

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

**Husitská teologická fakulta**

---



**Martin Peroutka**

*bakalářská práce*

**Hledání spirituální identity v adolescenci**

*Search for the spiritual identity in adolescence*

Katedra religionistiky

Studijní obor: Husitská teologie – religionistika

Forma studia: prezenční

Vedoucí práce:  
Prof. PhDr. Pavel Říčan, CSc.

Autor:  
Martin Peroutka

Praha 2007

Děkuji z celého srdce profesoru Pavlu Říčanovi.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato bakalářská práce byla používána ke studijním účelům.

V Praze dne:

Martin Peroutka

Podpis:

## **Anotace**

Přezkoumávám Eriksonův koncept identity ve světle vynořujícího se psychologického konceptu spirituality. Jedním z hlavních cílů této práce je vymezení těchto mnohoznačných a vysoce komplexních konceptů a jejich role v adolescentním vývoji. Ve druhé části porovnávám Eriksonovy závěry s teorií psychospirituální krize propagovanou některými transpersonálními psychology a navrhuji možnou spojitost mezi non-self prožitky a formováním identity. Teoretická linie je doplněna materiálem z mých rozhovorů s 20ti adolescenty a mladými dospělými. Pokouším se popsat spiritualitu jako integrální a snad i centrální složku zralé identity.

**Klíčová slova:** identita, spiritualita, adolescence, krize, ego-syntéza

## **Annotation**

I review the Erikson's concept of identity crisis in the light of the emerging psychological concept of spirituality. One of the main goals of the work is the delimitation of these multivalent, high complex concepts and of their role in adolescent's development. In the second part I compare the Erikson's results with the theory of psychospiritual emergency propagated by some of the transpersonal psychologists, and I suggest a possible connection between non-self experiences, and identity formation. The theoretical line is complemented by my own material from my interviews with 20 adolescents and young adults. I'm trying to describe the spirituality as an integral or maybe, a central part of a matured identity.

**Key words:** identity, spirituality, adolescence, crisis, ego-synthesis

## Smlouva

Nechci, aby mne obmýšlel kterýkoliv bůh.  
Mám odedávna svého,  
pro vlastní potřebu, i k svému narovnání.  
A pro pokoru, které je mi třeba.

Někdy se přihodí, že lidská duše smrdí  
jak namoklá psí srst.  
Za to se nerouhám. Chci jenom, aby bolest  
opravdu bolela a slza byla slza.

*Jan Skácel*

# Obsah

<b>ÚVOD .....</b>	<b>8</b>
<b>1. SPIRITUALITA .....</b>	<b>10</b>
1.1 Obecně .....	10
1.1.1 Možnosti vymezení .....	11
1.1.2 Dimenze spirituality .....	12
1.2 Vztah pojmu spiritualita k některým souvisejícím konceptům .....	12
1.2.1 Spiritualita a well-being .....	12
1.2.2 Spiritualita v rámci osobnosti .....	12
1.2.3 Spiritualita a religiozita .....	13
1.3 Spirituální motivy a Maslowovy růstové potřeby .....	15
<b>2. ADOLESCENCE.....</b>	<b>16</b>
2.1 Obecně .....	16
2.2 Fáze adolescence .....	16
2.3 Socializace .....	17
2.3.1 Vliv rodičů .....	18
2.3.2 Vliv vrstevníků .....	19
2.4 Vývoj ega a religiozita .....	20
2.5 Citový a emoční vývoj .....	22
<b>3. KRIZE IDENTITY A JEJÍ MÍSTO V ŽIVOTNÍM CYKLU.....</b>	<b>24</b>
3.1 Pojem krize .....	24
3.2 Pojem identity .....	24
3.2.1 Prožitky spojené s identitou .....	28
3.3 Životní cyklus .....	30
3.3.1 Stadia vývoje podle Eriksona .....	31
3.4 Fáze hledání identity .....	32
3.4.1 Infantilní identifikace .....	32
3.4.2 Moratorium .....	33
3.4.3 Předčasně uzavřená identita .....	34
3.4.4 Zmatená identita .....	34
3.4.5 Aktivně dosažená identita .....	35
3.4.6 Statuty nebo stadia? .....	36
3.4.7 Reflexe Eriksonova konceptu .....	36
<b>4. SPIRITUÁLNÍ SOUVISLOSTI HLEDÁNÍ IDENTITY .....</b>	<b>40</b>
4.1 Lutherův příklad .....	40
4.2 Adolescenční konverze .....	42
4.3 Apostaze a další oblasti výzkumu .....	43
4.4 Psychosprituální krize – porovnání konceptů .....	44

4.5	Hledání skalnatého dna.....	46
4.6	Sjednocená duše .....	52
<b>ZÁVĚR .....</b>		<b>56</b>
<b>ZHODNOCENÍ ROZHOVORŮ.....</b>		<b>57</b>
<b>SUMMARY .....</b>		<b>59</b>
<b>SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY .....</b>		<b>61</b>
<b>SEZNAM PŘÍLOH .....</b>		<b>64</b>
<b>PŘÍLOHY .....</b>		<b>65</b>

## Úvod

Milí čtenáři bakalářských prací. Existujete-li, pak vězte, že se Vám dostává do rukou práce z oblasti psychologie náboženství, napsaná studentem oboru, na němž je této vědě věnována pozornost spíše okrajově. Snad se odlišná průprava projeví krom (jistě četných) nepřesností i jistou nezátížeností. Ostatně věřím, že i naivní omyly mohou inspirovat.

Proč tedy toto téma? Sluší se dnes netajit se osobními motivy. Doznávám tedy, že má vlastní adolescence byla obdobím skutečného tápání. Pokusil jsem se o sebevraždu, několikrát jsem se odvrátil od církve a znovu se k ní přimknul, zažil děs i nevýslovné štěstí, a z obojího dodnes čerpá můj duchovní život. Uvítal jsem možnost nahlédnout teoreticky alespoň zlomek těchto procesů.

Šíře zvoleného tématu mi neumožnila obsáhnout všechny jeho stránky. Je zde pramálo o morálce, téměř jsem vynechal mému srdci tolik drahého Junga, nepodávám ani přehled současných spirituálních alternativ a jejich specifik. Spíše teoretické vyznění práce doplňuji úryvky z rozhovorů, které jsem prováděl se studenty ve věku 17 – 23 let.

Sleduji zde dva nedostižné cíle. Ten první je spíše praktický. Jestliže nám adolescenti „poznají na očích“, že jejich tápání nesledujeme s potutelným úsměvem jako tragikomické eskapády, ani s blahosklonnou trpělivostí jako „něco,co se zkrátka musí přechkat“, ale s opravdu vážným zájmem jako tajuplný proces probouzení duchovna v lidské bytosti, bude to pro ně obrovská šance vytěžit pro sebe ze své krize maximum, protože děje-li se s člověkem něco, čemu plně nerozumí, je odkázán na vysvětlení druhých. Na jeho bližních je, aby rozhodli, zda se z adolescenta stává „gauner“, nebo „duchovní poutník“. Takové „proroctví“ je totiž často sebe-naplňující.

Druhý cíl, či spíše ideál, snad objasňuje, proč si student religionistiky „hraje na psychologa“. Je to víra ve „spolčení“ těchto dvou věd. Pokouším se pojednávat o některých aspektech spirituality ve vztahu k činnosti ega. Relativizuji přitom tradiční pojetí sekularismu jako „ne-náboženství“ nejen



jako nevěrohodné, tváří v tvář novějším sociologickým teoriím, ale hlavně jako „nepsychologické“. Pokud si psychologie náboženství nechá diktovat, co patří do pole jejího zájmu odněkud „zvenčí“ a přestane se pokoušet najít vlastní kriteria pro posouzení „náboženskosti“ zkoumaných jevů, zařadí se po bok oněm prakticky aplikovaným psychologickým sportu, managementu a bůhví čeho ještě. Hovořím tu o psychologické definici náboženství, což je téma pro religionistu tradičně poutavé a palčivé zároveň. Sotva si „osahám“ možnost vyjádřit se o posvátném psychologicky, samozřejmě se nedostanu k tomu, že bych snad navrhl nějaké fenomenologické kritérium, ostatně nevěřím ani, že to jde. Mít takové kritérium by bylo téměř jako „držet Boha v hrsti“, je ale dobré se o to přesto pokoušet. Lidský duch se přece vypíná nejvýše, pokouší-li se o nemožné.

# 1. SPIRITUALITA

## 1.1. Obecně

„Z hlediska původní ortodoxní křesťanské nauky se spiritualita jeví jako *působení božího Ducha* (spiritus = latinsky duch, původně dech ... )“ (Říčan 2006, s.120). Abstraktní pojem *spiritualitas* je doložen již v pátém století po Kristu (Wulff 1997, s.5). Termín se ojediněle objevuje v šestnáctém století (Stríženec 2001-b, s.120). Běžně, avšak v nejrůznějších významech, se jej užívá od počátku minulého století (Říčan 2006, s.121).

*Novodobé užití pojmu* se vztahuje k americké generaci dětí narozených po válce a dospívajících v 60tých letech, která odmítla křesťanství v podobě institucionalizovaných církví, zároveň však byli tito lidé hledači nových spirituálních podmětů (na západ proudili indičtí guruové, LSD byl přisuzován jistý spirituální účinek, vznikaly nové sekty atd.) (srov. např. Wulff 1997, s.5). V současné době se v rámci psychologie vyskytuje široké spektrum přístupů k pojmu spiritualita. Soustředěné pozornosti se pojmu dostalo až ke konci devadesátých let (Říčan 2006, s.120), proto značná část dosud relevantní literatury pracuje ještě s tímto pojmem poměrně nereflektovaně nebo v obdobném smyslu užívá jiné pojmy, např. „religiozita“ (tamtéž s.121).

### 1.1.1 Možnosti vymezení

Jedním ze způsobů je chápat spiritualitu jako *prožitkové jádro náboženství* (Říčan 2006, s.122) (myslím však, že pouze pod podmínkou určité velmi volné interpretace pojmu náboženství). Druhou tendencí je rozumět jí jako jedné ze *složek osobnosti*, která se může rozvíjet v rámci náboženství, ale i zcela mimo tento rámec. Jde o *subjektivní, prožitkovou stránku vztahu k posvátnu* (srov. Stríženec 2001-b, s.119). Někdy je spiritualita vymežována jako hledání smyslu, souvislosti, transcendence apod. (Stríženec 2001-b, s.120).

### 1.1.2 Dimenze spirituality

Kus práce na zpřesnění pojmu odvedl *empirický výzkum* (Říčan 2006, s.127). Jednou z cest jak pojmut šíři jevů subsumovaných pojmu spiritualita je chápat jej jako pojem vícedimenzionální (tamtéž).

*Elkins* ve svém dotazníku pracuje s modelem spirituality, složeným z devíti samostatně měřitelných komponent, které lze přibližně charakterizovat jako: *přesvědčení o transcendentní dimenzi života*, *osobní jistotu smyslem života*, *životní poslání*, *zakoušení posvátnosti celého života*, *nezávislost na materiálních hodnotách*, *altruismus*, *idealismus*, *existenciální postoj k životu*, dokládaný dobře zpracovaným vědomím jeho tragičnosti, a schopností z výše uvedených postojů vyvodit *praktické důsledky* (srov. Říčan 2006, s.128).

V *Piedmontově* pojetí spoluutvářejí spiritualitu: *prožitky spojené s modlitbou* nebo *meditací* či *spontánní prožitky* tohoto druhu (*mystické zážitky*), *přesvědčení o hlubokém a sjednocujícím smyslu bytí a života*, z něž nelze vyčlenit *smrt*, a *pocity propojenosti, vděčnosti a odpovědnosti vůči jedincům i společnostem* jak přítomným tak v minulosti a budoucnosti (Stráženec 2003, s.550).

Konečně *Pražský dotazník spirituality* (Říčan, Janošová) odhaluje následující faktory: *„Mystická zkušenost* (pocit sjednocení s něčím, co člověka přesahuje, absolutní vnitřní klid, extatická fascinace uměním atd.) *Eko-spiritualita* (pocit jednoty s přírodou a posvátné odpovědnosti za ni ...) *Pospolitosť* (radost z lidské sounáležitosti a blízkosti v „souznění duší“, ohromení jednotou v rozmanitosti atd.) *Mravní zaujetí* (touha začít znovu a lépe, děs z možnosti nevratně pokazit svůj život, obdiv k mimořádnému dobru u druhých lidí, soucit s trpícími, znechucení zlem atd.) a *Transcendentálně-monoteistická zkušenost* (smrt jako „návrat domů“, fascinace „nejvyšší pravdou“ a „nejvyšší realitou“ atd.) (Říčan 2006, s.130).

## 1.2 Vztah pojmu spiritualita k některým souvisejícím konceptům

### 1.2.1 Spiritualita a well-being

Spiritualita je uznávána jako jedna z oblastí podílejících se na takzvaném *well-being* (Stríženec 2001-b, s.122). V tomto postoji se projevuje široký konsenzus ohledně profylaktických účinků víry (Kebza, Šolcová 2003, s.339). Stríženec dokládá protektivní působení spirituality<sup>1</sup> včetně pozitivního vztahu k délce života, vyšší úrovni pohody, nižší depresivity a suicidity atd.(tamtéž). Říčan se staví za Wulffův názor, že zahrnování položek náležejících k *well-being* do dotazníků Spirituality lze považovat za nešvar (Říčan 2006, s.129). Rovněž se domnívám, že takové pojetí hrozí být příliš úzké, a také, že spiritualita je ona zacílenost, nikoliv výsledné rozpoložení, které je vedlejším produktem (a spiritualita, které by šlo primárně o *well-being* , by ho pravděpodobně pro svou nanicovatost neuměla zajistit).

### 1.2.2 Spiritualita v rámci osobnosti

*Piedmont* uvažuje vztah spirituality k takzvané *big five*<sup>2</sup>, jako její šesté dimenze (Říčan 2006, s.129). Za nejvyšší regulační složku osobnosti zas považuje spiritualitu například *Komárik*. Podle něj každá bytost organizuje svůj život jako integrovaný celek, v němž by měla být spiritualita klíčovým strukturálním elementem. (Komárik in: Stríženec Ed. 1997, s.45-53) Konceptualizace světa se provádí ve dvou rovinách. První objekt reflexe je vlastní osoba, vytváří se self-koncept (tamtéž), zatímco vlastní subjekt je bezpečným a kontrolovatelným prostorem, jeho neznámé a nekontrolovatelné okolí (do něhož je asi třeba počítat i nevědomé či nekontrolovatelné psychické procesy), představuje druhý objekt reflexe, na jehož základě vzniká obraz světa, neboli kognitivní mapa (Komárik in: Stríženec Ed. 1997, s.45-53), tedy zřejmě to, co později označíme jako „worldview“. Jeho jádrem, jakýmsi integrujícím prvkem, je to, na co se člověk

---

<sup>1</sup> Používá pojmu interiorizovaná religiozita, který lze však pro naše účely chápat převážně synonymně.

<sup>2</sup> *big five*, neboli „velká pětka“ je pětifaktorový model osobnosti zahrnující emoční stabilitu/labilitu, extraverci/introverzi, otevřenost (intelekt), vstřícnost, svědomitost (např. Hřebíčková in: Čermák a spol. 2003, s.270) (srov. Říčan 2002, s.157). Jsou to „faktory druhého řádu“ tedy syndromy vlastností „-,faktorů prvního řádu“ jako je hovornost, podezíravost, ctižádostivost apod. (tamtéž s.155n) .

spoléhá jako na základní a nezpochybnitelnou životní pravdu, co je Komárikem označováno jako Bůh a co je zároveň základním explanačním nástrojem k objasnění dvou ultimátních skutečností lidského bytí – počátku a konce (tamtéž). Zdá se, že řídicí komponentu osobnosti představuje vztah self-konceptu a konceptu Boha, potažmo světa. Říčan formuluje srozumitelněji: „Není snad „to, co je nám svaté“ ... rozhodující silou našeho jednání, naší osobnosti?“ (Říčan 2006, s.131).

Dle *Emmonsova* výzkumu spirituální snažení kladně a významně koreluje s mírou celkové integrace celkového snažení (Stríženec 2003, s.552), z čehož lze soudit, že v životě spirituálně orientovaných osob se vyskytuje méně vzájemně si odporujících snah a motivací, spirituálně rozvinutou osobnost si lze představit jako systém, jehož všechny složky jsou vyladěny k určitému společnému cíli. Osobně mám tendenci chápat spiritualitu v tomto smyslu, jako proces integrace různých oblastí života okolo souboru emočně nabitých psychických obsahů tvořících ohnisko, řídicí komponentu osobnosti, proces, který se projevuje v řadě postojů a aktivit, pomáhajících uvádět v soulad různé tendence a motivy a – obrazně řečeno - regulovat toky psychické energie, aby směřovaly do středu osobnosti prostřednictvím zaměřenosti na cíl a hromadily se jako potenciál k progresi.

Souhlasil by teolog? Ve Slovníku spirituality pod heslem „spiritualita“ se autoři odvažují formulovat teologicky korektní definici (bez nároku na její normativnost): „Spiritualita je životní syntéza celého Kristova tajemství, vytvořená pod vlivem Ducha svatého tak, že uspořádává jeho jednotlivé prvky kolem konkrétního stavebního principu, jenž pak charakterizuje jeho celkový projev“ (de Fiores a spol. 1999, s.906). Chápu Kristovo tajemství jako příklad konkrétního obsahu a Ducha svatého jako nevědomou, v psychice působící sílu.

### **1.2.3 Spiritualita a religiozita**

Zacílení na pojem spiritualita vedlo zároveň k posunu v chápání pojmu *religiozita* (Říčan 2006, s.121n), který dnes často vyjadřuje spíše institucionalizovanou formu zbožnosti (tamtéž). Při zjišťování religiozity se (zvláště v sociologii) často pokládá za nulovou religiozitu „nepříslušení

k náboženství“ (srov. např. Nešpor ed. 2004, s.23), čímž se mimo jiné říká, že sekulární západní kultura je cosi podstatně jiného než náboženství. Mnohé sociologické teorie to však zpochybňují (například slavná teorie sociální konstrukce kosmu) (srov. Berger 1969, s.4n). Myslím, že pro psychologii je pojem spirituality tak zajímavý mimo jiné proto, že umožňuje odhlédnout od konkrétního, kulturně podmíněného obsahu. Západní sekulární společnost se pak přestává vznášet kdesi nad či pod ostatními náboženskými systémy, a místo toho se řadí po jejich boku jako srovnatelné pojetí světa, poskytující člověku představu o jeho uspořádání, odpovědi na existenciální otázky (například formou psychologie, filosofie, literatury atd.) a prostřednictvím kultury odpovídající i na jeho potřebu duchovní aktivity. Spirituální identita, jak jí zde rozumím, nemusí (na rozdíl od identity náboženské) být nutně provázána přijetím kréda a tradičních rituálů. Může vytvořit rituály a kosmologické představy vlastní, originální, jedinečné formy komunikace s nadpřirozenem. O těch je pak těžší vyprávět a také se na ně vyptávat, ale pokud se přece jen něco dozvíme, získáváme psychologický materiál, který má, domnívám se, pro porozumění náboženskému rozměru člověka nedozírnou hodnotu.

Tento postoj je blízký například *Halíkovi*, který říká, že dělící čáru je třeba vidět nikoliv mezi věřícími a nevěřícími v běžném slova smyslu, ale spíše mezi těmi, pro něž jsou náboženské skutečnosti problémem, který je nenechává chladnými a těmi, kteří je odmítají či přijímají se samozřejmostí implikující nezájem<sup>3</sup> (např. Halík 2002, s.28).

Religiozitu lze sice chápat jako širší pojem, spiritualita je jejím prožívaným jádrem, zároveň však se spiritualita, je-li přítomna, zmocňuje všeho, co religiozitě připisujeme a přesahuje ji, nalézáme ji tam, kde religiozitu „naměřit“ neumíme. V tomto smyslu tedy lze vidět religiozitu jako pojem užší. Wulff vidí jednu z odlišností v tom, že spiritualita neimplikuje nutně přítomnost explicitního transcendentního objektu vně self (Wulff 1997, s.7), tedy že religiózní člověk věří vždy „v něco“, kdežto spiritualita může vypadat jako pouhý duchovní růst nevztahený k žádnému Bohu (či bohu).

---

<sup>3</sup> Halík používá pojem religiozita pro označení přirozeného rozměru lidské bytosti, tedy v témže smyslu, v jakém my hovoříme o spiritualitě (Halík 2002 s.28).

Religiozitu lze rozlišit na *vnějškovou* a *zvnitřněnou* (Stríženec 2001-a, s.104n). Zjednodušeně bychom mohli říci, že zvnitřněnou religiozitu nalzáme tam, kde jejím jádrem a motivem je právě spiritualita (srov. Stríženec 2001-b, s.119). Kuczkowski rozlišuje takto: Řídicím motivem *zvnitřněné* je náboženství samo, jemuž člověk slouží, *vnějšková* se řídí osobními motivy, náboženství slouží člověku. Zvnitřněná religiozita staví víru jako nejvyšší hodnotu, již jsou ostatní potřeby podřizovány, v náboženské praxi se projevuje stálostí, pravidelností, citem povinnosti, úplnou realizací kréda, pro vnějškovou je víra nástrojem, zajišťujícím pocit bezpečí, potěchu, sociální pozici, projevuje se nepocit'ováním potřeby pravidelné praxe, vnějškové není třeba integrovat náboženství se způsobem života, náboženství a běžný život jdou každý svou cestou atd. (Stríženec 2001-a, s.104n). Některá kritéria souvisí spíše s náboženskou zralostí (srov. Stríženec, 2001-a, s.106), navíc jsou formulována v úzkém vztahu ke křes'tanství, takže k některým konkrétním bodům (etnocentrismus, vztah k církvi, dogmatismus atd.) se stavím spíše s rezervou.

### **1.3 Spirituální motivy a Maslowovy růstové potřeby**

Můžeme namítnout, že totální zaměřenost na cíl, integrace pudových složek a ignorace všeho, co k cíli nesměřuje, je stejně tak projevem bezohledného kariérismu, že touha po moci či penězích může být rovněž řídicí komponentou osobnosti. Snad to lze opravdu chápat jako jakousi padlou formu spirituality nebo spíše projev jejího nedostatku, který je takto kompenzován. *Maslow* ve své hierarchii potřeb rozdělil motivy na nedostatkové a růstové, které vedou k přesažení a dosahování nadosobních cílů (Říčan 2002, s 116n). Nedostatkové sahají od potřeb fyziologických, přes potřebu bezpečí, náležití (přijetí, lásky), až k sebeúctě a dosažení úcty od druhých. Potřeby je nutno uspokojovat postupně v daném pořadí. Dospějeme-li až k potřebě sebeuskutečnění (první růstové) podřizují se nedostatkové motivy této nové potřebě, napříště jí bude dána přednost třeba i před těmi základními. K růstovým potřebám patří ještě potřeba poznávání a rozumění (hledání hlubšího smyslu) a potřeba estetických prožitků (nacházení řádu a krásy)(tamtéž). Tudy by mohla vést dělicí čára, která by určovala, jaké zaměření osobnosti již považovat za spirituální.

## 2. ADOLESCENCE

### 2.1 Obecně

Až do 19. století se adolescence v podstatě ztotožňovala s pohlavním dospíváním (pubertou) (Macek 2003, s.11). „Soubor rolí (rodičovských, pracovních), které si bylo třeba osvojit, byl ve svém celku konzistentní, jasně komunitou deklarovaný a jednoznačně hodnotově zakotvený...“ (tamtéž). „Urbanizace, potřeba kvalifikované pracovní síly ... oddělení života v rodině od pracovní části dne mělo řadu sociálně-psychických důsledků.“ (tamtéž). „Rozvoj moderních společností vytvořil pro adolescenty nelehký úkol jak porozumět tomu, co se má v jejich individuálním vývoji stát a jak to úspěšně zvládnout.“ (Macek 2003, s.12). Proto se z adolescence stalo důležité období. Dnes se jím označuje celá druhá dekáda života a nadále se protahuje přes dvacátý rok (zvláště studenti vysokých škol odkládají často konečné přijetí závazků dospělosti ve prospěch delšího vyžívání) (Říčan 2002, s.290). Během této doby dochází ke komplexní proměně osobnosti v somatické, psychické i sociální oblasti (Vágnerová 2005, s.321). Macek metaforicky uvádí, že při „jízdě životem“ „...jakoby si v této chvíli člověk poprvé přesedl z místa pasažéra na sedadlo řidiče...“ (Macek in: Řehulková, Řehulka 2001, s.19).

Markéta 22: Člověk se narodí do života, aniž by mohl chtít nebo nechtít. A život sám o sobě je přece něco dobrého. Jenže jsem prostě jenom tak žila a vůbec jsem si neuvědomovala, že to třeba svým chováním, nebo postojema můžu nějak ovlivnit a že jsem taky součástí. Prostě já jsem tak jako byla a tady jsem se nějak rozhodla pro to být dobrým člověkem.

### 2.2 Fáze adolescence

Rozlišujeme tři fáze adolescence: časnou: 10(11) - 13 let (u nás někdy označovanou jako pubescenci - tradičně 11-15 let) střední: 14 – 16 let, pozdní od 17 do 20, i mnohem déle (Macek 2003, s.10).

*Časné adolescenci* dominují pubertální změny (většina adolescentů v tomto období také dosáhne schopnosti reprodukce, v jejichž důsledku dochází k zvýšenému zájmu o vrstevníky opačného pohlaví) a prudký rozvoj kognitivních



procesů (Macek 2003, s.35). V období *střední adolescence* je vlastní dospívání v centru zájmu a úvah. Je to období vymezování se, kdy se adolescenti cíleně pokouší budovat vlastní postoje, styl, kulturu atd. Proklamovaná snaha o „individualismus“ se projevuje odmítáním konformity ve vztahu ke starší generaci, respektive k rodičům, zato vůči vrstevníkům jsou adolescenti tohoto období vysoce konformní a hákliví na jakýkoliv náznak odlišnosti (srov. Vágnerová 2005, s.374).

*Pozdní adolescence* je poznamenána především cíleným, z velké části vědomým hledáním identity, kterým se zabývají následující kapitoly. Velká část adolescentů dokončuje vzdělání a nastupuje do práce, další činí důležitá rozhodnutí o své profesní budoucnosti. Sílí potřeba někam patřit, na něčem se podílet atd. (Macek 2003, s.36).

### 2.3. Socializace

Proces dospívání můžeme popsat v termínech *socializační teorie*. Socializace je „proces, jehož prostřednictvím kultura ... podněcuje jedince, aby akceptoval přesvědčení a způsoby chování, které jsou v této kultuře normativní a očekávané.“<sup>4</sup>(Hood a spol. 1996, s.73). Součástí socializace je proces *internalizace*, při němž jsou původně z vnějšku nucené zásady a ideje přijímány za vlastní (tamtéž). V průběhu adolescence dochází k „...integraci podstatných společenských rolí do osobnosti dospívajícího.“ (Macek 2003, s.37). Prvním a pro nás nejdůležitějším aspektem je hodnotově normativní složka, tvořená deklamacemi společnosti o vlastních hodnotách, normách, přesvědčeních a ideálech. Jde tedy o zvnitřnění určité konkrétní formy toho, co Berger nazývá „kosmos“, společensky sdílený výklad světa (Berger 1969, s.25). Například Tomáš Halík v podobně zacílených úvahách používá přímo výraz „religio“ (náboženství) jako to, co svazuje společnost a co je nositelem tohoto výkladu světa, zakládajícího identitu společnosti.(Halík 2004, s.23n). Gauchet pracuje s upřesněným pojmem „náboženství jako infrastruktura“ (Halík 2002, s.82, pozn.20). Sart zavádí univerzálnější pojem „*worldview*“ využitelný bez

---

<sup>4</sup> „... process by which a culture ... encourages individuals to accept beliefs and behaviors that are normative and expected within that culture.“ (překlad můj)

nechtěných konotací i pro sekulární společnosti (Köning a spol. 1997, s.137). Konečně *Waardenburg* chápe v obdobném smyslu *náboženství jako systém orientace*. Berger hovoří o tom, že „nomos“ (řád kosmu, to co mu dává *smysl*), opřený o metafyzický základ (tedy náboženský), lépe obstává tváří v tvář „vnitrosvětským“ anomáliím (utrpení, smrti atd.) (Berger 1969, s.53nn). V podobném smyslu mluví Fromm o *náboženské potřebě smyslu a orientace* (Říčan 2006, s.131). Vidíme zde souvislost se spiritualitou v Komárikově pojetí (oddíl.1.2.3 ).

Zbylé složky podle Heluse jsou: složka mezilidsky vztahová (Macek 2003, s. 37) (v interakci mezi lidmi si adolescent osvojuje soubor sociálních rolí vyplývajících z jeho postavení a komunikační strategie) (tamtéž) a výsledná - rezultativní složka systému, zahrnující produkty, kulturu a socializovaného jedince jako produkt socializace (tamtéž).

### **2.3.1 Vliv rodičů**

Úvahy o vlivu socializace na náboženský život člověka mohou budít jistý odpor ze strany věřících. Věty typu „Kdyby ses narodil v oddané muslimské rodině, klaněl by ses dnes čelem k Mekce“<sup>5</sup> (Hood a spol. 1996, s.72), přinejmenším zavánějí relativismem. Empirický výzkum však opakovaně prokazoval vliv rodičů jako zdaleka nejvýznamnější determinantu pro náboženské postoje jejich potomků, a to i v adolescenci a dospělosti (tamtéž s.73). Výzkumy poměrně přesvědčivě ukázaly, že děti zpravidla „dělí“ náboženskou orientaci svých rodičů (Hood a spol. 1996, s. 74n) Tato tendence je silnější, jsou-li věřící oba rodiče a jsou-li v otázkách víry ve vzájemné shodě (tamtéž s.76). Zároveň se ukázalo, že adolescenti považují své rodiče zpravidla za ortodoxnější a tradičnější než se označili rodiče sami, také se často domnívali, že mezi rodiči panuje v otázkách víry větší shoda než jaká byla skutečně nalezena (tamtéž s.78). Ve většině výzkumů se matčin vliv prokázal významnějším než vliv otce, ale existují i případy opačných, či neutrálních výsledků (tamtéž s.80n). Proto se uvažuje, že matčin vliv by mohl být silný v ranějších fázích vývoje a spoluutvářet výchozí, počáteční víru. Postoj otce se zdá být důležitý právě pro udržení či transformaci

---

<sup>5</sup> „If you had been born into a devout Muslim family, today you would be bowing toward Mecca“ (překlad můj)

náboženských postojů v období pozdní adolescence a dále (tamtéž). Navzdory starším představám o adolescenci jako období vzdoru, adolescenti sami uvádějí, že se nejvíce cítí ve svých náboženských postojích ovlivněni rodiči (Hood a spol. 1996, s. 79).

Rovněž i mezi mými probandy většinou platilo, že byli-li oba rodiče věřící, dítě bylo věřící, v případě, že věřil jen jeden z rodičů, byla víra častěji předmětem pochybností. K živému zájmu o víru však někdy stačil vliv prarodičů. Jen v jednom případě konvertoval člen tradičně ateistické rodiny (Tomáš 18), a to z části pod vlivem své věřící partnerky. U jednoho probanda ze zcela ateistického prostředí (Karel 22) došlo v průběhu adolescence k náhlému probuzení zájmu o spiritualitu (formulovanému převážně v termínech new-age), ale s přechodem do dospělosti se tento poměrně výrazný zájem opět vytratil.

Ve většině Evropy, části Ameriky, v Austrálii a v bohatších částech Asie je evidentní masový odklon od víry, z velké části jistě způsobený právě neochotou mladé generace akceptovat tradiční víru. Uchování rodičovské víry mohou nepříznivě ovlivňovat rozpory s rodiči, nicméně v souvislosti s celkovým poklesem religiozity je, domnívám se, hlavním zdrojem vliv vzdělání. Existují studie prokazující negativní korelaci mezi dosaženým vzděláním a religiozitou (Hood a spol. 1996, s.83). Nezdá se mi to překvapivé, uvážím-li, že západní školství bylo a někdy dosud je zcela podřízeno pozitivistickému paradigmatu, velmi nepříznivému jakýmkoliv náboženským postojům.

### 2.3.3 Vliv vrstevníků

Adolescenti v průběhu dospívání zpravidla vytvářejí skupiny různé velikosti a různého genderového zastoupení od malých genderově nesmíšených skupin – part, povídajících si po škole v časně adolescenci, přes větší smíšené skupiny pořádající mejdany, z nichž se oddělují první odvážné milenecké páry sestavující nové malé heterosexuální skupiny, v nichž vznikají dlouholetá přátelství, která si adolescenti „odnášejí s sebou“ do dospělosti (Macek 2003, s.57n). Vliv vrstevníků na náboženské postoje adolescentů se však ukázal poměrně malý, menší než v jiných zkoumaných oblastech. Vrstevníci zpravidla neovlivní základní zaměření religiozity, mohou však, zvláště členové náboženských skupin, spoluurčovat *styl* religiozity. Někteří autoři ovšem

upozorňují, že vliv vzdělání je z velké části rovněž vlivem vrstevníků (Hood a spol. 1996, s.82n).

*U některých probandů byl sociální rozměr spirituality zvláště výrazný*

Jana 22 : Já jsem chodila v tom kostele vždycky na to samý místo, abych si tam vybuodovala okolo sebe nějakou komunitu lidí, ale to se mi moc nepovedlo... taky jsem chodila do toho VKH [kolektiv věřících studentů], ale to mě neuspokojovalo, jako vůbec mě to neuspokojovalo. No a pak jsem právě narazila na tyhle lidi [charismatická skupinka], a to bylo úplně strašně dobrý, jak oni tě tam přijmou úplně takovou jaká jsi, ty lidi já fakt miluju.

*Ptám se, jak se v jejím životě projevuje její víra:*

No hlavně v těch vztazích s druhejma lidma, to je úplně jiný, že prostě ty vztahy jsou pak mnohem upřímnější...

*Na prosbu, aby se pokusila říct, kým teď je, odpovídá:*

Já hlavně vím, že bych nebyla nic bez těch lidí okolo sebe, který mi fakt strašně pomáhaj a mají mě rádi takovou jaká jsem.

## 2.4 Vývoj ega a religiozita

Proces vrůstání do společnosti probíhá souběžně a v interakci s vnitřními vývojovými procesy v rámci osobnosti. Na rovině kognitivních procesů se odehrává přechod z *Piagetova* stadia konkrétních operací do stadia formálních operací. Pro dítě ve stadiu konkrétních operací je realita vše, a co je jen hypotetické je chyba, nesmysl nebo lež (McAdams 1985, s.9). Ve stadiu formálních operací se má věc opačně. Zvláště pro adolescenci je typický způsob myšlení, kde to, co je skutečné, je jen více či méně nahodilou manifestací toho, co je hypoteticky možné. Chybná je nyní realita, neboť neodpovídá hypoteticky možnému, ideálnímu stavu věcí. To umožňuje mladému člověku experimentovat s pojmy v oblasti fyzikálního světa (srov. Macek 2003, s.46) a (připojují já) s pojmy náboženskými. V centru adolescenčního idealismu stojí ideál sebe sama (ideal self)(srov. McAdams 1985, s.11). Spolu s vědeckým uvažováním je, myslím, přirozeně zpřístupněno i uvažování teologické.

V pozdní adolescenci se může odehrát nejdramatičtější přechod od konvenční k postkonvenční morálce (podle *Kohlberga*) (Hood a spol. 1996, s.51), s nímž souvisí přechod od konformistického ega k vědomému a autonomnímu egu, dle *Loevinger* (McAdams 1985, s.113) a od autoritativně-morální religiozity k autonomní religiozitě podle *Welse* (Stríženec 2001-a, s.63n).

Konvenční morálka je založena na snaze dosáhnout uznání, pochvaly a vyhnout se neuznání, dále na striktním uznávání autoritativně formulovaných zásad (Hood a spol. 1996, s.51). Konformistické ego se vyznačuje hodnocením lidí podle příslušnosti k určité skupině (rase, náboženství, pohlaví, politické frakci atd.) a vysokou konformitou ke skupině vlastní, kdy správné je to, co uznává skupina, člověk má být hodný, milý, užitečný (McAdams 1985, s.113nn), autoritativně-morální religiozité dominují zvnitřněné rodičovské normy, náboženské úkony jsou v první řadě povinností, na jejíž plnění Bůh dohlíží (Stríženec 2001-a, s.63n).

Postkonvenční morálka zahrnuje poznání relativní podstaty personálních hodnot a z něj pramenící potřebu osvojit si procedurální zásady pro dosažení konsensu (Hood a spol. 1996, s.51n). Vědomé ego se zvnitřněnými zásadami a normami sleduje dlouhodobé cíle a vlastní ideály, je zodpovědné za sebe a schopné diferencované sebekritiky, rozlišuje za chováním druhých jejich vlastní vnitřní motivy (McAdams 1985, s.113nn). Autonomní religiozitu, překračující hranice konkrétnosti charakterizují často vzájemně si protiřečící, ale již vlastní náboženské postoje. Pocítění vlastní smrtelnosti, dezorientace svědomí jsou klasické projevy religiozity v dospívání (Stríženec 2001-a, s.63n). Následuje stadium utváření autentické religiozity, ideálně snad odpovídající pozdní adolescenci. Formulují se světonázor (viz oddíl o socializaci), vlastní morální postoje, vyvstávají nové emoční i intelektuální rozpory. V tomto období se uskutečňuje převážná část úniků do ateizmu (Stríženec 2001-a, s.63n).

Ve vzácných případech se v dospělosti setkáme s nejvyšším (a také, myslím, nejspornějším) Kohlbergovým stadiem orientace na univerzální etický princip, zahrnujícím definování abstraktních etických principů beroucích v potaz zodpovědnost vůči druhým, důraz je na logiku, konsistenci, univerzalitu a racionalitu (Hood a spol. 1996, s.51n). Autonomní ego, pro něž mezi adolescenty prakticky není evidence, se vyznačuje tolerancí k cizí jedinečnosti a svobodě a současným vědomím vlastní závislosti na druhých, schopností formulovat obecné společenské zásady a řídit se jimi (McAdams 1985, s.113nn). Integrované ego (Loevinger) se předpokládá jen u výjimečných, například některých náboženských osobností (tamtéž s.114).

## 2.5 Citový a emoční vývoj

Diferenciace citových prožitků a nárůst vyšších citů (Macek 2003, s.47) se jistě podílejí na schopnosti náboženského prožitku, k němuž patří i náboženské city a emoce.

Adolescence je tradičně nahlížena jako období citových bouří, v souvislosti se zvýšeným pudovým tlakem, spojeným s vývojem pohlavních orgánů, což novější výzkumy potvrzují jen u části adolescentů především mladších (Langmeier, Krejčířová 1998, s.143). Nebyl prokázán univerzální výskyt emočních krizí<sup>6</sup> (tamtéž). Zdůrazňuje se sociální podmíněnost takového „bouřlivého průběhu adolescence“. Domnívám se, že alespoň v naší kultuře je předpoklad určité emoční nestability jako charakteristického rysu adolescence na místě, a to i v souvislosti s budováním identity, které značně zatěžuje psychiku. Na emocionální rovině vztahu k sobě jde o posilování celkového pozitivního sebehodnocení (Macek in: Smékal, Macek ed. 2002, s.118).

Jiným zdrojem emocí jsou radikální proměny na rovině vztahů. Adolescenti se uvolňují z citové vazby na rodiče, čehož jsou konflikty a hádky přirozeným a zdravým průvodním jevem, chybí-li, ptáme se proč (Říčan 2004, s.214). Adolescence je obdobím experimentování v oblasti milostných vztahů a sexuality, hovoří se dokonce o polygammím období (např. Vágnerová 2005, s.386).

*Tomáš vzpomíná na období krize identity:*

*Tomáš 21:* No tak jsme si koupili nějaký víno a nějak jsme s ní potom sodomili u ní doma. A já jsem si myslel, jak jsem byl takovej naivní, že z toho třeba něco bude do budoucna, že se třeba vybodnu na Báru a budu se Šárkou, potom teda Šárka zcela rozumě rozhodla že nic nebude, což od ní bylo férový. Ale potom ... mě Bára řekla, že ... se vyspala s Petrem, což mě teda vydeptalo a našťvalo, tak jsem jí řekl že jsem se vyspal se Šárkou, i když jsem se s ní nevyspal, jenom abych jí našťval, což ode mě teda nebylo hezký, no tak jsme se pohádali a pak jsme se tak nějak plynule rozešli... potom jsem sbalil Hanku, což byla asi taky trochu chyba...

Věřící mladý člověk, může stát před pěkným dilematem.

---

<sup>6</sup> V hodnocení rozhovorů zmiňuji dva charakteristické typy životních příběhů (s očividnou krizí a bez) jak jsem je vypořádal během interview.

Renata 22: Chodila jsem ke zpovědi, ale teď už jsem nebyla tak tři, čtyři roky ... Protože mám prostě dojem, ale to jsem neměla až někdy do těch sedmnácti ... že co se mám co zpovídat nějakému dědkovi, kterej tady sedí a nic o mně neví.

Experimentuje se i se sexuální orientací. „Erotika, které není v mládí dovoleno ani zatápat mezi homosexuální a heterosexuální orientací ... je vždy o něco ochuzena – přinejmenším o část své spontánnosti. A na druhé straně vybízení dospívajících k tomu, aby neopomněli vyzkoušet všechny možnosti ... může zatěžovat a rozvracet nezralou osobnost“ (Říčan 2004, s.209).

Na druhé straně je to období někdy i „smrtně“ vážných prvních lásek a prvních milostných vztahů. Jednak se první láska a první realizované vztahy ukazují jako důležité momenty v budování identity (na mých „čárách života“ se v období první lásky často propadá křivka životního pocitu a začíná akutní krize), podle Eriksona totiž pokusy o intimitu plně odhalují slabost identity, jsou její nejtěžší prověrkou (Erikson 1965, s.167). Za druhé jsou s láskou spojeny některé subjektivně vrcholné prožitky, a ze srdce věřím, že navzdory všem idealizacím a projekcím (např. Vágnerová 2005, s.384) prožitek lásky, může být skutečným podnětem k existenciálnímu tázání, „dotekem absolutna“.

Markéta 22: Na to, že byl ten vztah první, tak trval docela dlouho... i když špatně, protože jsem byla malá, tak jsem ho brala hodně vážně a bylo to pro mě hodně důležitý, to poznání partnerství a co se tam všechno přináší, a myslím, že je do dneška, to že jsem poznala ten vztah toho semknutí se s druhým člověkem, z toho dokážu dodnes těžit, to byla zkušenost, která ve mně zůstala... nezapomenutá.

### 3. KRIZE IDENTITY A JEJÍ MÍSTO V ŽIVOTNÍM CYKLU

Ta slavná triáda thesis, antithesis, synthesis, navzdory kritikám filosofů, myslím, vyjadřuje zcela fundamentální psychologický princip. V práci zabývající se identitou, jejím nalézáním a upevňováním v krizových obdobích je toto schéma přítomno jako základní hypotéza, že totiž ona velká syntéza, které říkáme identita je možná jen skrze negaci původní teze, dětství, do něž jsme vrženi za podmínek, které jsme si ne zvolili, ale které jediné nás identifikují, dokud se této práci nechopíme sami.

#### 3.1 Pojem Krize

V lékařské terminologii je krize momentem, kdy se rozhoduje o bytí a nebytí pacienta (Říčan 2004, s.46). Řecké slovo „crisis“ označuje svár, rozdělení, rozhodování, rozsudek (Kastová 2000, s.15). Grof upozorňuje na existenci čínského znaku pro krizi, který se skládá ze dvou elementárních znaků označujících „nebezpečí“ a „příležitost“ (Grof, Grofová 1999-b, s.43). Sám raději než „crisis“ užívá výraz „emergence“, který odkazuje na sloveso „to emerge“ – vynořit se (tamtéž). Tím chce zdůraznit, že krize, přestože bývá zakoušena jako něco negativního a je spojena s mnoha riziky, je zároveň procesem potenciálně přinášejícím obohacení a zkvalitnění života. V psychologii lze o krizi hovořit ve chvíli, kdy je subjektivní význam určitého problému v zatěžující nerovnováze s možnostmi zvládnání, které jsou k dispozici (Kastová 2000, s.15). Jde o rozhodnutí mezi polaritami progresu a regrese, integrace a retardace, hovoří se o dystonním (dezintegrovaným) a syntonním (integrováním) pólu krize (Zock 2004, s.39). Krize je zpravidla spojena s pocitem ohrožení identity a kompetence k formování vlastního života. Zvládnutí krize totiž vyžaduje akomodaci, osvojení nových strategií a postojů a je příležitostí k integraci stínové tematiky<sup>7</sup> (Kastová 2000, s.17n).

---

<sup>7</sup> ...tedy toho, co jsme ve svém životě doposud vytěsňovali, vlastních slabostí, chyb, vlastní křehkosti, konečnosti atd.



Kastová vysvětluje krizi jako kreativní proces. Myslím, že je docela dobře možné porovnat jeho fáze se statuty identity (viz oddíl 3.4) Pojmy uváděné v závorkách je třeba brát spíše jako návrhy možných souvislostí.

V přípravné fázi dochází k akumulaci materiálu týkajícího se problému (střední adolescence). Problém je nahlížen z nejrůznějších perspektiv, dosud však nedochází k tvorbě vlastního pojetí (Kastová 2000, s.23). Mnoho se přijímá, málo katalogizuje (tamtéž s.25). Následuje fáze inkubační. Problém je zpracováván v nevědomí, jde o neklidné a frustrující období. Různá vynořující se řešení jsou opět zavrhována, rozvíjí se pocit nekompetence (moratorium coby statut). Problém se zmocňuje jedince, někdy je přítomen pocit, že se cosi děje, cosi se klube, nelze to však vědomě zachytit. V této fázi je třeba rezignovat na vědomé řešení problému (konfúze) (Kastová 2000, s.23). Proces vrcholí v krizové situaci, dochází k zablokování, křivka úzkosti kulminuje. Podstatné je, že právě spolehnutí se na nevědomí, jistota, že přestože nejsem schopen „vykázat“ žádný pokrok, kdesi ve mně již probíhá proces řešení, kladně ovlivňuje celkové zvládnutí krize. Následuje fáze vhledu. Chaos se uspořádal a do vědomí vstupuje výsledek - jasné poznání, což je provázeno pocitem ulehčení a radosti (pozitivní obrat, možný výskyt „non-self experiences“- oddíl 4.6). V konečné fázi verifikace, kdy se náhled konkrétně formuje, stává se sdělitelným, ověřuje se, testuje, jedinec se koncentruje na vyřešení problému (tamtéž s.23nn) (přijetí závazků, dospělost).

Erikson zdůrazňoval rozdíl mezi neurotickými a normativními krizemi (Erikson 1965, s.163). Normativní krize jsou (na rozdíl třeba od krizí vyvolaných traumatem) normální období zostřených konfliktů a zdánlivého kolísání síly ega, charakterizované zároveň vysokým růstovým potenciálem, a což je důležité, jsou relativně snadněji překonatelné než krize neurotické, jinými slovy, za „normálních“ okolností se samy vyřeší (tamtéž).

### **3.2 Pojem Identity**

Slovo identita (totožnost) je v psychologii hojně užíváno, aniž by o jeho významu panovala shoda (srov. např. Zacharová, Lukšík in: Řehulková, Řehulka 2001, s.68n). Erikson, který pojem do psychologie zavedl byl mnohokrát

kritizován, že je často nejasný, nekonsistentní a vágní (srov. Hood a spol. 1997, s.405). Jeho práce týkající se tohoto tématu jsou údajně více matoucí než osvětlující, pojem je pojat příliš široce atd. (srov. Hood 1997, s.406). Proč je pak jeho teorie stále na výsluní zájmu? Říčan píše: „ Je toho trochu mnoho na jeden pojem ...Erikson ... si toho byl dobře vědom ...V humanitních vědách tomu bývá ... tak, že pojem vymezený s určitou „vůlí“ ... inspiruje k myšlení různými směry a v tomto myšlení různými směry se ještě dlouho obohacuje a rozvíjí.“ (Říčan 2004, s.217). Pokud tedy někdo očekává, že si konečně udělá „jasno“ ohledně pojmu identita, doufám, že bude zklamán.

Chápání identity v dnes běžnějším slova smyslu vystihuje slovník Hartla, Hartlové: „Identita je soubor rysů, podle nichž je jedinec znám v určité specifické skupině...“ (Hartl, Hartlová-Císařová 2000, s.221). Považuji to za krajní případ sociologicky orientovaného přístupu. Identita je zde něco, na čem se subjekt nemusí nijak podílet. Naproti tomu Kritický slovník psychoanalýzy říká, že je to: „Pocit *vlastní* kontinuální existence jako entity odlišné od *všech* ostatních.“ (Rycroft 1993, kurzíva má)<sup>8</sup>. Zde je identita viděná z pozice subjektu a nevztahuje se ke konkrétní skupině, naopak zajišťuje kontinuitu Já napříč *všemi* společenskými vztahy, jedinečnost subjektu v rámci celé společnosti. Můžeme mluvit o *identitě objektivní* (třídní, národnostní, etnická...) a *subjektivní* (self identita) nebo o definování z vnějšku a zevnitř. (Bačová in: Čermák a spol. eds. 2003, s.207). Vidím identitu jako sebepojetí budované zevnitř ve vztahu k vnějším pobídkám.

Osobní identita čerpá ze sebereflexe a sebehodnocení, zajišťuje vědomí jedinečnosti a ohraničenosti vůči druhým (Macek 2003, s.63). Spojuje se s Jáskými prožitky a je odpovědí na otázku „Kdo jsem?“ (tamtéž). Hledání identity je spojeno s konceptualizací světa, tedy s přijetím určité ideologie poskytující odpovědi na otázky „Co je svět?“, „Jaké je mé místo v něm?“ a „Kam dále směřovat svůj život?“ (Macek 2003, s.63).

Erikson rozlišoval ego-identitu a self-identitu, myslím, že ne jako subsystemy, ale spíše podle toho, jakou funkci identity chtěl právě zdůraznit (Erikson 1965, s.211).

---

<sup>8</sup> Slovo „pocit“ na začátku definice je, jak jsem byl upozorněn, nejspíše překladem širšího a vhodnějšího anglického pojmu „sense“.

V Eriksonově terminologii je *ego* nevědomé (na rozdíl třeba od – zvláště raného - Freuda (viz. např. Říčan 2002, s.184). „Uvědomujeme si jeho práci, ale nikdy je samo.“<sup>9</sup> (Erikson 1968, s.218). Vědomý střed osobnosti (vnímaný jako subjekt) označuje Erikson „I“<sup>10</sup> (tamtéž). *Identita je výtvorem ega*. To, co Já vnímá jako své vlastní tělo, osobnost, roli atd., jsou jednotlivá *self*, z nichž se skládá *kompozitní Self* (Erikson 1968, s.217). *Self* je z větší části *předvědomé*, vstupuje do vědomí skrze „I“ „I“ (potud, pokud to ego dovolí) tvoří (uvědomuje si) jednotlivá *self*, která *self-identita* integruje v systém, teorii, soudržný celek (tamtéž), čímž překlenuje diskontinuitu mezi jednotlivými *self* (já sám ve tmě, já na jevišti...)(tamtéž). Levine vidí identitu jako *percepce druhého řádu* (oproti *self*-konceptům – *percepce prvního řádu* (in: Phoenix, Rattansi 2005, s.212). *Ego-identita* je, dle Levina, *druhořadou percepce personálních a sociálních identit* (tamtéž). Z Eriksonova výkladu není zcela zřejmé, jak se *self-identita* odlišuje od kompozitního *Self* (vzniklého z řady dílčích *self*) (Erikson 1965, s.217). Bačová vidí odlišnost v tom, že *identita* je, na rozdíl od *self*, koncept otevřený společenskému kontextu, definovaný na psycho-sociálním rozhraní (Bačová in: Čermák a spol. eds. 2003, s.202n).

Přestože někteří autoři nevěří, že by niterná potřeba definovat sebe sama byla obecnou vlastností lidské psychiky, považují ji za kulturně podmíněnou a upozorňují, že mnozí se tímto problémem nezabývají, protože jim společnost neposkytuje ani možnost výběru ani potřebné moratorium (Macek in: Čermák a spol. eds. 2003, s.182), osobně se kloním k názoru, že i u jedinců, jimž společnost nedopřává příliš možností volby, dochází v období dospívání alespoň k hlubšímu pochopení, přijetí, případně niternému odmítnutí přidělené role, což je právě pro psychologii signifikantní<sup>11</sup>.

Jsem dalek toho, považovat *spirituální identitu* za jednu z mnoha „adjektivizovaných“ identit, s nimiž se v posledních padesáti letech „roztrhl pytel“ (srov. Erikson 1968, s.15n).

---

<sup>9</sup> „We become aware of its work, but never of it.“ (Překlad můj).

<sup>10</sup> používám-li v textu Já (s velkým J) mám na mysli toto, ego nepřekládám, *self* většinou také ne, občas v tomto smyslu užiji obrat „sebe sama“

<sup>11</sup> Ostatně může být společensky přidělená role duševním jevem (tj. předmětem psychologie) není-li reflektována subjektem?

Zock čte Eriksona tak, že odděluje psycho-sociální a existenciální identitu, která je právě oblastí ducha (Zock 2004, s.90n). Každý člověk potřebuje zakotvit svou psychosociální (horizontální) identitu v identitě existenciální (vertikální), ovšem většina se s existenciálními otázkami setkává nepřímo a existenciální úzkost vytěšňuje (Zock 2004, s.92n). Bezproblémové přijetí náboženské ideologie prezentuje Zock jako určité vyhnutí se existenciálnímu aspektu hledání identity, naproti tomu lidé typu „homo religiosus“, např. Luther, se s existenciálním aspektem své identity poctivě a bolestně vypořádávají (tamtéž), lidská existence je pro ně prvořadým problémem (tamtéž s.135).

Myslím si, že spiritualita je jednak základem pro budování identity, že zároveň určitý typ spirituálních prožitků může být průvodním jevem budování identity, určité spirituální techniky tomuto procesu mohou napomáhat, samo dosažení identity může být spirituálním prožitkem a schopnost dlouhodobě a plně žít spiritualitou je, věřím, plodem zdravé a silné identity.

### 3.2.1 Prožitky spojené s identitou

Erikson konstatuje, že obtížnost v pochopení pojmu tkví i v tom, že je nám zcela přirozený a neoddělitelný od nás samých. Proto je nejlépe možné jej pochopit v jeho abnormálních projevech (srov. Erikson 1968, s.16). Příkladem je *ztráta ego-identity* v důsledku válečného traumatu, projevující se vždy somatickou tenzí, sociální panikou a úzkostí. Veteráni vyjadřovali svůj pocit, že najednou nevědí kým vlastně jsou. „Jejich ego-identita se rozpadla na tělesné, sexuální, sociální a s povoláním související fragmenty, z nichž každý musel čelit nebezpečí svého zlého prototypu.“<sup>12</sup> (Erikson 1968, s.68). Hranice jejich Já ztratily svou šok-tlumící funkci. Cokoliv příliš náhlého či příliš intenzivního, ať již zvenčí nebo coby vnitřní impuls, vyvolávalo úzkost a zlost (tamtéž). „Permanentně „polekaný“ sensorický systém byl atakován sensorickými stimuly stejně jako tělesnými pocity: návaly horka, bušením srdce, pronikavými bolestmi hlavy. Nespavost bránila nočnímu zotavení smyslové kontroly prostřednictvím spánku jako i obnovení emocionální soudržnosti pomocí snů. Amnézie, neurotická

---

<sup>12</sup> „Their ego identities had fallen apart into bodily, sexual, social, occupational fragments, each having to overcome again the danger of its evil prototype.“ (překlad můj).

pseudologie<sup>13</sup> a zmatenost ukazovaly na částečnou ztrátu časových souvislostí a prostorové orientace.<sup>14</sup> (tamtéž).

Zároveň Erikson zdůrazňuje, že existují i *pozitivní zážitky vlastní identity* (tamtéž s.19). McAdams vyjadřuje názor, že mnohé z nich splňují kritéria Maslowových vrcholných zážitků (peak experiences), které popsal jako „...personální epizody zakoušené celistvosti, ego transcendence, pravdivosti a dobra, zvýšeného vnímání, čisté radosti, plného uskutečnění a nevinnosti, abychom jmenovali alespoň některá z dlouhé řady superlativ.“<sup>15</sup>(in: McAdams 1985, s.136) a které jsou znamením sebe-aktualizace a plné realizace lidského potenciálu (tamtéž). Povahu zážitku pozitivní identity mohou mít i takzvané „zážitky plynutí“ (experiences of flow) Czikszentmihalyi píše: „Ve stavu plynutí jedna akce následuje druhou v souladu s vnitřní logikou, což budí dojem, že není třeba žádného vědomého zásahu ze strany činitele. Ten zakouší celý proces jako proudění v jednotě od momentu k momentu, v němž on sám má kontrolu nad svými činy a je zde jen mírný rozdíl mezi Já a okolním prostředím, mezi stimulem a reakcí, mezi minulostí, přítomností a budoucností“<sup>16</sup> (in: McAdams 1985, str.138).

Czikszentmihalyi zmiňuje paradoxní postavení self v zážitku plynutí, kdy self, jakožto původce aktivity, může zmizet a nelze jej nalézt ve vědomí, na druhou stranu se člověk cítí hluboce a autenticky sám sebou (tamtéž s.139). To, co James ve svém dopisu manželce nazývá charakter a co Erikson navrhuje zaměnit za pocit (smysl) identity (sense of identity) (tamtéž s.20), je rozlišitelné v morálním, či mentálním postoji, v němž se člověk cítí hluboce aktivní a živoucí. Tento stav popisuje James dále jako vnitřní jistotu, že „Toto jsem opravdu já!“ (tamtéž s.19).

---

<sup>13</sup> „Pseudologia phantastica – stav při němž subjekt habituálně lže, aby zvýšil svou vlastní důležitost“ (Rycroft 1993, s.106)

<sup>14</sup> „A constantly “startled” sensory system was attacked by external stimuli as well as by somatic sensations: heat flashes, palpitation, cutting headaches. Insomnia hindered the nightly restoration of sensory screening by sleep and that of emotional rebinding by dreaming. Amnesia, neurotic pseudologia and confusion showed the partial loss of time-binding and of spatial orientation.“ (překlad můj)

<sup>15</sup> „...personal episodes of perceived wholeness, ego transcendence, truth and goodness, heightened sensation, pure delight, completion, and innocence, to name a few of vast array of superlatives“ (překlad můj)

<sup>16</sup> „In the flow state, action follows upon action according to an internal logic that seems to need no conscious intervention by the author. He experiences it as a unified flowing from one moment to the next, in which he is in control of his actions, and in which there is a little distinction between self and environment, between stimulus and response, or between past, present, and future“ (překlad můj)

Charakterizuje ho aktivní tenze a slovy nevyjádřitelný pocit, který se jeví jako nejhlubší princip všech aktivních i teoretických rozhodnutí, jimiž se člověk vymezuje (tamtéž). K těmto prožitkům se znovu vrátíme v závěru práce, kdy se je pokusím přesněji zhodnotit.

### 3. 3. Životní cyklus

Erikson navázal na Freudova *stadia psychosexuálního vývoje* (Říčan 2002, s.279). Freud si povšiml, že u dítěte, které dosud není schopno reprodukce, je centrum slasti spojeno s jinými biologickými funkcemi, na něž je třeba se v daném období soustředit z hlediska zdárného biologického vývoje. V prvních měsících, kdy závisí přežití na schopnosti přijímat potravu je centrum slasti v ústech, proto orální stadium (tamtéž s.185). Později je nezbytné, aby se jedinec naučil ovládat proces vylučování, a proto se centrum slasti přesouvá do konečníku (anální stadium) (tamtéž s.186). Konečně je pro přežití genů nezbytná reprodukce, protože se centrem slasti po dalších peripetiích nakonec stává genitální oblast (tamtéž).

Jestliže Freud přesvědčivě ukázal, jak je psychika dospělého jedince podřízena jeho sexualitě, jak se i v oblastech zdánlivě odtažitých od intimního života projevují modalita a symboly vykazující souvislost se sexualitou, pak lze předpokládat, že uzpůsobení dětské psychiky bude ovládáno *modalitou* a symbolismem souvisejícím s příslušným sídlem slasti a funkcí sexuality (Erikson 1999, s.28-35). Batole si neosvojuje pouze ovládání konečníku, učí se ovládat celé svalstvo, ale především si osvojuje onen proces, kdy něco vědomě hlídáme, držíme a naopak se dokážeme něčeho v pravý čas vzdát, nechat to být (Erikson 2002, s.76). V obojím případě se utvrzuje naše vlastní autonomie, jsme ti kdo „něčím vládnu“ a jsme také původci něčeho. To, co charakterizuje dané stadium, je právě tato modalita, která se projevuje v psychice i uspořádání celého organismu (tamtéž s.58nn). Odtud inkorporační, retenční, či intruzivní modus (Erikson 1999, s.34n).

Slovem *stadium (stage)* se míní stav, který zákonitě navazuje po završení stadia předchozího, vývojově nižšího a je se stejnou zákonitostí následován stadiem následujícím, vývojově vyšším. Stadia nelze přeskakovat nebo se vracet

na stadia již překonaná. Vývojově vyšší stádium zahrnuje (integruje) hodnoty dosažené v předchozích stádiích (např. Říčan 2002, s.280). U Eriksonova modelu je navíc u každého stadia předpokládána korelace s určitým věkem. Krize identity náleží adolescenci, pátému stadiu, jemuž předchází stádium „industriality“ v období latence a následuje jej stádium intimity v mladém dospělosti. (tamtéž s.280n). Erikson navíc spojuje jednotlivá stádía s určitými *ctnostmi, principy sociálního řádu, ritualizacemi a ritualismy* (Erikson 1999, s.55-60).

### 3.3.1 Stadia vývoje podle Eriksona

*První stádium* se spojuje se základní ctností důvěry. Zde se vytváří sama schopnost věřit, zkušenost totální závislosti a stvořenosti je základem pro kategorii numinózního, posvátného, kulturní symboly a společenské rituály akcentující odevzdanost Bohu, mají svůj zdroj v této primární lidské zkušenosti (srov. Erikson 2002, s.225-8). Projevem komplikací v tomto stadiu je příslušný ritualismus, degenerace ritualizace, v tomto případě idealismus (modlářství). Ještě než se začne seznamovat s jednotlivými oblastmi života, je dítě konfrontováno se světem jako celkem, proto mluví Erikson o kosmickém principu (tamtéž).

Podobným způsobem lze uvažovat i o dalších stádiích, přičemž patřičné pojmy jsou uvedeny v tabulce, v příloze č.2. Já přeskočím rovnou ke *stadiu identity*.

Základní ctností stadia identity je věrnost (Erikson 1998, s.96). Může se to zdát divné, vzpomeneme-li úryvek z Tomášova vypravování k polygamnímu období, to ale je – mělo by být – v závěru tohoto stadia již překonáno, navíc Erikson má spíše na mysli věrnost ve smyslu spolehlivosti, schopnosti dostát slibu a předsevzetí, věrnost ideálům, které jsem přijal za své (odtud pojem závazku – „commitment“)(tamtéž s.69nn). Bez takové „pevnosti“ není budoucí budování intimního vztahu založeného na věrnosti a důvěře myslitelné, a právě proto (ale nejenom proto) Erikson prohlašuje, že intimity není možné dosáhnout, jestliže člověk dosud nedosáhl identity<sup>17</sup>(tamtéž s.135n). Principem sociálního řádu je ideologický pohled na svět, ritualizace ideologie (worldwiev), ritualismus je

---

<sup>17</sup> Dalším důvodem je, že člověka, který si není jist svými hranicemi se v intimním vztahu často zhošťuje úzkost ze ztráty vlastního subjektu ve splynutí s partnerem, strach, že bude absorbován jej nutí opevnit se, držet si druhého od těla a činí jej tak neschopným skutečné intimity.

totalismus (např. fanatický náboženský fundamentalismus). Erikson, když hovoří o náboženství, chápe jej, s ohledem na ideologicky orientované adolescentní uvažování, často právě v tomto užším slova smyslu, jako určitou ideologii (Zock 2004, s.87).

### 3.4 Fáze hledání identity

*Marcia* zpřehlednil Eriksonovu koncepci krize identity a izoloval z ní následující statuty: moratorium, difúze, předčasně uzavřená identita, dosažená identita (Macek in: Čermák a spol. 2003, s.184). Pro objasnění přechodu z jednoho statutu do druhého bývá uplatňován Piagetův model kognitivních strukturálních změn (tamtéž s.188). Člověk se ocitá v situacích, v nichž se jeho pojetí sebe sama a s ním spojené strategie ukazují nedostatečnými, pokouší se přizpůsobit informace přicházející zvnějšku, asimilace ale již nedostačují, vzniká potřeba akomodace osobnostní struktury (tamtéž). I po dosažení identity se počítá se změnami statutů (tamtéž s.187). Při některých výzkumech se ukázala i nepředpokládaná varianta změny z dosažené na předčasně uzavřenou (Fadjukoff a spol. 2005, s.2).

#### 3.4.1 Infantilní identifikace

Výchozím stavem (na počátku adolescence) je identita dítěte, někdy též charakterizovaná jako difúzní, sestávající z *identifikací* (Erikson 1968, s.155n) nejprve s rodičovskými postavami (Říčan 2004 s.135), posléze se začnou hledat jiné vzory, například učitel (tamtéž 155). Časní adolescenti horují pro své idoly, populární hudebníky, herce či sportovce (Vágnerová 2005, s.374n).

Martin 23: V tuhle dobu člověk hledá nějaký vzory, to byla tak osmá třída, a v tu dobu já jsem si vždycky na někoho hrál. Ale furt! Třeba, že jsem nějaký sportovec, to je jedno, ale to bylo permanentně. Úplně jsem potlačil tu svojí identitu ... Já jsem šel po ulici a úplně jsem byl on, někdo o kom jsem si myslel, že je v mejch očích dobrej a to trvalo, třeba dva roky ...v tu dobu člověk hledá jakej by chtěl bejt, ale já jsem to celý přeskočil a hrál jsem si rovnou na něj, vnitřně jsem si na něj hrál a dělalo mi to dobře, protože v tu chvíli jsem byl ve svejch očích on a tudíž jsem byl dokonalej.



### 3.4.2 Moratorium

V Eriksonově koncepci znamená moratorium dobu odkladu, kdy společnost ponechává mladému člověku čas, aby zvážil, jaké je jeho optimální místo ve společnosti, zároveň mu nabízí širokou škálu možností a příležitostí a projevuje zvýšenou toleranci k jeho experimentům (Erikson 1968, s.156n). Toto slovo používá také ve významu, v němž ho převzal Marcia, tedy jako osobního statutu (tamtéž s.156). Navíc Erikson používá toto slovo jako pojem označující celý proces budování identity (srov. např. Erikson 1996, s.76n). K moratoriu pak náleží i difúze a rovněž pokusy přijmout předčasně závazek v nějaké skupině s vysokou mírou konformity, přimknout se k militantní ideologii apod. Někdy se v této souvislosti také mluví o předčasném uzavření. Spojuje je přijetí již hotové role jako vlastní identity, autoritářské chápání morálky a konformita, jde ale často spíše o identitu negativní. Mladý člověk se může cítit zcela vážně oddán určitým životním závazkům a teprve zpětně pochopit, že se ve skutečnosti jednalo o přechodné stadium (Erikson 1968, s.158).

Většina mých respondentů se dle mého soudu nacházela ve fázi moratoria.

Bára F 18. :My se prostě snažíme na ty lidi koukat z té divný stránky, a hlavně děláme jiný věci než ti ostatní. Jednou jsme jeli kamkoliv na výlet, protože ty lidi, když se jede někam mimo, tak řeší ty peníze a jestli pojedou vlakem, a jsou z toho nervní a vlastně si to neužijou....

Nezávazné experimentování se může projevit i na poli náboženství:

Líbila se mi ta východní náboženství celkově, líbilo se mi že se nemáš soustředit na toho boha jako v křesťanství, ale na sebe...

[o reinkarnaci]... Já to tak beru, že ty věci mají společnou tu jednu věc, jako ta antická pralátka ... protože se mi to hlavně teda líbí, že všechny věci jsou z jedny. Protože pak tady není prostor pro žádný rasismus.

*Tvoří se kvalitativně nový vztah k umění, dominuje zážitek z hudby, vysoce ceněná je autentičnost v životě i v tvorbě:*

Jinak od určitý doby, tak od těch čtrnácti jsem začala vnímat tu hudbu pořádně, do té šestý třídy jsem tak brala co je doma ... a pak jsem si tu hudbu začala sama hledat. Já jsem zkoušela psát básničky, ale ty jsou hrozný, ty se mi nelíbí, takže jich mám fakt jenom pár a pak jsem hned přestala, a už to nezkouším ...U některých kapel mi nevadí když přede mnou stojí další lidi, je to vlastně dobře, protože vím, že to jde ještě dál, že oni mají zas takový kruhy, který se rozšiřují a spoluvytvářej nějaký to vědomí, nebo podvědomí, ta vyšší, jakoby nějaká sféra a tady taky poznám, že to jde z nich, že to není naprogramovaný ta hudba.

K charakteristickým rysům moratoria patří nejasné a rozporuplné představy o budoucnosti, široké pole zájmů a aktivit, časté jsou literární pokusy,

nápadný je silný požitek z poslechu hudby, zvláště na koncertech, kde je obohacen o sociální rozměr (McAdams 1985, s.44n). Lexman upozorňuje, že určité současné hudební styly jsou zároveň spojeny s deklarací určitého typu duchovní orientace (Lexman in: Stríženec ed. 1997, s.110-115). Lexman hovoří především o žánrech, které se k duchovním postojům vyjadřují záměrně a explicitně, jako gothic rock, či new age (tamtéž). Zdá se mi podstatnější, že koncerty obecně mají obdobnou sociální funkci jako náboženské obřady. Zvláště festivaly taneční hudby (techno, trans ...) mají výrazné kryptoreligiozní rysy.

*Karolína 22 popisuje festival transové hudby: Hořely tam všude louče, všude ty barevné obrázky s různějma symbolama, pastva pro oči. Vypadalo to jak na nějakym obřadu, pak se šlo lesem, tam byla další stage, uprostřed byla taková jakoby svatyně a tam hrál DJ.*

### 3.4.3 Předčasně uzavřená identita

Jedinci, kteří neprojdou fází moratoria a přijmou závazky, spadají do kategorie *předčasně uzavřené identity*. Tito lidé jednoduše převezmou rodinný model a bez větší rebelie se zařadí na své místo. V porovnání s ostatními statuty se jeví jako „nejlépe vychovaní“, bývají svědomití, dochvilní, přesní, tíhnou k autoritářskému chápání morálky, jsou vysoce konvenční a rigidní (McAdams 1985, s.46). Dle některých výzkumů mají tendenci stanovovat si nerealistické životní cíle a ze všech statutů skórovali nejméně při měření úzkosti. Ve známém pokusu, při němž byla pokusná osoba žádána mužem v bílém plášti, aby mačkáním tlačítek dávala postupně stále vyšší elektrošoky „pokusné osobě“, jíž byl herec, předstírající bolestivé reakce, byli probandi, určení jako předčasně uzavření, ochotni zajít nejdále a navíc projevovali signifikantní ochotu akci opakovat (tamtéž).

### 3.4.4 Zmatená identita

Je-li krize identity řešena stažením se, únikem, dochází k *difúzi*, respektive *konfúzi identity*<sup>18</sup>. (např. McAdams 1985, s.46) Zatímco u Eriksona je

---

<sup>18</sup> Je otázka zda „identity confusion“ a „identity difusion“ chápat jako dva odlišné pojmy. Erikson původně používal pojem „difusion“ ve smyslu ztráty pevných kontur, decentralizace, rozplynutí. Později jej kvůli jistým nežádoucím konotacím nahradil pojmem „confusion“ zmatení, a rozlišil

konfúze chápaná jako akutní krize identity (srov. Erikson 1968, s.165n), statut je definován poněkud úžeji. Konfúzní mají tendenci izolovat se od společnosti, vyznačují se především neschopností a nezájmem plánovat svou budoucnost či hledat smysl v minulosti. Nezapočali s pochybnostmi a tázáním moratoria ani nepřijali předčasný závazek jako v případě předčasně uzavřené identity, ale zároveň strategie a nekriticky přijaté identifikace z dětství, již nejsou použitelné. Mohou se cítit jaksi ztraceni v čase a prostoru a izolování neproniknutelnou clonou od okolní společnosti atd. (tamtéž). Ukázala se též významná souvislost tohoto statutu se zneužíváním drog (Forthun a spol. 2006, s.159).

### 3.4.5 Aktivně dosažená identita

Konečně *dosažená identita* se projevuje snahou o dosažení internalizovaných cílů, spoléháním na své schopnosti, konkrétními plány do budoucna a konkrétními aktivitami ve prospěch jejich naplnění, realistickým postojem vůči rodičům, schopností vymezit se, jistotou, že „vím kdo jsem“ a vnitřním souzněním s touto sebe-definicí, poklesem úzkosti oproti moratoriu (McAdams 1985, s.43n). Podle Marciova výzkumu nicméně uzavřená identita nemusí být spojena s vyšším sebehodnocením a není signifikantně korelována s vyšším IQ (tamtéž).

Lenka 22. O své budoucnosti mluví věcně a bez zaváhání

*„ Já jsem se rozhodla pro práci v sociální oblasti – ani ne, že bych si myslela, že budu pomáhat lidem. Oni to tak často vůbec neberou a naopak jim ta pomoc vadí. Ale tak jsem měla dojem, že se třeba budu cejitit nějak užitečná, že mě to obohatí a že mě to pomůže, jinak svůj smysl do budoucna rozhodně vidím v rodině a výchově dětí. “*

Když kreslí čáru životního pocitu namaluje pravidelnou mělkou vlnovku bez vztahu k vyznačeným bodům. Vysvětluje to:

*„ Tak možná že teď se mi jako ty některý věci zdají závažný, že bych tam třeba udělala nějakou větší vlnu, ale už prostě vím, že za deset, dvacet let to budou všechno jenom takovýhle vlnky. Ono se to časem všechno srovnává... “*

---

mírné, dočasné zmatení a hluboké, totální zmatení (Erikson 1968, s.212). Užívají se však oba pojmy (srov. např. Macek in: Čermák a spol. eds. 2003, s.185).

### 3.4.6 Statuty, nebo stadia?

Z výzkumů vztahu statutů k religiozitě například vyplývá, že náboženská oddanost (commitment), měřená návštěvností kostela, kladně koreluje s dosaženou a předčasně uzavřenou identitou, tedy statuty vyznačujícími se přijetím ideologických závazků (commitments) (Hunsberger a spol. 2001, s.367). U zvnitřněné religiozity lze předpokládat kladnou korelaci s uzavřenou identitou, u vnějškové religiozity lze hledat spojení s difúzní identitou, jiné studie však prokázaly korelaci s předčasně uzavřenou. Náboženské hledačství a autentická pochybnost jsou typické pro moratorium, což výzkumy rovněž potvrdily. Oproti očekávání byla difúzní identita spojena s náboženskými pochybnostmi (tamtéž s.373). Krize identity obecně se může projevit zpochybněním základních náboženských přesvědčení (tamtéž s.367n).

Existuje tendence chápat výše *uvedené kategorie rovněž jako stadia* (Macek in: Čermák a spol. eds. 2003, s.187). Macek navrhuje posloupnost: předčasné uzavření, difúze, moratorium, uzavření. Naznačil jsem již jejich možný vztah k vývoji krize chápanému jako kreativní proces (oddíl 3.1). Macek dále tvrdí, že žádný statut nelze vnímat jako negativní či pozitivní (tamtéž s.185). Dosažení vnímám pozitivně jako cíl celého procesu. Konfúzi a předčasné uzavření vnímám jako běžné epizody v rámci moratoria, v nichž však lze uváznout.

### 3.5 Reflexe Eriksonova konceptu

Jedna z nejčastějších námitek zaznívá proti Eriksonově předpokladu, že jeho osmistupňový model je použitelný univerzálně (Wulff 1997, s.406). Naznačili jsme již kulturní podmíněnost adolescence jako samostatného stadia. Byla zpochybňována univerzální platnost základních témat jako autonomie, iniciativa a identita (tamtéž). Erikson sám si povšiml, že základní ctnosti které formuloval pro svá stadia veskrze odpovídají ústředním křesťanským ctnostem (Erikson 1999, s.57). Zaznívají také námitky, že koncept se hodí spíše na muže než na ženy (Kroger 2002, s.260).

Dosud jsme se nezmínili o sedmém stadiu generativity, spadajícím do období zralé dospělosti, kam *C.G.Jung* situoval takzvanou krizi středního věku (srov. Jung 1994, s.93-106). U Junga je této krizi připisována taková hloubka a

takový význam (tamtéž), že se vnucuje otázka, nejedná-li se o jakousi druhou krizi identity.

To, že opakovaně mluvíme o uzavření identity v pátém stadiu a víme, že na předchozí stadia se nelze vracet, neznamená, že pozdější vývoj identity není možný. Stadium musíme chápat jako období, kdy je konstelace obzvláště příhodná a jedinec je obzvláště disponován k vyřešení určitého konfliktu (srov. Erikson 1968, s 100). Pokoušet se řešit konflikt určitého stadia ve stadiu jiném je tedy možné, ač s menší nadějí na úspěch. A tak jako dítě vlastní a do určité míry i utváří svou identitu, tak také například adolescent zcela jistě zakouší intimitu a tak dále. Všechna témata obsažená v Eriksonově schématu jsou v lidské psychice přítomna (alespoň v potenci či náznaku) po celou dobu života, ale v určitém stadiu získávají novou kvalitu (viz přílohu č.1). Erikson píše: „Formování identity znamená proces paralelně probíhajícího reflektování a pozorování, proces, který zaujímá místo na všech rovinách mentálního fungování, skrze nějž jedinec posuzuje sám sebe ve světle toho, co se domnívá, že je způsobem, jakým ostatní posuzují jeho v porovnání se sebou samými a s typologií, která se mu pro ně zdá příznačná, zatímco sám posuzuje způsob, jakým ho posuzují ve světle toho jak vnímá sám sebe, v porovnání s nimi a s typy, které se staly relevantními pro něho. Tento proces...je z větší části nevědomý... neustále se měnící a vyvíjející.“<sup>19</sup> (Erikson 1968, s.22n).

Eriksonova stadia následující po stadiu identity (intimita a generativita) jsou podle McAdamse rovněž krizemi identity, respektive jejích konkrétních aspektů (McAdams 1985, s.253n). Adolescenční krize sama je spíše krizí ideologickou, tedy procesem, v němž se vytváří základní pojmové prostředí, je formulován jakýsi program identity (tamtéž). Toto předběžné zpracování je tedy dále korigováno na rovině intimních vztahů a společenských závazků. Stadia bychom pak mohli chápat jako tři krize identity na rovině ideologie, intimity a

---

<sup>19</sup> “Identity formation employs a process of simultaneous reflection and observation, a process taking place on all levels of mental functioning, by which the individual judges himself in the light of what he perceives to be the way in which others judge him in comparison to themselves and to a typology significant to them; while he judges their way of judging him in the light of how he perceives himself in comparison to them and to types that have become relevant to him. This process ... is for the most part unconscious ... always changing and developing.” (překlad můj).

generativity. Zdá se mi, že výsledné pochopení stadia integrity jako stadia, v němž je identita završena a uzavřena (nebo se naopak prokáže, že zpracování předešlých stupňů připravilo půdu pro vrcholnou syntézu nedostatečně), má svůj smysl a navíc nahrává McAdamsově chápání spirituality jako životního příběhu (McAdams 1985, s.57n), protože ten se v této době skutečně uzavírá. Macek uvádí řešení kognitivně orientovaných psychologů Kellyho, Epsteina, Markuse, šetrnější k původnímu užití pojmu identity: „Formování identity v adolescenci je jen jeden aspekt dlouhodobého utváření vztahu k vlastnímu já, tj. procesu sebedefinování ... sebekonstruování“ (Macek in: Čermák a spol. s.189).

Při celkovém pohledu na Eriksonovo schéma vidíme náznak rytmizace relativně bouřlivých a relativně klidných období (srov. např. Říčan 2004, s.46). Domnívám se, že krize raného dětství obsahující aspekty druhého a třetího stadia, vyznačuje první pokus o osamostatnění, provázený přesunem libida a konstelací oidipovského komplexu (srov. Říčan 2002, s.187n, 285-8). Období relativního klidu se více méně kryje se stadiem industriality, které zaujalo místo po Freudově stádiu latence, jehož existence byla zpochybněna (Říčan 2002, s.188). Druhou velkou bouří pak představuje adolescence následovaná dalším relativně klidným obdobím intimity a konečně slavná krize středního věku v nápadně dlouhém období generativity, jejíž kladné vyřešení slibuje relativně poklidné stáří (srov. Erikson 1999, s.105 -8).

Výsledky *Levinsonova* výzkumu čtyřiceti dospělých Američanů rovněž vedly k formulaci střídajících se stadií klidu a změny, přesunu (transition) (McAdams 1985, s.262n). Po přesunovém stadiu 17-22 let, které se kryje s krizí identity následuje klidné stadium 22-28 , které se nejspíš kryje se stadiem intimity, ale okolo 30ti další stadium přesunu (tamtéž), pro které (chceme-li krizi generativity ztotožnit s krizí středního věku) z hlediska Eriksonova schématu nenacházíme uplatnění, a jehož existenci a důležitost nikterak nepopírám, osobně však pochybuji, že význam a bouřlivost tohoto stadia snese srovnání s dětskou či pubertální revoltou nebo s krizí středního věku. Následuje další stadium relativního klidu, které Levinson nazval „usazováním“ (settling down). Po něm (40-45) další přesun (krize středního věku)(tamtéž). Levinsonova stadia dodržují

daleko pravidelnější časové rozestupy. Máme tu vždy cca šest let klidu na cca čtyři roky změn.

## 4. SPIRITUÁLNÍ SOUVISLOSTI HLEDÁNÍ IDENTITY

### 4.1 Lutherův příklad

Podle Eriksona byla v Lutherově případě krize identity prolongovaná komplikacemi ve stadiu autonomie (analýzy) (Erikson 1996, s.188). Je zde tedy mimo jiné objasněn mechanismus, jak záporné/nedostatečné vyřešení předchozích stadií zatěžuje stadia následující (tamtéž). Nedosažení autonomie se negativně projevilo v období iniciativy, spojeném s oedipovským komplexem, nemělo ale přímý vliv na ctnosti následného období, které jsme určili jako období relativního klidu, a znovu se projevilo až v dalším bouřlivém období, kdy bylo třeba navázat na již vybojovanou autonomii (tamtéž s.192). Zároveň Erikson upozorňuje na Lutherovo relativní selhání v období generativity, problematičtější jsou tedy právě ta období, která vyznačuje vzpoura proti otcovské autoritě. Jak se radikální osamostatnění a vzpoura proti otci vztahuje k období generativity nemusí být na první pohled zřejmé, zvláště dobře to však vystihuje výraz, který Levinson používá pro první fázi této krize: „*Boom – Becoming One’s Own Man*“, doslova „*Stávání se svým vlastním člověkem*“, které charakterizuje vědomí, že až dosud byl člověk příliš určován očekáváními druhých (včetně rodičů, třeba již mrtvých) a odhodlání prožít zbývající čas života autentičtěji a svobodněji (McAdams 1985, s. 262).

Vzpoura proti otcově vůli je hlavním tématem krize mladého Luthera (Wulff 1997, s.388n). Do stadia vstupuje s potlačenou iniciativou střídanou občasnými výbuchy vzpoury. Potlačovaná touha *vzbouřit se* vyčkává na vhodný okamžik. Tím se stane *bouře*, v níž Martin impulzivně vykřikne své odhodlání stát se mnichem (adresuje jej přítom otcově patronce) (Erikson 1996, s.71n). Teprve podpořen mocí bouře, je Martin schopen pustit se s tvrdě trestajícím otcem do souboje, který bude od nynějška tématem jeho života. V další fázi se Martin pokouší řešit krizi identity předčasným přijetím závazků (v tomto případě dokonce věčných) a vstupuje do kláštera (Erikson 1996, s.33). Sebezpytující, sebeomezující a kanalizační praktiky (například zpěv chorálů) (tamtéž s.102) jsou důležitými pomocníky ega. To ho však neuchránilo pochybností a otázek (budování existenciální identity). McAdams charakterizuje Lutherův konflikt jako



konflikt dvou imago, a sice imago Mlčícího syna a Mluvícího syna (McAdams 1985, s.36,40). Vidíme, že tento konflikt je v přímém vztahu k nevyřešenému konfliktu iniciativy, respektive autonomie, neboť se zde projevuje retenční modus zadržet/pustit. Agresivita je silně obrácena dovnitř (je zadržována a hromadí se), což se projevuje depresivním vyladěním, sadistickým sebezpytováním a askezí (Mlčící syn) a zároveň dochází k občasným nekontrolovatelným výbuchům (uvolnění, vypuštění). U nejznámějšího záchvatu na kůru bylo spouštěčem předcítání evangelijního textu o synovi stíženém duchem němoty (Erikson 1996, s.16). Mluvící syn, který se v té chvíli zmocňuje Martina, řve jako tur: Já (to) nejsem “ (tamtéž s.27), což vykládá Erikson ve smyslu: „Nejsem syn stížený němotou“(tamtéž), ale tušíme i hlubší existenciální rovinu, popření pozitivní identity jako takové ve smyslu: „Nevím, co jsem, jsem nic...“ V konečném dosažení identity tato protikladná imaga integruje tím, že svou identitu staví na Kristu, kterého absolutní pokora a poslušnost Bohu staví do pozice vzpurného rebelanta, je to řečník a zároveň poslušný syn (tamtéž s.157). Navzdory snaze být pokorným řeholníkem zásadně přeformuloval katolický výklad světa. Bylo nutné jej přizpůsobit osobní zkušenosti, té jediné, kterou měl a kterou kdyby popřel, ztratil by sám sebe. Tím, že učinil výklad světa pro sebe smysluplným, vtiskl zpětně smysl svému životu. Mluvící syn je legitimizován hlásáním slova Božího, slova Otcova.

Martinův pozdější pád do nemohoucnosti a halucinací potvrzuje, že čím ranější stadium je poznamenáno selháním, tím tragičtější jsou dopady pro stadia finální. Negativní svědomí vtlučené do Luthera jeho otcem v batolecím věku na něj navzdory učení o ospravedlnění pouhou milostí až do konce života špulilo svou špinavou zadnici (srov. Erikson 1996, s.177 -180).

## 4.2 Adolescenční konverze

Pojem konverze můžeme předběžně definovat jako příklon k určité náboženské orientaci nebo v rámci našeho tématu, jako změnu náboženské identity<sup>20</sup> (srov. Hood a spol. 1996, s.276).

James má za to, že jde o „...postupný nebo také rychlý proces, kterým se duše až dosud rozdělená, jež si byla vědoma špatnosti, nízkosti a ubohosti, sjednocuje a nabývá vědomí, že je dobrá, dokonalejší a blažená, protože se pevněji drží reálného náboženství“ (James 1930, s.139). „...náboženské myšlenky, které až dosud byly jen na okraji jeho vědomí, zaujímají nyní místo ústřední a že náboženské cíle tvoří habituální ústředí jeho energie“ Za touto formulací lze snad tušit integrující práci ega. (tamtéž s. 142). A ještě jasněji: „...jsou mrtvé city, mrtvé ideje a studená přesvědčení, ale ... jsou také ideje vroucí a živé; a kdykoli se v nás některá ohřeje a ožije, vše se musí přetvořiti a okolo ní seskupiti.“ (tamtéž, kurzíva má). Odhlédneme-li od konkrétních obsahů těchto idejí a myšlenek, pak vyvstává otázka: „Copak vlastně činí konverzi, vymezenou jako radikální transformaci self, charakteristicky náboženskou?“<sup>21</sup> (Hood a spol. 1996, s.276). Tlustá kniha odpovídá: „Použití náboženských pojmů či náboženského myšlenkového univerza...“<sup>22</sup> (tamtéž), což ovšem problém v podstatě neřeší<sup>23</sup>. Domnívám se, že i sekulární konverze (Halama in: Halama a spol. 2006, s.31) může mít spirituální kvalitu.

Jednoznačně se ukázalo, že ke konverzi dochází nejčastěji mezi patnáctým a šestnáctým rokem života (Hood a spol. 1996, s.277). Ženy konvertují v průměru o rok, dva dříve než muži (tamtéž). Je zajímavé, že ačkoliv díky studiu na gymnáziu či vědomí, že studijní zaměření lze ještě snadno měnit, odsouvá se přijetí profesních závazků na pozdější dobu, avšak věk přijetí závazků náboženských nikoliv. Svědčí to snad o jakési biologické dispozici pro přijetí světonázoru právě v „magickém věku bar-micva“? Wulff uvádí například úvahy

---

<sup>20</sup> Pro úplnost dodávám, že psychoanalýza používá pojem konverze také ve zcela jiném smyslu, pro označení procesu, „... při němž je komplex myšlenek, přání, pocitů atd. nahrazen tělesným příznakem“ (Rycroft 1993 s.68).

<sup>21</sup> „What than makes conversion, contextualized as a radical transformation of self, distinctively religious?“ (překlad můj).

<sup>22</sup> „The use of religious attributions or a religious universe of discourse...“ (překlad můj)

<sup>23</sup> Můžeme se totiž ptát: „Jak psycholog pozná, že je myšlenkové universum náboženské?“

spojující konverzi s instinktivním připoutáním štěněte k majiteli v určitém, k tomu disponovaném věku. V obou případech jde o „oddanost Pánu“ (Wulff 1997, s.146n). Ve skutečnosti se ale zdá, že výše zmíněnou souvislost s věkem nelze generalizovat na mimoevropské kultury (Hood a spol.1996, s.278).

Nejužitečnější pro naše téma je pojetí konverze jako změny postojů k okolí i vlastní existenci (Halama in: Halama a spol. 2006, s.16), radikální transformace vědomí zahrnující proměnu světonázoru a hodnotové orientace (tamtéž), vedoucí k osobní integraci, reorganizaci ega na vyšší úrovni fungování (tamtéž s.12). Z tohoto hlediska se adolescenční hledání identity jeví jako „konverze k dospělosti“. Stejně jako v případě konverze může být dosažení ego-syntézy provázeno nápadnými zážitky nebo může být pozvolnější a méně nápadné.

Je známo, že příběh konvertity bývá subjektivně zkreslen, vyprávěn a chápán v termínech nově přijatého světonázoru a proto odráží spíše současnou situaci než faktický proces konverze (Halama in: Halama a spol. 2006, s.38n). I příběhy z mých interview je třeba chápat tímto způsobem.

*Sám jsem to zažil, když jsem v rámci „náboženského pozorování“ navštívil na dva dny Kršňův dvůr v Městečku u Benešova, kde si mladíci studenými sprchami a modlením nekonečného růžence prodlužovali své moratorium. Všichni mi vyprávěli překvapivě obdobný příběh :*

**Jarda:** Já jsem bral drogy, a byl jsem ta „Low class“, úplně na dně ... Pak mě oslovili oddaní, co šířili knihy po firmách a podnicích, dali mi něco přečíst a tak... tam jsem našel odpovědi, srozumitelný a jasný ... postupně jsem se začal zvedat... Požitky sice nejsou to podstatný, ale prasádam oproti feťácký stravě, to je fakt úžasná hostina... jsem tady fakt šťastnej, tam venku je to krutý, je to kali-juga...

#### **4.2.1 Apostaze, uchování víry a další oblasti výzkumu**

V teologii známe s pojmem konverze konvergentní termín obrácení, znamenající odvrát od hříšného života k pravému Bohu (Říčan 2002, s.292). „Sociolog chápe konverzi jako změnu formálního členství, ať z jakýchkoli důvodů, zatímco psycholog se zaměřuje na prožitek ... Zájem o subjektivní stránku vede psychologa k tomu, že do pojmu konverze ochotně zahrne i zmíněný prožitek obrácení, respektive duchovního prohloubení beze změny konfese.“(tamtéž). Někdy se pro takový případ v zájmu terminologického odlišení užívá pojmu intenzifikace (Halama in: Halama a spol. 2006, s.17). Naopak pojem přechod (switching), označuje případ, kdy je sociolog spokojen, chybí však právě

radikální vnitřní proměna (typicky probíhá mezi jednotlivými denominacemi téhož náboženství) (Hood a spol. 1996, s.277). Zvláštním případem je „cyklování“ (cycling - cyklické změny religiozity), kdy jedinec periodicky opouští náboženství a opět se k němu během života vrací. Mezi fenomény úzce spjaté s konverzí se uvádí také apostaze (odpadnutí). Zde bych rád ujasnil, že „Zásadně je možno mluvit i o konverzi k ateizmu, není to však obvyklé.“ (Říčan 2002, s.292). Domnívám se, že chceme-li používat skutečně psychologická kritéria, pak je rozlišení mezi konverzí a apostazí účelné tehdy, neptáme-li se k jakému světonázoru se jedinec přiklonil, ale jaké duševní jevy pozorujeme během tohoto procesu. Pocit ztráty, rezignace, vnitřní prázdnoty, který může zažívat náboženský odpadlík je, domnívám se, specifickou kvalitou apostaze, zásadně odlišnou od osvobozujícího pocitu očištění a znovuzrození, typického pro konverzi. Apostaté ve výzkumech opravdu vykazují méně životní spokojenosti než konvertité či lidé, kteří si své vyznání donesli až do dospělosti (Hood a spol. 1996, s.98). Také nejčastější věk apostaze je jiný (okolo 20ti let). Znamenalo by to, že konverze souvisí s konformistickými a apostaze s postkonformistickými fázemi vývoje ega (viz oddíl 2.4). Poměrně velké množství apostatů se později ke svému náboženství vrátí, často poté, co založí vlastní rodinu (tamtéž s.296).

### **4.3 Psychospirituální krize – porovnání konceptů**

*Grof* v knize *Nesnadné hledání vlastního já* říká: „Duchovní krize mohou být definovány jako kritické a empiricky náročné stavy hlubokých *psychologických* transformací, které zasahují celé bytí“ (Grof, Grofová 1999-b, s.38). Psychologická transformace, která zasáhne celé bytí, se stěží nedotkne identity. Duchovní růst je dle Grofa proces, potenciálně dostupný každému člověku (Grof, Grofová, 1999-b, s.41). V určité fázi duchovního růstu v širším slova smyslu (což je zároveň počáteční fáze duchovního růstu v užším slova smyslu), dochází k duchovnímu probuzení. Od té chvíle je duchovní růst nápadným a dynamickým prvkem v životě jedince (vzpomeňme Maslowovu hierarchii potřeb – oddíl 1.3). U jedince, který není na duchovní probuzení zcela připraven dochází k psychospirituální krizi. Erikson považuje adolescenci za

stadium zvláště disponované k přijetí toho, co jsme zde nazvali spiritualitou a co Zock nazvala existenciální identitou (Zock 2004, s.91). Grof sám staví svou spirituální krizi do souvislosti s iniciačními rituály (o nichž víme, že sloužily k přijetí dospívajícího za plnohodnotného člena náboženské skupiny). Kde taková společenská „podpora“ pro přirozený proces probouzení spirituality neexistuje, dochází k spirituálním krizím (Grof, Grofová, 1999-b, s.143). Grof doporučuje chovat se k člověku v krizi s pochopením, shovívavostí a trpělivostí, tedy nastolit okolo něj jakési moratorium (Grof, Grofová 1999-b, s.185n). Grof přesto nestaví psychospirituální krizi do souvislosti s konkrétním životním obdobím. V jeho příkladech zpravidla vystupují lidé dospělí. Na druhou stranu symptomy, kterými se Grof zabývá (halucinace, záchvaty, somatické obtíže), připomínají Lutherovu prolongovanou krizi identity. Nápadné je Eriksonovo tvrzení, že zmatení identity, příznačné pro prodloužené moratorium, bývá lékaři často chybně onálepkováno diagnózami jako je preschyzofrenie (Erikson 1968, s.166). Stejně tak Grof zdůrazňuje, že díky obecné neznalosti fenoménu spirituální krize je mnoha lidem přirozený proces zbytečně komplikován psychiatrickou diagnózou a léčbou (srov. např. Grof 1999-b, s.48n). V obou případech jde totiž o autosanační proces, k jehož zdárnému završení, není-li zatížen latentní patologií, stačí „nestát mu v cestě“ a dopřát mu „co si žádá“. K spirituálním krizím dochází dle Grofa často u lidí, kteří od dětství žijí v určité náboženské tradici. Těmto lidem se však automaticky dostalo spirituální průpravy i iniciačních rituálů (byť jejich síla a brutalita nemusí dosahovat oněch dávných domorodých iniciací). Přesto náhle zjišťují, že jejich duše činí jakousi vlastní volbu, nejen navzdory tradici, ale i navzdory vědomému egu. Pokud by se jednalo o vnitřní proces nezávislý na společenském kontaktu, muselo by se totéž dít i „Šťastným domorodcům“, a neděje-li se, pak snad jen proto, že brutalita iniciačních rituálů zablokovala právě duchovní probuzení nadobro, což by odporovalo Grofově představě moudrých dávných kultur. Druhou možností je připustit, že změna spirituální orientace je specifický jev, způsobený složitostí dnešní multikulturní pluralitní společnosti, kde se člověk během života často ocitá ve zcela jiném kontextu než v jakém vyrůstal. Díky rychlým společenským změnám se přesně toto stalo poválečné generaci “baby boomers”, kteří pokračovali v hledání nových identit i v

dospělosti (Phoenix, Rattansi 2005, s. 207) a na nichž právě Grof pozoruje, zkoumá a definuje psychospirituální krizi. Složitost a nejednoznačnost role, kterou má jedinec v dnešní společnosti hrát, moudré předjímání budoucího údělu dnešního západního člověka, to je přece důvod, proč společnost místo jednoznačných iniciačních rituálů nechává mladé lidi duchovně tápat, nikoli duchovní zakrnělost a neschopnost odpovídat na spirituální potřeby lidí, jak naznačuje Grof (srov. např. Grof, Grofová 1999b, s.143) . Dojde-li k radikální změně společenského kulturně-náboženského klimatu – „worldwiev“, pak je člověk zřejmě nucen (navzdory tomu, že jeho v dlouhém moratoriu budovaná identita je nejspíš flexibilnější než třeba identita indiánského lovce) svou identitu přebudovat. To, co je otřeseno, je právě existenciální aspekt identity, který ztratil oporu v měnící se ideologii. Tato změna by se tedy dotýkala především těch, kteří se v adolescenci vyhnuli existenciální pochybnosti nekritickým přijetím tradice. Podíváme-li se znovu na slavné dramatické konverze Pavlova typu, vidíme, že se často odehrávají v kontextu podobném tomu, co zažívala Amerika v šedesátých letech, tedy v kontextu výrazných společenských změn doprovázených změnami spirituálního klimatu.

#### **4.4 Hledání skalnatého dna**

Navzdory výzkumům popírajícím pojmání adolescence jako období bouří (např. Macek 2003, s.15n), mnoho mladých lidí (a také většina mých probandů) v adolescenci trpí, aniž by očividně strádali, dopouštějí se trestuhodné nezodpovědnosti, přestože jsou chytří a talentovaní, přese všechna varování si začínají se „špatnými lidmi“ a zahrávají si s drogami, se zvláštním uspokojením se otupují alkoholem a hlasitou hudbou. A co hůř, navzdory talentu, mládí, kráse a všem příslibům a možnostem jejich budoucích životů, hnusí se sami sobě, nesmyslně se trestají, zohavují se a přejí si zemřít. Když o takových věcech zpětně hovoří, zdají se být někdy naplnění zvláštní hrdostí, jakoby mluvili o velkých úspěších či záviděníhodných zážitcích.

Bára B. 17: Ty negativní zážitky jsou nejdůležitější, díky nim si sebe sama mnohem víc uvědomuju.

Pokusím se nyní v pár poznámkách nastínit možné způsoby, jak takový paradox vysvětlit.

Najít skalnaté dno – říká Erikson (Erikson 1968, s.212). Najít nejzazší možnou mez regrese jako jediné skutečně pevné východisko pro budoucí progresi. Eriksonův homo religiosus, podobně jako Jamesova „nemocná duše“, člověk se zvláštní vnímavostí či snad talentem pro záležitosti náboženské je, zdá se, touto potřebou dozrávajícího ega zvláště ohrožen. Marnost světa, hříšnost duše a strach ze světa/smrti, to jsou podle Jamese hlavní zdroje psychické trýzně (James 1930, s.125). Se všemi těmito tématy je spojeno každé upřímné tázání po smyslu vlastního života. Na jiném místě Erikson píše: „Je pravděpodobné, že během všech historických period někteří – a většinou ne ti nejméně nadaní – lidé nepřežijí své moratorium; hledají smrt či zapomnění, nebo duševně zmírají.“ (Erikson 1996, s.77). Jasně vnímáme jak oba, Erikson i James se svými „zkaženými dušemi“ sympatizují. James sice dokáže ocenit pozitivní optimistickou spiritualitu Wittmana (coby reprezentanta náboženského typu „zdravé mysli“, lidí, kteří jakoby necítili žádné zlo ve světě ani ve své duši) (James 1930, s.72) a v závěru hájí rovnocennost všech jím zmiňovaných typů (tamtéž s.283), přesto když říká: „...nevolejme jen tak maně: „Hurá vesmíre! – Bůh jest v svém nebi, na světě je všechno v pořádku!“. Vizme raději zda lítost, utrpení a strach a pocit lidské nemohoucnosti neotvírají snad hlubší výhled...“ (James 1930, s.107n) nenechává nás ironický tón onoho šťastného zvolání na pochybách, že autor sám je o možnosti takového hlubšího výhledu přesvědčen. A jakby také ne! Když Erikson líčí svého ztrápeného mladíka po desetiletí si upírajícího komfort plnohodnotného života a sadisticky prodlužujícího muka vlastního dozrávání, aby pak v náhlém vhledu povstal a přinesl světu takové originální pojetí lidství, takovou jedinečnou stavbu identity, která obtisknuta v jeho dílech zazáří jako vrcholný výtvar lidského ducha, jedním z mužů sloužících mu coby ztělesnění takového ideálu je právě sir Wiliam James (Erikson 1965, s.150 a dále). Člověk se poklidným zdravým vývojem může dobrat pevné a komplexní identity, ale zdá se, že také může vyrůst v jakýsi průměr. A člověk zatížený traumaty z dětství může ztroskotat, ale také nemusí a právě ta poslední varianta je případem, kdy jsou domnělé determinace překonány, kde se proces

ukazuje jako obzvlášť účinný a kreativní a kde se z jeho pozorování nejlépe poučíme, protože člověk, který je odhodlán překonat své „prokletí“ aktivizuje všechny své zdroje.

Co tedy žene dceru oslnivého showmana k útěku z univerzitní koleje a provozování prostituce v černošské čtvrti, zatímco dcera vlivného černošského kazatele se poflakuje mezi Chicagskými narkomany? „...nutnost najít a bránit své místo proti přemrštěným nárokům, ať již vyžadovaných chorobně ambiciózními rodiči nebo prostě vyvolaných těmi lepšími okolo.“<sup>24</sup> (Erikson 1965, s.175). Tato negativní identita charakterizovaná postojem „alespoň v téhle stoce jsem génius“ (tamtéž s.176) je zpravidla realizací právě toho, před čím byl člověk varován, co vzbuzuje v dané rodině největší strach. V rodičích to, myslím, vzbuzuje onen rozhořčený pocit „To mi dělá naschvál!“ a nejspíš je v tom i kus pravdy, ale ve hře je víc. Je známo, že jednou z obran ega je takzvaná „identifikace“ (např. Erikson 1996, s.81). Malá holčička, která se bojí duchů je zapuzuje tak, že sama dělá pohyby jakoby byla duch (tamtéž), chlapec, u něhož později vyšlo najevo, že byl znásilněn staršími chlapci, se psychiatrovi představil jako „venkovský homosexuál“ (Erikson 1965, s.175). Jung byl přesvědčen, že integrace stínové problematiky je jedním z nejpodstatnějších úkolů adolescence (Vágnerová 2005, s.39). Způsob jak se vypořádat s tím, čeho se bojím, je nechat to zkusmo ožít a zvítězit... Setkání se stínem může proběhnout i ve velmi „doslovné formě“. Grof radí k transformačním krizím i zážitky setkání s UFO a posedlost (Grof, Grofová 1999-a, s.28). V obou případech může dojít ke kontaktu s temnou, děsivou osobou či silou, jejíž děsivost často pramení především z naprosté jinakosti. „Jako snová postava má stín stejné pohlaví jako snící. Jako část osobního nevědomí ... patří stín k já, avšak jako archetyp ... „odpůrce“ („protivníka“, „satana“) ...uvědomění stínu patří k počáteční ... práci v analýze“ (in: Jung 1994, s. 321). Také při šamanské krizi dochází k setkání s negativními, temnými postavami, které lze chápat jako archetypové obrazy stínu (srov. např. Grof, Grofová 1999-a, s.90). Má-li kdo pocit, že zabíhám do oblastí odtazitých od běžné praxe, upozorňuji, že v záznamech mých rozhovorů se popis setkání s nadpřirozenou bytostí vzbuzující strach objevil třikrát a to nepočítám

---

<sup>24</sup> „... necessity of finding and defending a niche of one's own against the excessive ideals either demanded by morbidly ambitious parents or indeed actualized by superior ones.“ (překlad můj)



sny. Následující příběh mi vyprávěla dívka, v jejímž příběhu nic nenaznačovalo psychickou chorobu, naopak působila velmi vyrovnaně a plně v kontaktu s realitou.

Lenka U. 22: Večer jsem šla normálně spát, ale cejtla jsem už, že v tom pokoji je něco divného, prostě něco zlého, byl to hrozně nepříjemný pocit ... když jsem byla malá, tak jsem někdy měla podobný strach ... a prostě to bylo soustředěný, to mělo místo, že jsem prostě věděla, že je to tam u zdi a bála jsem se k tomu otočit zády ... Nakonec sem teda prostě nějak usnula... Vzbudila jsem se uprostřed noci, v pokoji bylo normálně zhasnuto, ale tam jde dost světlo z ulice ... Fakt jsem byla vzhůru a ta postava stála úplně u mojí postele směrem ke dveřím, úplně skloněná nade mnou a byla taková, no byla bílá... nikdy v životě jsem se takhle nebála. Já jsem se třeba snažila natáhnout ruku k lampičce a rozsvítit, protože jsem věděla, že by to pomohlo ... ale nemohla jsem se ale vůbec hnout. Nakonec se mi to teda povedlo, subjektivně po strašně dlouhý době, i když to asi bylo jenom pár vteřin, fakt nevím.

*Postava potom noc co noc stála u dveří, Lenka jí mohla pozorovat. Byla vyšší než člověk nebo spíše levitovala asi dvacet pět centimetrů nad zemí, byla to žena, i když měla nevýraznou siluetu jako ve splývavých šatech, měla dlouhé vlasy, nebo pokrývku hlavy, protože jí krk splýval s tělem, byla to velmi jednoduchá silueta, žlutá, žlutavá, žluto bílá, skoro průhledná nepodobala se prý však běžným zobrazením duchů, byla zcela jiná.*

*Další případy nejsou tak jasné, šlo o vědomí přítomnosti d'ábla v místnosti a pocit přítomnosti ducha na hřbitově.*

*Markéta 22 popsala obdobný zážitek s postavou u postele, ale pozitivní, jednalo se spíše o archetyp animy či bytostného já.*

„Feťák“ je, jak se mohu domnívat i na základě mých rozhovorů, jedna z nejoblíbenějších negativních identit. Záliba mladých lidí v „opájení se“ v nejširším slova smyslu, včetně stereotypních a „otupovacích“ aktivit, může mít zdroj i v tom, že mladý člověk budující si svoji identitu je si sám sebe nesnesitelně vědom. Neustále jej pronásledují pochybnosti, výčitky, úzkosti, změny nálad, jeho self se znovu a znovu připomíná. Jak naznačím v příští kapitole, zdravá osobnost se v podstatě nevnímá. Myslím, že mladí lidé si od sebe potřebují odpočinout. Jung zdůrazňuje tendenci vrátit se do stavu nevědomé existence (srov. Jung 1994 s.97), touha po ráji však vždy míří nejen k minulosti, ale také k nadějně budoucnosti, může jít o to alespoň navodit iluzi rovnovážného stavu, k němuž se ještě nedospělo. Regrese je tu pak v tom, že se vezme za vděk snadno dostupnou náhražkou. A když už byl zmíněn Jung... myslím, že je na místě rozlišovat, co mladý člověk užívá za drogy a „jak“, s jakými očekáváními, je bere. U mnoha „experimentátorů“ jsou oblíbeny látky, které mají schopnost „přiblížit“ nevědomý

materiál vědomí. Krize je přece příležitost pro navázání komunikace s nevědomím (Kastová 2000, s.21). Zde tedy není cílem otupit se, ale právě naopak.

*Martin S. 22: na otázku proč ho zaujaly drogy odpovídá: No určitě jsem v tom tehdy hledal nějaký hlubší porozumění.*

Potřeba „být se svým nitrem sám“, vnímat v tichu a soustředěně co se děje „uvnitř“ se mi jevila stejně naléhavá. Někteří probandi si vytvořili vlastní „meditační“ rituály:

Renata 22: Jeden velkej obraz, kterej jsem prožívala byl doma na palandě, tam jsem měla takovej největší ráj a tam jsem si chtěla vytvořit takovej svůj svět, tak jsem si na zeď nakreslila takovou zahradu, tam byl vodopád, byl tam kopec, nahoře bylo nějaký slunce a uprostřed to mělo takový kolo...takovej střed ... když jsem třeba řešila něco ve škole, někdo mě naštvál ... tak jsem si tam prostě zalezla ... a tam jsem si kreslila takovej svůj klidnej svět.

Bára F. 18: vylezu k sobě na palandu ... a zapálím si vonnou tyčinku, a pak si lehnu napříč ... a koukám jako na stěnu kde mám různý fotky, nebo i malůvky ... ani pak nemyslím na to, na co koukám ... jen tak přemejšlím, ani na nic nemusím přijít. To není o tom si něco uvědomit...

Jiným aspektem „šamanské krize jsou somatické příznaky“, nejčastěji bolesti hlavy, zažívací potíže, nervové poruchy (Grof, Grofová 1999-a, s.94). K tomuto aspektu se zčásti vztahuje i takzvané „probuzení kundaliní“ (Grof, Grofová 1999-b, s.84).

*Mezi mými probandy se somatizace krize ukázala velmi nápadně u Katky K. V rozhodujícím období onemocněla vzácnou chorobou nervů, která jí znemožnila cokoli dělat. Dvakrát týdně chodila na injekce, ale její stav se zlepšil až po následující epizodě:*

Katka K. 18: Tak jsem přišla do té ordinace a byla taková zamyšlená a ta doktorka se mě zeptala, jestli je mi dobře, já jsem se tak na ní podívala a povídám jí: „To je otázka!“ Ona se tak na mě podívala a já povídám „Ježíš pardon“ a ona říká „Ne, to dopovězte, to by mě zajímalo“ a já říkám „Víte, já bych Vám jako... můžu Vám říct jak mi je?“ a ona „No, povídej“ a já jsem říkala „No, mně je prostě těžko.“ Teď jsem jí začala říkat že teda mám problémy s tímhle a s tímhle, nevidím vůbec nějakou budoucnost, bojím se vůbec přemejšlet o nějakých věcech, který bych mohla dělat ... a nedovedu si představit, že by něco pokračovalo... úplně to ze mě všechno vylezlo ... A ona mi povídá „Hele, viš co já si myslím? Nemáš někdy pocit, že máš deprese?“

*Výstižné je také líčení Jirky, který se pokoušel svůj - zřejmě morální - problém vytěsnit, ale na brigádě v lékárně mu ho něco nepříjemně připomnělo, dalším prvkem je zde rychlý duchovní vývoj půl roku před vznikem této krize a varování, aby to Jirka „nepřehnal“:*

...a pak ... jsem měl brigádu, a to bylo hrozný. To mi bylo půl roku ještě špatně, říkali, že je to psychický ... To jsem si říkal, vím, co znamená nemoc mojí maminky ... ti lidi tam byli zkažený, nedokázal jsem si říct, to je blbý, já jsem si říkal: nevidím, a to bylo špatně. Pak jsem ... měl zpověď a tam jsem vyznal jeden hřích, kterej už si nepamatuju... nebo ho vlastně asi nechci říct... bylo to něco, co jsem si myslel, že mám dávno vyřešený, ale pořád se mi to vracelo a ono se mi to potom zlepšilo ... Tak takhle hodně to podvědomí v tom bylo, že už to na mě nikdy nemohlo, technika mi byla ukradená, lidi jsem neposuzoval, tak mě to prostě takhle ničilo zevnitř...

*Co je to, to „to“ co na tebe už nemohlo jinudy?*

Asi nějaký pokušení, abych se vzdal toho, co jsem přijal při tom biřmování, protože ten tábor těsně před tím ... to bylo jako biřmování dvacet čtyři hodin denně ... a tam nám taky říkali, že člověk si musí dát pozor na všechno a nesmí to přehnat ... že už jsem kousek, ale nesmím udělat ten rychlej skok... a já jsem přijel a skočil do té brigády...

Markéta 22: ...Pak se zpívali litanie k nejsvětějšímu srdci Ježíšovu a když se tam zpívá „srdce kopím probodené“, tak úplně přesně v tu chvíli jakoby se mi na moment to srdce zastavilo, sevřel se mi hrudník a nemohla jsem se na chvíli nadechnout...

Konečně bych se rád zmínil o adolescentní „zálibě ve smrti. Mnoho adolescentů věří, že zemřou mladí nebo že brzy zanikne celý svět. Nemohu se pouštět do hlubších úvah, zmíním opět dva možné zdroje. Adolescent je nově schopen uvědomit si skutečný obsah pojmu smrt a dopad, který má na jeho existenci. Proto se smrt objevuje jako téma, které je třeba zapracovat do vytvářeného pojetí světa. Navíc těsnější komunikace s nevědomím a dočasné výpadky obranných mechanismů ega neumožňují smrt jednoduše vytěsnit. Mnoho religionistů vidí významnou úlohu náboženství v tom, že pomáhá člověku vypořádat se s vlastní smrtelností (Nešporová in: Nešpor ed. 2004, s.38nn), takže může jít o významný motiv náboženské konverze.

*Jana S. 21 prožila významnou intenzifikaci po smrtelné nehodě své sestry. Martin S. 22 sám prohlásil, že prvotním motivem jeho zájmu o spiritualitu byla snaha zbavit se úzkosti ze smrti.*

Druhým zdrojem je symbolismus smrti a znovuzrození. Tento aspekt mnohokrát zdůrazňuje Grof. Iniciační rituály, včetně například křtu<sup>25</sup>, mají téměř vždy tuto symboliku, jak zdůrazňuje třeba Eliade (Eliade 2004,s166n). Tyto rituály mají

<sup>25</sup> Původně se do vody ponořovalo. Voda symbolizuje chaos, smrt, ale i porodní vody, z nichž se vynořuje nový člověk (Eliade 2004,s166n).

schopnost bezpečně přenést člověka přes fázi, kterou Grof nazývá egocida – smrt ega (což však naznačuje zcela odlišné chápání pojmu ega než jaké jsme zavedli my). Jestliže člověk přežije svou smrt, čeho se ještě může bát? Grof tvrdí, že tyto rituály dnešním lidem chybí, a proto zažívají náročné psycho-spirituální krize, v nichž rovněž procházejí smrtí a znovuzrozením, někdy však v až příliš naturalistickém slova smyslu. Existence rituálů symbolické smrti ale nevysvětluje, spíše dokládá, tuto tajuplnou fázi vývoje ega, kdy je pokládán nejhlubší a nejpevnější základ identity a člověk je totálně vystaven Hamletově volbě.

Bára F. 18: Protože jsem si říkala, že do toho skočím a že to bude trvat krátce, že se to rychle přežene. Takže, jsem do toho spadla, byla jsem do toho úplně vnořená a měla jsem třeba i strašný představy, třeba i o té smrti, ne teda mojí, ale někoho jiného...

Dora 21: Já bych ráda věřila, že po smrti něco je, pak by člověk mohl věřit, že ty lidi, o který přišel, že ještě nějak jsou a tak, ale zase jestli má být smrt nějaký východisko, tak radši ať po ní nic není.

*Přemýšlíš o smrti jako o východisku?*

(propuká v pláč) Každý den.

Markéta 22: to bylo tehdy dost strašný období no a to se všechno tak hezky rozuzlilo, tak se to hezky vyřešilo, pak, když jsem se rozhodla, že ten život teda podstoupím ... to bylo takový období, kdy jsem přemýšlela, co se svým životem, protože jsem měla hodně variant, a bylo to dost chaotický, nebyla jsem schopná pro něco rozhodnout, takže to bylo v té souvislosti, že se teda pro něco rozhodnu, pro něco, co povede k životu a ne ke smrti ... tak jsem se začala srovnávat s tím, že život něco obnáší a Bůh mě k sobě přitáhl.

## 4.5 Sjedená duše

„...nepokládá už přirozené zlo za takový kámen úrazu a zdroj hrůzy, protože je nyní vidí pohlceno v nadpřirozeném dobru. Je to vykoupení, nikoli jen návrat k přirozenému zdraví, a trpí, dojde-li spasení, jestli spasen tím, co se jemu zdá druhým narozením, hlubším vědomím, než kterému se mohl těšit předtím“ (James 1930, s.123).

Jestliže horlivá integrační činnost ega probíhá z velké části skrytě a konečný výtvar se vynoří náhle v kvalitativním skoku (což implikuje Piagetova teorie přechodu mezi stadii stejně jako pojetí krize coby kreativního procesu), jestliže výsledek takové nové syntézy má za následek kvalitativně nový způsob pojmání zkušenosti a smíření vnitřních pnutí, pak v momentě vítězství našeho

ega jsme jaksí v trpné pozici a možná zažíváme cosi, co můžeme vnímat jako vhléd do hlubší úrovně reality, který však v tu chvíli ještě nejsme schopni formulovat do slov, zakoušíme pocit vnitřní harmonie, svět i naše vlastní existence se zdají být jakoby naplněny novým smyslem. Nová ego-syntéza také znamená efektivnější zvládnání životní situace, stáváme se „lepšími“...<sup>26</sup>. Řeč je o tom, co Grof nazývá sjednoceným vědomím (Grof, Grofová, 1999-b, s.80), nebo návratem ke středu (tamtéž s.91) a Maslow vrcholným zážitkem (oddíl 3.2.1). Tyto zážitky se nemusejí týkat jen věřících. Při rozhovoru s Martinem 23 jsem se přímo zeptal, zda on, jako ateista, zažívá něco, co považuje za srovnatelné se zážitky meditace či modlitby:

Martin L 23: Já chodím často na Vyšehrad, úplně chápu ty pocity ... najednou vidíš tu velikost, když se koukneš na ty hvězdy nebo i na to město, ty milióny osudů a pak vidíš ten svůj kontext ... v tom mechanismu, jak to všechno běhá ..... vůbec to není svazující, ale naopak ... najednou ti přijde, že pochopíš, že se nad to povzneseš, to je hrozně krásnej pocit ... když vidím tu Prahu ve zmenšeném měřítku ... já mám nějaký problém, jdu se projít a to je jeden z nejhezčích pocitů jaký jsem kdy cejtil...

V oddíle 3.2.1 jsem zmínil prožitky bezpečného vědomí vlastní identity, které jsem spojil se zážitky „plynutí“. Může se zdát paradoxní spojovat s identitou, jakožto organizační strukturou integrující self, s prožitky označovanými non-self (Bobrow in: Spezzano 1997, s.124), ptejme se však, jak se Self prosazuje v Já? Nevnímáme „sami sebe“ (our selves) právě tehdy, když v nás dochází k vnitřnímu napětí, když jsme zpochybněni, ohroženi, když dochází k nápadným procesům, ať již zhoubným, či ozdravným uvnitř naší osobnosti? A není tedy přirozené, že v momentu dosažení rovnovážného bodu identity, kdy se ego podařilo alespoň dočasně smířit pnutí mezi jednotlivými komponentami osobnosti a vnějším (sociálním) prostředím a člověk nalezl své místo, ustupuje tematika Self do pozadí a nechává prostor přijímání a zpracovávání vnějších podmětů a reakcím na ně, což je vlastně to, k čemu je celý systém primárně určen? (Bobrow in: Spezzano a spol. 1997, s.121). Bobrow se v článku srovnávajícím předpoklady psychoanalýzy a zenového buddhismu zabývá stavy,

---

<sup>26</sup> nepokouším se tu o deterministický výklad náboženství. Připomínám, že samo ego je abstraktum, pouhý výkladový model. Nechce, a ani se neumí stavět jako konkurenční „pravda“ náboženským výkladům.

v nichž mizí dělení skutečnosti na subjekt a objekty (Bobrow in: Spezzano a spol. 1997, s.121). Právě na hranici těchto dvou řídí ale stojí Eriksonův koncept identity, právě tato hranice je vlastně jejím dílem. Neznamená ztráta této hranice ztrátu identity? Ano, a zmínili jsme již katastrofické důsledky skutečné ztráty. Zmínili jsme také důvod, proč Erikson trval na posloupnosti Identita – Intimita. Jen člověk jistý vlastní identitou se nemusí obávat, že bude partnerem absorbován, že bude jeho individualita nahrazena individualitou partnera, a je schopen skutečného láskyplného splynutí, v němž se individuální rozdíly nestírají (Erikson 1968, s.167n). „Subjektivita nesoustředěná na Self je ... něco, co mnoho lidí zakusilo například při umělecké tvorbě, sportu, náboženské zkušenosti, nebo v lásce.“ (Rubin in: Spezzano a spol. 1997, s. 80). Bobrow věnuje pozornost stavům, kdy je adaptivním kontextem pouhá percepce nějakého objektu, chápe je jako náboženské zkušenosti. Právě vnímání, kterému je nyní ponechán celý prostor vědomé duševní činnosti je v zážitcích nesoustředěnosti na Self obzvláště živé, jasné a je zdrojem zvláštního uspokojení. Při ztrátě identity se člověk cítí odcizen světu i sobě:

Lenka Ch. 22 : To jsem seděla na Jungmaňáku a připadala si jako mimozemšťan ... vůbec jsem nechápala ty lidi a přišlo mi, že existuju nějak jinak než oni...

Zde se naopak člověk cítí „doma“ ve světě i v sobě samém. Myslím, že tento stav lze popsat jako zážitek posvátnosti celého stvoření. Erikson (myslím že komplementárně) hovoří i numinózní podstatě „I“ (srov. Zock 2004, s.100n). Je však třeba odlišit takový stav, kdy jsou vnitřní konflikty chvilkově zastíněny poutavou činností (viz předchozí oddíl). V zážitku „nalezené identity“ člověk „prostě je a ví, že je dobře, že je“.

Ve třech příbězích byl takový zážitek spojen s odjezdem do zahraničí, tedy dočasným vyvázáním z těsných sociálních vazeb, které ego „zaměstnávají“ a možností „poodstoupit“ od dosavadního života. Příchod do neznámé krajiny, kde je má identita dosud nepopsaným listem, je dobrým symbolem znovuzrození. Proces, který by jinak možná probíhal pozvolna a nenápadně, tak může být urychlen. Při popisu takových zážitků se opakovaně vyskytovaly vzpomínky na konkrétní objekty vnímání (mořské vlny, větve stromů, mraky, výhled do širé krajiny, sluneční světlo).

„Sjednocení vědomí“, o kterém mluvím, jehož projevem bývá celková změna naladění, zlepšení životní nálady, posílení psychické vyrovnanosti (Bobrow in: Spezzano a spol. 1997, s.122n), není ještě spojeno s přijetím závazků, jde o zakončení procesu vnitřní restrukturalizace, které sebou nese vědomí kompetence k tomuto přijetí, jistotu, že člověk má právo a schopnost žít. Z hlediska spirituální identity má ale, tuším, tento „obrat k lepšímu“, který může, ale také nemusí být vyznačen vrcholným zážitkem výše zmíněného typu, rozhodující význam a může být spojen s náboženskou konverzí i když většina mých probandů uváděla podobné zážitky v pozdějším věku než je typický věk konverze (často okolo 18ti).

Kristýna 22 : Když jsem byla v tom Švýcarsku, to byl takovej můj celkovej rozkvět ... tím, že jsem měla odstup od toho co se dělo tady ... tak jsem to dokázala nějak zúročit, začla jsem si vážit maličností, radovat se z maličností .... pomohlo mi to tam k takový celkový vyrovnanosti ... tam jsem třeba utekla do přírody, kde nikdo nebyl nebo i do kostela ... třeba ve tři ráno, kde bylo příjemný šero a hořelo tam pár svíček, to jsem se dostávala do úplně jiný hladiny vnímání...

## **Závěr**

Nechci tvrdit, že všechny náboženské zážitky jsou beze zbytku výsledkem činnosti ega a popírat tak náboženská vysvětlení. Je-li skutečně možné psychologicky popsat okolnosti, za nichž jsme schopni vnímat svět jako božský, neznamená to nikterak, že takový opravdu není či že nám k onomu stavu nepomohl Bůh. Tvrdím jen, že k určité vnímavosti vůči posvátnu musí osobnost postupně dospět, není jí schopna dokud je nucena zabývat se soustavně sama sebou, nemůže se ale ani tomuto pracnému sebe-dotváření nějak vyhnout. Tento proces navíc není završen jednou provždy a měnící se okolnosti (vnější i ty vnitřní) vyžadují stálou aktualizaci. „Ráj“ nám vždy znovu uniká, i velcí náboženští duchové znovu a znovu upadají do temnot pochybností.



## Zhodnocení rozhovorů

Rozhovory jsem začal dělat v rámci přípravné fáze sestavování dotazníků. V jejich průběhu jsme se s vedoucím práce dohodli, že dáme tomuto způsobu před dotazníkovou metodou přednost a vzorek jsem z původních sedmi rozšířil na dvacet probandů. První tři rozhovory jsem pouze zapisoval, z ostatních jsem pořídil zvukový záznam. Přepis jednoho interviu pro představu uvádím v příloze č.7.

Prvními probandy byli známí (spolužáci, přátelé mojí mladší sestry atd.) Další jsem získával metodou „sněhové koule“. Všichni byli Indoevropany české národnosti. Jejich motivací byla převážně zvědavost, někdy touha seznámit se se mnou nebo dodržování nepsaného pravidla o výpomoci mezi studenty. V příloze č. 5 uvádím stručné charakteristiky všech probandů, v příloze č.6 několik podrobnějších zhodnocení.

Rozhovory jsem prováděl v neutrálním prostředí, trvaly průměrně asi 110 minut.

McAdams chápe identitu jako životní příběh, který jedinec tvoří, aby spojil svou minulost s přítomností a s výhledem do budoucna a překlenul rozpory, s nimiž se v životě potýká (McAdams 1985, s.57n). Proband tedy sestavoval čáru života vedoucí od narození do blízké budoucnosti, na kterou zanašel důležité „jádrové prožitky“, které pak komentoval. Soustředil jsem se na rodiče, milostné vztahy, důležité osoby, životní zvraty, zvláštní pozornost jsem věnoval období dospívání a názorům na náboženské a spirituální otázky. Většinou jsme pak čáru procházeli znova se zaměřením na prožitkovou stránku a spirituální aspekty jeho životního příběhu. Ptal jsem se na peak/nadir zážitky. Proband pak na čáře vyznačil křivku životního pocitu. U patnácti rozhovorů jsem čáru života doplnil technikou osobnostního „terče“, kde do největšího kruhu zanašel proband charakteristiky „jak působím na okolí“, do menšího kruhu „jak je to uvnitř, jak působím sám na sebe“, ve středovém kruhu pak „jak bych vystihnul svou nejhlubší podstatu“.

Vzhledem k volnému způsobu vedení by bylo jakékoliv kvantitativní hodnocení zavádějící. Hlavním účelem bylo učinit osobní zkušenost s pojednávaným tématem.

U většiny respondentů bylo možné identifikovat subjektivně obtížné období, odpovídající krizi identity. U většiny se také ukázalo ještě druhé obtížné období spojené s nástupem do školy. Převážná většina zakreslila svůj současný stav jako nejlepší co se životního pocitu týče (viz přílohu č.3 a 4).

Starší respondenti se stavěli často vyhraněněji ke spirituálním otázkám, schopnost formulovat své spirituální postoje se ale lišila spíš od jednotlivce. Přítomnost hledání smyslu, duchovního růstu, zaměření na osobní rozvoj a transcendence, touhy po neustálém sebezdokonalování, peak/nadir prožitků, snahy porozumět lidem, proklamované lásky k lidem jako takovým, obdivu a úcty k přírodě, fascinace přírodou a dalších spirituálních témat nesouvisela s přítomností náboženského vyznání, ale souvisela s kladným hodnocením náboženství jako takového. Jen v jednom případě byla probandka vyhraněná ateistka, ale v jejím příběhu byla vysoká přítomnost spirituálních témat. Spiritualita nesouvisela spolehlivě ani se subjektivní náročností krize. Jakub prodělal jen velmi mírnou krizi, ale měl poměrně vyzrálé spirituální postoje a nápadné „vrcholné zážitky“. Několik mladších probandek projevovalo určitou charakteristickou odlišnost. Lucie nejevila sebemenší náznak, že by procházela, či prošla krizí, v jejím životním příběhu nefigurovaly téměř žádné jádrové epizody, které by se daly považovat za bod zvratu, žádné peak/nadir zážitky, při technice osobnostního terče konstatovala, že nevidí rozpor mezi tím jak působí navenek a jak se cítí uvnitř. Řekla ale, že se oproti dřívějšímu nyní cítí být sama sebou. Snad ji krize teprve čeká. A nebo nápadná odlišnost těchto příběhů spočívá v tom, že životy jejich autorů z nějakého důvodu nejsou tak nápadně ovládnuty protikladnými imagy, protože jsou obtížněji zařaditelné. (srov. McAdams 1985, s.204, 205).

## Summary

In the first part of the work I try to expound a meaning of the words spirituality, adolescence, crisis and identity. The spirituality is explained as an operating component of a personality, as it's highest element, so it is supposed to be an outcome of an ego-synthesis. I distinguish the spirituality from a related concept of a religiosity, which puts more stress on a social dimension, especially participation on a cult and on an internalization of some concrete credo. The spirituality, on the other side, is understood as an ability to perceive the sacred, and to live in a relation with it. The adolescence is defined as a period of building the identity. It ends, when final commitments in a professional, intimate, ideological and sometimes also religious sphere are admitted. Talking about the identity formation, I pay attention to the Erikson's theory of a life cycle in which the identity is achieved by passing an identity crisis. So I make some points about a concept of crisis, adopting the attitude which sees the crisis as a creative process. An attempt to delimitate the idea of identity occupies a great part of the text. From a simple defining the identity as an answer on the questions "Who am I?" and "How do I fit into an adult world?" I proceed into some more complex ways of understanding, distinguishing particular aspects of identity as one of the basic inner structures of the personality and as a result of interaction between the subject and its social environment. I consider the identity in relation with the spirituality, giving no clear explanation of this relation. It seems that the identity could be built up on the spiritual foundations but on the other hand there are some indications, that an acquisition of a more complex identity make the individual able to be more spiritual, and that certain progresses in the ego-identity development evoke certain spiritual experiences.

In the second part I pay more attention to some concrete manifestations of the identity crisis and its possible prolongation. At this point I evaluate some ideas of a transpersonal psychology. I remark some psychoanalytical explications on certain forms of delinquent and abnormal behavior, talking about the negative

identity, and about symbolism of the death which plays an important role in the identity crisis as well as in formulation of one's spiritual attitude. Finally I try to explain the relation of a kind of peak experiences to the ego processes, and to the identity formation.

For the themes, dealt with in the individual chapters, I tried to find evidence in the material from my investigation based on a set of interviews with 20 adolescents and young adults focused on identity as a life story. In the last chapter I try to qualitatively evaluate the results of these interviews.

## Seznam použité literatury

BERGER, P. L., *The Sacred Canopy: Elements of Social theory of Religion*. New York: A Doubleday Anchor Book, 1969.

BAČOVÁ, V., Osobná identita – konštrukcie – text – hľadanie významu. In ČERMÁK, I. – HŘEBÍČKOVÁ, M. – MACEK, P. (eds.), *Agrese, identita, osobnost*. Praha: Psú Av, Sdružení SCAN, 2003 s.201-214.

ELIADE, M., *Obrazy a symboly*. Brno: Computer press, 2004.

ERIKSON, E. H., *Dětství a společnost*. Argo, 2002.

ERIKSON, E. H., *Identity, youth and crisis*. Faber and Faber Limited, 1968.

ERIKSON, E. H., *Mladý muž Luther*. Psychoanalytické nakladatelství, 1996.

ERIKSON, E. H., *Životní cyklus rozšířený a dokončený*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999.

GROF, S., GROFOVÁ, CH., *Krize duchovního vývoje: Když se transformace promění v krizi*. Praha: Chvojko nakladatelství, 1999 –a.

GROF, S., GROFOVÁ, CH., *Nesnadné hledání vlastního Já: Růst osobnosti pomocí transformační krize*. Praha: Chvojko nakladatelství, 1999 –b.

HALAMA, P. – ADAMOVÁ, L. – HAKOTOVÁ, M. – STRÍŽENEC, M., *Religiozita, spiritualita a osobnost. Vybrané kapitoly zo psychologie náboženstva*. Bratislava: Don Bosco, 2006.

HALÍK, T., *Co je bez chvění, není pevné*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 2002.

HALÍK, T., *Vzýván i nevíván*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 2004.

HOOD, – SPILKA, – HUNSBERGER, – GORUSCH, *The Psychology of religion: an empirical approach*. New York: The Guilford press, 1996.

JAMES, W., *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich, 1930.

JUNG, C. G., *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994.

KASTOVÁ, V., *Krize a tvořivý přístup k ní*. Praha: Portál, 2000.

LANGMEIER, J. – KREJČÍŘOVÁ, D., *Vývojová psychologie*. Praha: Garda, 1998.

- MACEK, P., *Adolescence*. Praha: Portál 2003.
- MACEK, P., Adolescence a čeští dospívající na přelomu století. In SMÉKAL, V., – MACEK, P. (eds.), *Utváření a vývoj osobnosti*. Brno: Barrister and Principal – studio, 2002 s.113 -128.
- MACEK, P., Adolescence, utváření identity a současní čeští dospívající. In: ŘEHULKOVÁ, O., – ŘEHULKA, E., *Psychologické otázky adolescence*. Brno: Albert, 2001 s.18 – 28.
- MACEK, P., Identita jako proces: vývojový přístup a styly sebedefinování. In ČERMÁK, I. – HŘEBÍČKOVÁ, M. – MACEK, P. (eds.), *Agrese, identita, osobnost*. Praha: Psú Av, Sdružení SCAN, 2003 s, 180 – 200.
- McADAMS, D. P., *Power, Intimacy, and the Life Story: Personological Inquires into Identity*. Homewood, Illinois: The Dorsey Press, 1985.
- NEŠPOR, Z., *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav Av ČR, 2004.
- ŘÍČAN, P., *Cesta životem*. Praha: Portál, 2004.
- ŘÍČAN, P., *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002.
- SPEZZANO, CH., - GARGIULO, G. J., *Soul on the couch, spirituality, religion and morality in contemporary psychoanalysis*. London: The analytic press, 1997.
- STRÍŽENEC, M. (ed.), *Duchovný rozmer osobnosti, interdisciplinárny prístup*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie, Slovenská akadémia vied, 1997.
- STRÍŽENEC, M., *Súčasná psychologia náboženstva*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie, Slovenská akadémia vied, 2001.
- VÁGNEROVÁ, M., *Vývojová psychologie I: Dětství a dospívání*. Praha: Karolinum, 2005.
- WAARDENBURG, J., *Bohové zblízka*. Brno: Georgetown, 1997.
- WULFF, M. D., *Psychology of Religion: Classic and Contemporary, second edition*. New York: John Wiley and sons, 1997.
- ZACHAROVÁ, Z., LUKŠÍK, I. Deskripcia vzťahu identity a mikrokultúry v adolescencii. In ŘEHULKOVÁ, O., – ŘEHULKA, E., *Psychologické otázky adolescence*. Brno: Albert, 2001 s.66-79.
- ZOCK, H., *A psychology ultimate concern : Erik H. Erikson 's contribution to the psychology of religion*. Amsterdam : New York : Rodopi, 2004.

## Články:

FADJUKOFF, P. - PULKKINEN, L. - KOKKO, K., Lawrence Erlbaum Associates, Inc. Identity Processes in Adulthood: Diverging Domains, *Identity: an International Journal of Theory and Research*, 5(1), 1–20, 2005.

FORTHUN, L. F., MONTGOMERY, M. J., BELL, N. J., Identity Formation in a Relational Context: A Person-Centered Analysis of Troubled Youth, *Identity: an International Journal of Theory and Research*, 6(2), 141–167, 2006.

HUNSBERGER, B., PRATT, M., PANCER, S., Adolescent Identity Formation: Religious Exploration and Commitment, *Identity: an International Journal of Theory and Research*, 1(4), 365–386, 2001.

KEBZA, V. - ŠOLCOVÁ, L. Well-being jako psychologický a zároveň mezioborově založený pojem, roč. 47, č.4, s.333 - 345

KROGER, J.: Commentary on “Feminist Perspectives on Erikson’s Theory: Their Relevance for Contemporary Identity Development Research” *Identity: an international journal of theory and research*, 2(3), 257–266, 2002.

PHOENIX, A., RATTANSI, A., Proliferating Theories: Self and Identity in Post-Eriksonian Context: A Rejoinder to Berzonsky, Kroger, Levine, Phinney, Schachter, and Weigert and Gecas, *Identity: an International Journal of Theory and Research*, 5(2), 205–225, 2005.

ŘÍČAN, P., Spiritualita jako klíč k osobnosti a lidským vztahům, *Československá psychologie*, 2006, roč.50, č. 2, s.119-137.

STRÍŽENEC, M., Psychologické aspekty spirituality, *Československá psychologie*, 2001, roč. 45, č. 2, s.118 – 125.

STRÍŽENEC, M, Škály spirituality, *Československá psychologie*, 2003, roč. 47, č.6, s.548 – 553.

## Slovníky:

de FIOTRES, S., GOFFI, T. (eds.). *Slovník Spirituality*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

HARTL, P., HARTLOVÁ-CÍSAŘOVÁ, H. (eds.), *Psychologický slovník*. Praha: Portál, 2000.

KÖNIG, F., WALDENFELS, H., *Lexikon náboženství*, Praha: Victoria publishing, 1994.

RYCROFT, CH., *Kritický slovník psychoanalýzy*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1993.

## **Seznam příloh**

**Příloha č. 1: Epigenetický diagram pro identitu**

**Příloha č. 2: Tabulka 8. stadií života podle Eriksona**

**Příloha č. 3: Vybrané čáry života zobrazující krizi identity**

**Příloha č. 4: Některé jiné typické varianty čar života**

**Příloha č. 5: Stručné charakteristiky všech probandů**

**Příloha č. 6: Podrobnější charakteristiky vybraných probandů**

**Příloha č. 7: Přepis záznamu rozhovoru s Jirkou 18**



# Přílohy

## Příloha č.1

### Epigenetický diagram pro identitu

Vodorovný řádek ukazuje, jak se ve stadiu identity uplatňuje problematika ostatních stadií. Sloupec pod středovým polem ukazuje, v jaké formě se tematika identity projevuje na předešlých stadiích. Diagonála představuje epigenetický vývoj napříč stadii (např.: ve stadiu autonomie je vůle být sám sebou předstupněm budoucí identity, konflikt stadia autonomie se znovu tematizuje v adolescenci jako problém sebejistoty).

Stadium vývoje								
Zralý věk – stáří								integrita vs. nevyrovnanost
Dospělost							produktivnost vs. stagnace	
Raná dospělost						intimita vs. izolace		
Adolescence	perspektiva vs. zmatek	sebejistota vs. vys. sebeuvěd.	experimentování vs. fixace	učení se vs. neschopnost	identita vs. zmatek	sex. polarizace vs. bisexualita	vedení a řízení vs. zmatek	ideol. závazek vs. zmatek
Školní věk				kvalita vs. podřadnost	identifikace s úkolem vs. pocit neužitečnosti			
Předškolní věk			iniciativa vs. vina		anticipace rolí vs. inhibice rolí			
Rané dětství		autonomie vs. nejistota			vůle být sám sebou vs. pochybnosti o sobě			
Útlé dětství	důvěra vs. nedůvěra				vzájemné rozeznávání vs. autistická izolace			

**Použito z :** MACEK, P., *Identita jako proces: vývojový přístup a styly sebedefinování*, in: ČERMÁK, I. – HŘEBÍČKOVÁ, M. – MACEK, P. (eds.), *Agrese, identita, osobnost*. Praha: Psů Av, Sdružení SCAN, 2003, S.180 – 197.

Opraveno a doplněno podle: ERIKSON, E. H., *Identity, youth and crisis*. London: Faber and Faber Limited, 1968. (překlad doplněných částí můj)

## Příloha č. 2

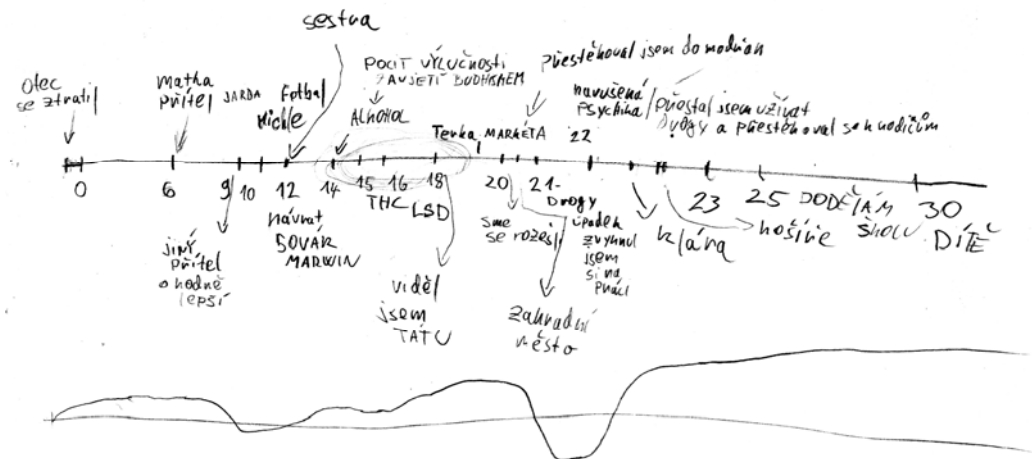
Tabulka 8. stadií života podle Eriksona

Věková stadia	A Psycho- sexuální stadia (a mody)	B Psycho- sociální krize	C Okruh významných vztahů	D Základní ctnosti	E Jádrová patologie, základní negace	F Odpovídající principy sociálního řádu	G Ritualizace	H Ritualismy
I. kojenecký věk	orálně- -respiratorní, -senzoricko- -kinestetické (inkorporativní)	základní důvěra vs. základní nedůvěra	mateřská osoba	naděje	stažení se	kosmický řád	numinózní	idolismus („modlářství“)
II. rané dětství	análně- -uretrální, -muskulární (retentivně- -eliminativní)	autonomie vs. stud, pochybnost	rodičovské osoby	vůle	nutkání	„zákon a řád“	soudní	legalismus
III. věk hry	infantilně- -genitální, -lokomotorické (intruzivní, inkluzivní)	iniciativa vs. vina	základní rodina	záměr	inhibice	ideální vzory	dramatická	moralismus
IV. školní věk	„latence“	snaživost vs. méněcennost	„sousedství“, škola	schopnost	netečnost	technologický řád	formální (technická)	formalismus
V. adolescence	puberta	identita vs. zmatení identitty	skupiny vrstevníků a cizí skupiny, modely vůdcovství	věrnost	odpuzování	ideologický světonázor	ideologická	totalismus
VI. mladá dospělost	genitalita	intimita vs. izolace	partneři v přá- telství, sexu, soutěžení, kooperaci	láska	odlučování	vzorce kooperace a soutěžení	afliační (sjednocující)	elitářství
VII. dospělost	plodivost (?)	generativita vs. stagnace	dělna práce a sdílená domácnost	péče	odmítnutí	směry vzdělávání a tradice	generativní	autoritářství
VIII. stáří	generalizace senzuálních modů (?)	integrita vs. zoufalství	„lidstvo“, „můj rod“	moudrost	pohrdání	moudrost	filozofická	dogmatismus

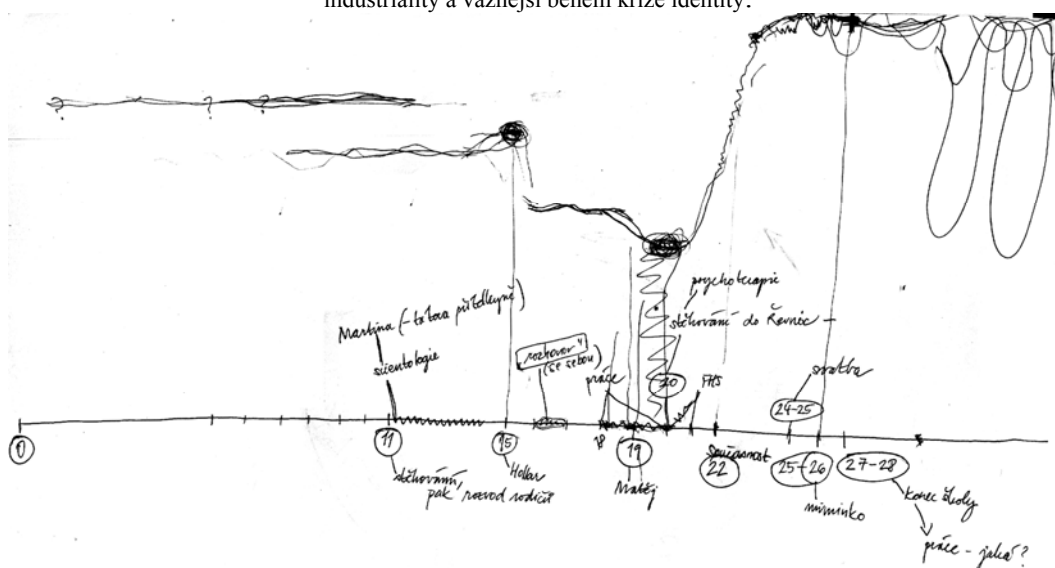
Použito z: ŘÍČAN, P., *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002 s.281.

### Příloha č. 3

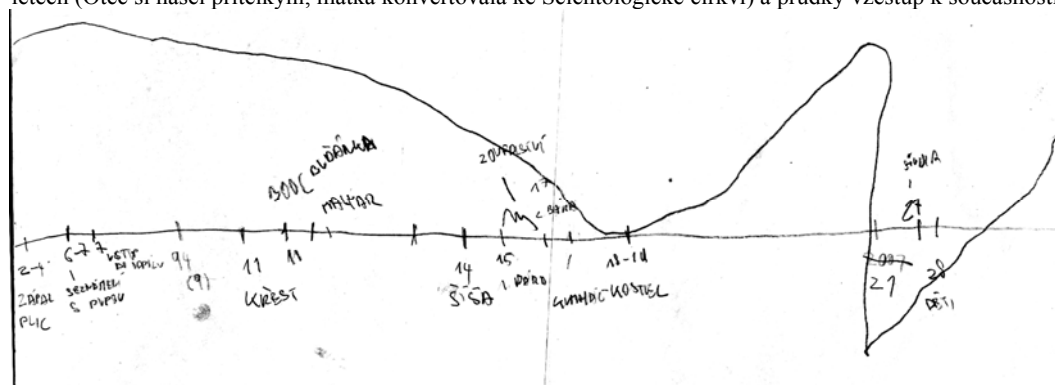
#### Vybrané čáry života zobrazující krizi identity



Proband vytvořil linku pro „normál“ a vyznačil méně významný pokles životního pocitu v období industriality a vážnější během krize identity.



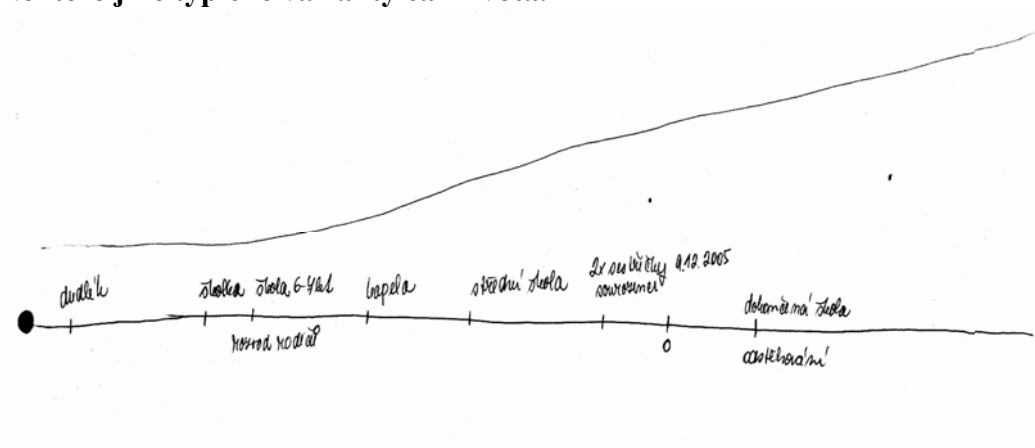
Zde je krizové období zdůrazněno skvrnou a klikacíci. Zajímavé je „přetržení“ čáry životního pocitu v 11ti letech (Otec si našel přítelkyni, matka konvertovala ke Scientologické církvi) a prudký vzestup k současnosti.



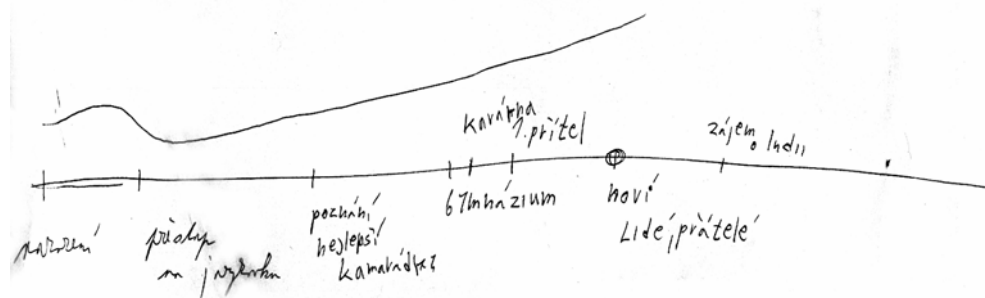
Zde jsou krize i celkové zlepšení dobře patrné. Následný propad se vztahuje přímo ke dni, kdy byl rozhovor vykonáván. Význam starších událostí je naopak zhlazen.

## Příloha č.4

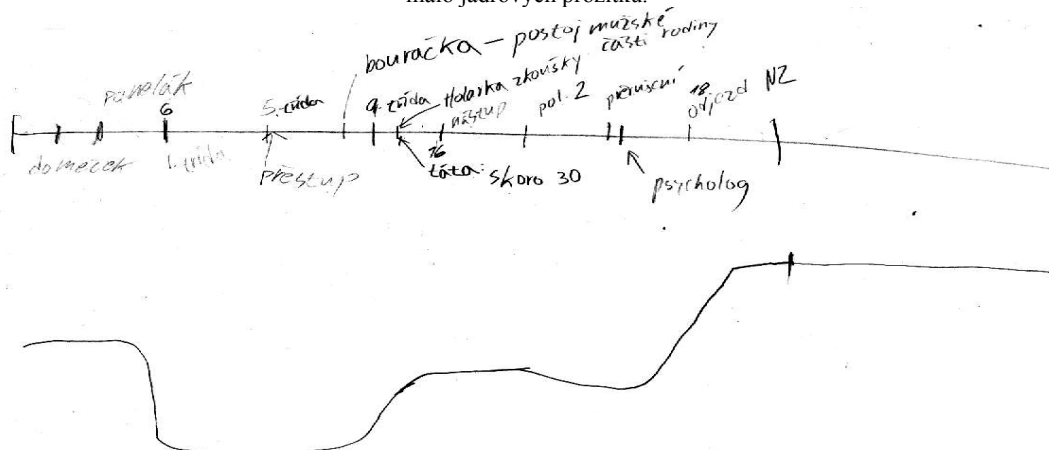
### Některé jiné typické varianty čar života.



Tuto čáru kreslila 18letá probandka. Po vědomé krizi ani stopy



Opět mladá probandka (17 let). Nejtěžším obdobím byl dosud první stupeň základní školy. Je zde také velmi málo jádrových prožitků.



Tato čára by se snad podobala těm z přílohy č.3 nebýt šikany na základní škole, která zde v negativním Hodnocení „trumfla“ deprese i vážnou nemoc ve stadiu identity. Zlepšení a změnu perspektivy zažila probandka v cizině (NZ = Nový Zéland).

## Příloha č.5

### Stručné charakteristiky všech probandů

**Karel 22** Student vysoké školy (tlumočnictví), rodiče vyhranění ateisté, v rozhodujícím období prodělal „konverzi“ k neformální skupině zájemců o spiritualitu v duchu new-age, hovoří o ní jako o probuzení. V současné době však tento rozměr identity ustupuje praktickým cílům spojeným s kariérou.

**Tomáš 21** Student vysoké školy (ekonomie), otec nevěřící, matka spíše ne. Tomáš se nechal pokřtít asi v devíti letech, na základě vlastního rozhodnutí, dále však nepraktikoval, nyní je pro něj dilema, zda přijmout křesťanství či rodinný praktický „pozitivizmus“ znovu aktuální díky jeho věřící přítelkyni.

**Jakub 18** Student gymnázia, rodiče nepokřtěni, matka nevěřící, otec s živým intelektuálním zájmem o náboženství a filosofii, avšak nepraktikuje. Jakubův příběh je nápadný absencí subjektivně obtížných období, hlavní dilema je, zda se věnovat hudbě, či cyklistice. Přesto se nakonec na jeho životní čáře ukázalo jisté krizové období. Jakub se zajímá o náboženství rovněž spíše akademicky, přesto docela aktivně (sám vyhledává přednášky a zajímavá kázání). Vylíčil několik vrcholných zážitků, spojených s vnímáním přírody

**Jirka 18** Student gymnázia. Rodiče ortodoxní katolíci, prarodiče rovněž, Jirka rovněž.. Zpočátku se pokusil řešit krizi stadia identity předčasným uzavřením, později však začal trpět psychosomatickými potížemi, úzkostí a skrupulemi. Popsal poměrně hlubokou spirituální krizi v období svého birmování.

**Martin L 23** Student vyšší odborné školy (informatika). Rodiče nevěřící – bez zájmu o náboženství. Martin je spíše pochybující ateista. Při rozhovoru byla nápadná velmi rozvinutá schopnost introspekce, realistický pohled na sebe sama, celková promyšlenost životního příběhu, živé a výstižné popisy spirituálních prožitků a krizí, znepokojení morálními dilematy, živý zájem o teologické otázky, nikoliv jen informativně.

**Martin S 23** Student vyšší odborné školy (počítačová grafika). Rodiče nevěřící, Martin vyniká eminentním zájmem o stavy změněného vědomí a paranormální jevy. Ten jej vedl k zájmu o filosofii, psychologii, zvláště východní duchovní nauky, umění a experimentování s drogami, které přerostlo v jejich zneužívání. Rozhodující krok k přijetí identity byl spojen s opuštěním drogové komunity, rozchodem se závislou přítelkyní, návratem ke studiu a k zájmu o spiritualitu.

**Markéta 22** Studentka vysoké školy (speciální pedagogika). Vztah rodičů k náboženství je komplikovaný, ale nepraktikují. Markéta byla v adolescenci pod vlivem spirituality new age, po skončení tříletého vztahu a rozkolu s otcem konvertovala. V současné době bydlí u známých, vážně uvažuje o vstupu do kláštera.

**Lenka 22** Studentka vysoké školy (psychosociální studia). Rodiče nevěřící – bez zájmu o náboženství. Lenka prošla během dospívání obdobím zájmu o new-age spiritualitu, ale i o křesťanství, uvažovala o křtu. V době kdy byla nucena se osamostatnit, odvrhla chození do kostela jako nepotřebnou berličku. Dnes jeví známky aktivně dosažené identity. Podržela si víru v jakéhosi panteistického boha.

**Tereza T 18** Studentka gymnázia. Rodiče věřící, evangelíci v současné době občas navštěvující katolický kostel. V krizovém období, spojeném s milostným vztahem, na Boha „zapomněla“. O posledních prázdninách se její celkový pocit náhle změnil k lepšímu, začala se cítit svobodná a šťastná, znovu se zamilovala.

**Bára B 17** Studentka gymnázia, rodiče ateisté. Bára byla na základní škole dlouhodobě šikanovaná. Prošla bouřlivým obdobím vzdoru. Má silně rozvinuté ekologické citění (eko-spiritualita), je vegetariánka, zajímá se o východní náboženství, spíše pasivně.

**Bára F 18** Studentka gymnázia, matka je nevěřící, otec „intelektuální hledač“. Bára je bezstarostná adolescentka v období moratoria, zažila krizi a její vyústění v jemné verzi non-self zážitku. Z toho jak hovoří o lidech, přátelích, je zřejmé, že zážitky z této oblasti jsou silné.

**Katka 19** Studentka střední výtvarné školy. Rodiče vyhranění ateisté, Katka ateistka. Její příběh vynikal dramatičností, živým líčením, většina jádrových prožitků byly body zvratu. V dětství byla šikanovaná, během krize vážně stonala a léčila se s depresemi, náhlý obrat k lepšímu nastal když odjela studovat do zahraničí. Líčila ho jako vrcholný zážitek.

**Renata 22** Studentka vysoké školy (překladatelství). Rodiče spíše nevěřící, matka pokřtěna, ale nepraktikuje. V adolescenci se vzeprěla víře v kritickém momentu, těště před tím než se jí chystala plně přijmout.

**Lucka 18** Studentka gymnázia, rodiče nevěřící. Její příběh byl prost jakýchkoliv zvrátů, uvedla jen několik vcelku běžných jádrových prožitků (přestup na střední, první přítel) Charakterizovala se jako „někdo, kdo se zajímá o lidi“. Na čáře životního pocitu nenaznačila žádné krizové období, snad ji teprve čeká.

**Anna 18** Studentka gymnázia, rodiče nevěřící. Její příběh se podobá příběhu Lucky. I ona se charakterizuje ve vztahu k lidem, jako někdo příjemný, důvěryhodný sympatický. Nezmínila žádné období rozporů. Její čára životního pocitu zatím nerušeně pozvolně stoupá.

**Kristýna 23** Studentka vysoké školy (psychosociální studia). Rodiče nevěřící. Zažila snad nejtěžší krizi, s opakovanými pokusy o sebevraždu. Později prošla sérií mystických zážitků, její stav se zlepšil. Ve

dvaceti zažila ztrátu která jí zcela zničila životní plány. V současnosti žije životem, který považuje za špatný, a to sobě i Bohu „na truc“.

**Dorka 21** Studentka střední umělecké školy. Rodiče nevěřící. Posledních několik let měla problémy s drogami. V době, kdy jsem s ní dělal rozhovor trpěla depresemi a pocity méněcennosti. Zároveň se jí už rýsovali nové perspektivy, zdálo se, že si začíná „dávat život do kupy“.

**Jana S 22** Studentka vysoké školy (judajistika). Matka praktikující katolička, otec nevyhraněný. K radikálnímu prohloubení její i matčiny víry došlo po tragické smrti sestry. Janina krize identity byla spojena hlavně s pochybnostmi o její společenské hodnotě. Její současná spiritualita je nápadně sociálně orientovaná, hlavní uspokojení jí přináší členství ve skupině navzájem se milujících a podporujících křesťanů.

**Karolína 22** Studentka vyšší odborné školy (interaktivní grafika). Rodiče věřící, v dětství jí vodili do kostela, pak přestali a odpadli od víry. Otec je alkoholik. Karolína je v současnosti bezradná, neví, co v životě dál. Hájí víru „v někoho, nebo něco“ bez potřeby církve, k Bohu se modlí, když něco potřebuje.

**Lenka Ch 22** Studentka vysoké školy (humanitní studia). Otec nepraktikující katolík, matka scientoložka. Lenka prošla těžkou krizí identity, která se teprve nedávno, po více jak roce psychoterapie, rozhodujícím způsobem obrátila k lepšímu. Lenčin postoj by se dal vyjádřit jako svědomitý agnosticismus. Lenka se vážně zajímá o náboženství, touží studovat religionistiku. Na otázky po osobní spiritualitě důsledně odpovídá „nevím“, doufá však v jejich nalezení.

## Příloha č. 6

### Podrobnější charakteristiky vybraných probandů.

#### Renata 22

Je ve stadiu moratoria. Matku odmítá, identifikuje se spíše s otcem, i když rovněž problematically. V adolescenci se vzeprla víře v kritickém momentu, těstě před tím než se jí chystala plně přijmout. V Renatině případě je katolictví spojeno s vlivem její babičky z matčiny strany, která díky matčině nedostatečně aktivnímu přístupu mohla uplatňovat svůj vliv, Renatou pocíťovaný jako nelegitimní a omezující. Odmítá zpověď: nenechá se nadále soudit někým kdo o ní nic neví. Přesto ale neodmítá existenci Boha, kajícíně přiznává, že její vztah k němu se po rozluce s církví zhoršil, a protože o celé záležitosti mluví s jistými rozpaky, smutkem a obhajuje se, je možné předpokládat pocity viny. Nemůže říci, že by byla šťastná. Snaha ignorovat „nerozumné“ požadavky svědomí se negativně podepisuje na její osobní spiritualitě, rozměšňuje její identitu. Jde o zápas laxní, nevěřící matky s kritickou ortodoxní babičkou. Pěkným momentem je místo, kde Renata v dětství zvyklá modlit se u postele, začne u ní malovat svou duchovní zahradu.

#### Tomáš 21

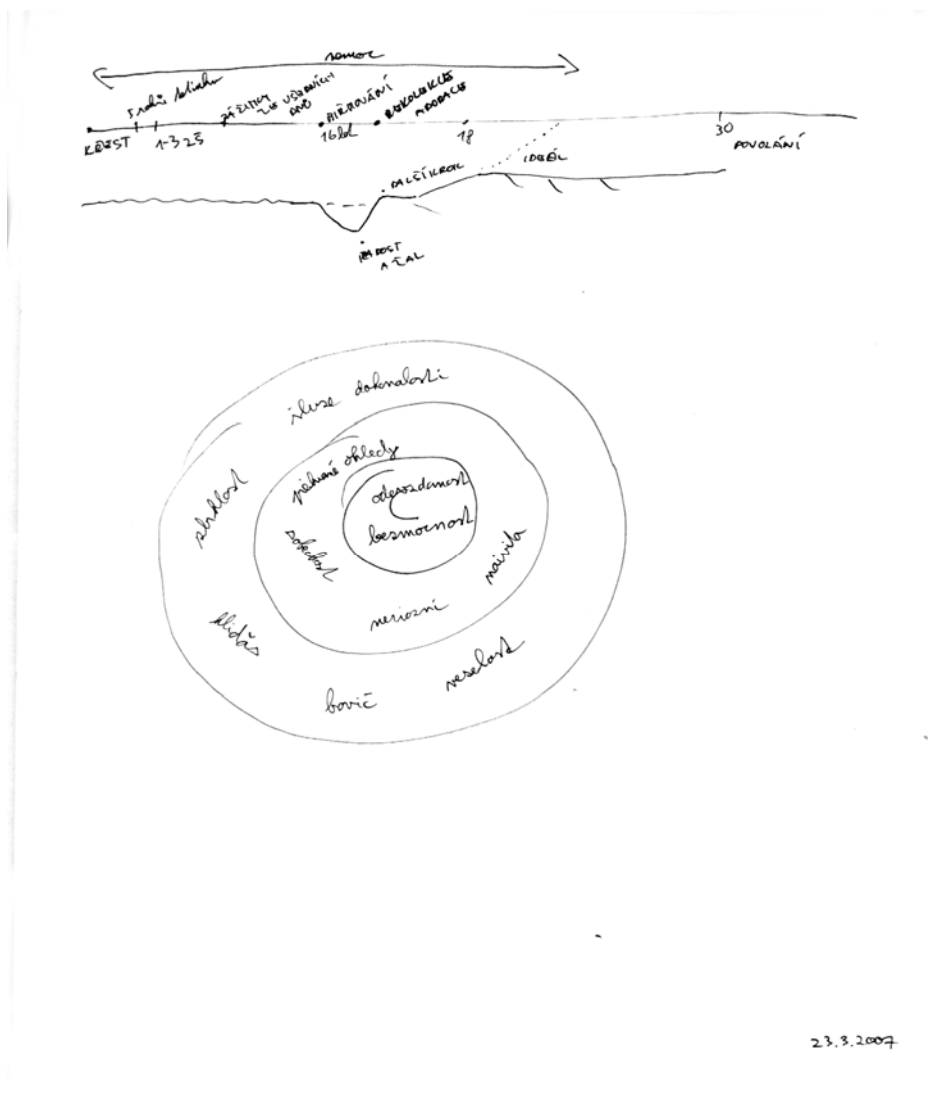
Rodičovský tlak je spojen s pragmatickým, podnikatelským náhledem. Tomáš asi cítil, že křtem rozšiřuje svůj společenský okruh za hranice rodiny. Dvě Báry představují dvě fáze budování identity. Bára 1 souvisí s fází negativního vymezení, po promiskuitním období přichází Bára 2, navázání vážného vztahu, návrat k víře. Zdá se, že dospívá k závěru moratoria. Tomášova snaha zabudovat víru do konečné syntézy jej přiměla k vytvoření zvláštní „pragmaticko - podnikatelské teologie“ pod jejíž tvrdou slupkou se ale nachází vřelá spirituální prožitky – děkované modlitby, pocit vedení atd. Podobně matka skrývá pod zmužnělou siláckou grimasou vřelý a plastický vztah ke svým dětem. Atypická je naprostá nezakotvenost v rodinném prostředí a fakt, že nedošlo k radikální konverzi, ani indoktrinaci ve stadiu difúze. Křesťanství se v tomto případě může stát přestupnou stanicí. Ve dvanácti bylo předzvěstí rebelie. Nyní tato polovičatá víra zprostředkuje odklad konečného přijetí identity. V úvahu přichází buď identita pragmatického ekonomy, kterou očekává otec či zcela radikální konverze probouzející k životu ony utlumené podtóny matčiny rodinné identity.

#### Bára 18

Báru považují za velmi charakteristický příklad dnešního mladého člověka ve stadiu moratoria. Odpor k plánování, rozvrstvení, společenskost, široký okruh zájmu... (sekte Šoufáků, výlet kamkoliv). Necítí potřebu přimknout se k nějakému ucelenému ideologickému systému, zajímá se o vše, neztrácuje nic, sem tam něco vyzkouší. Bára která nemá ve zvyku se modlit či meditovat, si vyvinula vlastní způsob, jak zcela nepřijít o příznivé účinky těchto spirituálních praktik. Během postelového rituálu nejde o to hledat vědomé řešení, ale nechat nitro aby se samo urovnalo. Přirozeně je u ní rozvinuta sociální složka spirituality. Z toho jak hovoří o lidech, přátelích, je zřejmé, že zážitky z této oblasti jsou silné. Někdy si dopomůže metaforou předávání energií, či reinkarnace, jedná se ale o spontánní způsob, jak popsat autentické zážitky jednoty, vzájemnosti, atd. Přesně a jednoduše vystihuje svou krizi identity jako pochybnost o tom, zda vůbec za něco stojí. Negativní vymezení našla v punku, brzy přestoupila od této „fundamentalistické skupinky“ k střednímu proudu subkultury k níž „konvertovala“ a k níž jí zprostředkoval cestu otec. Řešení je mimo jiné ve stanovení hranic: člověk má být trochu sobec, nesmí se rozdat – zde je to, tuším, míněno v niterném smyslu, nebýt odkázán na požadavky a hodnocení druhých.

## Příloha č. 7

### Přepis záznamu rozhovoru s Jirkou 18



**Čára života** : 1) křest 2) 5let – Tetinka 3) zážitky z všedních dnů 4) 16let - běhování 5) Rekolekce, adorace 6) 30 a více let – povolání.

Horní linka znázorňuje matčinu nemoc. Přerušovaná linka vzhůru „ideál“, šikmé čáry od trajektorie jsou možností úpadku. U nejvýraznějšího propadu jsou dvěma body označeny fáze odpovídající názvům básnických sbírek z té doby: 1) Radost a žal 2) Další krok.

**V „terči osobnosti“ v největším kruhu** : iluze dokonalosti (*tu se snaží vzbuzovat*), zbrkllost (přehnaná živost, nesoustředěnost, kterou sám vnímá), klid'as (*to o něm říkají druzí, asi proto, že se moc nerozčíluje*), bavič, veselost.

**V menším kruhu** : přehnané ohledy (*na t, o co si kdo pomyslí*), sobeckost, nervózní, naivita.

**Uprostřed** : odevzdanost, bezmocnost



Jirka

Na první pohled působí jako příklad předčasně uzavřené identity. Prožívá přitom poměrně silné pochyby a krize. Zde konverze k jinému náboženství nepřichází v úvahu. Katolictví je zakořeněno v obou rodech po dlouhé generace. Rodiče jsou hrdiny podzemní církve. Jirkovo převelice rozvinuté svědomí nepřipustí ani náznak myšlenky na odpadnutí. O to rezolutněji musí s pohoršením odmítat okolní nekřesťanskou morálku, za což pak trpí novými pocity viny. Zvenku snaha o dokonalost, a společenské uznání, odmítané „hříšné“ tendence pod slupkou a bezmocné, odevzdané vnitřní já pod tím vším. Tak se Jirka sám popsal. Veškeré tendence k rebelii byly tlumeny nejen ortodoxně náboženským prostředím, ale i vážnou nemocí matky. Biřmování Jirka popisuje jako moment, kdy se víry v Boha chopil sám vědomě a cele. Krátce po tomto aktu, který proběhl přesně dle očekávání se objevují v Jirkově spirituálním životě komplikace, které zprvu zjemňuje a vynechává, až v celku vysvítá hloubka krize během níž volá jako žalmista z propasti. Vytěšňované problémy se projevují somaticky. Těžko říct co konkrétně znamenala zkušenost s brigádou, souvislost prášků, a nemoci matky, je nasnadě, ale mohlo jít i o něco jiného, snad nabídka úplatku nastolila skryté dilema. Tomáš sám připouští, že možná dosud není tak nahoře jak zakreslil, zdá se ale že jistý „Další krok“ se odehrál v tom smyslu, že zmínil svou touhu po společenském uznání, ve prospěch upřímnosti k sobě samému a podařilo se mu stanovit určité hranice své snaze o dokonalost.

*(S Jirkou jsem se setkal na katolickém „spolču“ na Smíchově, kde jsem hledal někoho věřícího na rozhovor. Je mu osmnáct, studuje humanitně zaměřenou střední školu. První o čem sám začíná mluvit je biřmování. Vracím ho zpátky, ptám se na dětství a na rodinu. Misto narození začíná křtem. Oba rodiče a i prarodiče jsou věřící, tatínek pochází z moravské katolické rodiny, mamčin tatínek se chtěl stát knězem, ale nejdřív byl vězněn režimem, a pak potkal babičku. Rodiče se seznámili v podzemní církvi, kde se za minulého režimu angažovali. Maminka se vdávala v osmnácti. Když byl Jirka malý, onemocněla roztroušenou sklerózou. I tatínek má nárok na invalidní důchod, ale pracuje, aby uživil rodinu.)*

Myslím si, že mi rodiče tu víru předali docela dobře, i když si ji uvědomuju až od biřmování. Člověk to nechápe, dokud nemá ten osobní kontakt... Jako malý jsem chodil na náboženství, chodím tam ještě teď. Pamatuji se, že jsme měli výbornou katechetku a taky jsme měli první tři roky náboženství jako předmět ve škole.

*Jako volitelný?*

Ne. My jsme měli věřící učitelku a bylo to v pokusném ročník. To tak vyšlo úplně náhodou... Člověk začne věřit až když si to uvědomí a já jsem si to uvědomil před těma dvěma lety při tom biřmování. Bylo to přesně... já to tu mám v kalendáři...21. května. Tenhle rok to vychází na pondělí.

...

*Ty jsi mluvil o vnitřním obrácení, můžeš to trochu rozvést?*

No já to beru, že to není... vlastně jo. Je to radikální, i když je člověk věřící, protože vždycky to může jít ještě někam víc. V té době, když to vidím zpětně, tak jsem si připadal, že mám dobrou základ, že mám na co spoléhat, a pak jsem poznal, že to není všechno. I když mě rodiče vedou k tomu a snaží se mi naznačit, že to není jen o tom odbýt si tu povinnost, jít čtyřikrát týdně do kostela a odsedět to tam, tak při té přípravě mi to přicházelo každý den hlubší a stupňovalo se to, asi se to doteď pořád stupňuje. Zdálo se mi to hrozně silný, že už rto není jen o těch povinnostech, ale o tom, co chceš... Ta příprava to bylo hodně silný, a potom i ten samotnej obřad. To jsem se jako v uvozovkách bál a čekal jsem, co přijde. Přišlo mi to takový symbolický, jasný vyčlenění. Protože znám hodně lidí, třeba i ministrantů, kteří v mém věku odpadali, nebo jsem viděl, že by tomu mohli dát víc.

*Máš nějaký kamarády, kteří odešli v tom věku, přestali chodit do kostela?*

No, jakoby jo, ale to už nejsou moji kamarádi. I když já bych s nima rád kamarádlil, už je prostě nevidám...

*(Jirka má také o tři roky mladší sestru, zmiňuje ji jen mimochodem, v samém závěru rozhovoru. Zlomových okamžiků uvádí málo, k většině ho musím nabádat (přestup na základku, přestup na střední), vždy se rychle vrací ke své víře a k současnosti. Vzpomíná na prarodku, odsunutou Němku, která se vrátila po revoluci a hmotně se o něj starala a říkala, že nemá děkovat jí, ale Bohu. Říká k tomu: „To bylo pro nás zajímavý, že někdo, kdo si může dovolit dávat ze svého nadbytku, to nedává jen tak, ale uvědomuje si tu cenu“ Na druhém stupni se začal projevovat odlišný styl jeho spolužáků, ale s posměchem či odsouzením se neseťkal. Kdyby si mohl vybrat, tak na tu samou střední by znovu nešel).*

*Proč?*

Je to docela těžký, ne kvůli učení, ale ty lidi. Nějak se mi tam příliš projevuje ta lidská bída. Na základní škole bylo to ovzduší lepší. Tady jsou všichni takový moc... na dnešní dobu je to normální, to nikomu nepřijde zvláštní, my jsme vlastně úplně slušná škola, ale není to tak. To je jakoby se všichni shodli na tom, že červená je žlutá. A všichni to jakoby cítí, je tam velký napětí.

*Můžeš dát příklad?*

Asi bych hodně řekl přetvářka, první rok se všichni tak přetvařovali, já se tam teda kamarádím se všema, já proti nim nic nemám a jsem asi jedinej, kdo tam nikoho nepomlouvá

*Šlo by to ještě konkrétněji, třeba nějaký příběh, který se ti stal a který tě v tom utvrdil?*

Třeba když jsem s nima nedávno byl poprvé po dvou letech v nějaký hospodě. To jsem se musel smát, co všechno jsem ještě o těch lidech nevěděl, jak jsem si myslel, že jsou dobrý. Protože tam z nich spadnou zábrany, všichni se tam začnou opíjet, já jsem si tam jako jedinej dal minerálku (já bych si klidně dal pivo, ale nechutná mi, což mi oni nevěří, ale to mi nevadí), ale holky se tam začnou plazit po těch klucích, co tam sou, všichni jsou „free“ a „happy“ a druhý den příjdu do školy a všichni jsou to takový trosky. Jakoby si tam sundali ten plášť, tu noc si tam užili a pak se vrátili domů... pro mě to bylo strašný, říkal jsem si: Jak jsem se tam vůbec mohl dostat? Takový prostředí to jsem ještě nezažil, tak pokrytecký. Ale vlastně je to normální, ty lidi jsou okolo mě všude... Ty lidi se tam přetvařují, nejsou sami sebou, oni tam vejdou, zavřou se za nimi dveře, oni si tam užijou, a pak se vrátí a zase si nasadí tu masku. Přišlo mi, že i v tom špatným jsou sami k sobě neupřímný, protože to v sobě potírají a přitom to hlásaj. A to jsem si říkal: A tady s těma lidma mám bejt? A pak jsem si říkal, že bych je měl nějak proměnit. Já jsem nechápal, co je smysl toho, že se takhle chovají, a pak mě napadlo, že oni mi to vlastně říkají, oni se mi dosela svěřují. Tady ta holka je bez rodičů, tady ten kluk nemá tátu, a tak si říkám: Kde oni mají vidět ten vzor, jestliže jejich rodiče takhle běžně zabíjejí smutek, jak se říká? V čem mají bejt lepší, když sami cítí tu neúplnost. Přitom oni ten ideál nějak cítí. I když to chtějí popřít, tak oni nějaký to citění mají, takže mi to přišlo hrozný. Že takhle smýšlej, a ani si to neuvědomuju... A v tom mi kontrastuje to: „Mějte všechny za lepší než jste vy“ A to je taky pro mě zvláštní. A říkám si: Má to smysl! Protože když já ty lidi mám považovat za lepší a každý je v podstatě dobřej a ty lidi, kdyby měli... a ještě to může bejt i třeba tím, že ta církev je nepřítáhne, protože když vidím jaký jsou rozpory třeba jenom tady v naší farnosti, to mi připadá takový zvláštní. A i já jsem hrozně chybný člověk, takže to má smysl.

*Myslíš rozpory, jako...*

No uvnitř ... tady se třeba řešilo, jestli je platná mše, když kněz špatně složí ubrousek. To kdyby se dozvěděli ti nevěřící lidi, tak to je to samý, jako když já jsem se o nich dozvěděl že se bez zábran chovají tak jak by se chtěli chovat a po čem touží, a přitom jim to není dovoleno, protože nepoznali v jaký správný míře to mají užívat, třeba zrovna tu lásku ... oni to hledají, ale při tom to nemají. A proto chápu, že je můžu považovat za lepší, než jsem já, protože oni i to svoje špatně můžou žít dobře. Tak to mě pořád vrtá na zem a je to takový silný, že já si neumím představit, že bych byl jinej, a to je taky takový silný a pořád mě to sem vrací, že ta moje maminka je nemocná. Že po celou tu dobu až do smrti, dokud bude maminka žít, tak je nemoc. A přitom na druhý straně ta síla boží to zvládá, protože hodně lidí mi pak řekne, jak se jim to líbí, že když jdou na mši, tak že maminka se pořád směje ... tak mě to povzbuzuje. Na jednu stranu mě to vyčerpává a na druhou stranu, když se to odešlo nahoru, tak mě to hrozně povzbuzuje. To není jenom mamčinou nemoc a já, ale Bůh s mamčinou nemocí a já. A to je úplně něco jiného ... Třeba potkám kněze a ten mi řekne: „Slova učí, příklady táhnou.“ Já si vzpomínám jak maminka pořád chodila do kostela, tak já jsem tam chodil za ní. Takhle se to zpětně provazuje. Protože si říkám, že to taky může bejt špatnej názor, že člověk ví, že má pravdu, protože to je subjektivní. Ale na druhou stranu se mi to potvrzuje. To jsou ty okamžiky, co si od toho biřmování ještě víc uvědomuju, že den co den se člověk může vzbudit a děkovat Bohu. To je taková každodenní spiritualita.

*(Biřmování je klíčovým momentem. Jirka také prožil nejzmatenější a nejobtížnější období v roce, který bezprostředně následoval. Tehdy jej provázely i jisté skrupule. Jeho problémy se také z velké části manifestovaly somaticky...).*

...a já potom co jsem byl biřmovanej, jsem měl hrozně rozporů ve svém životě, protože jsem si říkal: Tohleto se sem nehodí, musím ještě víc se snažit zažívat tu mši opravdově nebo ještě víc se učit, né že bych se flákal, ale třeba jsem občas spoléhal na spolužáka, my sedíme vedle sebe v lavici, dva chytří kluci, takže si radíme. A tak si říkám, jestli je to potřeba. Ale zase si říkám, že si to nemůžu vyčítat, že jsem to nedělal, když jsem to takhle necejtí. Ale teď když to tak cejtím, tak už bych to považoval za chybu, takže bych se toho měl vyvarovat. Tím teda neříkám, že to takhle jde, samozřejmě, jsou taky propasti. A když se mi pak třeba někdy nedařilo, tak jsem si psal básničky. To píšou ještě doteď. To mě taky povzbuzuje. Když si to pak přečtu za rok, nebo za dva, tak to je zajímavý. Já už si teda za tím asi tvrdšíjně stojím, ale ještě vlastně člověk furt vnitřně

pochybuje a pořád se musí zdokonalovat. To není, že by si řekl, teď jsem biřmovanej, teď vím všechno, nebo udělal jsem školu, tak vím všechno o tom oboru. To tak není.

*Kdybychom se nějak dostali k té přípravě na to biřmování, o který jsi říkal, že se to tam postupně stupňovalo, tak můžeš možná i trochu říct, jak to objektivně probíhalo, a pak hlavně, jak jsi to prožíval, co to s tebou dělalo.*

No to mě tak nastartovalo .... Já říkám, že jsem v tu dobu potkal Boha, bylo to takový osobní zjevení ... taky nám tam dávali ti kněží formaci, říkali nám co a jak, jak chápat ty slova z písma, co je cílem, že to není prostě: Tak mám křest, mám biřmování, mám ještě třeba manželství nebo tak něco, to není vůbec o tom, ale, že už jsme dospěli a je tedy na nás, něco dělat pro Boha, v něčem se pro něj zapřít, něco mu obětovat a hlavně mu sloužit, a to každé den. Tehdy mě ty rozjímání hodně oslovovaly, ale zase ve srovnání s dneškem to nebylo nic. Takže se to vyvíjí, i když tohle pro mě byl takovej duchovní šok, to jsem si říkal, že je to úplně super, to je někdo jako můj kamarád, já nemusím říct jenom takový : Trápí mě to a to, nebo – mám sestru – s tou jsme si taky povídali, ale já to můžu ještě dát nahoru, aby to už nezatěžovalo žádného člověka, aby to bylo jenom nahoru, a přes takový ty výčitky jako“ to je dneska den, abych skrze to, že jsem od toho vnitřně svobodnej mohl těm lidem pomáhat ... a pak jsme měli kající bohoslužbu, tam se mi zdála hodně intenzivní ta zpověď. Předtím jsem třeba chodil jednou za měsíc a tohle byl takovej pohovor, ale hodně otevřeněj, že už to nebylo, zhřešil jsem tady, tady, tady, myslel jsem na to, na to, na to, oni nám to říkali, že psát si hříchy na papírek, že to není ono, že jde o to, aby to člověk cítil .... Pak jsme taky prožili vkládání rukou a tam mi řekl takový citát: „Kdo mnoho dostal, od toho se hodně očekává“. To mi přišlo takový hodně symbolický, třeba když jsem prožíval to v té škole, tak jsem si říkal, jsou lepší než já, protože já třeba můžu v tadyté oblasti vědět víc, takže se musím snažit v tom vytrvat, protože já jsem měl taky sklony, kdy jsem si říkal: proč bych byl jinej, proč bych tam byl jedinej, kdo řekne třeba, že máme učitele poslouchat? To je takovej citát, kterej mě provází ... teď si po dvou letech dělám ten seminář znova a čtu si tam ty svoje poznámky tužkou, jak co chápat, a když přemejšlím v čem jsem se zlepšil, tak mi to připadá jako nic. Člověk pořád začíná znova. Půjde takhle a tři kroky zpátky a zase krok dopředu, nebo dva kroky a tři kroky dozadu, jakmile se člověk postaví na vlastní nohy tak spadne. Dokud klečí a jen se šoupe po tý zemi k tomu oltáři, tak mu to jde. A jakmile řekne: teď už to vím, tak se hned vrátí... z toho biřmování pořád jakoby žiju.

*Jestli to není moc intimní, mohl bys konkrétněji popsat ty zážitky, který jsi měl?*

Při těch obřadech, nebo jako...?

*No ty jsi říkal, že to bylo hodně silný, že se tam něco odehrálo, někdy to samozřejmě přesně těmi slovy vyjádřit nelze... ale říkal jsi třeba o té zpovědi, že to bylo silný, tak jak ses třeba po ní cejtil?*

Já jsem si připadal jako znova po křtu. Ono se to říká, ale člověk tomu úplně... věří – nevěří, no doufá v to, ale musí tomu taky úplně uvěřit. Nesmí bejt žádná pochybnost, protože třeba před tím bejvaj poslední útoky, že to nemá cenu, a tak, a pak když jsem to překonal, tak to bylo tak úžasný, že jsem se úplně chvěl. To jsem si sedl do lavice a dal jsem si ruce do dlaní... Protože já se tý zpovědi docela bojím. To je takový to klasický pokušení, že to nemá cenu a nebo zase: To neříkej, to není hřích! No prostě takový zvláštní.

*Byl jsi nervózní?*

Nervózní až po tom. Člověk si nesmí nic představovat, musí tam jít s tou odevzdaností, nesmí si představovat, že Bůh řekne to a to. To je takový pochybení, nebo že ten kněz řekne: co mi to tady říkáš? ... No a při těch obřadech to je normálně jako třeba zimnice. Že tím člověkem něco projede jako když něco zatroubí, že člověk nadskočí. A pak člověk zavře oči a přemejšlí, že ten Bůh, že to za to stojí, že tady s náma je. Že člověk se ráno probudí a říká si: Á hrůza, nechce se mi do školy... A přitom ho máme chválit ... Já si vlastně hodně pamatuju až po tom biřmování, před tím ten křest, to si nepamatuju, ale to bych si tak mohl pamatovat, že jsem mrkal a řval...

*No dobrá, tak když budeme pokračovat co se dělo po tom biřmování...Co se všechno tím biřmováním změnilo v tvým životě?*

Navenek jakoby nic. Dál jsem chodil do kostela a tak, ale na druhou stranu jakoby všechno. Tak se mi celej ten život nějak překopal. Před tím můj sen byl dobrej počítač. Ale na co mi to bude? Jak tím můžu chválit Boha? Já to nepotřebuju. Ale potom tu zimu, za mnou přišel můj bratranec a dal mi počítač, o kterým se mi nesnilo. To jsem fakt nevěděl, co si o tom mám myslet. (podobně náhodou přišel k telefonu, který si tajně přál ) ... „Na cokoliv si vzpomenete, dostanete.“ A to mi připadá takový zvláštní. Pak si vzpomínám, to jsem se dokázal od těchhle věcí nějak oprostít, já jsem chtěl kapesní počítač a dal mi ho otec Pavel, tady z kostela. A za rok mi dal další, novej. A to jsem si říkal: Na co to je? Jiný lidi na tom pracujou, já to mám vlastně na hraní, vždyť to nepotřebuju. A to jsem pak na všechny tyhle dobra zapomněl a vzpomněl jsem si na ně až teď

před čtrnácti dněma, jsem měl rekolekce. *(Dál vypráví jak dostal od cizího člověka kvalitní notebook, pak externí disk, flash-disk)* Teď už to ani nenosím a nepoužívám, protože i když jsem to ukázal i třeba hodnějším lidem, i třeba věřícím, tak jsem viděl, že mi to nepřejou, že mi nevěří, že jsem to dostal. A to mi přišlo hrozný.

*Proč myslíš, že ti nevěřili, že jsi to dostal?*

Protože se jim zdálo, že něco za patnáct tisíc nemůže někdo jen tak dostat, že to vyjádření v té hmotný sféře bylo tak veliký... Můj tatínek měl ještě nedávno čtrnáct tisíc hrubýho, to bychom si vůbec nemohli dovolit, a to mi přišlo hrozný, jak je to nebezpečný, že to nepotřebuju, po tom biřmování jsem to odepsal, a dostal jsem to. I přesto, že takhle vím jak s tím zacházet, tak chci ty ostatní lidi kritizovat, že nejsou tak morálně na výši, protože to neuměj používat. Takže tím, že to mám a oprostil jsem se od toho, tak mně pak naskakují chyby na těch ostatních lidech, a to mi připadá hrozně zbytečný. To asi nemám úplně vyřešený. *(v tomto tématu ještě nějakou dobu pokračuje).*

*Mohl bys říct, jak se změnila třeba tvoje modlitba před tím biřmováním a potom, jestli tam došlo k nějakému posunu?*

Určitě. Já si hodně pamatuju že jsme se i modlili vlastními slovy, ale dneska bych v tom hledal něco víc. Na tehdejší dobu to bylo jak to šlo, ale dneska se mi to zdá úplně jiný ... já mám zažitou tu strukturu z toho našeho společenství a tam jsou nejdřív chvály. Takový to spontánní, že třeba Bůh je dobrý, protože mi dal notebook, ale není jen proto dobrý, že ho můžu chválit, že mě má rád, že jsem se narodil v té šťastný třetí světě a ještě jsem nespokojenej... tak to mi přijde pro mě takový dobrý, že se jako vnitřně vyprázdním, protože podvědomě to v člověku je, že si připadá nespokojenej, a tak se pořád potřebuje vracet k něčemu vyššímu ... Nám říkali, že ten nejvyšší stupeň modlitby to už je to ticho, prostě jenom přebývat v Boží přítomnosti. To se mi ještě mockrát nepodařilo, protože já jsem jako hodně, že bych pořád chtěl něco dělat a hejbat se, ale doufám, že to jednou přijde, že si jenom sednu a řeknu: Bože, jsem tu s tebou. A to je všechno, a pak mě napadne v hlavě něco, co už není potřeba vyjádřit slovy. Ale doufám, že k tomu trochu spěju nebo alespoň mám ten ideál.

*(vypráví jak bojoval s růžencem, kvůli jeho „mechaničnosti“, a protože mu evokoval starý babičky a „klasického pana faráře“ Ptám se na vztah k panence Marii, připouští, že k ní nijak zvláštní vztah nemá, určitou dobu mu mariánský kult lezl trochu na nervy, nezdál se mu upřímný, prý se ale často modlí ke svým patronům, Jiřímu a Prokopovi, „kteří oba přímo bojovali se zlem.“)*

*Přes kult svatých se dostáváme k otázce smrti. Vzpomíná jak chodil do jednoho domu s pečovatelskou službou, kde se seznámil s jedním starým hodným pánem, bezděčně spojuje smutný zážitek se svojí maminkou:*

...Já jsem zrovna ten den měl volno, nějak nám odpadla škola, ale já jsem tam nešel. A on zrovna ten den umřel. Prostě jsem se nepřemohl a nešel jsem tam. A to jsem dokonce hrál na počítači. Já jsem si na měsíc odepřel počítač a ten den to skončilo a já jsem prostě hrál. A druhý den mi řekli, že ten pán umřel. To bylo hrozný. Já jsem pochyboval, jestli jsem dobrý člověk, protože to bylo jako kdybch si šel vzít před odchodem žvejkačku, místo toho abych se rozloučil s maminkou a maminka pak umřela ... Já jsem si říkal, že z toho nemůžu bejt tak smutnej. To bylo asi dva dny potom co umřel, a já si furt říkal: To není možný, jaks mohl! V té době jsem si to možná sobecky odůvodnil, dneska už vím, že to takhle nemůžu brát, ale že ty lidi si prostě ulevili. Oni vidí, že jsem to neudělal schválně a já se tím nemůžu celej život trápit, oni pochopili, že jsem to neudělal schválně a odpustili mně ... Teď už jsem nehrál asi půl roku, protože si říkám, že třeba mě zrovna někdo potřebuje ... On ten pán byl taky takovej hlubokej, taky se smál, bylo to něco jako ta moje maminka...

*Myslíš, že máš důvěrnější vztah s maminkou než s tatínkem?*

Ne, protože moji rodiče jsou oba hrozně dobrý. Nebo možná jak na co. Možná ta maminka, protože trpí tak je tomu Bohu ještě blíž, i když ten tatínek on je všude s ní. Oni jsou všude spolu, já jsem ještě neviděl, že by šla maminka někam se svejmá kamarádkama, tatínek se svejmá kamarádama a nebyli spolu.

*Zažil jsi někdy strach z vlastní smrti?*

Jednou jsem říkal, že už chci umřít, že už mě to tady nebaví, protože se mi to zdá takový... to bylo právě to s tou školou, to bylo takový... né depresivní, ale smutný. To jsem si říkal, co po mě Pán Bůh chce, proč už mě nenechá umřít, když už jsem biřmovanej...

*A to bylo to období o kterým jsi říkal, že to bylo období velkejch rozporů?*

No, když jsem viděl jak ten svět žije. A jak rostu jinam a jak těm lidem jakoby utíkám. Že si s nima nemůžu rozumět v tom. Já tam s nima sem, já s nima všechno dělám, taky nemám rád nějaký profesory, ale nějak jinak. Prostě se s nima na tom nemůžu shodnout. A pak jsem přišel na to, že přes lidi nepoznám Boha, ale přes Boha poznám lidi. To mi dalo sílu s nima bejt, protože já bych je zabil. To není možný, co oni dělaj. Já nevím jak vyjádřit ten rozpor. Ti lidi prostě ničí sami sebe. To není možný, aby takhle žili. Kam to s nima povede...

*A kam to s tebou povede? Co očekáváš od svého života?*

Velký pokušení je pochybovat o tom, jestli udělám maturitu. Ale to udělám. A pak bych chtěl na vysokou, nějak humanitně zaměřenou, takže asi práva, a pak mě napadlo, že bych jako laik studoval teologii, nebo filosofii. Je to ode mě asi takový ošklivý, že si říkám, ať se to rozhodne nahoře. Třeba dostanu nějaký signál, jako úplně náhodou mi přišlo na tuhle školu ... někdo mi třeba řekne něco co mě ovlivní ... já můžu bejt misionářem, já můžu potkat nějakou holku, teď říkám extrémní věci, já můžu zejtra umřít.

*Ještě jsi nepotkal žádnou holku?*

Ne, ani se nesnažím potkat, přijde mi to ještě brzo. Vidím to u nás ve třídě, jak se tam scházej, rozcházej...

*Ani nějakou platonickou lásku?*

Platonickou lásku? Ne. To ne. Tak jako každá holka je hezká... někdy mě napadá, že by to bylo super, ale já hledím víc do hloubky a tam si říkám, že s takovým člověkem bych nevydržel. To je tak povrchní, čím ty lidi žijou, někdo se vzhlíží v technice, někdo se vzhlíží v tom jak se ráno namaluje...ale jako nedělám si naději, že bych někoho obrátil. Ale nechávám to tak otevřený, že se může přihodit cokoliv.

*(kreslíme křivku)*

I když si to neuvědomuju, tak tam budou asi nějaký výkyvy. Třeba to rovný bych dal jako nějaký adorace a silný zpovědi a pak si ještě vzpomínám, minulej rok o prázdninách jsem se vrátil z jednoho křesťanskýho tábora v Anglii, kde to bylo úplně úžasný, a pak ten druhý půlrok jsem měl brigádu, a to bylo hrozný. To mi bylo půl roku ještě špatně, říkali, že je to psychický. Oba dědečkové měli problémy se žaludkem, takže já k tomu mám sklony, ale to bylo hrozný. To jsem si říkal, vím co znamená nemoc mojí maminky, jako nevím to, nechápu to, ale trochu jsem si to díky tomu dokázal představit ... já jsem nikdy neměl žádný úrazy a pak najednou mi bylo špatně, že jsem nemohl do školy, že jsem půl dne zvracel.

*To bylo co za brigádu?*

V lékárně, já jsem tam odesílal prášky, ale psychicky to byl takovej tlak, ono se tam kradlo a i mně to nabízeli ... ten šéf, to jako bylo čistý všechno, ta brigáda, ale spíš ty lidi tam byli zkažený, nedokázal jsem si říct, to je blbý, já jsem si říkal: nevidím, a to bylo špatně. A pak mi to jeden člověk řekl, říkal : „Kdo ví, co si vede za duchovní boj“, a já jsem nevěděl – žaludek a duchovní boj? – co s tím může bejt?. Pak jsem při jedný duchovní obnově měl zpověď a tam jsem vyznal jeden hřích, kterej už si nepamatuju... nebo ho vlastně asi nechci říct, už jsem si vzpomněl, bylo to něco, co jsem si myslel, že mám dávno vyřešený, ale pořád se mi to vracelo, a ono se mi to potom zlepšilo, takže od té doby, když je mi špatně tak se třeba modlím a ono to přejde ... a dělali se tam na tý brigádě dvanáctihodinový směny, což jsem nevěděl, první den jsem přišel úplně zničený, což si nepamatuju, ale chodil jsem tam, bral jsem to jako sebezápor. Tak takhle hodně to podvědomí v tom bylo, že už to na mě nikudy nemohlo, technika mi byla ukradená, lidi jsem neposuzoval, tak mě to prostě takhle ničilo zevnitř...

*Co je to, to „to“ co na tebe už nemohlo jinudy?*

Asi nějaký pokušení abych se vzdal toho co jsem přijal při tom biřmování, protože ten tábor těsně před tím, to bylo úplně skvělý, to bylo jako biřmování dvacet čtyři hodin denně... a tam nám taky říkali, že člověk si musí dát pozor na všechno, a nesmí to přehnat, že jsem něco jako Petr, že už jsem kousek, ale nesmím udělat ten rychlej skok, a já jsem přijel a skočil jsem do té brigády. Začal jsem školní rok a žil jsem ten život hrozně na plno, strašně moc, až mě to úplně odrovnalo. A teď už si říkám, když mi bude špatně, tak prostě zůstanu doma, což by mi dřív přišlo nepřipustný, protože jsem věděl, že si třeba budou myslet, že se chci flákat, a ta vnitřní svázanost, aby si to nemysleli mě vlastně naučila, ať si to klidně myslí, já vím, že to tak není, tadytu zlou myšlenku mi nemůžou podsunout, protože já to takhle nemyslím... To nevím, jestli to může bejt s tím žaludkem...

*No to určitě jo, to se skutečně děje.*

Jo? Já nevím...

*Žaludek je zrovna na to citlivej. Žaludek a hlava, to je takový dost charakteristický.*

Jo tak to mě teď úplně zamrazilo, protože jsem si vzpomněl, že od první třídy jsem trpěl migrénami a zvracel jsem při nich. A teď vlastně už je jen to břicho, já jsem teď už rok neměl migrénu. Já jsem v první třídě je měl i čtyřikrát tejdně, a třeba jsem pak den spal, pamatuju si jak na Velikonoce mi bylo špatně a spal jsem den, doktorka si myslela, že mám nádor... nevím co si o tom myslet, ale je to zajímavý, že to přešlo do toho žaludku.

*To mi přijde zajímavý, že na to zabrala ta zpověď, že si dokonce vzpomínáš na ten konkrétní hřích, tak to čeho se ten problém týkal bych vzal za takovej klíč k tomu přemejšlení o tom, odkud ten problém pramení.*

Já si nevybavuju přesně kdy mě přestalo bolet to břicho, ale taky to mělo spojitost s nějakým hlubším duchovním zážitkem...

*Na tý křivce mi připadá zajímavý, že jsi ji vlastně udělal rovnou, ty pozitivní zážitky jsi tam nijak nevypíchl, ale udělal jsi tam ten propad, tak jestli v tom je nějakej záměr... proč je to takhle?*

Já jsem to bral asi, že tohles to (rovina) je s Bohem, a jenom tudyto (prohlubeň) je mimo něj. Protože to bylo opravdu něco silného, co mě vykojelo...

*To bylo nějakej necelej rok po tom biřmování?*

No prostě tady jsem žil tak jako, že to je ještě jedno, že jo. A to se většinou tak říká, že to biřmování je jasné se vyčlenění, takže já kdybych to neudělal, tak jsem jakoby mohl žít dál, že by to vedlo takhle rovně, ale vlastně už by to bylo dolů, zatímco já jsem udělal tohle, a tak jdu jakoby takhle (na chvíli dolů, ale pak nahoru).

*(Vybidnu ho, aby protáhl čáru do budoucna)*

Já jsem v té době napsal pár básniček a já si z nich dělám takový sbírky. A jednu tu sbírku jsem pojmenoval... to se hrozně prolínalo, to jedno bylo „Radost a žal“ a pak tam bylo „Další krok“ A to bylo, že v té době jsem psal tu „Radost a žal“ něco jako archaický volání „Shlédni na nás“ jako zoufalý volání tady zezdola a hrdě můžu říct, že jsem ten krok, ten „Další krok“ jak jsem tu sbírku nazval, že jsem ho udělal (Viz obr. - označeno tečkami).

*Dokázal bys z paměti říct nějakou tu básničku?*

Ne. To ne. Jednu jsem napsal když přešlo, ta nebyla moc duchovní... ale asi ne, nepamatuju si.

*Měl jsi teda pocit, v tomhle období, že ses vzdálil tomu Bohu?*

Já bych řekl, že on se mnou nechal zatáhnout do té hloubky. Já jsem byl určitě s ním, ale zpětně vidím, že jsem mohl být vejš... Já jsem třeba mohl říct, že nebudu chodit na tu brigádu a budu místo toho chodit každé den do kostela, protože já na to kvůli tomu v tejdnu neměl čas... všechno mi to připadá od toho biřmování, že je to zkouška za zkouškou, ale že to pořád roste ... a neohlížím se, ale dívám se do budoucnosti. Myslím, že už to půjde nahoru, možná třeba couvneš, nebo uvízneš na jednom schodě, ale níž už to nepůjde ... někdy taky otevřu bibli a je tam něco co je jako vzkaz pro mě, že je to úplně jako pro mě, pro ten den „Přečti si!“

*Tak to je ta bible a ty dary, vnímáš ještě v něčem, že by se to vedení projevovalo?*

Tak asi ta škola. My máme jednu známou z Afriky, o který říkám, že je to má druhá máma. A já jsem o tom mluvil ve škole a ten kamarád říkal, že myslel, že naši jako nejsou rozvedení, tak jsem mu to vysvětlil, a on se mi začal svěřovat jak to je u nich doma, říkal, jak to mají složitý a já jsem si říkal „Proč mi to vlastně říká? Asi nějak na ty lidi působím, přece jenom už jsme spolu tři roky... tak jsem na to někdy hrdej, že ten Bůh je se mnou, i když bych neměl být, protože si říkám: Co jsem dokázal? V čem vynikám? Že nestřídám holky? Že jsem s nikým nespál? To se u nás ve škole taky řeší úplně běžně... neumím si představit jak se budou moje děti učit, jestli se to bude pořád takhle řešit, tak to je hrozný ....

*Tak jsme tu čáru dotáhli do třiceti, a tak daleko jsme to nedopovídali, tak po té škole očekáváš co?*

Já to nechávám otevřený. Když mě napadne slovo rodina, tak mě napadne slovo kněz, takže já to nechávám úplně otevřený...

*Otevřený pro kněžský povolání?*

Úplně pro jakýkoliv povolání, někdo pod tím slovem si představí rodinu, někdo misie, někdo řád... a to já vůbec, já prostě povolání.

*Některý lidi už mají v těch osmnácti jasno...*

No mluvil jsem s knězem, kterej už měl před svatbou, a on snad asi den před svatbou zjistil, že chce bejt kněz, tak to kdyby se mi stalo, tak bych se nebránil i nějaký známosti, kdyby mě to takhle posunulo ... Může se taky stát, že budu pornoherce, že mi všichni umřou, ale myslím si, že se to nestane, u tohohle jsem si jistej, že se mi to nemůže stát ...

*Taky taková zajímavost tý křesťanský spirituality je ta osobní přítomnost, modlitbu mohou lidé zažívat jako osobní rozhovor...*

Někdy mám ten pocit, jen tak si lehnu na zem a říkám si: Pane Bože kdybys tady byl, to já bych ti nic neřekl a ty už bys věděl. Třeba to taky přijde. Zatím dělám co umím, a je to kolikrát špatně, to vidím, pořád bojuju s různějma slabostma.

*Zažíváš taky pochybnosti?*

No jistě to je denně, to jsou.. i v těch maličkostech, když slyším třeba ty strašný věci v tý škole, tak pochybuju jestli je tam Bůh se mnou, nebo pochybuju jestli je se mnou, když odmlouvám mamince když se mi třeba nechce na nákup, ale ona si tam sama dojít nemůže... jsou chvíle kdy si říkám, má to smysl? Vždyť já se můžu odstěhovat!

*Měl jsi nějaký období konfliktů s rodičema?*

Asi to bylo před tím biřmováním, maminka říká, že od toho biřmování jsem se hodně zlepšil. Moje sestra je o tři roky mladší, a ta si něčím takovým prochází teď. To není, že by šla do squattu, obarvila si vlasy, ne. Ale člověk, jak je na něco naladěnej, tak cítí, že to není všechno, že to není ono. Jakoby se na tebe usmívala, ale něco tam není. Ale s tím se nedá nic dělat, člověk se musí modlit a čekat. Ona k tomu musí dozrát, třeba bude biřmovaná ve čtyřiceti...

*Máš pocit, že to má komplikovanější než ty?*

No žije o tři roky v jiný době, že slovo hovno je dneska něco, co je úplně normální...

*A co žes jí tak vycenzuroval, že v tom příběhu skoro nefigurovala*

No asi, že pro mě nebyla duchovní opora, protože je mladší, takže ona šla za mnou ... Moje sestra ta žije tak pořád rovně a mám pocit, že něco jako ten můj propad, že to má až teď, že se taky nějak hledá...

*Takže máš pocit, že tohleto období těch rozporů, že ses hledal?*

Určitě. Dřív jsem věděl, co se ode mě čeká a tady jsem si to uvědomil. Teprve když to prožiješ, tak si uvědomíš o čem to je.

*A co to bylo za moment ten další krok, kdy se to narovnal?*

Možná jedna duchovní obnova, ale nevím...vždycky mi připadá, že zrovna jak mám možnost jít nahoru tak mám možnost jít dolů, možná že to vyrovnání teprve přijde, možná jsem teprve tady na tom prahu(*tam kde se čára prudce zvedá*)

...

*(když tvoříme terč uvažuje o vnější charakteristice erotoman, prý mu tak ve škole říkají protože zná hodně holek. Nakonec uzná, že je to spíš přezdívk a nenapiše to.)*

*Co pro tebe znamenal tenhle rozhovor?*

Pro mě? Já jsem přišel na to, že to má ten vývoj, člověk si to takhle nekreslí, takhle o tom nepřemejšlí. Ty dobře položený otázky nutěj člověka přemejšlet, jsem zvědavěj co to pro mě bude znamenat za půl roku,

určitě si to budu pamatovat. Člověk se sám diví, co z něj plyne, když se mi ty věci takhle asocijujou... nevím jak to přesně vyjádřit.