

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

Kulturologie - Obecná teorie a dějiny umění a kultury

DISERTAČNÍ PRÁCE

Mgr. et Mgr. Kamila Němečková

**Nenáboženská spiritualita
v postmoderní době**

Spiritualita a nové paradigma

Non-Religious Spirituality in the Postmodern Era

Spirituality and the New Paradigm

Praha 2015

školitel: doc. PhDr. Ivan Mucha CSc.

Děkuji Ivanu Muchovi za léta nezapomenutelných přednášek z filozofie a zásadní inspiraci k vědeckému myšlení.

Tuto práci věnuji své rodině.

Čestné prohlášení:

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

V Praze 7. 3. 2015

.....
Kamila Němečková

Abstrakt

Hlavním tématem disertační práce *Nenáboženská spiritualita v postmoderní době*, s podtitulem *Spiritualita a nové paradigma*, je analýza nenáboženské spirituality v kontextu nových horizontů, jež odkrývá věda nového paradigmatu, a které mění pohled na realitu a postavení člověka ve vesmíru. Studie předkládá možné členění současných přístupů ke spiritualitě, a následně je vybudován nástin teoretického modelu nové disciplíny, který umožňuje zabývat se komplexním studiem spirituality v širokých interdisciplinárních a transdisciplinárních souvislostech. Pro tento nový navrhovaný vědní obor je v práci předložen název *spirituologie*.

Spiritualita, která byla z karteziánsko-newtonovského pojetí světa vyřazena, zažívá v 21. století renesanci. Spiritualita je komplexní a mnohovýznamový fenomén, jehož obsah se v současném diskurzu stále tvoří. Přestože pojem sám pochází z křesťanské teologie, je dnes vnímán nábožensky neutrálně. Ve společnosti se ustálil až na konci 20. století v souvislosti se sekularizací a privatizací náboženství, kdy nahradil dříve používaný termín religiozita, silně spjatý s institucí náboženství. Spiritualita představuje z pohledu nového paradigmatu důležitou, vrozenou dimenzi života a je nedílnou součástí lidské existence a univerzálního řádu věcí. Nahlížena jako proces kultivace duše, „proces zlidšťování“, ve smyslu evoluce vyšších etap vědomí, představuje naše vlastní nejvnitřnější potenciály a je součástí kulturní evoluce.

První kapitola se zabývá konceptem nenáboženské spirituality a nabízí zastřešující koncepci základního orientačního dělení pro současná pojetí. Klíčovým východiskem je zde paradigma, v jehož intencích jednotlivé modely vznikají. Kritériem je postoj jednotlivých směrů nebo badatelů k otázce, zda je spiritualita antropologickou konstantou.

Druhá kapitola, předkládá interpretaci metafyzických důsledků ve vědě nového paradigmatu možný ontologický základ, který od nynějška legitimuje otázky po smyslu a spiritualitu dosazuje zpátky do středu bytí. Porozumění této proměně světa, jež přinesly zejména výzkumy ve fyzice a astrofyzice, stejně jako nový přístup k vědám o životě pramenící z nového paradigmatu, jsou naprosto stěžejními pilíři tématu nenáboženské spirituality.

Třetí kapitola vycházející z předchozích dvou kapitol, podrobněji se podrobněji věnuje návrhu zastřešující koncepce současných přístupů ke spiritualitě a nastiňuje teoretický model vědního oboru spirituologie, který může být v následujících desetiletích inspirací pro interdisciplinární a transdisciplinární studium spirituality.

Komplexní studium spirituality nabízí nejen oporu pro široký proud nově nastupujících a rozvíjejících se „lidových“ a alternativních duchovních hnutí, ale může mít dopad na celou

společnost. V době nebezpečné atrofie morálních, etických a spirituálních hodnot, představuje i postupné budování oficiální akademické linie, která by nabídla znovu možnost vyvážit materiální a duchovní stránky našeho světa. Spirituální dimenze, badateli shodně rozpoznána jako základ nového paradigmatu a zcela nový pohled na člověka a vesmír, jak jej předkládají soudobé výzkumy ve speciálních vědách, se jeví jako bazální katalyzátory možných budoucích změn.

Klíčová slova: nenáboženská spiritualita, nové paradigma, spirituologie

Abstract

The main subject of the dissertation *Non-Religious Spirituality in the Postmodern Era*, subtitled *Spirituality and the New Paradigm*, is an analysis of non-religious spirituality within the context of the new possibilities revealed by the science of the new paradigm, which are changing the way we view reality and man's place within the universe. The study presents a possible system for classifying contemporary approaches to spirituality, and subsequently outlines a theoretical model for a new discipline enabling the comprehensive study of spirituality within broader interdisciplinary and transdisciplinary contexts. For this newly proposed scientific discipline, the paper suggests the name *spirituology*.

Spirituality, which was discarded by the Cartesian-Newtonian world view is experiencing a renaissance. Spirituality is a comprehensive and multifaceted phenomenon whose definition is still being shaped in contemporary discourse. Although the actual term comes from Christian theology, it is today understood as religiously neutral. It did not fully establish itself in society until the end of the 20th century in relation to the secularization and privatization of religion, when it replaced the previously used term "religiosity", which is strongly associated with the institution of religion. Within the context of the new paradigm, spirituality represents an important and innate dimension of life and is an integral part of human existence and the universal order of things. Seen as a process of cultivating the soul, a "process of humanization" in the sense of the evolution of higher stages of consciousness, it represents our innermost potential and is one component of cultural evolution.

The first chapter looks at the concept of non-religious spirituality and offers an overarching model for the basic orientational division of current approaches. The central criterion is the paradigm by which the various models are created, and the main starting point is the stance taken by the various disciplines or researchers towards the question of whether spirituality is an anthropological constant.

The second chapter engages in an interpretation of the metaphysical consequences in the science of the new paradigm to present a possible ontological foundation that legitimizes the search for meaning and places spirituality back at the center of being. An understanding of this transformation of the world, which was brought about by research in particular in physics and astrophysics and by the new approach to the life sciences as influenced by the new paradigm, is of central importance for the entire subject of non-religious spirituality.

The third chapter, which is a logical continuation of the first two, takes a closer look at the proposed overarching model for the current approaches to spirituality and outlines a theoretical model for the scientific discipline of spirituology, which in the coming decades may act as an inspiration for the interdisciplinary and transdisciplinary study of spirituality.

Besides offering support for the broad trend of newly emerging and evolving “popular” and alternative spiritual movements, the comprehensive study of spirituality can also have an impact on all of society. At a time marked by the dangerous atrophy of moral, ethical and spiritual values, it offers the gradual building of an official academic line that offers the possibility of balancing the material and spiritual aspects of our world. The spiritual dimension – which researchers have universally recognized as a foundation of the new paradigm and an entirely new way of looking at man and the universe as presented by contemporary research in the special sciences – would appear to be a fundamental catalyst for possible future changes.

Keywords: non-religious spirituality, new paradigm, spirituology

Obsah

ÚVOD	11
Předmět, cíl, metoda a struktura práce	12
Předmluva	16
I. Vymezení pojmu spiritualita	20
1. Etymologické hledisko	20
2. Druhý modus vědomí	22
2.1. Spiritualita a mystika	27
2.1.1. Mysticismus	28
2.1.2. Kapitoly z historie mystiky v západokřesťanské kultuře	30
2.1.3. Starověká mystéria	30
2.1.4. Křesťanský mysticismus	31
2.1.5. Zkušenost vnitřního vedení	35
2.2. Změněné stavy vědomí	38
2.2.1. Historie zkoumání psychedelik	44
3. Nenáboženská spiritualita v postmoderní době	47
4. Náboženství a spiritualita, spiritualita a religiozita	49
5. Současné vymezení pojmu spiritualita	54
5.1. Definice spirituality v současném hlavním proudu vědy	56
5.2. Čeští badatelé a jejich vymezení pojmu spiritualita	59
5.3. Autorčino pracovní vymezení pojmu spiritualita	61
6. Proč nemáme jednotnou definici spirituality?	63
7. Modely současné nenáboženské spirituality úvod	65
7.1. Metodologie badatele spirituality	65
7.2. Modely současné nenáboženské spirituality – tabulka	68
II. Jaká je přirozenost člověka a vesmíru? Nové paradigma ve vědě – zásadní proměna v pohledu na spiritualitu	69
1. Proměny paradigmat	69
1.1. Současná probíhající změna metaparadigmatu z pohledu teorie vědy	72
1.2. Současná probíhající změna metaparadigmatu z pohledu speciálních věd	73
1.3. Současná probíhající změna metaparadigmatu a spiritualita	74
2. Newtonovko-karteziánské paradigma	75
3. Nové paradigma	78
4. Současný stav vědy v kontextu probíhající změny nového paradigmatu	82
5. Systémy celistvého vědění s holistickou strukturou v historii	86
6. Od diskurzu věda a náboženství a scientismus a spiritualita k diskurzu věda a spiritualita	91

7. Vizionáři nového paradigmatu. Dialog věda a spiritualita	94
8. Teoretický základ nového paradigmatu: syntetické studie	99
9. Jean Staune syntéza pro 21. století	109
9.1. Fyzika	112
9.2. Astrofyzika: Odkud a kam jdeme?	115
9.3. Evoluční biologie: Jsme tu náhodou?	117
9.4. Vědy o vědomí: Kdo jsme?	120
9.5. Matematika: Má svět čísel, matematika jako taková, spojení s transcendentním světem?	126
9.6. Závěr Staunovy syntézy	126
10. Co z toho vyplývá pro spiritualitu?	129
11. Dvě cesty nového paradigmatu: Neúplnost a autoorganizace	132
III. Spiritualita a věda	134
1. Modely současné nenáboženské spirituality	134
1.1. Badatelé, kteří neuznávají spiritualitu jako antropologickou konstantu nebo spiritualita ani není objektem okruhu vědecky kladených otázek.	134
1.1.1. Racionálně reduktivní model	134
1.2. Spiritualita jako antropologická konstanta	142
1.2.1. Reduktivně-biologizující model	142
1.2.2. Biologicko-spirituální model	143
1.2.3. Reduktivně-psychologizující model	144
1.2.4. Bio-psycho-socio-spirituální model	144
1.2.5. Transpersonálně-transracionální model	147
2. Začlenění spirituality do akademických struktur	154
3. Studium předmětu spiritualita	155
3.1. Etymologické otázky	156
3.2. Spirituologie a její možná koncepce	157
3.2.1. Úroveň analýzy spirituálních procesů	157
3.2.2. Spiritualita jako předmět spirituologického výzkumu	158
3.2.3. Epistemologie a ontologie spirituality	159
3.2.4. Nastínění výhledů spirituologie	161
4. Proč se etablování disciplíny založené na studiu nenáboženské spirituality jeví tak důležité?	164
5. Esej o pobytu v tlamě	170
ZÁVĚR	174
Seznam použité literatury	177
Internetové zdroje	184

Seznam použitých zkratek

NDE zážitek blízkosti smrti (Near Death Experience)

OBE mimotělní zážitky (Out of Body Experience)

UIP Interdisciplinární univerzita v Paříži

ZSV změněné stavy vědomí

ÚVOD

Žijeme na planetě, která je živá, v žijícím vesmíru a ne ve vesmíru mechanickém a netečném. Myslím, že tato filosofie v tomto momentě prosakuje do veřejného názoru. Jestli se změní i věda a přestane být tak strohá, mechanická, ideologická a nudná, pak to vyprovokuje rozhodující změnu s všeobecnou podporou.

Rupert Sheldrake

Přechod z moderního světa na ten, který nyní přichází po něm (proto post-moderní), se ohlásil příchodem kosmologie Velkého Třesku. K této nové proměně našeho chápání vesmíru (kosmickém postoji a nastavení) došlo – na rozdíl od předchozí – takřka nepostřehnutelně. A přesto je mnohem zásadnější; je natolik propastná a radikální, že proti ní přechod z geocentrismu na heliocentrismus jeví jako pouhá ‚rošáda‘ – drobná kosmetická úprava. Nuže, tato nová kosmologie, s níž jsme se zcela přirozeně sžili, je příznačně celá veskrze evoluční. V jejím rámci nejen dějiny lidstva a života, ale veškerá příroda, naše Země, naše sluneční a hvězdná soustava (galaxie) - celý vesmír! - se ukázaly být vývojovým procesem! (...) Země již dávno není oním příslověčným ‚zrnkem prachu‘ ztraceným v bezedných hlubinách nekonečného vesmírného prostoru. Ani život se nám v současné kosmické perspektivě už dávno nejeví jako bezvýznamná epizoda a okrajová záležitost - výjimečná úchylka od všeobecné mechanické netečnosti a slepého fungování veškerenstva. Jde doslova o kosmický převrat – převrácení vztahu Nebe a Země, který snad nemá v dějinách obdoby. (...) Země se stala živou planetou - její minulost není od evoluce Života oddělitelná – a stala se součástí evoluce vesmíru. Nebesa poprvé v dějinách odhalila svou přirozenou povahu. Důsledky takto závratného zvratu nelze domyslet.

Zdeněk Neubauer

Žijeme ve fascinující epoše, v době nové renesance, pět set let po té první. Tak jako tenkrát se objevují radikálně nové vize, nové syntézy jsou uskutečnitelné, myslitelné, otevírají se nám nové filozofické možnosti.

Jean Staune

Dnes nábožensky neutrálně vnímaný pojem spiritualita se ve společnosti významně rozšířil na konci dvacátého století. Současné oživení spirituality - ať už ve stávajících náboženských

systémech, nebo v rozličných alternativních podobách nenáboženské spirituality - , a zároveň i narůstající zájem o toto téma ve vědě, je třeba brát vážně. Tyto jevy jsou bezesporu čímsi zásadním, co se projevuje jako znamení ducha doby. Naše společnost je hladová po smyslu a naději. Všude se rozlézájící bezhodnotovost, která je potomkem mechanistického přístupu novověké vědy, dnes živená postmoderním relativismem, nás nechává stát jako osamělé monády na okraji samotného bytí. „*Být naživu, značí žít ve stavu naděje. Naděje je podmínkou našeho duševního zdraví. Je konstrukcí podporující naši existenci. Naděje je utvrzováním víry ve smysl lidského života*“ (Skolimowski 2001, 41). Avšak samotná víra pro změnu našeho vidění světa nestačí. Máme dnes nástroj, který jsme doposud nikdy neměli, máme vědu, ale musíme mluvit o vědě, která je nepředpojatá, a která není a priori reduktivní a scientistická. Dokud hlavní proud vědy, dnes ve společnosti zastávající funkci zásadní autority, nepodloží existenci spirituálního, transcendentního rozměru našeho života a neuzná bytostnou touhu po smyslu, jako rozměru, který je nám nepochybně vlastní, pak se stále budeme setkávat v odborné literatuře se znevažujícími předsudky degradujícími podstatu našeho lidství. Kolegyně profesora Pavla Říčana, Pavlína Janošová, mi trefně v diskuzi na toto téma řekla: „*Je jednoduché všechno shodit. Ale co z toho, když lidé pak páchají sebevraždy z existenciální vyprahlosti.*“ Nadějný zlom k dosavadnímu přístupu se otevírá s novým paradigmatem ve vědě. Nové paradigma je holistickým konceptem, zcela odlišnou vizí reality, opřenou o vědecký výzkum, jehož jádrem a tmelem je nevyhnutelně duchovní stránka lidstva – spiritualita.

Předmět, cíl, metoda a struktura práce

Předmětem disertační práce *Nenáboženská spiritualita v postmoderní době*, s podtitulem *Spiritualita a nové paradigma*, je analýza nenáboženské spirituality a její začlenění do interdisciplinárních a transdisciplinárních souvislostí. „*Poprvé v lidských dějinách se objevuje spiritualita, která není náboženskou regresí*“ (Štampach 2008, 43), a která stejně tak jako filozofie nebo náboženství potřebuje být definována nebo vymezena.

Konfrontace spirituality a vědy je v novém paradigmatu nahlížena jako přínosné propojení dvou režimů lidského poznání. Spiritualita, která byla z newtonovsko-karteziánského pohledu na svět vyřazena, prožívá renesanci, ale zároveň je potřeba říci, že ještě není mnoho koherentních teorií či výzkumných metodologií, které by konstrukt nenáboženské spirituality vysvětlovaly, a jednotná koncepce pojetí jejího studia zatím chybí. Spiritualita je dnes ve vědě reflektována řadou vědních disciplín, zejména religionistikou, psychologíí a sociologií, dále

antropologií, ekologií, filozofií aj. nicméně teorie zabývající se členěním a pochopením celé problematiky spirituality většinou nepřekračují hranice svých oborů. Specifická je v tomto směru teologie, v rámci níž řada badatelů transdisciplinární propojení s metafyzickými důsledky plynoucími z přírodních věd využívá, ovšem pak se nejedná o nenáboženskou spiritualitu, ale o konfesní přístup, protože bádání je prostoupeno apologetickým záměrem. V dílech, vycházejících od vědců, kteří se v duchu nového paradigmatu snaží o globální evoluci lidstva a předkládají syntetická díla s integrálními teoriemi, je spiritualita sice jádrem, ale nikoliv východiskem a podrobná koncepce spirituality v nich není ani záměrem.

Disertační práce vznikala za účelem vyplnit prázdné místo na tomto poli, využít jak plodný interdisciplinární přístup, tak v transdisciplinárním nadhledu rozšířit pohled na spiritualitu a propojit ho s interpretací metafyzických důsledků v přírodních vědách. Výběr témat a dostupných výzkumů je autorsky zaujatý (protože ještě nedošlo k etablování oboru, který by se danými tématy komplexně zabýval), představuje autorčino pochopení a pojetí studovaného fenoménu.

Hlavním cílem této práce je nabídnout, alespoň v náznaku, teoretickou bázi odborného a komplexního studia nenáboženské spirituality. Tento orientační základ může být jednak inspirací k budování postupné oficiální akademické linie, která by znovu nabídla možnost vyvážit materiální a duchovní stránky našeho světa a na druhé straně může sloužit jako ontologická a epistemologická opora k zakotvení prudce se rozvíjejících lidových a alternativních spiritualit. Duchovní vzepětí šedesátých let, které nakonec podlehl drogám a nihilismu, bylo podle Bernarda d'Espagnata (Staune 2007) odsouzeno k nezdaru právě kvůli absenci základu.

Pro realizaci hlavního cíle je zapotřebí vymezit pojem nenáboženské spirituality a z dostupných studií a syntéz předložit koncept nového paradigmatu ve vědě, který zcela mění pohled na realitu a postavení člověka ve vesmíru. Na těchto ontologických základech je budován teoretický model nové disciplíny, která se bude zabývat komplexním interdisciplinárním a transdisciplinárním studiem spirituality. Pro tento nový navrhovaný vědní obor je v práci předložen název *spirituologie*. Mezi dílčí cíle práce patří také návrh možné koncepce pro členění současných přístupů ke spiritualitě a kritická analýza stále přetrvávajícího redukcionismu a materialismu ve vědě, i ve společnosti. Na základě hlavního cíle a jeho záměrů byly vytyčeny klíčové otázky, na něž se práce, mimo jiné, pokouší najít odpověď:

- ❖ Jaké je současné vymezení pojmu nenáboženské spirituality?
- ❖ Proč nemáme jednotnou definici spirituality?
- ❖ Jak můžeme členit současné přístupy ke spiritualitě?

- ❖ Co nám říká věda nového paradigmatu o realitě a přirozenosti člověka a vesmíru?
- ❖ Jaká je možná koncepce nové vědní disciplíny studující spiritualitu?

Spiritualita je v disertační práci prezentována jako součást kulturní evoluce člověka. Spiritualita v evolučním pojetí je pak nazírána jako proces evoluce vyšších etap vědomí.

Počáteční zvolenou metodou byla práce s literárními zdroji. Vzhledem k rozsahu témat bylo nutné provést rešerše z různých společenskovedních a přírodních disciplín. Z psychologie, religionistiky, kulturologie, sociologie, antropologie, kulturní ekologie, filozofie a filozofie vědy a v zaměření orientovaném na pochopení metafyzických důsledků plynoucích ze současných výzkumů v přírodních vědách zejména z fyziky, astrofyziky, evoluční biologie a neurověd. Pro tvorbu modelů nenáboženské spirituality bylo třeba zmapovat teoretické přístupy a vědecká paradigmatata, kterými spiritualita byla a je nahlížena.

Metodologický postup pokračoval selekcí a teoretickou analýzou literatury. Vzhledem k vlastnímu postoji, který je na straně nového paradigmatu, a vychází z transraciálně-transpersonálního modelu spirituality, byla provedena kritická analýza vztahující se k přetrvávajícímu reduktivismu a materialismu jak ve vědě, tak ve společnosti.

Na tomto místě je nezbytně nutné zmínit specifický bod, kterým je metodologie osobního přístupu samotného badatele. Metodologie badatele spirituality by měla být, slovy Henryka Skolimowského, účastná. Tento požadavek vznesla už fenomenologie náboženství. Abychom se vyvarovali scientistické redukce, je důležité, aby samotný badatel byl schopen skutečné a autentické duchovní zkušenosti. Subjektivní stránku nesmíme pominout, nebo potlačit, protože náleží k druhu poznání, kterým „*probíhají motorické proudy světa. Je na čáře spojující skutečné dění se skutečným děním*“ (James, 1930, 289). Spiritualita dost dobře bez žité pravdy existovat nemůže. Stává se pak bezduchým vědeckým konceptem. Účastná metodologie předpokládá ponor do zkoumaného předmětu a respekt k poznání plynoucímu z druhého modu vědomí (viz kap. I. 2.2.).

Osobní životní zkušenost a vlastní individuální proces byly zásadní pro formulování teoretických východisek celé disertační práce, vymezení nenáboženské spirituality, pokusu navrhnout novou vědní disciplínu a celkově pro záměr vytvořit koherentní bázi pro ukotvení spirituality.

Základní metodou disertační práce je analýza literatury, hypotéz, teorií a poznatků a syntéza shromážděných dat. Při tvorbě navrženého členění spirituality, vytvoření vlastního

teoretického modelu nové vědní disciplíny *spirituologie* a některých dalších fází práce se uplatnila účastná metodologie a deduktivní postup.

Struktura práce je členěna do tří hlavních kapitol, jádro vlastního tvůrčího procesu je situováno zejména do třetí kapitoly. První kapitola se zabývá konceptem nenáboženské spirituality a hledá kritéria a východiska pro dělení současných přístupů ke spiritualitě. Druhá kapitola předkládá interpretaci metafyzických důsledků ve vědě nového paradigmatu ontologický základ, který od nynějška legitimuje otázky po smyslu a spiritualitu dosazuje zpátky do středu bytí. Třetí kapitola rozpracovává navržené členění současných přístupů ke spiritualitě. Vyústění celé studie směřuje ve třetí kapitole v duchu systémů celostního vědění k pokusu nastínit teoretický model možné nové disciplíny zabývající se komplexním studiem spirituality.

Disertační práce je zdrojem pro další budoucí publikační činnost v rámci interdisciplinárně a transdisciplinárně studovaného předmětu nenáboženské spirituality. V pedagogické činnosti je důležitým obohacením pro ukotvení studia spirituality. Dosavadní odpřednášené předměty měly název „Spiritualita a kultura“ a „Spiritualita v kontextu vědy nového paradigmatu.“ Navržený neologismus *spirituologie* bude impulzem pro snahu o přejmenování a etablování daného výukového předmětu.

Práce si nečiní nárok na vyčerpávající pojednání. Vzhledem k rozsahu témat se spíše pokouší o vytvoření koherentní syntézy a zároveň možné základní báze tématu nenáboženské spirituality, kterou je potřeba dále důkladně rozpracovat, upřesnit a doplnit.

Předmluva

Části naší společnosti nejsou jen rozvrácené, ale choré, abych byl upřímný. Když vidíme dvanáctileté, třináctileté děti rabovat, je jasné, že něco v naší společnosti je strašně špatně. V částech společnosti jasně chybí smysl pro odpovědnost. Lidem je dovoleno, aby si mysleli, že jim svět něco dluží a jejich chování nemá žádné důsledky.

Britský premiér David Cameron po nepokojích v Londýně 2011

Chorá je nejen naše společnost, těžce postižený je také náš vnitřní svět a nemocná je i planeta Země. Pro naši informační společnost je typické, že jsme v běžných médiích zahlceni typem informací, které většinou pouze popisují situaci. Víme, kde jsou politické nepokoje, kde došlo k přírodním katastrofám a kolik lidí zahynulo. Víme, že znečištění naší planety dosáhlo nebývalého stupně, a že děti zabíjejí své sourozence. David Cameron je jedním z mála, kdo alespoň vystoupí s podobně tvrdým a zobecňujícím výrokem. Nicméně to, že je „něco strašně špatně“, můžeme následně odečíst i ze skutečnosti, že si Cameron ve svém vystoupení nepoložil otázky: „Proč si lidé myslí, že jejich chování nemá žádné důsledky?“ A „Proč mají pocit, že jim svět něco dluží?“ Pokud se v rámci jiných článků setkáme s otázkami, kam se lidstvo ubírá, naznačené odpovědi často zůstávají na povrchu a analýzy jdou málokdy hlouběji. Bolestně nám chybí obecné povědomí o skutečných příčinách (Němečková 2014).

Proč jsme se tedy jako lidstvo dostali do slepé ulice? Kde se stala v našem vývoji chyba? Proč je devastace hodnotových systémů lidí a přírodního prostředí v tak pokročilém stadiu? A proč je náš veřejný prostor vyprázdněný od hlubších obsahů?

Věda, a to především filozofie, která v moderním světě převzala otěže vedoucí autority ve společnosti, zaspala. „*Již nejméně půl století nám chybí srozumitelné ontologické a hodnotové minimum pro život v ekologicky ohrožené kultuře. Také proto je dospělá populace dnešní informační společnosti vzdělanostně zanedbaná, politicky pasivní a hodnotově zmatená*“ (Šmajš 2008, 10). Jsme svědky nedozírných změn ve všech oblastech života (Němečková 2014). Už ve čtyřicátých letech odhalil sociolog Pitirim Sorokin (1948), že krize, která přišla se světovými válkami, není pouhým konfliktem mezi demokracií a totalitarismem, nebo běžnou svízelnou situací, která přichází pravidelně v každém století několikrát, ale zásadní krizí, jež postihla celou západní kulturu a společnost ve všech oblastech. Je to krize celého způsobu života, jednání a myšlení a postihuje nejen sféru ekonomickou a politickou, ale i sféru umění, vědy, náboženství, práva, etiky, mravů, rodinných a partnerských vztahů. Označením rozpadu čtyř set let trvající formy západní kultury, Sorokin vizionářsky nahlédl skutečnost

proměny paradigmatu, kterou se o dvě desetiletí později zabýval filozof vědy Thomas Kuhn (1997).

Dnes se z krize západní společnosti stala krize celosvětová. Tato ekonomická, politická, kulturní a společenská krize je poprvé v naší historii i krizí ekologickou. *Záchrana života na naší planetě je největší globální výzvou, jaké lidstvo dosud čelilo: neobejde se bez velkých změn ve společnosti a transformace lidské osobnosti*“ (Metzner 2011, 11). Nezbyvá nám, než najít kořeny globální krize, a najít a vyvinout účinné prostředky jejího řešení. Přestože se zatím vlády a jiné instituce soustřeďují spíše na vojenská, politická, administrativní, právní, ekonomická nebo mělce ekologická východiska, stále častěji se ozývá, že současné krizové jevy jsou symptomem jedné krize a tou je především krize vnímání (Capra 2002). „*Začínáme chápat, že za destrukci životního prostředí*“ a pokřivení našeho niterného světa „*může lidské jednání, které vychází ze způsobu našeho myšlení a chápání světa – ze zkráceného vnímání postojů a hodnot, jež zastává moderní civilizace*“ (Metzner 2011, 104). Zastaralý světový názor už nestačí k pochopení současné reality a ještě méně je vhodný pro řešení globálních problémů. Vlády a další instituce se sice snaží řešit krizi, ale řeší ji stejnými strategiemi a postoji, které ji vyvolaly. Tato řešení zaměňují symptomy za příčiny, a tak má výsledek pouze omezený úspěch (Grof - Grofová 1999). Nestačí nakrmit hladovějící, snížit emise kysličníku uhličitého, nebo snížit výdaje na zbrojení. Nejdříve je nutné pochopit psychologické a společenské síly, které jsou za danou situaci odpovědné, a to především, že politické, kulturní, ekonomické nebo ekologické problémy, kterým čelíme, „*odrážejí emoční, morální a spirituální stav soudobého lidstva*“ (Grof - Grofová 1999, 239). Duchovně vyprázdněné obsahy našich hlavních médií o tomto bezútěšném stavu jsou více, než vypovídají (viz blíže Němečková 2014).

Ale kam a proč se v posledních třech stoletích vytratil duchovní rozměr? Kdo byl původcem „odkouzení světa“? Tento termín, který rozpracoval Max Weber (a který později použil Marcel Gauchet), se vžil pro vnímání světa jako prostoru, ve kterém už nemá místo jeho náboženský, magický nebo spirituální výklad, aby byl nahrazen objektivním vědeckým a racionálním výkladem přírodních a společenských věd. Jak již zkonstatoval Max Weber, už jen vyřazení snů, mýtů a lidské představivosti vytváří určitý druh utrpení.

Naději na přežití můžeme hledat v rámci nového *metaparadigmatu*, které se pomalu ve vědě i ve společnosti otevírá a přináší základní změnu v našem myšlení, vnímání a v hodnotách směrem k holistickému, ekologickému a spirituálnímu úhlu pohledu (Capra 2002, Laszlo 2005, Staune 2007). Fritjof Capra (2004) aplikoval Kuhnovu definici vědeckého paradigmatu na definici společenského paradigmatu. V této souvislosti je nutno poznamenat, že přicházející změna paradigmatu je něčím víc, než jen vědeckou revolucí. Tentokrát se nejedná o nic

menšího, než o znovunalezení hodnot a smyslu, o který jsme byli my, jako nositelé lidské historie, připraveni. Téma spirituality je jedním z nově nastupujících témat 21. století. Spiritualita, která byla z karteziánsko-newtonovského pohledu na svět vyřazena, prožívá renesanci. Je více než dost důkazů o tom, že transcendentální impuls je nejdůležitější a nejmocnější silou, která v člověku existuje. Systematické odmítání a potlačování spirituality, tak charakteristické pro moderní západní společnost, kritickým způsobem přispívá k odcizení, existenciální úzkosti, individuální společenské psychopatologii, kriminalitě a sebedestruktivním sklonům moderního lidstva (Grof 2004). V jádru celé globální krize se bezprostředně ukazuje, jak je moderní člověk vzdálený sám sobě a duchovnímu způsobu života (Němečková 2014). Vybrali jsme si vývoj reprezentovaný určitým druhem vědomí a zapomněli jsme používat druhy vnímání, které jsou citlivé k tajemství a nekonečně složité komplexnosti života. Kultivovali jsme intelekt, ale naprosto jsme rezignovali na kultivaci mysli. Pokud budeme schopni oba přístupy v budoucnu spojit, pak se ve vědě i v životě před námi otevírají neuvěřitelně zajímavé obzory.

Systémový pohled na život nám napovídá, že k tomu, abychom získali zpět plné lidství, musíme znovu obnovit zkušenost sounáležitosti s celým pletivem života. Toto „znovunapojení“ je pravou podstatou spirituálního základu nového paradigmatu (Capra 2004). Peter Russell, teoretický fyzik a experimentální psycholog z Cambridge poznamenal, že: „*Budoucí rozvoj lidského druhu nasměřuje ven do vesmíru, ale dovnitř, do skrytých hloubek vědomí*“ (Russell 2008, 93). Už Teilhard de Chardin kdysi naznačil, že přijde doba, kdy si poznávající člověk konečně všimne, že člověk jako předmět poznání, je klíčem k celé přírodní vědě (Teilhard de Chardin 1990). Spiritualita se zabývá také skutečnostmi, které sítí vztahů souvisí s oblastmi, pro jejichž zkoumání jsou kompetentní přírodní vědy. Díky přírodovědeckým teoriím získává spiritualita rámeček a zároveň plodné propojení. Aby spiritualita nezůstala pouze vágní a mlhavou spekulací, je potřeba objasnit široký základ nového vnímání reality, který ve vědě otevírají a rozpracovávají speciální obory. Změna paradigmatu souvisí s objevy v kvantové fyzice, jež nás vedou k pohledu na svět, „*který je velmi podobný pohledům mystiků všech dob a tradic*“ (Capra 2003, 23), se systémovým myšlením, jehož průkopníky byli biologové, a který se ve své nejhlubší podstatě stává spirituálním (Capra 2002) a s dalšími objevy ve speciálních vědách (Němečková 2014).

V probíhající transformaci celé společnosti bude hrát spiritualita, jako fenomén nezávislý na organizovaném náboženství, velkou roli. Potřebujeme světonázor, jenž sjednotí vědu a duchovnost. Filozofie, v současné době podřízená relativizaci hodnot, nemůže referovat o žité pravdě, tato zkušenost jí chybí. Evelyn Underhill (2008) na základě dodnes

respektovaných studií o mystice říká, že máme kontakt s mnoha stupni reality, hlubší, bohatší a univerzálnější, než k jakým může dospět pouze logický rozum, že lidské bytosti patří do obou světů, světu dění a světu bytí a sdílejí „*osud tvora povolaneého k tomu, aby byl spojovacím článkem mezi věčností a časem*“ (Underhill 2008, 94) a už na počátku dvacátého století pokládá otázku: Jaké musí být rozšíření naší představy o lidské přirozenosti, pojímá-li lidská zkušenost jak stránku intelektuální tak spirituální? Teprve o století později se objevují syntetické práce z přírodních věd, které na její otázku odpovídají. Možná je na čase připravit etablování vědy, která oba tyto režimy získávání informací o světě propojí. Doba postmoderní, kdy se současné reformní podněty už nemusí „*podřizovat požadavku objektivitě a sudidlům jedině, vědecké racionalitě*“ (Neubauer 2007, 115), je pro tento záměr více než příznivá.

I. Vymezení pojmu spiritualita

V historických bádáních vyvstává problém v posunech porozumění a smyslu jednotlivých termínů v dané historické epoše. Jasně formulované pojmy mají jen časově omezenou platnost. Vymezení pojmu spirituality, tak, jak je v této práci chápán a používán, nám blíže objasní nejen soudobý posun vnímání pojmu v západokřesťanské tradici, ale i úhel pohledu, kterým je v této práci spiritualita nahlížena.

1. Historie pojmu spiritualita, etymologické hledisko

Pokud jde o latinské *spirare* etymologie poukazuje na souvislost s dýcháním. „*Dokud je v těle dech, do té doby je tu zároveň i život, vědomí anebo také přímo duch či duše*“ (Bulak 2013, 10). Latinský kořen *spiritualitas* se objevuje v novozákonních pavlovských listech, jímž se z řečtiny překládá *pneuma*, řecké označení ducha (ale i vzduchu, dechu, dechu života), s příslušným adjektivem *pneumatikos*. *Pneuma* ale není lidská duše, či duch, nýbrž Duch Boží. „*Kdo se oddá Pánu, bude s ním jeden duch*“ (1K 6, 17), nebo že „*víra v Pána je od Ducha a v Duchu*“ (1K 2,10nn). Spiritualita zde odkazuje na vnitřní duchovní život člověka, Duchem iniciovaný a Bohem prodchnutý (Sheldrake P. 2003). Ve Starém i Novém zákoně převažuje celostní antropologie, Bohem je oživován celý člověk. Pavel pracuje se základním pojmovým párem *pneuma* (duch) a *sarx* (tělo) ne jako se dvěma částmi člověka, ale spíše jako se silovým polem, v nichž se člověk jako celek nachází (Kolář 2007, 181-183). Je potřeba si uvědomit, že člověk obdařený duchem se neodvrací od hmotné skutečnosti. V pavlovské teologii termíny „*Duch*“ a „*duchovní*“ nestojí proti pojmům „*fyzický*“ nebo „*materiální*“. Platí zde, že stojí proti všemu, co se protiví Duchu božímu, což může být jak tělo nebo fyzická realita, tak například i mysl nebo vůle (Sheldrake P. 2003, 43-44). Ve dvanáctém století psala vizionářka Hildegarda von Bingen, bededitkýnská abatyše, o „*zelenosti*“ jako o tvůrčí síle Boha, projevené v aktu stvoření: „*duše je v těle jako míza ve stromě*.“ Duše živí a podepírá tělo, oživuje ho, prodchne, na místo toho aby, s ním bojovala (Metzner 1992, 45).

Dualitu hmoty a ducha, která se objevuje už v období patristiky (na východě ho zastával Órigenés a na západě Augustin), vyostřili scholastici (Kolář, 2007). V této době se objevuje

pojetí antimateriální, které v sobě nese důraz na rozdíl mezi duchem a hmotou. Pavlovský koncept nebyl zcela nahrazen, a od třináctého století existují tyto dva modely vedle sebe. Například Tomáš Akvinský ve svých dílech používal obě pojetí, pavlovské i antimateriální (Sheldrake P. 2003, 44). Mistr Eckhart, výrazná osoba zlaté doby křesťanské mystiky upozorňoval, že je nutné, aby se se svým nejhlubším nitrem člověk setkal jako celek (Eckhart in Sokol 1993). Nicméně celostní biblický pohled na člověka se téměř nepodařilo uchovat. Vzdělaná křesťanská civilizace předpokládá, že Duch je cosi nesubstanciálního, že se nachází zcela mimo tento svět, kde přebývají naše dýchající těla (Abram 2008, 85). Výše zmíněné etymologické kořeny slov *spiritualita* a *pneuma*, poukazují na skutečnost, že Duch v původním významu byl zároveň dechem, větrem, tedy čímsi zcela pozemsky přítomným. Vydělením ducha do nebeských sfér se mysterium, které bylo pouze neviditelné, přeměnilo v mysterium, které bylo nedotknutelné a smyslově neuchopitelné. Dopad tohoto kulturního konstruktů, který se hluboce zakotvil v myšlení lidí a který dovedlo do krajnosti newtonovsko-karteziánské paradigma, pociťuje euroatlantská společnost velmi zřetelně právě dnes. Materiální svět byl „odkouzlen“, zbaven tajemství, hloubky, skrytosti a mohl být nahlížen zvenku a jako čistý objekt (tamtéž). Pokud bychom znali všechny proměnné a veškeré údaje, můžeme vše zpětně odvodit, vypočítat a rovněž tak predikovat.

Vedle pavlovského a antimateriálního pojetí se ve třináctém století objevuje pojetí třetí, právní, v jehož rámci se termínu *spiritualita* začalo používat k označení kněžského stavu. Do šestnáctého století byla právě tato forma nejfrekventovanější (Sheldrake P., 2003).

Teprve století sedmnácté vrací pojem *spiritualita* zpět k aplikaci ve vztahu k duchovnímu životu. V kladném smyslu vyjadřuje osobní emocionální vztah k Bohu, pejorativně se pak užívá ve vztahu k entuziastickým a kvientistickým hnutím. V osmnáctém století z náboženského a teologického slovníku téměř zmizelo, vzhledem k nechuti, kterou katolíci vůči těmto směrům pociťovali. V devatenáctém století se užívání omezovalo pouze na samostatné náboženské skupiny působící mimo rámec hlavních církví (tamtéž).

V prvních desetiletích minulého století získává tento pojem oblibu mezi římskými katolíky ve Francii a díky překladům přechází i do angličtiny. Týká se samotné povahy duchovního života, potřeby oddělit dogma a studium, a hlavně sílícího důrazu na náboženské vědomí a na zkušenostní sféru. Roky 1920 (založení široce uznávané *Revue d'Ascétique et Mystique*) a 1932 (první vydání *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, který vycházel na pokračování do roku 1995) se posílilo seriózní postavení tohoto pojmu. Po II. vatikánském koncilu bylo heslo *spiritualita* zapsáno do teologického slovníku (tamtéž).

Aimé Solignac, který analyzoval deset částí encyklopedického slovníku *Dictionnaire de Spiritualité* uvádí tři zásadní významy slova spiritualita v historii.

Náboženský smysl, který se týká osobního duchovního života, filozofický smysl, který popisuje způsob bytí nebo způsob poznávání, ale dnes přežívá už jen v ustálených výrazech a nakonec právní smysl, který zanikl v šestnáctém století. Náboženský význam dnes jednoznačně převážil (Demay¹).

Pojetí náboženského významu, které se ve vnímání termínu spiritualita prosadilo, se ale na konci dvacátého století ještě rozšiřuje na obecně duchovní význam. Osvobozuje se od sepětí s náboženskými institucemi a ve společnosti se ustaluje jako dnes nábožensky neutrálně vnímaný pojem (viz kap. I. 3.).

Důležitý závěr vyplývající z etymologického hlediska se týká otázky vztahu hmoty a vědomí, která bude řešena v průběhu práce. V původním pojetí převažuje celostní antropologie, která předpokládá, že hmota a vědomí se mohou prolínat a vzájemně ovlivňovat. Tento dnes revoluční přístup se objevuje i v současných výzkumech badatelů nového paradigmatu, podložený i historickým teoretickým řešením, které toto propojení umožňuje, aniž by došlo k porušení fyzikálních zákonů, zejména zákona o zachování hmoty (viz kap. II. 9. 4).

Před kapitolou, která bude pojednávat o vynoření nenáboženské spirituality ve dvacátém století a o jejím současném pojetí a koncepcích, se zdá důležité zařadit nejprve spiritualitu do širšího kontextu lidských způsobů poznání (druhý modus vědomí), ozřejmit historicky její nejvýznačnější podobu (mystika) a poukázat na různé formy (změněné stavy vědomí), jakými lidé od nepaměti duchovní prožitky a obecně zkušenosti a informace plynoucí z druhého modu vnímání, dosahovali.

2. Druhý modus poznání a vnímání

Lidská mysl je schopna dvojího způsobu poznání a získávání informací o světě a povaze vesmíru. První modus poznání je naše běžné, každodenní vnímání propojené s racionálním úsudkem. Druhý modus vnímání se projevuje ve spiritualitě a jejích rozličných podobách, stupních a projevech (mystika, psychospirituální krize), v intuici, ať už je zohledněna v širokém

¹ <http://fr.wikipedia.org/wiki/Spiritualit%C3%A9>

bergsonovském pojetí² jako samotný specifický přístup ke světu, nebo v jednotlivých vstupech (jako jsou např. intuitivní neočekávané a osvětluující vhledy, které může mít vědec ve vědeckém výzkumu, během odpočinku, když racionální mysl „vypne“, v poezii a v umění, v hudbě, ve snech a v lucidním snění, v imaginaci, v lásce a zamilovanosti (spirituální přenos na zbožštěného druhého), a také třeba v prožitkových psychologických technikách (řízená imaginace, hypnagogická představivost, rodinné konstelace, art terapie a řada dalších).

Druhý modus vědomí, zejména jeho duchovní stránka, byla ale ve značné míře z naší kultury vytěsněna. Výjimečnost, která pro nás však není lichotivá, spočívá ve skutečnosti, že se tak stalo poprvé v dějinách. Podíváme-li se do historie, pak religionistické, antropologické i sociologické studie jednoznačně dokládají, že v dějinách nenajdeme kulturu, ve které by chyběly znaky duchovního přístupu ke světu. Naše západní společnost je dnes relativně *monofázová*, to znamená, že je zaměřená na obvyklý bdělý stav vědomí, který je pokládán za jediný přijatelný a normální a je i jedinou fází vědomí vhodnou pro nabývání informací o světě. Antropologické výzkumy však poukazují na skutečnost, že většina lidských společenství vyžaduje propojení zkušeností přes *polyfázové* vědomí ať už zástupcem skupiny nebo všemi příslušníky (Laughlin - McManus - Shearer 2011). Na základě studia těchto stavů, dnes již víme, „*jak neuvěřitelně jsme podcenili plasticitu lidského vědomí a rozsah škály jeho potenciálních stavů*“ (Walsh - Vaughanová 2011, 30). Antropologický výzkum Eriky Bourignon doložil, že ze zkoumaných 488 společenství ze všech částí světa má 437 z nich jednu nebo více typicky kulturních forem změněných stavů vědomí (Fresca 2010, 204).

Ede Fresca ve své pozoruhodné studii neuro-ontologického výkladu spirituálních zážitků poukazuje na dva režimy mysli pro získávání lidského vědění. *Perceptuálně-kognitivně-symbolický* způsob zpracování informací, který je výlučným modelem v západní společnosti, charakteristickým pro obyčejné stavy vědomí a *přímý-intuitivní-nelokální* režim související s *polyfázovostí* změněných stavů vědomí a získávající informace nepřímou. Obdobně pojímá dva způsoby přijímání informací o Universu i představitel novodobého výzkumu vědomí Stanislav Grof: *Hylotropní*, každodenní režim je ohraničen prostorem a časem našeho místa, kde se nacházíme a smyslovými hranicemi našeho těla a svět poznáváme prostřednictvím smyslového vnímání a analýzy a syntézy dat. *Holotropní* mimořádný stav vědomí je zaměřený na bytí v celistvosti a má vlastnosti pole vědomí, jež překonává veškeré hranice prostoru, času a lineární kauzality, přímou identifikací se všemi

² V evropské tradici koncept intuice rozpracovává Henri Bergson jako nástroj poznání světa a lidské existence.

aspekty světa. Cestou dovnitř, v sobě, v duchu mikrokosmu, který obsahuje celý makrokosmos, objevíme obraz celého vesmíru (Grof 1992a, 2007).

Allan Weinstock, později Svámí Adžaja, který v duchu nového paradigmatu vypracoval zastřešující model pro psychotherapeutické teorie a metody, používá pro bdělý stav *subjekt-objektový* modus vědomí oproti *zkušenostnímu* modu vědomí (Adžaja 2000).

Henryk Skolimowski, envirometnálně zaměřený filozof a autor nové teorii poznání, kterou nazývá „teorie účastné mysli“, tuto mysl dělí na vzájemně se doplňující *Mysl I.* a *Mysl II.* Mysl I umí počítat, abstrahovat a vědecky přemýšlet. Mysl II zahrnuje veškerou vnímavost, kterou v nás evoluce rozvinula, cítění, vidění intuici, instinkt, schopnost milovat, psát poezii, tancovat, zpívat, rozjímat, cítit smutek, radost, extázi, smysl pro krásu, empatii, nebo schopnost morálního úsudku.

Zakladatel psychologie náboženství Wiliam James ve svém zásadním díle „Druhy náboženské zkušenosti“ uvedl běžné racionální vědomí jen jako jeden druh vědomí oproti potencionálním formám ležícím za jeho hranicí. Poznání dělil na vědění, které opatřují vjemy, a na vědění získané pojmovým myšlením (James 1930, 239). Zná také spirituální soudy, kterými jedinými se dá získávat poznání v duchovní oblasti (tamtéž 281).

Evelyn Underhill³ na počátku dvacátého století uvádí, že musíme připustit, že lidským bytostem jsou dostupné dva typy vědění, dva různé způsoby, jimiž získáváme dvě různé skupiny znalostí. Jedné obvykle říkáme *racionální, logická, nauková* a druhé *poetická, intuitivní, spirituální*: „Jeden jako vidění omezeného, ale dobře zaostřeného zorného pole. Druhý typ vědění je spíš jako koupání v bezedném oceánu nebo dýchání nepostižitelného a nekonečného vzduchu. Dává přímý dotek a jistotu, ale ne porozumění, stejně jako nám dýchání a koupání dává jistotu o vzduchu a oceánu, ale žádné informace o jejich chemickém složení“ (Underhill 2008, 90-91).

Psychologové a průkopníci moderního výzkumu vědomí Robert Masters a Jean Houstonová, kteří se věnovali psychedelickým látkám a jejich vlivu na lidský organismus zdůrazňují, že používání psychedelik a různorodých technik, které lidstvo ve své historii vyvinulo, sloužily zejména k dosažení integrálního poznání: „*Od chvíle, kdy člověk objevil, že je myslícím organismem v různorodém světě, pokouší se přimět své analytické schopnosti k tomu, aby tuto různorodost ovládl a objevil přírodní zákony. K tomuto analytickému procesu se jako protiproud paralelně vyvinul ještě další způsob poznání – to se pokouší odhalit nejhlubší*

³ Přednášela filozofii náboženství a jako první žena také teologii na Oxfordské univerzitě.

podstatu člověka a jeho pravý vztah k tvořivým silám za vesmírem a rozpoznat v čem spočívá lidské naplnění“ (Masters-Houstonová 2004, 302).

Jednotlivé kultury vzhledem k důležitosti jednotlivých modů pro život hovořili o poznání *nižším* označujícím dílčí poznání a *vyšším* rovnajícím se duchovnímu uvědomění, buddhisté mají poznání *konvenční* a *nejvyšší*, zatímco čínská filozofie se svojí koncepcí *jin* a *jang* vždy zdůrazňovala doplňkovou povahu obou modů (Capra 2003, 32). Nicméně i v naší západní kultuře byla asi do počátku třináctého století uznávána metodologická jednota ohledně povahy zkušenosti. Vnější zkušenosti zažívané smysly a vnitřní zkušenosti plynoucí z rozjímání byly u středověkých učenců pojímány jednotně. Nicméně jemné rozlišení na nižší a vyšší zde najdeme také, protože mnohem více váhy bylo kladeno na vnitřní zkušenost (Walach-Reich 2005). Orientace západní společnosti na racionálně intelektuální stránku nám přinesla oslnivý technický rozvoj, ale také omezenost, kterou si už většinou neuvědomujeme. Naše každodenní pojmové poznání zaměňujeme za skutečnost, nikoliv jen za mapu, která je značně jednostranná. Wiliam James vědu, která klade důraz na neosobnost vědeckého stanoviska, považuje za mělkou a přirovnává jí k tištěnému jídelnímu lístku místo pořádného oběda. Svět naší zkušenosti má stránku objektivní a subjektivní. Objektivní stránka je celkový souhrn všeho, co si můžeme o dané věci myslet a jak jí můžeme popsat. Zabýváme-li se kosmickými nebo obecnými úkazy, - jsou to jen „*symboly skutečnosti*“, my na ně pouze zevně ukazujeme, zatímco v subjektivní zkušenosti je prožíváme. Teprve ve svém nitru se dotýkáme reality přímo (James, 1930, 288-290).

Na nedostatečnost jednostranného vnímání skutečnosti poukazovali fenomenologové náboženství a někteří filozofové, psychologové a teoretici vědy. Abraham Maslow jasně vyjádřil, že uznání racionálního, verbálního a logického jako „jediného“ jazyka pravdy brání v nezbytném studiu neracionálního, poetického, mytického, vágního a snového. Jako psycholog označil neosobní vědu (a dodává, že skutečně zjistil, že to tak často je) únikem nebo obranou před osobními aspekty uvnitř člověka a ostatních lidských bytostí, a že může být nechutí k emocím a impulzům, a někdy dokonce i znechucením z lidskosti a strachem z ní (Maslow 2014, 273).

Terminologie označení obou modů je zatím neustálená. Akademický diskurz, který se na toto téma vede, započal v intencích vědy a náboženství. Jak uvedeme v kapitole II. 6., - je ale značně široký a zproblematizovaný častými apolgetickými snahami. Dnes už se setkáváme s přenesením diskurzu do širší a obecně přijatelnější roviny vědy a spirituality.

Fyzik Fritjof Capra i astrofyzik Trinh Xuan Thuan v kontextu s vědou specifikují *racionální* poznání jako systém abstraktních pojmů a symbolů, které je charakteristické lineární následnou strukturou typickou pro naše myšlení a řeč. Odvozuje se z každodenní zkušenosti a úlohou našeho intelektu je jevy rozlišovat, rozdělovat, porovnávat, analyzovat, měřit a zařazovat do kategorií a precizně formulovat. V tomto režimu je zásadní abstrakce, která slouží k vybírání podstatných rysů, když porovnáváme a klasifikujeme velké množství tvarů, struktur a jevů okolo sebe. Tím dochází k logické redukci na všeobecné rysy. Věda vyjadřuje zákony přírody jazykem vysoce rozvinuté matematiky. Intuice ve vědě nechybí, ale není použitelná, pokud není formulovaná v odpovídajících matematických strukturách. *Intuitivní* poznání skutečnosti, nezkouší realitu fragmentovat, ale vede k jejímu celkovému pochopení. Postihuje svět, kde se věci nedějí postupně, ale najednou a systém pojmového myšlení nemůže tuto nesmírnou složitost a rozmanitost uchopit. Intuitivní poznání je kontemplativní přístup a cílem je přímé zažití skutečnosti, jež transcenduje nejen intelektuální poznání, ale i smyslové vnímání a je tedy výlučně neintelektuálním zážitkem (Capra 2003, 32-34, Trinh Xuan Thuan 2005, 241).

Oba vědci poukazují na doplňkový charakter těchto dvou modů. Věda se opět dostává k zásadním otázkám po povaze reality. Filozofickou spekulací ale nejsme schopni prostor, který jiné realitě náleží, otevřít. Skeptický filozof dospívá k názoru, že tato nejvyšší skutečnost prostě neexistuje. Racionální způsobem se ještě nikomu nepodařilo ujistit svět, že „skutečnost za závojem“ objevil a pohlédl jí tváří v tvář (Underhill 2004, 34). Nicméně evolučně k možnosti nejvyššího poznání vybaveni jsme. Racionální pojmové uchopení slouží k analýze a interpretaci spirituální zkušenosti, která přináší přímý vhled. Věda nového paradigmatu předpokládá znovupropojení *perceptuálně-kognitivně-symbolického* a *přímého-intuitivně-nelokálního* režimu.

Z historie dávno víme, že s touto „jinou realitou“ jsme schopni vstoupit do styku přes kultivaci naší duchovní dimenze. Zkušenosti je možné nabývat rozličnými spirituálními technikami, modlitbou a kontemplací (James 1930, 240). Dosažené poznání a vhled závisí na stupni spirituálního vývoje jedince. Ti nejpokročilejší adepti (na východě už asi před čtyřmi tisíci lety), pomohli odhalit svým následovníkům cestu k poznání „Nejvyšší reality“, která přestože je vždy individuální, je zároveň reprodukovatelná. Na základě svého poznání

vypracovali techniky a vytvářeli pravidla a mapy vnitřního prostoru. Kontemplativní tradice jsou založeny na celé sérii experimentů s vědomím⁴ (Wilber 2010, 218-219).

Dostáváme se k fenoménu mysticismu, přes který můžeme v historii sledovat červenou nit spirituality, její obsahovou stránku v nejvyšším projevu druhého modu vědomí člověka. Svědectví mystiků všech dob, kterým se podařilo navázat bezprostřední vztah mezi lidským duchem zapleteným v hmotném světě a jedinou skutečností komentuje Evelyn Underhill: „*Mystici od nás mohou vyžadovat stejnou pozornost, jako cestovatelé do vzdálených krajín, kam se neodvažujeme vstoupit. Neboť mystici jsou pionýři v duchovním světě a my nemáme právo upírat jejich objevům platnost – jednoduše proto, že nám chybí odvaha nezbytná pro ty, kdo tato hledání provádějí sami za sebe*“ (Underhill 2004, 34).

2.1. Spiritualita a mystika

Mystika má mnoho společného s původním teologickým pojetím spirituality jako prožitkového jádra náboženství. Společnou charakteristikou je osobní zkušenost s transcendentním rozměrem bytí. Dnes je pojem mystika vnímán jako užší než stále se tvořící pojem spiritualita a v současných odborných studiích týkajících se spirituality je většinou zmiňován z historického hlediska, často v kontextu diskuze o univerzalitě spirituality, nebo v odkazu na významné mystiky a mystické směry jednotlivých náboženství.

K vystižení vztahu mezi spiritualitou a mystikou může sloužit název souborného díla Evelyn Underhill, vydaného v roce 1911: „*Mystika, podstata a cesta duchovního vědomí*“. Mystika evokuje kontemplaci, tento pojem máme svázaný víc než pojem spiritualita s meditací, kontemplací a duchovními technikami. Označení mystik vždy vypovídalo o někom, kdo byl na cestě k produchovní. „*Mystik je ten, do koho vnikl Duch*“, říká Jakob Böhme v 16. století (Davyová 2000, 8). Na cestě, která vede od očištění, přes osvícení, až k extázi a spojuje člověka s nejvyšší realitou. V pojetí této nejvyšší reality, vládne ale ta nejvyšší volnost (Underhill 2004). Spiritualita nezná podobnou odvozeninu vztahující se na člověka. Je-li někdo duchovní nebo spirituální člověk, nemusí být nutně kontemplativní. Spiritualita v sobě obsahuje větší šíři celého procesu duchovnosti. Mystika je navíc spojovaná víceméně pouze s pozitivní kultivací vnitřních vyšších (nebo hlubších) stavů vědomí, která v konečném cíli vede ke splnutí vědomí jedince s Bohem, nebo s Nejvyšší skutečností, Kosmickým vědomím, Univerzálním vědomím,

⁴ Z kontemplativních světových tradic zjistíme, že v polyfázovém režimu najdeme nejrůznější vyšší úrovně vědomí, které jsou člověku dostupné. Například v tibetském buddhismu je těchto stupňů až 18.

Zdrojem, Absolutnem aj. - podle zaměření dané mystiky. Stav osvícení pak kvalitativně proměňuje celou osobnost.

U mysticismu je charakteristická silná intenzita, dlouhodobost a trvalost vlastní duchovní praxe. Spiritualita naproti tomu pokrývá větší rozsah prožitkové škály a přesněji ji v tomto kontextu významově vystihuje český ekvivalent duchovnost. Je spíše souhrnným označením specificky lidského prožívání světa, toho, které nás odlišuje od zvířat, od schopnosti klást si otázky po smyslu až po prožívání mimořádných stavů vědomí. Se svým zanícením a vzepětím, může mít na jedné straně jak negativní projevy pramenící ze svých nižších stupňů, tak na straně druhé vrcholí v nejvyšších stupních evoluce vědomí (viz kap. III. 1.1.1.; III. 1.2.5.).

Mystika je tedy částečně i dnes vnímána jako samotné jádro spirituality a zahrnuje její nejvyšší stupně, odborný jazyk zabývající se duchovními aspekty nicméně nahrazuje termín mystika a mystický v současných teoriích spíše jinými koncepty. V hlavním proudu psychologie se nejčastěji užívají pojmy transcendence, spirituální transcendence, sebetranscendence nebo integrace a to velmi obecně. Ve valné většině se však obsah tohoto konceptu vertikálně nezohledňuje a nepropracovává. Ken Wilber, je jedním z výjimečných badatelů, který vytvořil velmi podrobnou mapu duchovní evoluce jedince. Zařazuje mystické stavy jako metodu a nalézá je v jemné a kauzální úrovni sféry vědomí jednotlivce (Wilber 2010, 187). K tomuto trendu přispěla psychologizace odborného jazyka, jistá „zastaralost“ výrazu mystika, který je spojován spíše se svými historicky konkrétními formami (jako například středověká mystika), málo diskutované téma stupňovitosti lidského duchovního růstu a i skutečnost, že termín mystika je zatížen i negativní konotací čehosi podezřelého, až obskurního. Přes početná svědectví v historii, moderní doba vnímala mystiky spíše jako psychopaty. Borchert Borchert (2007) podotýká, že až nedávné studie berou znovu mysticismus vážně a poukazují na skutečnost, že mystická zkušenost může tvořit velmi důležitou část lidského bytí.

2.1.1. Mysticismus

Mysticismus v širokém pojetí najdeme ve všech kulturách a epochách už od šamanismu, historicky má mnoho podob. Nalezneme jej v mysterijních kultech, v mystických odvětvích velkých monoteistických náboženství nebo v jejich mnišských řádech, většinou ale není přítomen v hlavním proudu těchto náboženství, přestože zakladatelé náboženství vycházejí z přímé duchovní zkušenosti. Mojžíše, Ježíše, Mohammeda nebo Budhu považujeme za skutečné historické postavy, které navázaly silné přímé spojení s vyšším zdrojem, ale jejich

žitá zkušenost je později nahrazena dogmatem a autoritou náboženských textů. Mystické proudy udržují náboženství živá. V křesťanství byla zmiňována například mystika pouštních otců, mnoho výrazných osobností najdeme v mnišských řádech nebo v různých náboženských odnožích, v islámu najdeme mohamedánskou mystiku či mystiku súfijských řádů a judaistická obdoba se pojí s chasidskou či kabalistickou tradicí. Ale setkáme se i s obecným pojetím, ve kterém můžeme mluvit o mystice buddhistické, taoistické, nebo hinduistické⁵.

S postupem historického času a procesem sekularizace najdeme v dějinách mystiky, kteří už nedeklarovali svou příslušnost k nějaké náboženské instituci a v současné době je označení mystik spíše výjimečné⁶.

Osobnost mystika je pevně zakotvena zejména ve „vnitřní církvi“ Člověk osvícený Duchem má funkci demiurga, což vede ke zhroucení stávajících schémat a mezí (Davyová 2000, 8).

Jaká je mystická zkušenost? Je emocionální otevírá nás jiné mnohem hlubší realitě. Děje na druhé straně reality jsou však stejně reálné jako na straně viditelné. Zahltí vědomí a plynutí času se rozpouští v bezčasovosti. Mystici tuto skutečnost cítí, jako když cosi překračuje izolované Já směrem k jednotě. Mystická zkušenost je dvousměrná, směrem ven, ze světa iluzí ke skutečnému nebo transcendentnímu světu a směrem dovnitř, k vnitřní proměně, ke které dochází na základě systematického výcviku, praxe nebo (v případě západního adepta i na základě individuálního procesu). Dochází k hlubokým proměnám osobnosti, ke znovuzrození, ke změnám, na základě kterých je jedinec schopen vstoupit do kontaktu s Nejvyšší realitou. V nejhlubším ponoření se teprve za těchto podmínek může lidské vědomí sjednotit s Univerzálním vědomím (mystikové mluví o splynutí s Univerzem, Bohem, Kosmickým vědomím, ať už ho nazýváme jakkoli), a to nejen v prchavém vrcholovém prožitku ale v setrvalém stavu, kdy dochází k usazení se v této jednotě (Borchert 2007). Mystická zkušenost přináší lásku, klid, plnost a moudrost.

⁵ Viz šestidílná Encyklopedie mystiky.

⁶ V českém prostředí byl jako mystik označován například František Drtíkol a jako jeden z posledních z osobností české scény pak jogín a duchovní učitel Eduard Tomáš.

2.1.2. Kapitoly z historie mystiky v západokřesťanské kultuře

Historii mystiky mapuje řada děl a encyklopedií mystiky. Pro účely této studie se zastavíme jen u několika příkladů a na několika málo místech našich dějin.

Originálním přínosem řeckých filozofů byla skutečnost, že mystická kontemplace Krásy a Pravdy byla vrcholem dlouhého intelektuálního bádání a vzdělávání. „*Počátky mystické filozofie jsou zároveň počátky vědy*“ (Agathias 2000, 129-130). Západní myšlení se však u řecké kultury soustředilo na logos přespříliš a na aspekty, které se týkají kvality vnitřního žití v mystickém prožívání, které najdeme v učení řeckých filozofů, pozapomnělo. Antika znala dobře transcendentní rozměr bytí. Řekové homérského období, řecký logos klasického období i římské impérium všechna tato tři období byla ovlivňována mysterijními kulty (Orfeova, Dionýsova, Mithry, samothrácká mystéria, eleusínská spojená s uctíváním Bohyň Demétery a Persefony a další.), jejichž vliv na veškerý myšlenkový svět Západu byl tak hluboký, že ho nelze přesně zhodnotit a dodnes nebyl dostatečně doceněn. Homér, Pythágoras, Hérakleitos, Parmenidés, Sókrates, Platón, a většina dalších řeckých filozofů, básníků a tragédů byli zasvěcenci mystérií. Svě vidění nejvyšší Pravdy ale v duchu ochrany posvátného předávají symbolickým a mytickým jazykem (Agathias 2000, 135).

2.1.3. Starověká mystéria

Slovo mystika pochází z řeckého *mystikos* od *myo* zavřít, uzavírat; přeneseně zavřít oči a nahlížet vnitřním zrakem. Etymologický význam souvisí s mystérii, s tajnými kulty, které se rozšiřují z Malé Asie a Egypta od 7. stol. př. n. l. až do 5. stol. n. l. a zasahují celý starověký svět. Tajemnost kultů vychází ze slova *myesthai*, které znamená zachovat mlčení. Uzavírat by se tedy měla i ústa. Zasvěcenci všech kultů skládali a přísně dodržovali slib mlčenlivosti, který se týkal nejhlubších tajemství. Zasvěcení (iniciace) bylo většinou stupňovité a nesmělo být předáno nepřipravenému. Jedinec v rámci něj proniká k lidským a božským principům a vstupuje do nové roviny náboženského bytí ve světě. Pravdu nelze zjevovat všem lidem bez rozlišování. Pouze posvěcení lidé mohou vidět posvátné věci. Celý proces vyžadoval přípravnou fázi jako například očišťovací rituály, poučení, vedení při chápání a prožívání božského příběhu atd. a také prověřovací zkoušky. Ne všichni se mohli zúčastnit, některým bylo přikázáno odejít a také ne všichni dosáhli zasvěcení do nejvyšších stupňů. K odhalení pravdy, nestačí jen vyžadovaná čistota a velké úsilí, které musí zasvěcovaný vynaložit, podstatná je také schopnost *mysta* uvidět božské a nevýslovné. A to není dáno všem.

Smrt starému, materiálnímu způsobu bytí a znovuzrození do života duchovního, které s sebou nese proměnu vztahů a odhalení skryté reality je vždy individuální cestou (srov. Agathias 2000, 135-139; Giebelová 2009, 7-12).

Mysterijní kultury se objevují v krizových dobách, kdy se vynořují existenciální otázky, na které tradiční formy života a myšlení nemají odpověď. S probouzejícím se procesem individualizace dochází k odtržení od tradice, k orientaci na osobní spásu a nové zakotvení ve spirituálních hodnotách a k projevení potřeby intenzivně prožívat svůj vlastní jedinečný příběh. Tato sdružení nemají s institucionalizovanou formou náboženského života nic společného. Jde o mnohočetnou spiritualitu, která je živá a žitá. Sdružení nejsou elitářská, neznají omezení hodností, stavu, původu ani pohlaví a nejsou ani výlučná. Iniciační forma těchto kultů podporuje procítění širšího propojení s veškerenstvím a vědomí vyššího řádu, který přesahuje dobu lidského života (srov. Giebelová 2009, 7-12).

2.1.4. Křesťanský mysticismus

Křesťanský mysticismus byl v prvotní církvi okrajovým jevem. Křesťanská církev tvrdě vystupovala proti původním pohanským kultům a náboženstvím a brojila proti panteismu. „*Monoteistická náboženství vynaložila na potření jakékoliv duchovní energie přírody neuvěřitelnou energii*“ (Metzner 1992, 40). Velké směry křesťanské mystiky se rozvinou v pouštních samotách. Proti nesrozumitelnému pojmosloví teologických sporů kladou prostotu Ducha, jehož se vydali hledat do pouště, a který je vede v jejich duchovním vzestupu. Z nich vyrostou velcí řečtí a římstí mystikové staletí patristiky, jmenujme třeba Antonína Otce mnichů, nebo Evagria Pontského a od nich vzejde mystická a teologická rovnováha již upadajícího křesťanského světa. Postupně sílí rozvoj mnišství a mezi mnichy a laiky se schyluje k rozkolu. Mniši si postupně přivlastní monopol a výsadu mystiky a zavrhnou světský život. Poušť a klášter pak budou považována za jediná místa svatosti. Západní svět tak pozná jen velmi málo světských mystiků (Boesse 2001). Pro budoucnost nejdůležitější křesťanská mystika se ale skutečně se zrodila teprve ve vrcholném středověku s negativní teologií Pseudodionýsia Aeropagity a posléze se prosadila v jednom z neaktivnějších středisek mystiky 12. století v katedrální škole pařížského opatství svatého Viktora, aby aktivně žila v západních řeholních řádech. Mysticismus nicméně nebyl na křesťanském Západě dostatečně oceňován. Můžeme naopak říci, že v konečném hodnocení to byla právě církev se svými striktními dogmaty středověku, která se na postupném duchovním vyprázdnění společnosti podílela. Na rozdíl od původních kultur, východních náboženských systémů, nebo později po schizmatu i od pravoslavné církve, kde bývá jedinec, jenž se už za života osvobodil, obklopen úctou

a respektován a lidé k němu chodí hledat vlastní osvobození, je mystik na Západě považován za kohosi znepokojivého, narušujícího řád. Mystik svými názory otrásá navykklým viděním, a pokud je vůbec oceňován, tak většinou až po smrti. Církev se cítila ve své jednotě ohrožovaná jak osamělým duchovním hledáním, tak i společenstvími postavenými na mystickém rozměru prožívání. Ti, kteří žili pro vnitřní církev, sami chtěli být ve spojení s Bohem, nechtěli se dát svazovat povinnostmi a předpisy oficiální církve a své myšlenky šířili dál, byli jako heretici tvrdě pronásledováni. Odsouzení, upálení, utopení či úplně vyhlazeni. Vzhledem k tomuto pronásledování zmizelo z historické paměti mnoho jedinců i skupin a teprve současná doba začíná věnovat výraznější pozornost laické a lidové spiritualitě (např. beghinskému hnutí). Podezřívavost vůči mystickým zkušenostem měla původní kořeny v odporu k esoterické tradici a v antignostické polemice prvotní církve. Tyto tendence by byly do jisté míry pochopitelné (byl-li v některých gnostických poselstvích odsuzován svět a hanoben život a předáván pod rouškou iniciačního tajemství), pokud by ale nejvyšší cenou, kterou muselo křesťanství zaplatit za uchování jednoty církve, nebylo právě popření mnohého nejlepšího z křesťanské spirituality (Eliade 1996, 327).

Na příkladu dvou osobností z období středověku si můžeme ukázat rozdílnost přístupu ke spiritualitě v rámci církve. Odsouzení potkalo i jednu z nejvýznamnějších osobností nekonformního mysticko-náboženského proudu Mistra Eckharta. U papežského dvora v Avignonu se musel obhajovat z nařčení, že učí a káže bludné nauky (Sokol 1993, 33). V odsouzených větech najdeme i jádro mystického prožívání, tedy splynutí člověka s Bohem: „*Budeme úplně přetvořeni v Boha a proměníme se v něho ... Při živém Bohu je pravda, že tu nebude žádný rozdíl*“ (Eckhart in Sokol 1993, 329). V kázáních v německém jazyce, které byly zapisovány, a tak nebyly předmětem pozdější obhajoby, najdeme ještě přímější výrok „*Člověk je vpravdě Bůh a Bůh je vpravdě člověk*“ (Eckhart in Sokol 1993, 260).

Porovnáme-li hluboké texty a kázání Mistra Eckharta, jehož část díla byla v roce 1329 postižena zákazem (a znovu 1364), čímž bylo praktické pokračování jeho učení velmi znesnadněno, s duchovními cvičeními Ignáce z Loyoly, která byla naopak schválena apoštolským listem papeže Pavla III. v roce 1548 a následně znovu doporučována římskými papeži, zřetelně vyvstane snaha kontrolovat i mystické zkušenosti a dát jim pevný rámeček.

V roce 1326 byl Eckhart obžalován, že káže bludné nauky. Tehdejší arcibiskup (zároveň feudální pán města a okolí) krutě stíhal kacíře, zejména bratry svobodného ducha a stoupence dalších mystických hnutí. Hned na počátku jich dal několik utopit nebo upálit. Ale iniciátorem Eckhartova spisu byli pravděpodobně členové řádu a zdá se, že důvodem byla závist a žárlivost. Žádost musela být prošetřena, ale Eckhart se odvolal k papeži a k universitě, protože pod arcibiskupovu moc nespadal. Hájil se pak přímo na papežském hradě v Avignonu, což

byla tenkrát běžná praxe. (I jiné významné osobnosti tam strávily při obhajobě léta.) Vybrané výroky z jeho díla (15 vět) byly odsouzeny papežskou bulou jako bludné (11 vět jako podezřelé, divné). Pokračující působení eckhartovských inspirací se sice zcela nepřetřhlo, stalo se však dalece anonymním a ztratilo tím mnoho na určitosti. Zamítavý výrok zapůsobil v Eckhartově době skutečně silně (Sokol 1993, 36).

„Duchovní cvičení“ Ignáce z Loyoly je praktická příručka, která vznikla ze zápisků k písmu a z vlastní mystické zkušenosti. Je psána pro čtyři týdny a den po dni v ní najdeme doporučené modlitby. Jako všichni, kdo prošli zkušeností vzhledu v druhém modu vnímání, ozřejmuje svým následovatelům, že duše není uspokojena intelektuálním poznáním, ale přímým prožitkem, když věci zakoušíme vnitřně. Ignác z Loyoly vysvětluje, že duchovní cvičení existují stejně tak, jako existují tělesná cvičení: procházet se, pochodovat, běhat. Duchovní cvičení jsou *„způsob přípravy a disponování duše k tomu, aby se člověk zbavil všech neuspořádaných náklonností a aby po jejich odstranění hledal a našel Boží vůli v uspořádání vlastního života ke spáse duše“* (Ignác z Loyoly 2005, 8). V exerciích se po čtyři týdny kontempluje a na rovině pěti smyslů nazírá hřích, kde adept prožívá muka hříšníka, prožívá život Krista z pozice nehodného svědka, prožívá utrpení Krista, jeho vzkříšení a nanebevstoupení.

Ignác vede k oproštěnosti, k nalezení „bydlení“ Boha ve všech formách: živlech, rostlinách, zvířatech a lidech, k vnitřnímu prožitku lásky, spravedlnosti, dobroty, milosrdenství, ale nejvyšší stupeň, kam se člověk ve své kultivaci může dostat je bázeň syna nebo bázeň služebníka.

Dá se bezesporu mluvit o uvádění do vyšších stavů vědomí - vzhledem k četnosti modliteb a cvičení, vedením k deprivacním technikám jako k trestu, který si sám uděluje (omezení jídla, pití, spánku, aniž by člověk onemocněl), asketickým technikám (bití jemnými provázky, aby zranění nešla na kost). Nejen z dnešního pohledu je ovšem sporné uvažovat o kultivaci těch nejvyšších stavů vědomí. Spíše se v první řadě jedná o cílené vedení k poslušnosti, a pokud jde o zbavení se negativních vlastností, které člověka vždy na duchovní cestě zdržují, z pohledu současné psychologie nemůžeme říci, že by vedení směřovalo k celistvému, duchovně zralému člověku. V případě zdůrazňování bázně, být svědkem, malým ubohým služebníčkem, který slouží se vší úctou, se jedná o techniky, které byly přínosné pro církve a její mocenské ovládání, pro udržování svých oveček v poslušnosti. Rozhodně nešlo o vnitřní církve, se kterou se setkáváme v tzv. věčné filozofii a zastoupena byla i v učeních, která byla církví odsouzena jako heretická. Stanislav Grof, zastánce univerzální spirituality, vidí v indoktrinaci, jejímž cílem je ponížení člověka před Bohem na hříšného a nehodného *„vakuinu proti duchovní zkušenosti“*. Považuje-li člověk sám sebe za bláto, poslední místo,

kam tento jedinec půjde hledat božství, bude jeho nitro, což je ale zároveň jediné místo, kde ho může najít (Grof 2014).

Ponížení člověka před Bohem z dnešního pohledu v až „v masochistické“ rovině, bylo sice územ středověku, ale například u Mistra Eckharta se s ním nesetkáme. Pokorná vzhlížení k Bohu můžeme často najít ve středověké literatuře, např. Anselm Canterburský: „*Nejvyšší pane, co si počne tvůj vyhnanec, je-li tak daleko od tebe? Co si počne tvůj sluha, který se trápí láskou k tobě?*“ (Anselm Canterburský in Sokol 1993, 79). „*Nepokouším se, pane, nahlédnout tvé výšiny, protože na to mé nahlédnutí ani zdaleka nestačí*“ (tamtéž 81). Bernard z Clairvaux: „*Čím se Bohu za sebe odvděčím? I kdybych mohl sám sebe položit na váhu tisíckrát, čím jsem proti Bohu?*“ (Bernard z Clervaux in Sokol 1993, 120). Pokorná mluva je typická například v textech Terezie z Avily a dalších. Nikolaj Arsenjev (2005) shromáždil středověké mystické zpěvy, které se odehrávají v podobném duchu.

Ignác vede k pokoře, ale navíc nabádá k dodržování poslušnosti církvi způsobem, který vylučuje osobní vnitřní úsudek: „Když jsme se vzdali veškerého úsudku, musíme být připraveni a ochotni poslouchat ve všem pravou snoubenku Krista, našeho Pána, kterou je naše svatá, hierarchická Matka církev“ (Ignác z Loyoly 2005, 120). Tím je v přímém protikladu ke skutečně hluboké duchovní zralosti: „Musíme se pevně držet, abychom si správně ve všem počínali: věřit, že bílé, které vidím, je černé, když to hierarchická církev tak rozhodne“ (tamtéž 122). A dále: „Vůbec chválit všechna církevní příkázání a mít ochotného ducha k hledání důvodů k jejich obraně a v žádném případě k boji proti nim“ (tamtéž 121).

Mistr Eckhart, který žil o více než století dříve mluví zcela jiným jazykem, nebyla to tedy záležitost doby, ale spíše osobní vyzrálosti a dosaženého stupně poznání obou mystiků. Odmítá podřízenost a otázky uspořádání církve ve svých kázáních vůbec neřeší. Může se zdát až zvláštní, že se v jeho díle nesetkáme s pokorným vzhlížením k Bohu, tak jako je můžeme často najít ve středověké literatuře. U Eckharta nic takového nenajdeme (!). Nechce stát vůči Bohu v postavení sluhy a pána a několikrát to doslovně zmiňuje. Dokonce se staví proti výroku sv. Pavla: „Když jste byli osvobozeni od hříchu, stali jste se služebníky Božími (Ř 6, 22) s tím, že náš pán ale říká daleko přesněji než svatý Pavel: „Nenazval jsem vás služebníky, ale nazval jsem vás přáteli.“ „Služebník nezná vůli svého pána“, kdežto přítel ví všechno. „Všechno, co jsem slyšel od Otce, jsem vám oznámil“ a všechno, co ví Otec, vím i já, a co vím já, víte i vy, neboť já a můj Otec máme jednoho Ducha. Člověk, který ví všechno, co ví Bůh, to je božsky vědoucí člověk. Takový člověk chápe Boha v jeho vlastním bytí a v jeho vlastní jednotě a v jeho vlastní přirodnosti a v jeho vlastní pravdě; s takovým člověkem je to úplně v pořádku (Eckhart in Sokol, 1993 269).

Ve svých kázáních vytyčuje poslušnost, jako ctnost přede všemi, ale vnímá ji opět především v odosobnění a v odevzdání vůle. „*Když člověk v poslušnosti vyjde ze svého já a zbaví se svého, tam musí v tom okamžiku nutně vejít Bůh. Neboť pro člověka, který nechce nic sám pro sebe, musí Bůh chtít stejně jako pro sebe sama*“ (Eckhart in Sokol 1993, 133). A pokračuje, že pokud člověk složí svoji vůli, pak musí Bůh chtít i za něj, a pokud by Bůh něco promeškal, promeškal by to i pro sebe. A vyjde-li člověk ze svého stvoření, ze svého lidství pak: „*Člověk je vpravdě Bůh a Bůh je vpravdě člověk*“ (tamtéž 260).

Apoštolskou konstitucí v roce 1922 se sv. Ignác stává nebeským ochráncem veškerých duchovních cvičení a všech institucí, kde se duchovní cvičení provádějí... Eckhartovy myšlenky ale žijí dál, přes kolínské učitele se dostává k Mikuláši Kusánskému a jeho vliv můžeme vysledovat až do novověké filozofie. Dovolává se ho Hegel, Schelling, Schopenhauer i Heidegger. V nábožensko-mystické oblasti se jeho dílo šíří anonymně a přímo na něj navazuje hnutí „přátel božích“ a „nová zbožnost“ *devotio moderna* a později kromě nonkonformních a radikálních hnutí vzniklých v reformaci i německá reformace s postavou Martina Luthera. Inspiraci v Eckhartovi našli i Herder, Nietzsche, nebo Rilke ale najdeme i zneužití německým nacismem (Sokol 1993). Dnes je Eckhart čten nejen teology, filozofy, germanisty a medievalisty, ale i zajímá i početnou skupinu jedinců, které bychom zařadili do současné nenáboženské spirituality.

Mistr Eckhart je významnou postavou pro současnou nenáboženskou spiritualitu. Svým učením překračuje monoteistický systém víry, ve kterém Bůh zůstává oddělený od člověka, kterého sám stvořil. Jednotlivec Boha uctívá a zůstává tím, kdo k Bohu vzhlíží. Použijeme-li terminologii jógové psychologie (Adžaja 2000), můžeme říct, že Mistr Eckhart překračuje monoteismus směrem k monismu. Koncepce monismu „*předpokládá pouze jedinou existenci, jediné vědomí, které je univerzální. V tomto systému není ani uctívající, ani uctívány; proto tam, kde se zdají být dva, je ve skutečnosti jeden*“ (Adžaja 2000, 27). Je bezesporu jedním z mála mystiků, který dosáhl skutečně nejpokročilejšího stavu vědomí.

2.1.5. Zkušenost vnitřního vedení

Každému mystikovi, bez ohledu na to, jaké náboženství vyznává, se dostává naučení z vlastního nitra (Davyová 2000, 9). Všichni mystici náleželi k vnitřní církvi a nedůvěřovali rozjímání předkládanému velkými oficiálními církvemi. Důležité je, že účelem mystiky je osobní poznání sjednocujícího principu ve Vesmíru, ne víra, nebo připuštění možnosti (Underhill 2008, 13).

Slova Zkušenost a Jednota jsou zde klíčová (Borchert 2007). Vstupem, který přichází v momentě sjednocení je „přímé učení“, nebo řekněme „vědění“. Eckhart se odvolává na existenci světla, které mu dává znát, co má dělat a dává mu dobré rady, o nichž předtím nic nevěděl. Eckhartova pravda je uvnitř, v samém základu a přichází od Boha. „*Chceš-li tedy najít světlo a náhled veškeré pravdy, očekávej a přijmi toto narození v sobě a ve svém základu: tím se prosvětlí všechny tvé síly i vnější člověk...Pak člověk někdy dokáže víc, než by ho byl kdo mohl naučit*“ (Eckhart in Sokol 1993, 210). Jak už upozornil Wiliam James, mystické stavy podlamují samovládnu platnost racionalistického myšlení, opírajícího se jen o rozum a smysly. Ukazují, že toto vědomí je jen jeden druh vědomí vůbec. Otevírají možnosti jiných pravd, které můžeme žít, pokud je v nás jen trochu hlubšího zájmu o ně (James 1930, 240-246).

Změny úrovně vědomí, ke kterým dochází na určitém stupni duchovního růstu, se projevují nonkonformním chováním, otevřeností, nezávislostí na světské moci, rozvinutím vyšších smyslů, které bývají v mystické literatuře nazývány dary ducha, jako je schopnost „číst“ v druhých lidech, pronikavá intuice, jasnozřivost, telepatické propojení s druhou osobou a probuzením silných světelných energií, se kterými je mystik schopen pracovat. Z historie víme, že učitel tyto energie směřuje jednak ke svým žákům, aby jim pomohl na duchovní cestě a jednak jsou namířeny obecně k lidstvu. Stává se „spasitelem“ tím, že vede svět ke světlu. „*Tyto energie nám umožňují pochopit, jakou úlohu má mystik ve vztahu k bližnímu i k vesmíru. (...) Kosmický rozměr je s mystickou zkušeností těsně spjat. Každý nesoulad porušuje všeobecnou harmonii a narušuje Jednotu*“ (Davyová 2000, 20-21).

Stejně tak typické je u mystiků silné vnitřní puzení vedoucí k vyjevování svého přesvědčení a závěrů, navzdory nepříznivé vnější situaci a hájení pocíťované pravdy i za cenu nejvyšší. Se stejným mechanismem, už ovšem bez nutnosti nejvyšší oběti, se setkáváme i u některých vizionářů nového paradigmatu, jejichž zdroj vědění neplyne pouze z racionálního modu vědomí.

Geolog, paleontolog, filozof a zároveň jezuitský teolog Pierre Teilhard de Chardin (viz kap. II. 7.), který svým dílem předložil kosmickou evoluční vizi zahrnující hmotu a ducha v jednotě (anorganický, organický a duchovní život), následuje volání své duše. Jeho práce je pro něj prvořadým životním úkolem, kterému podřizuje vše. Dokonce, což by pro něj byla oběť největší, je připraven z církve odejít, pokud by po něm žádali, aby se vnitřně odchýlil od své pravdy a vidění světa (La Heroniere 2009, 101). Jeho život se obrací jednoznačně k mystice, kterou chápe jako „jedinou sílu“ schopnou vytvářet syntézu veškerého bohatství nahromaděného ostatními formami lidské aktivity (La Heroniere 2009, 78). Jak už bylo řečeno, mystika do určité míry se spiritualitou splývá, může být nazírána jako jako proces

„sublimace, ve kterém jsou vztahy s vesmírem vyneseny na vyšší stupně, než na jakých pracuje naše normální vědomí“ (Underhill 2008, 13).

Teilhardův současník Carl Gustav Jung všechny své spisy vnímal jako úkoly uložené z nitra, které vznikly pod osudovým tlakem. To, co napsal, se ho zmocňovalo zevnitř. *„Nechal jsem promlouvat ducha, který mnou hýbal. Nikdy jsem nepočítal se silným ohlasem na své spisy. Představují jakousi kompenzaci k současnému světu a já jsem musel z vnitřního puzení říkat to, co nikdo nechtěl slyšet“ (Jaffé 1998, 205).* Podotýká, že hlavně proto si připadal na začátku tak ztracený. Dokonce se podivuje, jaký měl nakonec úspěch, s nímž vůbec nepočítal. Hlavní věcí pro něj bylo, aby to, co musel říct, bylo řečeno. Svůj život vnímal z vyššího nadhledu: *„Můj život je příběhem sebeuskutečňování nevědomí. Vše, co je v nevědomí, se chce stát událostí, a také osobnost se chce rozvinout ze svých nevědomých podmínek a prožívat se jako celost“ (tamtéž 13).* Jung si v průběhu života začal sám stavět dům na druhé straně jezera, než na které bydlel. V tomto vlastnoručně postaveném domě čas od času žil jen on. Převáděl projev své duše do hmoty. Postupně, během let přistavoval od původní kulaté obytné věže další budovy. Tento dům představoval v reálné rovině jeho filozofii a jeho pocit úplnosti, zakotvení, místo zrání, a jak sám říká i naplnění smyslu. (Dům i ve snech představuje většinou nás samé, naše já). Cíleně si nezavedl elektřinu, neměl tekoucí vodu a topil si v kamnech. Bytostně prožíval ticho a soulad s přírodou i jako vyvážení ke své složité a namáhavé práci.

Evelyn Underhill vystihla hlubokou podstatu mysticismu. Přestože orientovaná na křesťanskou vizi světa, její pojetí Boha překračuje, tak jako u Teilharda de Chardin, dogmatický konfesní přístup aby přijalo v široké poloze vzájemný vztah člověka a vesmíru: *„Když přijmeme ústřední zkušenost kontemplativců, jejich tvrzení o jistém svobodně darovaném kontaktu s absolutnem a uznáme je za skutečnou zprávu o vesmíru – jaký to bude mít účinek na čistou filozofii? Zaprvé to zcela vyloučí nejen každou mechanickou teorii skutečnosti a každou podobu subjektivního idealismu, ale také ty ledabíle harmonizující typy monismu, které nabízí jednoduché (příliš jednoduché) smíření náboženství a vědy, které tvoří páteř velkého množství populární apologetiky. Dále nám to na rozdíl od naturalismu vnutí přesvědčení o konkrétní skutečnosti a svébytnosti nadpřirozeného. Psychologické nahodilosti, které často doprovázejí kontemplaci, totiž sice lze velmi elegantně vysvětlit fyziologicky nebo dokonce biochemicky, ale podstatná zkušenost i její proměňující účinky přitom zůstanou mimo. Ty nás nutí připustit - bereme-li je vážně – existenci vědomí, které je co do metod a obsahu zcela jiné než naše vědění o přirozeném světě: vědění, které se cele vštěpuje celému já, pokud se k němu toto já obrátí s vnímavou pozorností. Neboť kontemplativní zkušenost zvláštním způsobem svědčí o povaze*

Boha a toto svědectví koriguje moderní zdůrazňování viditelné přírody jako hlavního jeviště Božího sebezjevení člověku. Vede já na jiný stupeň života, než na jakém je příroda a ukazuje mi tajenou a hustou síť duchovní existence“ (Underhill 2008, 105).

2.2. Změněné stavy vědomí

Jak se mají změněné stavy vědomí k mystice a k druhému modu vědomí? Mystiku můžeme pojímat jako cestu k nejvyšším stupňům evoluce duchovního (spirituálního) vědomí člověka. Změněné stavy vědomí nám umožňují tuto cestu uskutečnit. Jsou cosi jako dopravní prostředek, forma, která ale neříká nic o kvalitě a hodnotě prožitku. Ve změněných stavech vědomí můžeme, tak jako naši předkové, provádět šamanské léčení, kmenové stmelovací slavnosti, magické úkony, procházet iniciačními rituály, dnes třeba zažívat holotropní dýchání s cílem nabytí hlubších zkušeností o vlastní existenci ale na druhé straně také destruovat svou osobnost v drogových únicích z reality nebo ve fanatickém vytržení zabíjet druhé ve jménu svého boha.

Druhý modus vědomí zabírá široké pole ve vnímání člověka. Má různou délku trvání, intenzitu a hloubku. U hloubky ponoření do jiné reality je podstatný i aspekt míry uvědomění si prožitku (ve spánku nebo třeba při epileptickém záchvatu si okolní probíhající reality nejsme vůbec vědomi) a reálně probíhajícího času (při hlubokých meditacích mizí pojem času, zamilovaným utíká čas mnohem rychleji, přímo běží, v situacích kdy nám jde o život, zažíváme modulace času, čas se jakoby natahuje, můžeme mít pocit i zpomalení nebo zrychlení vlastních pohybů).

Druhý modus může mít podobu jemného intuitivního uchopení, záblesků, osvětlení, příválu nebo závanu inspirace, předtuchy, citově duchovního pohnutí, nebo déle trávajícího stavu tvůrčího vytržení, kontemplativního ponoření nebo třeba transu při sportovním výkonu či tanci. Je tedy rozdíl např. mezi předtuchou, pocitem deja vu, nebo zážitkem synchronicity⁷ a déletrávajícím stavem. Změněné nebo mimořádné stavy vědomí jsou tou nejsilnější, nejvyhraněnější formou druhého modu vědomí, ve které člověk může sebe a okolní realitu prožívat.

⁷ Synchronicita je termín, který použil Carl Gustav Jung a jenž definuje jako akauzální spojovací princip. Je jevem, v němž se události propojují na základě smyslu, ne příčiny a účinku jak jsme zvyklí očekávat. Kvantová fyzika dokazuje, že je možné vzájemně korelovat izolované události, mezi kterými neexistuje přímý kauzální vztah (Richo 2009, 21).

Změněné stavy vědomí zná lidstvo od svého počátku. Kosmologie starověkých a domorodých kultur vždy zahrnovala spirituální dimenzi. Okolní svět byl vnímán jako propojený celek, v souvislostech, které překračují hranice viditelného. ZSV sloužily k osvobození duše z těla, umožňovaly přístup do alternativní reality a komunikaci s duchovním světem. ZSV zahrnují velké množství stavů, jmenujme některé: mohou být spontánní, do kterých patří spánek a sny, psychospirituální krize, zážitky blízkosti smrti (NDE - near death experience), mimotělní zážitky (OBE - Out of Body Experience), vrcholové okamžiky aj. nebo vyvolané různými typy deprivací a to buď fyzicky a fyziologicky či psychologicky, nebo pomocí psychotropních látek, z nichž specifická je kategorie psychedelik (látek měnících vědomí). Do zvláštní kategorie se zařazují stavy navozené šamanskými praktikami, stavy transu zahrnující i náboženskou extázi a vytržení a mystické zážitky (srov. Křečanová 2012, Strassman 2010, 17). V této studii se nebudeme věnovat stavům, ve kterých si člověk není sám sebe ani okolní reality vědom. Jako spánek, kóma, epileptický záchvat nebo hypnóza.

Spirituální zkušenosti a stavy byly dlouho jednoduše považovány za psychotické. Musíme však rozlišovat. Pro spiritualitu je podstatné, že ZSV jsou integrační, zdravé, obohacující jedince a napomáhající k vnitřnímu sjednocení, a dezintegrační, patologické, způsobující rozklad osobnosti (stavy mající biologický základ jako např. delirium tremens nebo endogenní jako např. psychóza). Ve skutečné mystické zkušenosti mystici umějí žít extázi, ale umějí z ní také vyjít, není to psychická rozháranost, jak bývala často psychiatricky nahlížena. Šaman je schopen svoji extázi řídit, extáze ho neovládá (Eliade 1997b, Harner 2010). Západ nevytvořil žádné chráněné institucionalizované prostory, aby jedinec mohl prožít ZSV. Žijeme bez pochopení integračních vlastností transcendentních stavů. Typické domorodé techniky ustoupily symbolickým rituálům a přímý zážitek je nahrazen vírou a dogmaty (Fresca 2010, 204). Trend vidět v duchovních osobnostech historie psychopaty a jejich spirituální zkušenosti polepovat nálepkami hysterie a schizofrenie sice ustupuje, ale v pozitivistickém období byl poměrně rozšířený⁸.

Také psychologické směry, které jsou založené na transpersonálních stavech vědomí, nebyly dlouho uznávány. Teprve v novém tisíciletí se situace pomalu mění, nicméně, i když v hlavním proudu vědy začínají být zařazovány do přehledů, jsou dodnes považovány

⁸ Například profesionální životopisec Ronald Hayman diagnostikuje Jungovi schizofrenii, tak jako dalším velikanům západní vědy Newtonovi, Nietzsche i Baudelairovi. Nerozlišuje psychospirituální krizi od psychózy a s troufalostí západní *monofázové* vědy soudí: „*I když schizoid věří, že je od Boha pověřen mesiášskou misí, může být schopen vědeckých objevů. Tak jako Isaac Newton měl náboženské preludy a trpěl autentickým šílenstvím*“ (Hayman 2001, 221), a to prý nic nemění na platnosti gravitačního zákona. Hayman. zařazuje Jungovy prožitky do světa, který zná on. Tento svět postavila mechanistická věda, tím, že odřízla člověka od jeho hlubších kořenů a nechala ho žít na povrchu vykázaním všeho, na co si nelze sáhnout a co lze těžko ovládat.

za kontroverzní. Tento odpor plyne i ze skutečnosti, že v transpersonální psychologii se vždy jedná o osobní, těžce sdělitelnou zkušenost⁹. Pro subjekt-objektový modus vědomí vědce nebo psychologa, jsou tyto stavy bez vlastního prožitku, nepřenositelné. Naší společnosti by prospěla iniciativa vedoucí k oficiálnímu otevření chráněných prostor, které by poznání v druhém modu vědomí umožňovaly. Tyto stavy byly vždy vnímány jako posvátné, lidé od nepaměti vynakládali mnoho úsilí na změnu svého vědomí a poznání z nich plynoucí bylo velmi uctíváno.

Dělicí linii u ZSV můžeme vést z pohledu spirituality jako cesty k nejvyššímu lidství. ZSV se pak dělí na tři velké skupiny:

- ZSV které se objevují napříč historií a civilizacemi a kulturami, a do kterých člověk vplouvá přirozenou cestou kultivací vlastní mysli (meditace, kontemplace), s využitím různých technik a cvičení, ale bez použití psychedelických látek, a které slouží danému jednotlivci k jedinému cíli. Tyto postupně dosahované stupně odhalují skryté dimenze reality a v konečném důsledku vedou k propojení vědomí jednotlivce s univerzálním vědomím, ať už ho nazveme jakkoliv.
- ZSV vyvolané buď psychedelickými látkami, nebo dalšími specifickými technikami (viz níže) za účelem vnitřního pozitivního posunu a porozumění, historicky ať už v zájmu celku nebo samotného jedince. Tuto podobu najdeme téměř ve všech kulturách.

Obvykle byla změna vědomí součástí obřadů, ve kterých docházelo k integraci člověka s celým společenstvím i ke spojení s historií, popřípadě kosmologií a mytologií tohoto společenství. To mělo pro každého jednotlivce i pro celou společnost obrovský význam. Jedinec získal skrze změněný stav vědomí možnost nahlédnout na svět a do hlubších souvislostí, lišících se od pohledu jeho každodenní zkušenosti. Dočasná změna vnímání a prožívání světa, nahlédnutí univerza z jiných perspektiv, umožňuje člověku nadhled na své bytí, což rozšiřuje horizonty možností k jeho osobnostnímu růstu. Odlišný pohled na svět znamená také nové zpracování dřívějších zkušeností, v souvislosti s tím dochází k odhalení nových cest řešení problému a celkově k hlubšímu porozumění sobě a svému místu na světě. Příslušníci některých starých kultur měli změněné stavy vědomí do svého každodenního života natolik zakomponované, že se kupříkladu před důležitým rozhodnutím nejdříve skrze určitou techniku uvedli do stavu změněného vědomí, v kterém opětovně toto své rozhodnutí zvažovali. Běžný stav vědomí totiž chápali jako omezený obvyklými duševními pochody a vnímáním běžné reality, redukováný přesvědčením a zvyky. Proto byli toho názoru, že nejhlubšího porozumění mohou dosáhnout právě prostřednictvím změny vědomí. Uvolnění psychického napětí, sepětí s druhými a samozřejmě získání nových znalostí a zkušeností, pak umožnilo kvalitativně lepší a konstruktivnější fungování celého společenství“ (Křečanová 2012, 9).

⁹ Odborníci z transpersonální oblasti kritizují přístup západní medicíny k psychospirituálním krizím. Pokud u pacientů ke spontánnímu duchovnímu otevření dochází, často je tento proces vnímán jako patologický a je předčasně zaléčen, místo toho, aby byl vyhodnocen jako transformující. Dochází k otevírání velmi hlubokých oblastí psýché, s kterými naše klasická medicína neumí pracovat (Grof 2007).

Jak jsme již zmínili, v naší současné západní kultuře chráněné rituální prostory chybí. K výjimkám můžeme počítat badatele jako např. Stanislav Grof, který se výzkumem vědomí zabývá čtyřicet let a vedení a chráněný prostor k prožívání holotropních stavů svým klientům poskytuje. Jeho žena Christina založila první centrum (SEN) pro pomoc v psychospirituálních krizích. Dnes už najdeme centra, která se zabývají holotropním dýcháním i v Čechách. Některá z nich poskytují také pomoc při psychospirituálních krizích¹⁰.

- Ostatní ZSV, které mohou, ale nemusí mít pozitivní vliv na jedince. Vzhledem k velkému rozsahu a různorodosti nebudeme na tomto místě dále specifikovat. Do této skupiny můžeme zařadit i vrcholové okamžiky, které skokem odkrývají zážitek vyššího stupně duchovního uvědomění. Jedinec poté padá zpátky na původní nižší úroveň, avšak zážitě poznání (vhled, zkušenost) je čímsi jako majákem na duchovní cestě. Může dodávat sílu a pocit vedení při zdolávání dalších stupňů, které, jak se shodují duchovní autority, nemůžeme přeskočit, ale můžeme urychlit (viz kap. III. 1.2.5.).

Duchovní stránku lidé kultivovali pomocí různých technik a cvičení a pro vstup do ZSV používali rozličné způsoby od tance a tělesných deprivací po psychedelické látky. Zvláštní stavy vědomí zprostředkovávaly původním obyvatelům v rámci posvátných obřadů přímý zážitkový kontakt s archetypálními oblastmi, mytologickými říšemi, s různorodým a širokým spektrem duchovní oblasti.

Holotropní stavy¹¹ se také využívaly k rozvoji intuice, hledání ztracených osob, získávání informací o lidech nacházejících se na vzdálených místech, nebo pro sledování pohybu zvěře. Také sloužily jako zdroj umělecké inspirace. Velký důraz byl kladený na diagnózu a léčení různých poruch. O významu, jaký starověké kultury těmto stavům přikládaly, svědčí i velké množství času a energie, jenž věnovaly rozvíjení posvátných technik. Existuje poměrně rozsáhlé spektrum různých procesů jak vyvolat změnu vědomí, a tím docílit holotropních stavů využívaných k rituálním a duchovním účelům. Stanislav Grof shromáždil základní druhy těchto technik¹², které zde ve zkrácené podobě uvádíme:

¹⁰ Otázkou je ale stále kompetentnost vedoucího jedince. Ne vždy se jedná o skutečné odborníky, a ne vždy je zajištěna dostatečná ochrana pro klienta.

¹¹ Vzhledem k padesátiletému výzkumu Stanislava Grofa v tomto kontextu respektujeme dělení na holotropní a holotropní režim myslí.

¹² V literatuře najdeme další dělení pro metody vyvolávání ZSV např. Charlese Tarta aj. (viz Křečanová 2012).

Přímá a nepřímá práce s dechem (jógové techniky pranájáma a bastrika, buddhistický ohnivý dech, sufijské dýchání, hrdelní zpěv quitských eskymáků).
Zvukové techniky (bubnování, rytmické údery tyčkami, zvonky, gongy, recitace manter).
Tanec a jiné formy pohybu (vířivý tanec děrvišů, lámaistické tance, hatha-jóga, tchaj-či).
Sociální deprivace a smyslová deprivace (pobyt na pouštích, v jeskyních, na vrcholcích hor, sněžných pláních).
Přetěžování smyslů (kombinace akustických, vizuálních a jiných podnětů během domorodých rituálů, ale také najdeme v této kategorii extrémní bolest).
Fyziologické prostředky (půst, spánková deprivace, laxativa, mayský rituál pouštění žilou, postupy zahrnující bolestné zásahy na těle).
Meditace, modlitby a další duchovní techniky (různé druhy jógy, tantra, praxe zen-budhistických škol, tibetský Dzogchen, exercicie Ignáce z Loyoly).
Psychedelické látky zvířecího a rostlinného původu (hašiš, peyol, eboga, havajská růže, výměšek z kůže ropuchy Bufo alvarius atd).

Schéma 1. Starodávné a domorodé techniky vyvolávání holotropních stavů (Grof 2007, 22)

Současné neurologické výzkumy potvrzují propojení mozku a vědomí. Ani spirituální stavy se neodehrávají ve vzduchoprázdnu, ale jsou propojené s naším tělem. Nicméně se nejedná o jednoduchý vztah počítače a jeho výpočtu. Přenesení duchovních prožitků zcela mimo materiální svět je stejně tak krajní variantou, jako identifikace duchovních aspektů s mozkiem. Zatím nemáme souhrnnou fyzikální teorii, která by nám uspokojivě odpověděla na otázku po povaze reality a vědomí¹³. Nejen Ken Wilber ale varuje, že pokusíme-li se proniknout do nitra prostým mapováním empiricko-objektivních stop, unikne nám podstata nitra (Wilber 2010, 286). Harald Walach a Helmut Reich (2005) zdůrazňují, že k doteku jiné reality musí mít vědomí určitou autonomii, která je nad rámec pouhého derivátu hmoty nebo její emergentní vlastnosti. Poznávat vědomí můžeme racionálně objektivním způsobem pomocí neurobiologických a dalších vědeckých výzkumů a vnitřní subjektivní cestou obrácením mysli (Viz kap III. 1.1.1.).

¹³ Otázka povahy vědomí a jeho sídla je dodnes nezodpovězená, přestože v interdisciplinárním bádání byly vypracovány celé skupiny teorií vědomí (neurobiologické, fyzikální, kognitivní, kulturní, filozofické aj.), které na některé otázky odpovídají. Určitá skupina vědců mimo hlavní proud se dnes domnívá, že vědomí nesídlí v těle, nebo že jednou ze svých částí vyvěrá z „jiné reality“, která je nám přímým zkoumáním nepřístupná.

Vracíme se obloukem k celostnímu pojetí, které bylo přítomno ještě v prvních stoletích našich dějin. Na otázku, zda je naše duše uchopitelná i fyzicky odpovídá výzkum neurotransmiterů, že ano. Potvrdí nám, že myšlenky a pocity jsou tělesné. Můžeme říci, že existují molekuly pocitů a molekuly myšlenek, a to do té míry, že biliardy signálních molekul, neurotransmiterů je transportují. Naše myšlenky, pocity, jednání a vnímání jsou přenášeny, zpracovávány a ukládány, nicméně podstatné je, že je můžeme ovlivňovat vůlí a na základě našeho osobního vědomí i naplňovat specifickým významem (Zehentbauer 2012). Při prožívání ZSV můžeme určit místo a povahu souvisejících psychologických změn, avšak to, co zůstává zahaleno, je, jak fungují v mysli jednotlivců (Strassman 2010, Staune 2007). Neurobiologické výzkumy nám neřeknou nic o duši a našem osobním jedinečném vnímání skutečnosti.

Kdykoliv dáváme realitě nějaký smysl, děláme to tak, že jí filtrujeme svojí myslí. Realita, kterou jsme nikdy smyslem nenaplnili, vlastně neexistuje. Všude, kde je nějaké pojetí reality, existuje i nějaký základ vědomí, na němž tato realita spočívá. Důležitou skutečností je, že člověk nestojí někde venku, ale je účastným pozorovatelem, plně propojeným s realitou. Tuto realitu nicméně nebereme takovou, jaká je, ale vnímáme ji přes svůj lidský filtr, a to tak, že jí neustále zpracováváme a transformujeme. Když zkoumáme realitu, tak jí zároveň vytváříme, protože každé zkoumání je transformací (Skolimowski 2001). Lidský nervový systém zachycuje z reality tohoto světa pouze nepatrný zlomek, méně než jednu miliardtinu celkové energie pulsující v prostředí, které nás obklopuje. Surové, nezformované informace, čekají na interpretaci někým, kdo je bude vnímat. Jak nám sdělují už po staletí východní filozofie, svět jak ho vnímáme je vlastně smyslová iluze. Britský neurolog sir John Eccles říká, že v přirozeném světě neexistuje žádná barva, ani zvuk, žádná struktura, vzory, krása, vůně. Žádná z objektivních skutečností, na nichž obvykle zakládáme svůj pohled, není nijak zásadně platná. Neexistuje na nás nezávislý svět. Je to způsob našeho vnímání, který v kvantových operacích vytváří pevný trojrozměrný svět (Chopra 1994, 21-22; Russell 2008).

Na revoluční způsob nazírání na naše vnímání upozornil v padesátých letech dvacátého století Aldous Huxley, ve své eseji „Brány vnímání“, kde navazuje na úvahy Henryho Bergsona. Funkce mozku, nervového systému a smyslových orgánů je podle něj především eliminační, nikoliv produktivní. Každý člověk je v jakémkoliv okamžiku schopen si vzpomenout na vše, co se mu kdy stalo, a vnímat co se děje kdekoli ve vesmíru. Ale funkce mozku a nervového systému spočívá v tom, že nás naopak ochraňuje před matoucí záplavou množství pro nás většinou zcela neužitečných a irelevantních informací právě tím, že vyloučí většinu toho, co bychom jinak v kterémkoliv okamžiku byli schopni vnímat, nebo na co bychom

si dokázali vzpomenout. Informace, které dostáváme, jsou ty prakticky užitečné a slouží pro biologické přežití. V souladu s touto teorií je ve skutečnosti každý z nás potenciálně Veškerou myslí, Univerzálním vědomím. Ale my musíme, tak jako zvířata přežít, takže celé všeobsažné velké Vědomí je usměrněno redukčními záklopkami našeho mozku a nervového systému.

Mozek je řízen chemicky, takže pokud se chceme vědomě napojit na širší realitu, upravíme chemické prostředí těla.¹⁴ Tím se oslabí mozková záklopka a do vědomí jedince může proudit mnohem více z celkové okolní reality (Huxley 2011). Právě tyto záklopy se lidé snaží obejít, a to buď pomocí chemických a farmakologických vlastností psychedelik, nebo pomocí technik, jež mění neurochemické a metabolické prostředí těla, a které změny vědomí také vyvolávají (jak je naznačeno v tabulce výše). Stále je také nezodpovězená otázka endogenního DMT, které se vyskytuje v mozku, krvinkách, plicích a dalších orgánech savců, a které může být odpovědné za schopnost přenést organismus do ZSV (Strassman 2010).

2.2.1. Historie zkoumání psychedelik

Svědectví o užívání posvátných rostlin a nápojů najdeme v mnoha kulturách a nepochybně výrazný byl i jejich vliv na průběh lidských dějin¹⁵. Posvátné rostliny, byliny a medicíny jsou často uctívány jako Bohové a je jim přiznáván i určitý druh nezávislé, vědomé existence (Strassman 2010, 20).

Někteří autoři vycházejí z předpokladu, že v ZSV mají původ nejvýznamnější lidské výtvořky: umění, a to už od jeskynních kreseb vytvořených před třiceti až čtyřiceti tisíci lety, všechna náboženství a i první náznaky náboženského uvědomění člověka (Strassman 2010, Wojtowicz 2010). Terrence McKenna stejně nahlíží i na stimulaci vývoje jazyka z důvodu

¹⁴ Ve světle neurochemických výzkumů jsme schopni nahlédnout středověké praktiky, které nám z běžného pohledu mohou přijít pouze jako důsledek fanatismu, pod jiným zorným úhlem. Například sebedmrskavost asketů se podle Aldouse Huxleyho rovnalo rozsáhlému chirurgickému zákroku bez anestetik. Už při bičování se uvolnilo velké množství adrenalinu a histaminu. Další adrenalin se uvolnil i z výčitek svědomí, znechucení sebou samým a strachu z pekla. Když rány začaly hnisat, přidaly se další toxiny vytvářené rozpadem proteinu. Všechny tyto látky spolu oslabují účinnost mozkové redukční záklopky a dochází k odhalení neznámých stránek reality a k mystickým prožitkům. Mystici a rozjímající osoby se vždy snažili připravit si tělo ke spirituálním prožitkům. Hladovění vyvolalo snížení hladiny cukru v krvi, nespavost nebo dlouhé modlitby v nepohodlných pozicích vedly k navození psychofyzických příznaků stresu, nekonečné žalmy nebo dechová cvičení zvyšovaly oxid uhličitý v plicích a v krvi (Huxley 2011, 128 - 129).

¹⁵ První zmínky najdeme v Číně, kde je zaznamenáno užívání konopí už v 3 tis. př. n. l., Konopný derivát znali Asyřané v 8 stol. př. n. l., na východě byla známa *sóma*, na Západě Homérem zmíněný *nepenthes* (pravděpodobně opium), V Indii se objevují nejrůznější typy konopných derivátů, předkolumbovské Mexiko je známé užíváním peyotlu a dalších rostlin, Aztékové měli „maso bohů“ a v severovýchodní Asii a také ve Skandinávii se využívaly účinky získané ze speciálně upravené muchomůrky červené. Rostliny z čeledi *Solonaceae*: *Durman*, *rulík*, *mandragora* a *blín* najdeme všude na světě a zmínky o nich najdeme i v 15. - 17. stol v čarodějnických procesech v Evropě. (Masters – Houstonová 2004 54). Šamani v Jižní Americe a Karibiku používají ayahuasku (Strassman 2010).

unikátních vlastností psychedelik spojovat a směřovat smysly zraku a sluchu. Podle této teorie naši předkové možná viděli zvuky, které vydávali, tím získávali mnohem vyšší úroveň abstrakce a následně byli schopni rozvinout nový typ komunikace (Strassman 2010, 24). Phillipe de Felice rozvinul tezi, že i cvičení hathajógy se vyvinulo jako reakce na přesun Árjů do vnitrozemí. Mělo údajně nahradit stavy vytržení způsobované posvátnou rostlinou sóma a dosáhnout fyziologického stavu bytí, který podněcuje spirituální stavy vědomí (Masters – Houstonová 2004, 304).

Používání psychedelik přetrvávalo pouze v kulturách se šamanskými tradicemi. Monoteistická patriarchální náboženství, která brojila proti panteismu, zbavila přírodu duchovní dimenze a látky měnící mysl byly označeny za špatné. Pro zbavení se tělesných pout tak zbývala cesta pokání, askeze a meditační a kontemplativní praxe často vedené v duchu církevních dogmat. Zdá se, že důvodem byla zřejmě i nutná mocenská kontrola jednotlivců a udržení poslušnosti věřících. Na rozdíl od dlouhodobé kontemplativní praxe, psychedelické látky mají okamžitý účinek na odbourávání redukční záklopky. Do vědomí mají přístup i jiné obsahy, které zároveň umožňují bourání stávajících rámců a vedou další vývoj směrem k nonkonformnímu chování.

Moderní výzkum psychedelik začal okolo roku 1880, vědeckým zkoumáním peyotlu (Masters – Houstonová 2004), avšak skutečně zásadním průlomem byl až Hofmannův objev psychedelických vlastností LSD-25, který poprvé syntetizoval v roce 1938 s A. Stolle. LSD hrálo výraznou roli v rozvoji psychofarmakologie. Výzkumy vědomí¹⁶ probíhaly od konce čtyřicátých do konce šedesátých let a byly prezentovány ve stovkách vědeckých prací, knih a vědeckých setkáních (Masters – Houstonová 2004, Strassman 2010).

Stanislav Grof vnímal LSD jako nástroj pro psychiatrii a přirovnal ho k mikroskopu pro biologii, nebo teleskopu pro astronomii. LSD je nástroj, který otevírá oblasti, k nimž běžní psychiatři nemají přístup.

V naší kultuře je jedinou tolerovanou látkou, mající vliv na prožívání, alkohol. Ten ale patří do skupiny sedativ, utlumovačů - je hypnotickou drogou. Psychedelika jsou látky odhalující mysl, ukazují nám vnitřní pochody z odlišné perspektivy (Strassman 2010, 22-24). Psychedelické látky, mají potenciálně přínosný charakter jak pro jedince, tak pro komunitu, avšak velmi problematický, je v naší kultuře zejména kontext, v jakém je látka užívána. Požití těchto látek je spojeno s velkým vlivem okolního prostředí a stavu mysli daného jednotlivce.

¹⁶ Odborně pojatá historie výzkumu je podrobněji zmapována v práci Ricka Strassmana (2010).

V odborné literatuře se tyto okolnosti nazývají *set* (stav mysli) a *setting* (stav okolního prostředí). *Set* se týká biologických a psychologických vlastností. Zohledňuje se vliv zdraví, nemoci, momentální nálady, jídla, pití, emoční stav a řada dalších aspektů. *Setting* se týká prostoru, ve kterém je látka přijata. Rozhoduje počasí, hluchost, bezpečnost prostředí, teplo či zima, pokud je to v místnosti, okolní vůně, přívětivost nebo nepřátelství okolních osob, dobrovolnost v přijetí látky a posvátnost a respekt k celému procesu užití látky.

Dnes se z velké míry přeneslo užívání těchto látek do konzumní roviny. Skutečnost, která je potenciálně škodlivá, je nepřipravenost k obsahům, které posychedelické látky otevírají a absence odborného vedení, které usnadní integraci prožitků a využití jejich léčivých potenciálů. Příslušníci naší kultury také většinou už nevnímají posvátnost, s jakou naši předci k látkám měnícím vědomí přistupovali a chráněné rituální prostory, které by nám umožnili tento respekt k mysteriu jiné reality prožít, nám chybí.

Přesto bylo užívání LSD v šedesátých letech jedním ze spouštěčů osobního rozvoje duchovnosti. Než došlo v roce 1970 k zákazu psychedelických látek, mnoho lidí z Woodstocké generace prošlo změnami stavy vědomí¹⁷. A je nezbytné dodat, že tehdejší *set* a *setting* byl k daným prožitkům příznivý, Timothy Leary popisuje uvolněnou atmosféru květinových dětí a dyonýsovské slavnosti, které bujely ve skupinových rituálech. Pohanské oslavy života přinesly do tradiční a sešňerované doby oživující impuls ke svobodě. Pocity soudržnosti, nově se objevené sebejistoty, ekologicky pojímané přírody a boj za lidské hodnoty, přinesl silný podnět ke změnám (Leary 1997). Než tento dobový náboj vyprchal, protože neměl ani ontologickou ani filozofickou základnu, stihl neměnně zasáhnout západní svět. Podle Stanislav Grofa byl masový vstup do světa jiné reality jedním z aspektů vynoření se nenáboženské, univerzální a nekonfesijní spirituality (Grof 2013).

¹⁷ V roce 1973 Federální drogová agentura USA odhadovala počet mladých američanů, kteří si vzali LSD na 7 milionů (Leary 1997, 165).

3. Nenáboženská spiritualita v postmoderní době

Oblast duchovna v současné době nachází své nové, a nově prožívané místo, a s ním i nové formy. Na konci dvacátého století se ve společnosti ustálil dnes nábožensky neutrálně vnímaný pojem spiritualita. Nahradil pojem religiozita silně spjatý s institucí náboženství. Počet prací teoretických i empirických v současné době rapidně narůstá, přestože, jak konstatoval sociolog David Moberg, jenž se výzkumem spirituality zabývá přes šest desetiletí, ještě do roku 1980 většina badatelů ignorovala duchovní podstatu lidstva (Moberg 1986, 2011). Sekularizací (zesvětšování) Západu dochází k vytvoření kultury nezávislé na tradičním náboženství. Náboženský výklad světa již není základním a dominantním způsobem myšlení a stává se osobní záležitostí jedince, avšak sekularizace kultury ještě neznamena vymizení duchovních obsahů. Sekularizační teorie, kterou dlouho sociologové zastávali, se neprokázala. Naopak, paradoxně se sekularizací Západu dochází k renesanci spirituality (Nešpor – Lužný 2007). Poprvé v lidských dějinách dochází ke specifické situaci, kdy se objevuje spiritualita, jež není náboženskou regresí (Štampach 2008), a která na rozdíl od jiných historických forem, nemá žádného vůdce. Poprvé ji znovuobjevujeme kolektivně (Russell in Laszlo – Grof - Russell 2013, 45).

Právo na privátní sféru života přináší postmoderna (Hilský 1995, 251). Pohyby v Západní společnosti a kultuře směrem k novému myšlení zaznamenáváme od 60. a 70. let minulého století. Kontrakultura hippies založila ekologické hnutí, bojovala proti rasismu, rozpoutala sexuální revoluci a vedla ke změně pojetí sebe sama (Leary 1997, 103). Pozdní moderna otevírá cestu pro vznik demokracie, zrušení otroctví, boj za ženská práva a posléze i za práva menšin, dochází k rozvoji empirických věd, a s tím přímo souvisí pokroky v medicíně, prodloužení života a samozřejmě dochází k obrovskému technickému pokroku. V řadě všech těchto bouřlivých změn dochází k osvobození jednotlivce z pout tradice, institucí a společenských autorit a k privatizaci náboženství.

Živná půda pro vynoření nenáboženské spirituality měla dvě protikladné stránky. Na jedné straně dochází ke ztrátě posvátné dimenze života, na které se podílel zejména silný redukcionismus ve vědě, programový ateismus totalitních systémů a relativizace hodnot nesená dál proudem extrémního konstruktivismu.

Destabilizující byla také frustrace významné lidské potřeby přesahu a zároveň neschopnost náboženských institucí na tuto potřebu odpovědět (Štampach 2008).

Na straně druhé je paralelním činitelem, pro vznikající historicky výjimečnou situaci, narušení pohledu na realitu newtonovského světa způsobené setkáním s paradoxem v podobě

kvantové fyziky, které se začíná odrážet zejména v odborné a umělecké tvorbě a moderní výzkum vědomí na bázi psychedelik¹⁸. Na výzkum navázalo hnutí spojené s masovým užíváním těchto látek spojené s obnoveným zájmem o východ a jeho filozofické a náboženské koncepty. Tento průlom vedl k pozdějšímu nebyvalému zvýšení zájmu o osobní růst, který je stále na vzestupu.

Ve společnosti dochází k protichůdným tendencím. Jako by se o sebe třely dvě plochy. Hranice je vedena mezi nárůstem zájmu o duchovní oblast, jenž se týká určité části společnosti a pokračující desakralizací světa. Vzestupné působení v tomto procesu mají i nová média. Pod vlivem informačních technologií se svět radikálně mění. Televizní kultura přináší konzumní styl života mnoha vrstev obyvatelstva, u nichž je vnitřní život potlačen do zdánlivé neexistence, ale panuje i svoboda přístupu k informacím, jakou dějiny nepamatují. Podle sociologa Gerharda Schulze můžeme také ve společnosti vidět stoupající orientaci na prožitek. V západní společnosti starost o materiální přežití vystřídal „hledání štěstí“. V praxi to znamená svobodně se rozhodovat o svém životě a životním stylu. Pro většinu lidí nejde už o zvládnutí vnějších okolností života, ale o uspokojení vnitřního životního pocitu (Schulz 2000). Už počátkem 70 let zaznamenává ve svých výzkumech Rold Franklin Ingelhart proces proměny hodnotových preferencí. Od materialistických hodnot obsahujících v sobě bezpečí, ekonomické zabezpečení a sociální řád se společnost posunula k postmaterialistickým hodnotám, potřebě sebevyjádření a sounáležitosti (Rendlová 2007, 62). A s tím se pojí i uspokojení pocitu smyslu a masovější nárůst zájmu o individuální spirituální zážitky a obecně prožívání. Jinými slovy můžeme říct, že v postmoderní době si mnoho jedinců skládá svou osobní a zcela jedinečnou mozaiku. Hledání osobní spirituality utváří a bude utvářet jednadvacáté století. Tedy jakési individuální duchovní kompilace. Spiritualita se v této době stává ústředním jednotícím pojmem pro vyjádření osobního prožitku zkušenosti a kontaktu se sakrálním.

¹⁸ Vynoření se nenáboženské, univerzální a nekonfesijní spirituality u jednotlivce podporují vedené ZSV. Stanislav Grof byl v rámci svého výzkumu holotropních stavů u mnoha jedinců, kteří prošli prožitkovými terapiemi nebo spontánními psychospirituálními krizemi, svědkem formování univerzální spirituality (ať už v terapii pod vlivem LSD, nebo později pomocí metody holotropního dýchání). Pro hluboce prožívanou nenáboženskou spiritualitu je základním aspektem prožitek, uvědomění si jednoty světa a propojení se s ostatními lidmi, živými bytostmi, s přírodou a celým vesmírem (Grof 2013).

4. Náboženství a spiritualita - spiritualita a religiozita

Spiritualita je dnes vnímána převážně nábožensky neutrálně, zatímco religiozita je silně spjatá s institucí církve. Obecně se vyzdvihuje osobní a zkušenostní stránka proti naučené a sociální, která se vztahuje k přesvědčení, učení a praktikám svázaným s členství v dané instituci (MacDonald 2009, Zinnbauer – Pargament - Cole 1997, Říčan 2007). *Institucionalizovaná religiozita je organizované církevní náboženství, klíčovou charakteristikou je jeho organizovanost a návaznost na (církevní) instituce, v jejichž rámci se definují základní stavební prvky věrouky i náboženských rituálů a chování“* (Hamplová - Řeháková 2009, 19).

Shrnutí na konci minulého století významnými osobnostmi hlavního proudu psychologie pojímá religiozitu od institucionalizovaného přesvědčení, k praxi uctívání, až po pocity a zkušenosti ve vztahu k božskému (Zinnbauer – Pargament - Cole 1997).

Náboženství a spiritualita mohou být vzájemně buď v pozitivní, nebo v negativní vazbě: Náboženství může usnadnit prožívání spirituality, vytvořením vhodných konceptů a rámců, ale nemusí být nutně spojené se spiritualitou samotnou (MacDonald 2009). Na druhé straně může prožitky spirituálního charakteru blokovat či deformovat, vytvořením rámce, který je orientovaný na mocenské ovládání danou institucí (systém, který rozhoduje co je správné, a co si jedinec má myslet) nebo na degradování lidského já proti boží velikosti a moci.

Stanislav Grof (2013) vymezuje rozdíl ještě radikálněji. Spiritualita je soukromá záležitost, odrážející vztah mezi jedincem a vesmírem. Náboženství představuje organizovanou strukturu, která v sobě pojímá systém hierarchicky uspořádaných zprostředkovatelů. Funkce náboženství by měla spočívat v podpoře prožívání spirituálních zkušeností, avšak často tomu tak není. Jakmile se náboženství stává organizovanou záležitostí, často zcela ztrácí spojení se svým duchovním zdrojem a mění se ve světskou instituci, která těží z lidských duchovních potřeb, aniž by je uspokojovala (Grof 2007). Pro organizované formy jsou spirituální prožitky spíše hrozbou, protože umožňují nezávislost na organizaci a na věroučném systému. V duchovních prožitcích dochází k přímému spojení s vesmírem. Podle Stanislava Grofa náboženství ve skutečnosti často rozděluje. *„V současném světě to pak vypadá tak, že organizovaná náboženství nejsou součástí řešení problému, nýbrž součástí problému samého“* (Grof 2014).

Zinnbauerovo pojetí velmi dobře vystihuje současný vztah spirituality a náboženství. Spiritualita je širší pojem, a náboženství, jako možný projev spirituality, zahrnuje (Říčan 2007, Houziaux 2006). Tento přístup je v současných studiích převažující. David Hay a Pawel M. Socha (2005) se ve své studii zaměřili právě na otázku vztahu náboženské a duchovní

zkušenosti. Z výzkumných dat vyplývá, že duchovní zkušenost je jev obecně lidský, je to širší kategorie náboženskou zkušenost zahrnující.

Spiritualita je oproti religiozitě téměř vždy vnímána jako mnohem vřelejší, spojená s láskou, inspirací, celistvostí, hloubkou, tajemstvím, osobní zbožností, a také s hlubokou modlitbou, kontemplací a meditací. Tento rozdíl je méně než lichotivý k náboženským institucím, ale David Hay konstatuje, že to není jen kritika ze strany nečlenů, ale že se ve své praxi setkal s podobným přístupem i u členů církve (Hay - Nye, 2006).

Zpřesňující terminologie, která charakterizuje daný proces, je tedy pojem „nenáboženská spiritualita“, jako první ji u nás začal razit Pavel Říčan (2007). Touto spiritualitou se rozumějí prožitky (tradičně ovšem označované jako náboženské), ke kterým dochází mimo rámec náboženských organizací a bez vztahu k doktrínám těchto organizací. Jde o kritéria nepsychologická a smyslem pojmu je odmítání náboženství de facto křesťanství¹⁹.

Nenáboženskou spiritualitu vidí Ivan Štampach jako rozvoj lidského potenciálu, jako péči o ducha. Péči o sebe a druhé s cílem vrátit se z odcizení k sobě, abychom byli více sebou a více lidmi. Je to cesta od pouhé přírodní sebestředné bytosti, k bytosti vyčnívající nad přírodu a pečující o ní (2006).

Marcel Gauchet, autor knihy „Odkouzlení světa“, nepoužívá pojem spiritualita (používá ho pouze v kontextu východních spiritualit), a mluví o době po náboženské, kdy zaniká institucionalizovaná podoba náboženství a předesílá: „*Rozhodně musíme uznat existenci trvalé subjektivní vrstvy v náboženství, kde nezávisle na všech oficiálních dogmatech spočívá osobní zkušenost ... kolektivní víra musí být nakonec zakotvena v individuální úrovni*“ (Gauchet 2004, 237). Ale vzápětí dodává, že se z toho příliš snadno odvozuje, že náboženství je nevyhnutelná potřeba. Na jedné straně tvrdí, že náboženské pravděpodobně nikdy nezmizí, ale subjektivní zkušenost může fungovat sama pro sebe a svým způsobem naprázdno. Pokládat trvalost a neměnnost náboženské funkce, kterou odvozujeme z onoho subjektivního jádra, je omyl, ale stejně tak je omyl čekat, že se náboženství jednou beze stopy vypaří. Gauchet očekává, že úroveň vnitřní osobní zkušenosti se v po náboženské společnosti přetransformuje do více proudů a bude zdrojem velkých ohnisek budoucího kulturního vření: od pokračování v zavedené církevní formě, ale s jiným obsahem, přes synkretické novotvary a různé sekty, po nevyhraněnou soukromou osobní víru (Gauchet 2004, 238).

¹⁹Srov.: <http://rican.sweb.cz/clanky/Spiritualita%20jako%20klic%20k%20osobnosti%20a%20k%20lidskym%20vztahum.htm>

Ztráta pozic institucionalizovaného náboženství v západní kultuře proběhla v druhé polovině dvacátého století v souvislosti se změnami ve společnosti. Lidé se začali odklánět od každodenní, ortodoxní, především křesťanské, praxe. Obsah a jazyk církevního učení ztratil kontakt s aktuálním světem. Sítil pocit svazování náboženskými kultury, který nerezonoval se svobodou, jež přinesla postmoderna. Zkostnatělá církev nevyšla vstříc rostoucí touze po spiritualitě, sebepoznání a skutečném duchovním prožitku. Pojem náboženství se zúžil na vnější, formální, naukovou a institucionální stránku, zatímco spiritualitou se rozumí prožitek, především spontánní a tvořivý, pokud možno silný až extatický, svobodné hlásání smyslu vlastního života atd. Církev zdůrazňovala abstraktního mentálního Boha místo přímé zkušenosti duše a stavěla se do pozice prostředníka mezi lidmi a Bohem. Poslední dvě staletí se orientovala na moralizující teologii. Anselm Grün poukazuje, že víc než k moralizující teologii by bylo pro církev lepší obrátit se k raným pramenům spirituality, k moudrosti Otců pouště, k mnichům, kteří by svojí mystagogickou spiritualitou (tedy spiritualitou, která nemoralizuje, ale vede k tajemství Boha i k tajemství člověka) mohli zaplnit niterný prostor věřícího (Grün 1997, 22).

Církev nebyla schopna přizpůsobit se probíhající proměně světa a ze své konzervativnosti ustupuje dodnes jen velmi pomalu a v některých otázkách vůbec. V kontrastu k boji za rovnoprávnost trvá v katolické církvi vyloučení žen ze zastávání kněžských úřadů a trvá i vyloučení plnokrevného obrazu ženství. Sexualita v době sexuální revoluce a osvobození mnohých tabuizovaných témat zůstává záležitostí manželství, a v té nejkrajnější podobě je určena pouze pro plození dětí. Oproti tomu se provalily skandály se zneužíváním dětí, které bezesporu trvají staletí. Církev se dlouho snažila tyto incidenty schovávat a až v současné době je začala trestat a odsuzovat. Zejména v Evropě se zmíněné důvody a vyšší informovanost populace vedoucí k uvědomění si rozporuplných rolí církve podílely na silném poklesu počtu věřících. V dopise z roku 1955 vědec a jezuita Teilhard de Chardin píše, že křesťanství je momentálně stísněno v rukou těch, kdo je oficiálně drží v rukou. Nezdá se, že by i přes otevřenější politiku bylo křesťanství ve své institucionalizované podobě schopno nabídnout Evropě novou postmoderní podobu, a tak je v některých studiích nazývána spiritualita postmoderním potomkem náboženství.

Číselné údaje poukazují na skutečnost, že osobně přijatá a eklektická spiritualita je dnes jednoznačně rozšířenější. Některé statistiky jsou opravdu mimořádné. Například studie týkající se poklesu docházky do kostela ve Velké Británii během posledního desetiletí dvacátého století se víceméně shodoval s 60 procenty nárůstu zpráv o duchovní zkušenosti (Hay – Nye 2006). Podle evropské studie hodnot jsou k dispozici téměř identické hodnoty pro Austrálii a něco

velmi podobného se děje na celém kontinentě. Dokonce i ve Spojených státech číselné údaje ukazují, že spiritualita již nutně není spojena s náboženstvím (Zinnbauer-Pargament-Cole 1997). Studium hodnot v devíti evropských zemích odhaluje stejný trend, rostoucí tendenci zejména mladých lidí, kteří tvrdí, že jsou bez vyznání, ale hlásí se k obecné duchovnosti (Hay – Socha 2005).

Zároveň s dramatickým poklesem počtů osob hlásících se k náboženství zaznamenáváme na druhé straně stejně tak dramatický nárůst spirituální zkušenosti. Tento trend naznačuje, že tradiční pojetí propojenosti spirituality a náboženství v Západní kultuře mizí (tamtéž) a objevuje se spiritualita, která není náboženskou regresí.

Vyvážením spirituality z pevně daných církevních mantinelů dochází k rozvoji mnoha nových duchovních proudů a směrů a téměř každý se ocitá v situaci osobního rozhodnutí, v situaci, která byla v minulosti spíše věcí „náboženských inovátorů“, proroků a mystiků (Halík 2002, 278). Setkáváme se s velkým nárůstem zájmu o spiritualitu a o osobnostní zrání. Změnu ve společenské atmosféře můžeme zaregistrovat v jakémkoli knihkupectví, ať už specializovaném nebo obecném, kde oddělení zaměřená na osobní rozvoj a duchovní nauky pojímají velká množství titulů: východní filozofie, alternativní směry lidové spirituality, duchovní a „iniciační“ literatura, obsahy tajných nauk starobylých kultur, nábožensko-psychiatrická hnutí, léčitelské aktivity, meditace, holistický přístup ke zdraví, virtuální realita a typy umění, hudby nebo filmů (např. Matrix) zaměřených na spiritualitu, návrat k přírodě (pantheismus, ekologické přístupy aj.), filozoficky pojaté novodobé výzkumy v různých vědách a další. Z těchto oddělení můžeme ale také vyčíst, že na akademické půdě ještě neexistuje jednotná koherentní koncepce spirituality, takže odborné a vysoce erudované studie můžeme bohužel najít i přímo vedle knih nejpokleslejší esoteriky.

V euroatlantské společnosti si často člověk naší doby hledá spiritualitu jinde než v tradičním západoevropském křesťanství a v Čechách, které jsou jednou z nejateističtějších zemí světa, je tento trend vygradovaný. Beztrestné zacházení s naší vnitřní spiritualitou vede k rozmanitosti a k různým kompilacím. Spiritualita si hledá své nové rozličné formy. Lidská potřeba přesahu, sebetranscendence, se přelila do mnoha proudů. Privatizace duchovní sféry v sobě nese eklektické skládání nejrůznějších duchovních praktik a tradic. Snaha o osobní duchovní růst je ve svém prvopočátku spojovaná zejména s kulturou New age, esoterikou, ekologickým nebo holistickým hnutím. V oblasti institucionalizovaného náboženství dochází v důsledku vyšší potřeby niterného religiózního prožívání k zakládání nových denominací,

hnutí a sekt odštěpených od hlavních náboženských systémů²⁰ (charizmatická letniční křesťanská společenství, probuzený protestantismus, kršnovci a zapomenout zejména v dnešní době nemůžeme ani na nebezpečný nárůst fundamentalistických náboženství). Diskutované téma jsou i implicitní formy náboženství a kryptoreligiozita, kam bývají ve své nejděsivější podobě zařazovány především totalitní systémy a polemizuje se dále i o zařazení programového ateismu, scientismu ve vědě nebo například o zbožštění konzumu a materiálních statků (Nešpor – Lužný 2007).

V komplexu kulturního dění má každá doba specifickou formu projevů duchovních obsahů. Naše doba objevuje tzv. „světskou spiritualitu“. Tedy „...*tvoreni duchovnich obsahů jaksi skrze život sám*“ (Babyrádová 2006, 25). Ale tato specifická dějinná situace není pro jednotlivce bez nebezpečí. Sociolog Gerhard Schulze (2000) na počátku devadesátých let popsal naši kulturu jako „společnost prožitku“. Je to bezesporu jedna ze stránek přístupu ke spiritualitě, která je nám vlastní a v současné době se odráží také v masovějším užívání psychotropních látek. Z určitého pohledu můžeme tento trend bezesporu zařadit jako výraz touhy po duchovním zážitku, které byly běžné v tradičních kulturách, ale zároveň s typickým požadavkem naší kultury: „uspokojení teď hned“. Sociologický pohled (Nešpor 2004) poukazuje na skutečnost, že spiritualita se stává i výnosným prodejním artiklem. „Spirituální supermarket“ nabízí kondenzované duchovno vedle zajímavých aktivit a osobností, které dokážou inspirovat a pomoci. Jak může běžný člověk rozlišit pomatence, obchodníky bez skrupulí a jedince, kteří v této hluboce odduchovněné době mají schopnost předat něco ze svého poznání? V západní společnosti je rozsáhlejší vzdělanost v působnosti religionistiky, spirituality a jednotlivých světových tradic na nízké úrovni a probuzená spiritualita může mít tendence sklouzávat k fundamentalismům a jediným pravdám, a také k zastřenému egoismu individualizované a narcistické spirituality. V obecném povědomí se zatím nemůžeme setkat s manuálem týkajícím se spirituality, základní vzdělávací systém duchovní koncepty neobsahuje a s mladými lidmi se jejich duchovnost neprobírá. Metodiky nejsou vypracované, protože v oficiálním diskurzu se zatím řeší základní otázky. Ale už se začínají objevovat první přístupy nabízející hlubší pochopení celého tématu.

²⁰ Různorodost náboženství, hnutí a sekt mapuje kniha Zdeňka Vojtiška (2004) Encyklopedie náboženských směrů v české republice.

5. Současné vymezení pojmu spiritualita

Česky můžeme spiritualitu přeložit jako duchovnost, nicméně zejména v odborných pojednáních se dává přednost převzatému termínu spiritualita. Současně se objevuje náznak budoucího trendu k postupnému zdomácnění i v běžné mluvě.

Popisně se užívá ve vztahu k označení duchovních a náboženských směrů a hnutí, tedy religiozita, nebo nově spiritualit. Tento úhel pohledu je nazírán sociologicky a pojmem spiritualita označujeme socializaci a institucionalizaci prožitku.

V nejobecnějším smyslu je zpodstatnělá spiritualita vnímána jako sám duchovní obsah, jako například výrok: Spiritualita je nadějí pro duchovně strádající lidstvo současnosti (Štampach 2006). Původní pojetí abstrahované především z teologického zázemí pojímá spiritualitu jako prožitkové jádro náboženství (Říčan 2007), jako osobní prožívání vztahu k transcendentní skutečnosti. Spiritualita je nahlížena jako specifická zkušenost s posvátným (Halík 2004).

Spiritualita je komplexní a mnohovýznamový fenomén a pokusíme-li se rozšířit obsahové vymezení tohoto pojmu, setkáme se v odborné literatuře s celou řadou dalších definic. Definovat spiritualitu je složité a nikdy toho nelze dosáhnout vyčerpávajícím způsobem. Jednak v sobě oblast, jíž se dotýkáme, ukrývá jistou částečnou nepřeložitelnost, kdy narážíme na hranice schopnosti lidského vyjádření (Otto 1998, Fromm 2003) a za druhé v odborném diskurzu se naplnění obsahu pojmu spiritualita stále tvoří. Jednotné pojetí ještě neexistuje a zatím ani existovat nemůže. „... žádný slovník se neodvážá dát precizní definici spirituality“ (Houziaux 2006, 4).

Dříve než se etabloval dnes zavedený pojem spiritualita, můžeme vysledovat jiné termíny, daný proces zjevující: v Ottově (1998) termínu *numinosum* (numinózní) jímž vyjadřuje zkušenost zážitku posvátna, v Jamesově (1930) „osobním náboženství“, „živém náboženství“ nebo „zbožném obcování“, v kontrastu „posvátného“ a „profánního“ u Eliadeho (1994). Obdobně můžeme chápat i Steinerovo (1993) „spirituální okultní vědění“. V postupně se tvořící terminologii můžeme nalézt i odvozeniny od nábožensky laděného pojmosloví, jako např. Allportova „vnitřní religiozita“ (Nešpor – Csémy 2005), Dana Hamplová a Blanka Řezáková (2009) konstatují, že v sociologii se nejčastěji používá pojem „alternativní religiozita“, kdy hlavní rys je v distanci od historicky institucionalizovaného náboženství a sociolog Zdeněk Nešpor (2004) používá pojem „privatizovaná zbožnost“. Dnes zastaralé slovo „zbožnost“ se ale nezdá být zcela šťastným, zejména v českém prostředí (podobný pojem

„soukromá zbožnost“ se užíval v souvislosti s hnutím *devotio moderna* ve 14. a 15. století). U Jana Hellera (2004), Břetislava Horyny (1994) či Tomáše Halíka (2004) se v kontextu s křesťanskou terminologií vyskytuje slovo náboženská *religiositas* v protikladu k náboženství *religion*. Dostaneme-li se také k přívržkům Grünovy (2002) spirituality, spiritualita shora je cesta vzhůru, vyzývající k cestě následování vznešených idejí oproti tomu spiritualita zdola je cestou hlubšího sebepoznání člověka, které se děje rozhovorem s myšlenkami a city. Jako pohyb nad pouhé náboženství je míněna Callenova „autentická spiritualita“ (Říčan 2006). Setkáváme se s „přirozenou“ a „ateistickou“ spiritualitou (Stone 2012). Ta je však pojímána úžeji, protože už ze své podstaty vylučuje vertikální transcendenci. Zůstává v horizontální rovině naší každodennosti a vymezuje se proti ní. Ve francouzském prostředí se pro ateistickou spiritualitu užívá více termín laická spiritualita²¹.

V následujícím textu nejprve na prvním místě přistoupíme k uvedení některých přístupů a definic badatelů z různých disciplín a poté představíme autorčino nejpřijatelnější vymezení. Vzápětí se pokusíme odpovědět na otázku, proč nemáme, a zatím ani nemůžeme mít, jednotnou definici spirituality.

Složitost pojmového vyjádření v této oblasti naznačuje už průkopník náboženské fenomenologie Rudolf Otto, klasik filozofie náboženství, v díle „Posvátno“ z roku 1917, když o nejryzejších prožitkových stavech čistého „bytí v duchu“ říká: „...*lze to jen prožívat a v tom právě spočívá blaho. Přináší člověku pokoj, jenž je nade všechen rozum. Jazyk o tom jen blábolí. ... V takových slovech, kterými chce cit cosi říci o té nejvyšší hodnotě, opět mizí všechna obraznost, že mysl opouští od obrazů a uchyluje se k ryzí negaci*“ (Otto 1998, 47). Otto s pojmem spiritualita ve své době ještě nepracoval, ale jeho „posvátno“ *numinosum* v sobě obsahuje zejména osobní autentický prožitek, „*kterému se nelze učit, ale lze jej jen navodit, probudit, jako vše, co vychází z ducha*“ (tamtéž 22). Tento citový prožitek nelze popsat, neboť obsahuje zkušenosti děsivého a fascinujícího tajemství (*mysterium tremendum et fascinans*).

Americký psycholog a filozof náboženství Wiliam James se ve své knize „Druhy náboženské zkušenosti“, která vyšla v roce 1902, zabývá „*osobním náboženstvím*“ v opozici k náboženské nauce a institucionální stránce náboženství. Mínil jí city, skutky a zkušenosti člověka v uvědoměném vztahu k božstvu ať už je božstvem cokoliv (James 1930, 31).

²¹ U nás se můžeme s laickou spiritualitou setkat v křesťanském prostředí v kontrastu se spiritualitou kněžskou, obě jsou konfesní a váží se k životu, jenž je veden v intencích víry.

Také používá pojmy *živé náboženství*, *zbožné obcování* a podotýká, že osobní náboženská zkušenost má své kořeny a střed v *mystických stavech vědomí*. V kontrastu se soudobou vědou zdůrazňuje zásadní roli osobní zkušenosti v náboženství (tamtéž 29)

Na přelomu 17. - 18. století se u Williama Blakea setkáme s jednou z prvních formulací pojetí spirituality. Podle něj všechna náboženství pramení z vnitřního zdroje společného všem lidem a spiritualitu najdeme v umění, v poezii a dalších „duchaplných vyjádřeních lidské podstaty“ (Schermer 2012).

David Fontana přirovnává spiritualitu k tvořivé síle života samotného. Spiritualita je způsob života, pohled na svět, je to způsob, jakým jednáme se svou rodinou, s přáteli, jak přistupujeme ke své práci. Je to cesta světla jedinců, kteří *„žijí otevřeným a spontánním životem, jimž leží na srdci spíš humanita než dogma, nesnaží se být svatými, ale chtějí být sami sebou“* (Fontana, 1999, 69 -70).

Henryk Skolimowski ve své účastné teorii pojímá spiritualitu, zejména ve vazbě na smysl. Spiritualita ukazuje na prohloubený a naplněný smysl. Smysl bez spirituality je jako člověk bez krve (Skolimowski 2001, 142-143).

Pro představitele transpersonálních vícestavových disciplín je spiritualita mocnou součástí života, je transcendentální i všudypřítomná, nalézáme jí vně i hluboko uvnitř sebe (Grofová 1998). *„Spiritualita je založena na přímém prožívání radikálně odlišného chápání konsenzuální reality či některých dalších rozměrů, které jsou nám obyčejně skryté. Toto jsou zkušenosti, které se odehrávají v transpersonálních stavech vědomí* (Grof 2013, 40).

5.1. Definice spirituality v současném hlavním proudu vědy

Spiritualita začala být víc uznávána vlivem proběhlých výzkumů, které prokázaly vliv na zdraví a životní pohodu. Nejvíce studií, které se spiritualitou nově zabývají, je v oblasti psychologie. Přestože stoupá počet prací i z jiných oborů, ještě na konci devadesátých let byla v hlavním proudu psychologie spiritualita popsána jako temný obskurní konstrukt, který potřebuje uzemnění a operacionalizaci (Zinnbauer – Pargament - Cole 1997).

Poznání, že spiritualita zdaleka ještě není vymezeným konstruktem, zjistíme nejen tím, že se tento fakt zmiňuje ve všech studiích, ale že téměř všichni autoři na začátku svých článků a knih týkajících se spirituality tento pojem vymezují s odkazováním se na známé osobnosti v oboru nebo na své původní práce. V psychologii jde zejména o autory Pargament, Zinnbauer, Elkins, Emmons, Martsof, Mickley, Hay, Socha, Spilka, Hill, Belzen s klíčovými prvky jako

je smysl, posvátno, hodnoty, účel, přesvědčení, vztah k druhému, transcendence k tvorbě, nebo transcendence k vyšší moci, vlivu na zdraví a pohodu a řadou dalších. Sociolog David Moberg (2012) ve velkém díle o širokých aspektech studia spirituality poukazuje na velké množství hledisek, typů a podtypů, kterými lze třídit přístupy, ať už jde o dělení vzhledem k náboženským systémům, v jejichž rámci se vyskytuje, různým hlediskům, danému přístupu, cílů atp.

V souvislosti se zásadní ontologickou otázkou a hlavně její problematickou odpovědí, můžeme v nenáboženských konceptech (u badatelů ze zemí silně křesťansky zaměřených - zejména USA) vysledovat dvě skupiny badatelů teisticky a existenciálně zaměřených. Teistická orientace je typicky zakotvená v židovsko-křesťanské teologické tradici (např. předpokládá existenci duše a jediného božstva, které je prvotním principem reality a existenciální, pramení z humanisticko/existenciální teorie a filozofie. Aniž by se tyto dva konstrukty oddělily, dochází k záměně s teologií a vede to k velkému množství definic (Moberg 2012, MacDonald 2009), k překrývání pojmů náboženský a spirituální a u jednotlivých badatelů mnohdy k nekritickému odstupu od vlastního náboženství. Existence dvou proudů nábožensky a nenábožensky zaměřených autorů je zřetelná zejména u konfesně zaměřených autorů v odporu k možnosti uznání existence univerzální spirituality. Uznání jedné společné spirituality je proti základnímu prohlášení křesťanství, jakož i dalších monoteistických systémů. Tato náboženství se prohlašují, už z povahy svých doktrín a rituálů, za jediná a výlučná. David Moberg konstatuje, že pokud se univerzalizmus ve společnosti se svým konceptem uspěje, pak se z křesťanství stane jen víra, tradice, která přehlíží nebo popírá pravdu²² (Moberg 2012, 10). Bohužel nemůžeme na tomto místě nezmínit, že důsledné a doslovné uznávání článků své víry je odjakživa oním rozdělovačem a spouštěčem náboženských konfliktů. Jak už bylo zmíněno výše, osobnosti mystického proudu, kde dochází k hluboce prožívané spiritualitě, obvykle ohrazení svých náboženství přestupují.

Jako pokus vytvořit univerzální teorii uvádí David Moberg Torstamovu gerotranscendenci. Tato teorie stárnutí předkládá vývojový model postupů pro zrání a moudrost na konci života, který přináší překonání rozdílností. Mezi typické změny patří změna vlastního sebedefinování, přehodnocení sociálních vztahů a populárního a teologického pochopení existenciálních otázek směrem k rozšíření duchovních perspektiv, redefinování času, prostoru, života a smrti, někdy s pocitem kosmického spojení s duchem vesmíru (tamtéž). V kontextu stárnutí je podnětná definice Ursuly King, spiritualitu vidí jako duchovní rozvoj, proces růstu,

²² S konceptem univerzální spirituality mizí z křesťanství například ústřední vymezení víry v Ježíše Krista jako Boha vtěleného, jehož pozemský život je dokonalým příkladem lásky a služby. Ježíše, který zemřel za hříchy světa, který vstal z mrtvých pro ospravedlnění věřících, a který se pro ně vítězně vrátí (Moberg 2012).

který může ještě vzkvétat, když se ostatní růst zastavil a naše fyzické a mentální síly začnou klesat (King in Jewell 2002).

Podle Davida Moberga není ale pravděpodobné, že vzhledem ke komplikovanosti teologických, filozofických, oborových a ideologických vlivů, by univerzální koncept získal široké přijetí.

Velmi přehledně rozkryl problematiku definic v psychologické oblasti Douglas MacDonald (2009). V přehledové studii poukazuje na čtyři oblasti definování spirituality, které jsou zmatečné, a které se překrývají:

Jaký je vztah k náboženství a religiozitě?

MacDonald rozděluje autory, u nichž jsou oba pojmy více či méně se zastupující od převládajícího pojetí, které spiritualitu jako osobní zkušenost odděluje od jejího kulturního a sociálního rámce, jež poskytuje náboženství. Jmenuje i autory, kteří vyzdvihují i její transcendentní a posvátnou stránku, nebo jinou formu vyšší moci (Elkins, Grof). Náboženství vnímá nicméně jen v pozitivní rovině jako eventuálního činitele, který umožní socializaci této zkušenosti.

Jaký je ontologický status spirituality? Je spiritualita jen produkt biopsychosociálních procesů, nebo je skutečná?

Je to cosi, co existuje nezávisle na našem prožívání nebo je to kvalita lidské zkušenosti, která může být vysvětlena jako produkt biologie, učení, socializace, nebo psychické dynamiky? MacDonald si jako jeden z mála pokládá otázku, související s touto studií. Kritizuje, že tento problém nebyl dostatečně řešen v současných vědeckých přístupech ke spiritualitě. Dokonce byl ignorován i významnými badateli jako je např. Kenethem Pargamentem hájícím funkční studia spirituality namísto přístupů zaměřených na testování pravdivosti tvrzení o možnosti existence jiné reality, vyšší moci nebo inteligence.

Je spiritualita jediným nebo multidimenzionálním konstruktem?

Jednodimenzionální konstrukt zahrnuje zkušenosti a uvědomění si posvátné a transcendentní reality, která existuje odděleně od člověka a/nebo pomáhá člověku popsat smysl existence. V současnosti se více prosazují multidimenzionální konstrukty, které zohledňují např. zdraví, pocity vedoucí k životní pohodě, altruismus, životní poslání a samozřejmě posvátnost a transcendentní rovinu a řadu dalších. Tyto vícedimenzionální konstrukty jsou uplatňovány v měření spirituality.

Kde je místo spirituality v rámci psychologie osobnosti, je částí osobnosti, nebo je něco jiného?

V oblasti psychologie osobnosti, bývá spiritualita nahlížena jako součást osobnosti, která napomáhá vysvětlit konzistenci chování a slouží jako funkce společných osobnostních znaků, nebo vyvstává z neuroanatomických struktur a procesů, které jsou spojeny se známými rysy osobnosti, nebo představuje zcela jiný způsob individuálního fungování. Poslední typ, který MacDonald v tomto kontextu uvádí, odkazuje nepřímě na přesah, který vysvětluje ze studií nového paradigmatu, že spiritualita může zahrnovat nefyzické a nemateriální procesy (např. psychické energie), které nemusí být plně pochopeny v kontextu mozku nebo osobnosti.

5.2. Čeští badatelé a jejich vymezení pojmu spiritualita

Pavel Říčan²³ vymezuje spiritualitu z mnoha úhlů pohledu. Nenáboženská spiritualita v jeho přístupu obsahuje prožitky nezávislé na jakékoli organizaci a učení a člověk je může prožít při vrcholové zkušenosti v přírodě, milostném vztahu, při porodu, pod vlivem psychoaktivních látek a jiných existenciálních zkušenostech (Říčan 2007). Spolu s kolegyní Pavlínou Janošovou pro účely výzkumu v Pražském dotazníku spirituality PSQ. definují spiritualitu jako „*subjektivní prožitek, který odkazuje k něčemu, co přesahuje běžnou realitu, běžné chápání konkrétní situace*“ (Říčan Janošová, 2005).

Religionista a psychoterapeut Zdeněk Vojtíšek²⁴ nahlíží spiritualitu jako „*složku osobnosti, která se vytváří vnímáním posvátnosti, rozvíjí se ve vztahu k posvátnému a různými způsoby tento vztah projevuje*“ (Vojtíšek – Dušek - Motl 2012, 12). Přínosný je jeho model spirituality se sedmi rovinami: předpoklady s nimiž člověk přistupuje ke světu, obřady jednotlivce i společenství, normy a hodnoty, vyprávění, zážitky, vztah ke společenství a uměleckou či materiální tvořivost. Ve vztahu k duchovním tradicím, z nichž může člověk svým osobně jedinečným způsobem čerpat, pak spiritualitu nazývá jakýmsi „*orgánem*“, nebo „*čidlem*“ které mu umožňuje vnímat významy danou tradicí nesené.

²³ V oblasti psychologie se spiritualitě nejobsáhleji věnuje Pavel Říčan. Napsal řadu článků a v roce 2007 vyšla jeho kniha „Psychologie náboženství a spirituality“. Z pohledu současného psychologického bádání obsáhlým způsobem představuje spiritualitu a řeší další závažné otázky vztahující se k tomuto fenoménu. Zabývá se i psychometrií spirituality. Spolu s Pavlínou Janošovou spiritualitu operacionalizovali v Pražském dotazníku spirituality PSQ (2005). Dotazník je obdobou amerických škál, jsou v něm tematizovány předpokládané projevy spirituality. Autoři se snažili pro specifické české prostředí minimalizovat náboženské obsahy, zejména křesťanské učení.

²⁴ V roce 2011 vyšla kniha Zdeňka Vojtíška, Pavla Duška a Jiřího Motla „Spiritualita v pomáhajících profesích“.

Sociolog Zdeněk Nešpor považuje pojem spiritualita za emický, tedy vycházející přímo z vlastního chápání, představ a rozlišování jedince, tedy za pojem budující se zdola. V tomto chápání spirituality ať už je teistická, nebo orientovaná na člověka a jeho osobnostní rozvoj, znamená především metaforu „cesty“ osobního „hledání“ implikujícího nejen konečný cíl, ale především sebe samo, dlouhodobou niternou snahu o dosažení „podstatnosti“. Tato cesta je mnohdy dokonce vnímána jako důležitější než sám cíl. V sociologickém žargonu pak představuje „duchovní hledání“, v určitém smyslu „nakupování na náboženském trhu/supermarketu“ s možností náhlých velkých změn (Nešpor 2004, 28).

Jaro Křivohlavý zabývající se konceptem moudrosti, pojímá spiritualitu jako nejzazší cíl našich snah, tedy jako bod, k němuž směřuje veškerá lidská aktivita (Křivohlavý 2006, 155).

Posledním z českých představitelů je Eduard Tomáš, jeden z nejpovolanějších českých jogínů, který významně ovlivňoval českou duchovní scénu zejména v devadesátých letech. V „diskuzi“ o duchovní rovině bytí mluví o připravenosti k přijetí duchovních obsahů. Tato připravenost je u lidí rozdílná. Jde v podstatě o evoluční model každého jedince, kdy jeho schopnost otevírání se spiritualitě záleží na mnoha aspektech. Počínaje místem, na kterém se na své osobní cestě zrovna nachází (tato jógová filozofie pracuje s reinkarnací, tedy znovuzrozením), stupněm vyspělosti intelektu, osobní vyzrálostí a především prací na sobě, kterou je člověk schopen této rovině dát. Milost, kterou také zmiňuje, je pak následkem těchto osobních kvalit. Ve svých knihách a promluvách pojem spiritualita vůbec nepoužívá. Patrně díky jinému úhlu nazírání věcí, a také proto, že spiritualita jako taková je základním kamenem, obecnou kategorií, do které jeho učení spadá.

Na Slovensku se spiritualitou zabývá zejména Michal Stříženec. Spiritualita je pro něj mnohodimenziální konstrukt a znamená hledání osobního spojení s transcendencí (s tím, co nás přesahuje, co je vyšší než my), uznání určité závislosti na této transcendentní skutečnosti a její prožívání v běžném životě. Zpravidla je to něco nemateriálního, Vyšší díla, božstvo, Bůh, Příroda, Vesmír. Spiritualita je spojena se subjektivním zážitkem posvátna, posledními skutečnostmi, hledání smyslu, jistoty souvislostí, výšin lidských možností (Stříženec 2006, 51).

5.3. Autorčino pracovní vymezení pojmu spiritualita

Bohatá škála definic západních badatelů naznačuje, že spiritualita představuje mimořádně důležitou, vrozenou dimenzi života (Wilson 1993, Hay – Socha 2005) a je nedílnou součástí lidské existence. Úzce souvisí s uvědoměním si konečnosti života, s nevyhnutelností smrti každého jedince a zejména s hledáním smyslu života. Pramení z vnitřního zdroje, který má v sobě každý a její nepominutelnou částí je osobní prožitek. Přestože se chápe jako záležitost individua, zdroj je společný všem lidem a obecně universálnímu řádu věcí. Je možné ji chápat jako kvalitu života, bytí a prožívání, jejíž součástí je vědomí nekonečna, nevyslovitelného a nepopsatelného. Tento transcendentní charakter spirituality se zjevuje v pociťování čehosi, co nás přesahuje, co se odehrává mimo hranice dogmat a metafor a co vyúsťuje v puzení k tvůrčímu využití našich vlastních potenciálů a k dosažení osobní celistvosti. Co nás nutí hledat odpovědi na nejhlubší otázky, smysl lidského bytí a vlastního životního příběhu. Co v nás budí potřebu přesáhnout sama sebe.

Spiritualita ale nemusí být vnímána pouze pozitivně, může být zakrnělá, nerozvinutá a popíraná. Přijmeme-li tezi o vývojových stupních spirituality předkládanou jak křesťanskými mystiky, tak východními systémy a i některými současnými filozofy (Wilber 2010), můžeme následně mnohem snáze pochopit pokleslé a destruktivní formy spirituality. S těmi se setkáváme jak v kryptoreligiozitě a v současné záplavě nekultivované spirituality (ať už přijaté individuálně nebo v různých hnutích a sektách), tak u náboženských fanatiků, kterými jsou v krajním případě sebevražední atentátníci. Naproti tomu, kultivace pozitivní spirituality vede k transformaci osobnosti. Osobní, existenciální rovina, která je orientovaná na snahu o autenticky žitý život a cestu k nalezení vyrovnanosti a smysluplnosti vlastního života, se propojuje s potřebou překročit sama sebe a cítit spojení s ostatními a se světem. U nejpokročilejších duchovních osobností dějin mizí orientace na vlastní individualitu a kontemplativní cestou u nich dochází ke kvalitativnímu skoku v pociťování reality. Život je žitý v úplném sjednocení.

Zajímavé je sledovat proměny pojetí spirituality v kontextu proniknutí východních filozofií na Západ. V obsahovém vymezení spirituality je ve výše citovaných náhledech na spiritualitu položen největší důraz na autentickou vnitřní zkušenost, která byla nadlouho vyřazena ze společností akceptovaných forem získávání zkušenosti a na svobodu individuálního vyjádření, kterou přinesla privatizace náboženství. S příchodem východních filozofií se v pojetí západní spirituality objevuje další akcent, a tím je orientace na osobní aktivitu jednotlivce na cestě k transcenci. Jistá státnost v původních pohledech na

spiritualitu, nebo posvátno, souvisí s dědictvím křesťanství, pro které je na vnitřní cestě jednotlivce zásadní očekávání a přijetí „milosti“. Východní učení oproti tomu apeluje na vlastní práci, kdy přes nalezení sebe sama docházíme k poznatku, že se každý podílí na kosmickém životě a nachází v něm své místo. André van Lysebeth, autor řady knih a publikací o józe, říká: „*Duchovnost je probuzení k životu, k tomu pravému životu*“ (Lysebeth 1999, 285). Duchovní život je podle něj jen více či méně probuzený život různého stupně, intenzity a rozsahu. „*Jedinou skutečnou duchovností je rozvíjení všech rovin bytí, neboť automaticky vede k vnitřnímu světu, kde člověk objevuje největší bohatství. Rozvíjet všechny aspekty své osobnosti znamená probudit se ve všech rovinách*“ (tamtéž 284). Ovládnout své tělo, rozvinout intelekt v rozumných proporcích, abychom neztratili intuici a citlivost, dát prostor citové stránce, tedy schopnosti cítit lásku. Vrcholem je navázání kontaktu sám se sebou, tzn. s němým svědkem s tím, „kdo to všechno vidí“. Tedy nalézt přímé vnitřní vnímání. „*Odpověď na otázku „Kdo vidí“, není v žádné knize, nebo alespoň ji tam nelze nalézt, pokud člověk sám duchovnost nezažil. Tuto odpověď nemůže dát intelekt, není to žádný literární nebo intelektuální pojem, je to vřelá skutečnost, přímé vnitřní vnímání, probuzení, osvícení, jednoduchá samozřejmost*“ (Lysebeth, 1999, s. 286-287).²⁵

Až překvapivý, přesto korespondující se současnou moderní fyzikou a zároveň starobyrou moudrostí světových nauk, je posun pojetí spirituality v postmoderní době. Nové paradigma v poznávacích teoriích některých badatelů nepřímo rozšiřuje původní pojetí spirituality. Spiritualita není jenom podstatná dimenze osobnosti, schopnost otevřeného vědomí, vrcholová zkušenost, nebo nejryzejší prožitek „čistého bytí“ ve změněném stavu vědomí. Zdá se, že v současné době je potřeba obohatit vnímání spirituality v obecném povědomí ještě o jeden podstatný aspekt. Je důležité si uvědomit, že spiritualita je také, a možná především, *proces*. Proces kultivace duše. Odillo I. Štampach použil termín „proces zlidšťování“ (Štampach 2006). Spiritualita je součástí procesu kulturní evoluce. Evoluce očima Teilharda de Chardin směřuje ke kolektivnímu duchovnímu procesu. „*Přes hranice národů a ras už probíhá nevyhnutelné scelování lidstva*“ (Teilhard de Chardin 1990, 230). Také americký filozof Ken Wilber ve své systematické, obsáhlé a ucelené teorii obecného výzkumu evoluce ve všech sférách, ztotožňuje evoluční proces se spiritualitou, ve smyslu evoluce vyšších etap vědomí, které můžeme nazvat duchovními. Po vzoru Hegela, Schelunga, Aurobinda a dalších evolučních teoretiků Západu i Východu uvažuje o evoluci jako o „působícím Duchu“ (*Spirit-in-action*). Duch zde nepředstavuje konkrétní etapu, ideologii, specifického boha či bohyni ale spíše proces, který se postupně odhaluje, rozvíjí a uvědomuje se s každou další

²⁵ Němečková (2014)

etapou vývoje sám v sobě. Ale právě ve vyšších (či hlubších) etapách vývoje si Duch stále více uvědomuje sám sebe a začíná chápat svou vlastní pravou podstatu. Tyto stupně představují naše vlastní nejvnitřnější potenciály (Wilber 2010).²⁶

6. Proč nemáme jednotnou definici spirituality

V současném živém diskurzu o vystižení podstaty tohoto pojmu zůstává zásadním a spojujícím prvkem různorodých definic osobní zkušenostní rozměr. Všechny ostatní zásadní skutečnosti týkající se tématu spirituality jsou předmětem diskuzí, rozdílných koncepčních přístupů a odlišných pojetí jednotlivých badatelů a oborů.

Bez existence snah o patřičné rámcové zasazení jednotlivých pojetí se dostáváme do neurčité vágnosti, která studium tohoto fenoménu jenom znesnadňuje. Nejprve se pokusíme blíže nastínit, proč nemáme, a zatím ani nemůžeme mít, jednotnou definici spirituality a následně navrhnout možnou zastřešující koncepci základního dělení pro současné přístupy, které zároveň představíme. Tato koncepce bude pouze orientační a slouží k lepšímu pochopení celého tématu spirituality. Zároveň se v rámci tohoto dělení otevřou možné odpovědi na otázky, ve kterých stále panuje velký zmatek: Co ještě spiritualita je a co není? Má spiritualita jenom pozitivní formy, nebo jí najdeme i v negativních explicitně nevyjádřených projevech jako například v kryptoreligiozitě, tedy u jevů, které přestože splňují znaky, tak popírají svůj religiózní nebo spirituální charakter, v narcistické spiritualitě, nebo u náboženských fanatiků? Je spiritualita antropologickou konstantou, tedy součástí lidské přirozenosti, nebo není? A pokud ano, pramení tato antropologická konstanta pouze z našich biologických předpokladů a genetického základu nebo také z hlubšího zdroje společného nám všem? A jaký charakter má transcendence se spiritualitou související? Americký psycholog Kenneth Pargament nebo český filozof a teolog Tomáš Halík vidí spiritualitu jako „hledání posvátného“ (Halík 2004, Pargament in Říčan 1999). Má tento přesah čistě osobní charakter, kdy pro každého může být posvátné něco jiného a konečný smysl nalézá v něčem jiném? Což může být v žebříčku nejzazších a nejosobnějších hodnot jednotlivce téměř cokoli – jak uvádí Jaro Křivohlavý (2009) dítě, rodina, cesta k moudrosti, dosažení absolutna, snaha být dobrým, konče úsilím mít se dobře za každou cenu a na úkor ostatních nebo Hitlerovým nacionalismem. Nebo jde konkrétně o přesah, který pramení z vyšší reality, má univerzální charakter

²⁶ Němečková (2014)

a je v potenciálu duchovního zrání lidské bytosti? Charakter, který vždy znovu a znovu objevuje tzv. věčná filozofie a svědectví o něm napříč kulturami podávají mystici a mudrcové všech dob?

Problémem většiny dosavadních teoretických studií o spiritualitě v hlavním proudu vědeckého bádání, je, že zůstávají uzavřeny ve sféře daného oboru. Už na začátku osmdesátých let Karel Skalický ve své religionistické studii o náboženské skutečnosti (2005) předesílá nutnost interdisciplinarity a mezioborového přístupu ve vědách o člověku. Sám si všímá, že pokrok v poznání náboženské tedy i spirituální skutečnosti souvisí se schopností vědců překračovat hranice vlastních disciplín.

Odpověď na výše položené otázky nalezneme za hranicemi humanitních věd v transdisciplinárním výzkumu. Dokud nebudeme mít vyargumentované odpovědi na otázky o přirozenosti a původu člověka a vesmíru, což je úkolem speciálních věd, musíme vzít v potaz všechny interpretační rámce tématu spirituality, které budeme zmiňovat. Nemáme a nemůžeme mít v současné době jednotnou definici, protože každý tento rámec interpretuje spiritualitu a její projevy z jiného paradigmatického a potažmo i metodologického východiska.

Otázkami o přirozenosti původu člověka a vesmíru se zabývala jak filozofie, tak náboženství a dnes nově i „nenáboženská“ spiritualita. Odpovědět ale mohou pouze speciální vědy – kvantová fyzika, astrofyzika, neurovědy, evoluční biologie a další (Staune 2007). Jak připomíná francouzský filozof Luc Ferry, teoretická část filozofie začíná tázáním se po povaze světa, který nás obklopuje a odvolává se už na Platóna, který do své Akademie zakazoval vstoupit žákům bez patřičného vzdělání v přírodních vědách. Každá filozofie by měla vycházet z přírodních věd, které ukazují strukturu světa, z fyziky, matematiky, biologie aj. a také z historie. Ptáme se po povaze světa, nástrojích vědění a způsobech získávání informací, jimiž lidé disponují (Ferry 2008, 22-23). Pro současný výzkum spirituality, jsou studie, které zohledňují metafyzické důsledky plynoucí ze speciálních věd o to důležitější, že se spiritualita s ústupem pozitivismu ve vědě, opět stává povoleným tématem bádání. Nesmírně nosná teorie vývoje vědy Thomase Kuhna (Kuhn 1997) odhalila, že vědecké poznatky jsou historicky podmíněné. Paradigma, soubor předpokladů, v nichž věda dané doby pracuje, zahrnuje nejen samu nauku, ale i organizaci vědy, metodiku, formulaci problémů, vytyčuje okruhy bádání a legitimní způsoby řešení a tím je zpětně ovlivňován sám studovaný jev (Neubauer 2007).

7. Modely současné nenáboženské spirituality - úvod

Jednotnou definici spirituality nemůžeme mít, protože jednotlivé přístupy vycházejí z rozdílných paradigmatických stanovisek. Klíčovým východiskem pro členění současných modelů spirituality je tedy paradigma, v jehož intencích modely vznikly a vznikají. Jako pomocné kritérium pro názorné rozlišení současných jednotlivých přístupů použijeme otázku, zda spiritualita je či není antropologickou konstantou tedy nedílnou součástí lidské existence, která je člověku bytostně vlastní. Byť sám pojem antropologické konstanty, ať už explicitně nebo implicitně vyjádřené, není zcela jednoznačnou kategorií, dosud trvající spor, zda můžeme spiritualitu považovat za antropologickou konstantu, se nicméně jeví jako důležitý pro hlubší pochopení celého tématu spirituality napříč obory.

7.1. Metodologie spirituality

Ještě před členěním současných přístupů ke spiritualitě je zcela nezbytné se zastavit u samotného badatele, který dané teorie tvoří a jehož předporozumnění je podmiňováno mnoha dalšími aspekty.

Velkým objevem postmoderny je, že badatel není odhmotněný, izolovaný jedinec bez historie, neposkvřněný světem, který mapuje, ale sám přispívá k popisovanému obrazu. Navíc se nachází v určitém vývojovém procesu a v různých fázích svého vývoje může pořizovat i odlišné mapy poznání (Wilber 2010, 81). Na výslednou interpretaci hlubinných zkušeností má tedy nevyhnutelně vliv naše individuální, kulturní a sociální zázemí. Ovlivňuje jí metodologie jednotlivých disciplín, způsob tázání, stavění teorií a rozdílná výchozí stanoviska. Svoji roli hraje informovanost o aktuálním stavu bádání v oblasti přírodních věd a alespoň rámcová vědomost o změnách v pohledu na realitu, které přinesla kvantová fyzika a astrofyzika. Důležité jsou znalosti v oboru religionistiky, orientace v mytologii, a zejména pak obeznámenost s mystickými proudy jednotlivých náboženských tradic. V osobní rovině hrají roli interiorizované hodnoty, přesvědčení a cíle mnohdy odlišné od paradigmatu doby a nemůžeme pominout ani eventuální náboženskou příslušnost vědce, která může více či méně vyznění závěrů podbarvit.

Zcela výjimečná je u spirituality také otázka metodologie osobního přístupu samotného badatele, napříč obory často opomíjený specifický druh kvalifikace související s přímou osobní duchovní zkušeností vědce a s výše zmíněným druhým modelem vnímání a získávání informací o světě. Svoji významnou roli hraje i „*intelligence de coeur*“ (Jung 1996, 226)“, Jungem

zmíněnou vnímavost - inteligenci srdce, můžeme, zdá se, opsat současným konceptem duchovní inteligence. Duchovní inteligence souvisí s vysokým stupněm vědomí sama sebe a spočívá v hlubší části lidského já. Je napojena na moudrost přesahující ego či vědomou mysl. Mít vysoce rozvinutou duchovní inteligenci, znamená mít smysl pro osobní celistvost, zaměření a smysl života. Omezená duchovní inteligence je následkem problémů ve vztahu k hlubokému středu našeho já (Zohar – Marshall, 2003). Tento typ kvalifikace ve vysoké míře ovlivňuje metodologii badatele, která může být „účastná“, použijeme-li výstižný pojem Henryka Skolimowského (Skolimowski, 2001), nebo je vědec spíše nezúčastněným teoretikem. Způsob přístupu, je zde významnou dělicí čarou.

Se vznikem oboru historie náboženství se začal uplatňovat metodologický požadavek nenáboženskosti vědce studujícího různá náboženství. Tento postulát byl ale dobovými ateisty zaměněn za protináboženský postoj předsudečného potírání a později odhalen jako kryptoreligiózní. Požadavek nenáboženskosti vědce náboženství se ukázal jako nerealizovatelný a nakonec i rozporný (Skalický 2011, 18-23). S novým výchozím bodem z pozic nenáboženské spirituality bychom metodologický požadavek nenáboženskosti měli obnovit, ale v jiné rovině. Badatel studující spiritualitu by měl být schopen odhlédnout od vlastní náboženské příslušnosti a spiritualitu vnímat v obecné poloze, jako antropologickou konstantu vlastní nám všem.

Požadavek účastné metodologie vznesla už fenomenologie náboženství. Její průkopník Rudolf Otto v zásadním díle „Posvátno“ apeluje na skutečnost, že o náboženství je nutno psát nábožensky a nikoliv profánně (Otto 1917). Duchovní zkušenost má pro Otta svou autonomii, která musí být respektována už v metodologickém přístupu, protože jinak není možné vyvarovat se její scientistické redukce. Otto, James, Eliade a další nám říkají, že z tohoto důvodu je nanejvýš důležité, aby i samotný badatel byl schopen skutečné a autentické duchovní zkušenosti, která má své kořeny mystických stavech vědomí (Skalický 2005, 173).

Nicméně je nutné odlišovat Skolimowským definovanou účastnou metodologii, která má charakter nenáboženské spirituality od vědců, jejichž účastné zanícení podléhá konfesním dogmatům a je svojí povahou apologetické. V širší rovině zde narážíme na velké téma náboženství versus věda, kde snahy křesťansky založených vědců slouží k dokazování křesťanských dogmat (více v kapitole II. 6). Požadavek metodologické nezúčastněnosti tedy pramení jednak z pochopitelného odporu, proti snahám tohoto druhu, ale na druhé straně také ze skutečnosti, že naše racionální věda je založena na odbornosti racionálně-intelektuální povahy. Odbornost, která je založena na kultivaci vícestavového vědomí, se nevyžaduje. Nejsou pro ni stanovena žádná kritéria a ani naše západní tradice s ní nepočítá.

Proto jsou často ti, kteří mají více rozvinuté psychické schopnosti pro vnímání hlubších rovin reality, ve svých interpretacích znevažováni. Jakmile máme rozvinutou určitou schopnost vnímání, zachycujeme z reality mnohem jemnější proudy, ale naše poznání je nepřenositelné tomu, kdo je schopen vidět jen kamínky ležící na zemi²⁷. Už Carl Gustav Jung ve svých přednáškách upozorňoval, že nejsme jedinými lidmi na Zemi, že jsme jen poloostrov Asie, a že na tomto kontinentě existují staré civilizace, kde se lidé cvičili v introspektivní psychologii tisíce let, zatímco my jsme začali se svou psychologií ne včera, ale teprve dnes ráno (Jung 1992, 77). Jung byl přesvědčen, že výzkum duše je vědou budoucnosti (Jung 1995, 26).

Postmoderna nabourala vžitě představy o konečném a jediném poznání. Na naše vědění dnes nenahlížíme jako na absolutní pravdu a jev sui generis nezávislý na okolním světě. Svět je vždy sestavován pomocí procesu interpretace (Paden 2002, 21) a vědecká zjištění jsou aproximací, přiblížením, pouhými mapami reality. Výsledkem důsledného aplikování evolucionismu (v širokém obecném pojetí) pak v konečném důsledku je, že tato realita není předem daná a hotová ale vyvíjí se (Neubauer 2007, Wilber 2010). Zdeněk Neubauer připomíná, že konečnost imanentních bytostných pravd v postmoderně ještě neznamená nemožnost pravdivého, definitivního poznání a nijak nás nezbavuje povinnosti takové poznání přísně odlišovat od všeho nepravdivého. Jen si musíme uvědomit, že to vždy činíme vzhledem k danému diskurzu, teorii, metodě, způsobu tázání, paradigmatu, které zastáváme (Neubauer 2007, 222).

Nemůžeme tedy říct, že by modely a pojetí, které budeme zmiňovat, byly nesprávné. K danému východisku, k paradigmatu, v jehož intencích vznikají, jsou funkční a zahrnují v sobě určitou část poznávané reality. Mnohost interpretačních rámců je postmoderní způsob, jak poznávat svět.

²⁷ Mistr Eckhart, vědom si náročnosti svého učení, upozorňuje na několika místech svých textů: „*Kdo této řeči nerozumí, ať se tím netrápí. Neboť dokud člověk není této pravdě roven, nemůže té řeči rozumět. Je to nezakrytá pravda přišlá přímo z Božího srdce*“ (Eckhart in Sokol 1993, 284). „*...neboť budu mluvit o takové pravdě, kterou jen málo dobrých lidí může pochopit*“ (tamtéž 279). Eckhartova pravda je pravdou vzhledu jedince na vysokém stupni kultivované spirituality.

7.2. Modely současné nenáboženské spirituality – tabulka

Badatelé, kteří neuznávají spiritualitu jako antropologickou konstantu nebo spiritualita ani není objektem vědecky kladených otázek	Spiritualita jako antropologická konstanta
<ul style="list-style-type: none"> • Reduktivně-materialistický model 	<ul style="list-style-type: none"> • Reduktivně-biologizující model • Biologicko-spirituální model • Reduktivně-psychologizující model • Bio-psycho-socio-spirituální model • Transpersonálně-transracionální model

Schéma 2. Modely současné nenáboženské spirituality

Klíčovým kritériem pro členění současných modelů spirituality je tedy paradigma, v jehož intencích modely vznikaly a vznikají. Paradigmata se v průběhu času mění a v době proměny dochází k jejich překrývání. Modely, které budeme zmiňovat, vycházejí jak z newtonovsko-karteziánského paradigmatu (a jeho současného vlivu v podobě neomaterialistických teorií a extrémního konstruktivismu), tak z tzv. nového paradigmatu. Zmíníme i modely, u kterých se už objevují přechodové prvky směřující k novému uchopení reality. Pojem „nové paradigma“ zavádí poprvé v roce 1982 v knize „Bod Obratu“ Fritjof Capra (2002). Byť už vplul do obecného povědomí a poměrně běžně se používá (najdeme mnoho prací s tématem nové paradigma a to téměř ve všech oblastech vědy: nové paradigma v medicíně, v pedagogice, ale i třeba v agrikultuře), chápání obsahu tohoto pojmu je velmi široké. Obecně se vnímá jako holistický přístup k danému tématu, který překračuje pozitivistické a redukcionistické pojetí. Konkrétně se týká řady přístupů a teorií, jež přes dílčí odlišnosti směřují jedním směrem. Ideje a interpretace související s konstruktem nového paradigmatu se poprvé ve vědě vynořují v prvním desetiletí dvacátého století s radikální proměnou pohledu na realitu, kterou přinesla fyzika.

Než se dostaneme k podrobnému popisu jednotlivých modelů, je nezbytné vysvětlit klíčový pojem paradigmatu a pokusit se o výklad podrobnějšího objasnění metafyzických východisek plynoucích z jednotlivých paradigmat. Následující kapitola bude odkrývat rodící se ontologii, která vystupuje z nového paradigmatu, legitimuje spirituální rozměr bytí a zásadně mění pohled člověka na svět a sebe samého.

II. Jaká je přirozenost člověka a vesmíru?

Nové paradigma ve vědě – zásadní proměna pohledu na spiritualitu

1. Proměny paradigmat

Všichni lidé znají jméno Koperníka a Galilea. To nám ukazuje, že v historii člověka jsou skutečnými revolucemi změny vidění vizí světa a ne nahodilé události - byť děsivé - takové jako morové epidemie nebo světové války.

Jean Staune

S pojmem paradigmatu přichází Thomas Kuhn v díle *Struktura vědeckých revolucí*. Thomas Kuhn původně vystudovaný fyzik se později stal historikem vědy. Od ostatních historiků vědy se ale v zásadním ohledu odlišil, vyvodil ze svých prací teoretické důsledky (Benda 2011) a proslul až jako teoretik vědy. Jeho přelomové dílo rozhodujícím způsobem změnilo představy o povaze vědy a vědeckého poznání. V důsledku konceptu „vědeckých revolucí“, nesouměřitelnosti vědeckých teorií náležejících k jinému paradigmatickému rámci, pojetí vědeckého bádání jako sociálního procesu řízeného komunitou vědců a řady dalších aspektů jeho teorie, vzniká v polovině sedmdesátých let vědní disciplína sociologie vědeckého poznání (tamtéž).

Paradigma, je soubor předpokladů, ve kterých daná věda pracuje, vychází z řeckého *paradeigma* vzor, model, příklad, šablona. Může být definováno jako soubor názorů, hodnot a technik, které jsou sdíleny členy dané vědecké společnosti v určité historické etapě (Kuhn 1997). Příkladem paradigmatu je například Darwinova teorie evoluce, newtonovská mechanika, kvantová teorie. Paradigma je ale často užíváno i v popisu mnohem širších souvislostí jako vládnoucí světonázor dané doby. Příkladem je geocentrické nebo heliocentrické paradigma. Obě paradigmatata vznikla v konkrétní oblasti vědy, ale jejich dopad byl celospolečenský. S přihlédnutím k tomuto komplexnímu procesu rozšířili někteří autoři použití termínu i na kulturní (Šmajš 2008) a společenskou oblast (Capra 2004). Podle Fritjofa

Capry je změna ve fyzice součástí mnohem rozsáhlejší kulturní transformace. Na začátku devadesátých let zobecňuje definici vědeckého paradigmatu na definici společenského paradigmatu jako: „*Soustavu představ, hodnot, způsobů vnímání a praktik sdílených určitou komunitou, která pak vede ke zvláštnímu způsobu vidění reality. Komunita se na základě této vize organizuje*“ (Capra 2004, 19). Mnohem výstižnější v užití paradigmatu jako světonázoru západní vědy je, méně užívaný, pojem metaparadigma. Metaparadigma je: „*paradigma stojící za paradigmaty*“ (Russell 2008, 29).

Kuhnovým přínosem, který je dnes velmi aktuální a v publikacích týkajících se nového paradigmatu často zmiňovaný, bylo odkrytí mechanismu změny paradigmatu. Poznání ve vědě novými poznatky sice narůstá, avšak skutečný vývoj se odehrává spíše prostřednictvím absolutně nové orientace ve vědě vyvolané revolučním zlomem, který je nazýván také vědeckou revolucí nebo koperníkovským obratem. Podle Thomase Kuhna (1997) můžeme v historii zaznamenat čtyři období působení paradigmatu:

1. Perioda před vznikem paradigmatu - počáteční stadia většiny věd jsou charakterizovány zmatkem a soutěží mezi velkým počtem navzájem se rozcházejících teorií, ze kterých se potom vynoří nové dominantní paradigma.

2. Období normální vědy - jakmile je paradigma přijato, stává se pro vědce závazným. Zároveň se objevuje tendence zaměřovat je za přesný popis reality, místo, aby bylo chápáno jako užitečná mapa. Tato zmatečná záměna mapy za teritorium samo, byla v dějinách běžná. Vedoucí teorie definuje nejenom jaký svět je, ale také jaký není. Definuje dovolenou oblast problémů, určuje přijatelné metody a stanoví standardy řešení. Thomas Kuhn popisuje výzkum jako horlivou snahu vmístit přírodu do pojmových škatulek poskytovaných odborným vzděláním.

3. období abnormální vědy - začíná období chaosu. Vynořují se anomálie, které jsou nejdříve označovány jako špatný výzkum, protože se nevejdou do daných mezí stávajícího paradigmatu. Jakmile se nahromadí pozorování a problémy, které jsou za stávajících podmínek neřešitelné, a tento stav trvá dostatečně dlouho, experimentátoři jsou stále, více přístupnější a ochotnější uvažovat v odvážných alternativách. Roste nespokojenost s existujícím paradigmatem a je vyjadřována konkrétněji. Vědci jsou ochotni obrátit se k filozofii a uvažovat o základních předpokladech. Vzrůstá profesionální nejistota a ta vede k intenzivnímu hledání, které vede k další fázi.

4. změna paradigmatu, která je v podstatě vědeckou revolucí - během tohoto přechodu od jednoho paradigmatu k druhému dochází k překrývání, a také k odporu ze strany vědců na straně stávajícího paradigmatu. Odpor souvisí se skutečností, že vědci, kteří jsou v podstatě řešiteli úkolů, vložili pro zachování starého paradigmatu spoustu energie, vyrostli a vystudovali pod vlivem stávajícího konceptu a jejich akademické úspěchy na dané teorii stojí. Nemůžeme také opomenout skutečnost, že s rozpadem původního paradigmatu se těm méně pružným rozpadá i základna, na které stojí jejich osobní život. Nárok, který změna paradigmatu klade na jednotlivce, nespočívá v pouhé změně vědeckých předpokladů, ale souvisí i s vlastním individuálním procesem, na který badatelé často nejsou lidsky připraveni.

Thomas Kuhn, Charles Darwin nebo Max Planck si žádné iluze o lidské vyzrálosti nedělali. Podle jejich závěrů nová vědecká pravda nedosahuje svého triumfu tím, že přesvědčí všechny své protivníky a ukáže jim světlo. Pokud má dojít k uvolnění prostoru novým myšlenkám a ke změně odborného stanoviska, musí dostatečný počet odborníků hájících staré paradigma jednoduše zemřít, nebo odejít na odpočinek a dostatečný počet mladých badatelů zaujmout významné pozice (Ewald 2004, 263). Vědecká revoluce je pak skutečně nová a radikální teorie. Mění základní pravidla, vyžaduje hlubokou změnu spočívající v přeformování základních předpokladů předchozí teorie a zahrnuje přehodnocení existujících faktů a pozorování (Grof 1992c).

Paradigmata jsou absolutně nepostradatelná pro vědecký pokrok. Přiklonění se k určitým paradigmatům je nezbytné pro jakékoliv vědecké snažení. Není možné praktikovat vědu bez nějaké soustavy (apriorních) přesvědčení, bez základních metafyzických předpokladů vycházejících ze soudobé znalosti podstaty skutečnosti. Oblast zkoumaného problému je natolik složitá, že zabývat se jí v celé komplexnosti není možné. Vědec musí redukovat problém na zpracovatelnou míru a je ve svém výběru ovlivněn vedoucím paradigmatem doby. Badatel se tak nemůže vyhnout tomu, aby do své oblasti nevněsł zcela určitý systém víry (Grof 2007). Edukativní koncepce vědy většinou zatím své adepty na skutečnost vazby poznání k určitému rámci nijak neupozorňuje a dosažené znalosti jsou tak často zaměňovány s pravdou o realitě. Postmoderní posun v uvědomění si relativní povahy bádání už účinně zafungoval v minulém století například v antropologii v rozpoznání evropocentrických a etnocentrických schémat.

1.1.1. Současná probíhající změna metaparadigmatu z pohledu teorie vědy

Předchozí formou metaparadigmatu je „newtonovsko-karteziánské paradigma“, které ovládalo náš západní svět poslední tři století. Je také nazýváno osvícenské, mechanistické, materialistické, pozitivistické, moderní, zobrazovací, staré.

Newtonovsko-karteziánské paradigma bylo v několika oblastech překonané, a také reduktivní směry se už delší dobu začínají ukazovat jako málo přínosné (Změna jednoho světového názoru na druhý znamená spíše zahrnutí starého a jeho překonání směrem k rozšíření stávajících obzorů). Vědecká revoluce s celkovou proměnou metaparadigmatu, nicméně ve všech disciplínách ještě neproběhla, a tak musíme konstatovat, že žijeme v době přechodu mezi dvěma paradigmaty.

Tento přechod je v současné době charakterizován rozvojem dvou protikladných linií, kdy obě vycházejí z postmoderního kvasu (srov. Wilber, viz kap. II. 4). První linie teoretických forem rozvíjí a obohacuje původní metaparadigma o nové aspekty a zůstává v jeho intencích. Ve druhé linii se vynořuje shluk teorií, které jsou v důsledku několika základních předpokladů, nesouměřitelných se starým metaparadigmatem označovány (avšak zatím nediferencovány), jako přicházející metaparadigma²⁸.

Podle Jeana Stauna (2007) jde mezi starým a novým metaparadigmatem při velkém zjednodušení o postoj „materialismus proti spiritualitě“. Mezi formami souvisejícími se starým metaparadigmatem najdeme podobu nejvyhraněnějšího materialismu v neomaterialistické formě a nejrozšířenější forma je dnes extrémně konstruktivistická²⁹.

V duchu Stauneova výroku je nezbytné připomenout, že různá míra materialistického, a také reduktivního přístupu je ale přítomná i v dalších formách. Mírnější formy můžeme možná v určitém nadhledu nazvat přechodové, jsou vstřícnější ke spirituálním aspektům a otevřenější k vědeckým výzkumům, které stále více prokazují důležitost spirituality a potřeby nalezení smyslu v životě (např. stále se rozšiřující výzkum prokazující pozitivní vliv spirituality na zdraví atd.).

²⁸ Tato úvaha si neklade nárok na úplnost ani přesnost. Není jednoduché vystihnout složitou dynamiku současného procesu přechodu a vzhledem k neustálené terminologii ani pojmosloví. Pokus o uchopení struktur a jejich začlenění do probíhajících dějů je veden snahou o vytvoření teoretického rámce, ze kterého se nové paradigma rodí.

²⁹ Je antimetafyzická, antiuniverzalistická a zastupuje pluralitu a relativitu všech názorů. Světový názor není daný předem, a tak lze všechny světové názory prohlásit za zcela libovolné Wilber 2010, 82.

„Nové paradigma“, je konkrétní název pro formu, která se ujímá pro současně nově vznikající metaparadigma. Je postmaterialistické, evolucionistické (v obecném smyslu vývojového procesu) a vyrostlo také, jako jedna z cest z postmoderny. Právě vzhledem ke specifickým aspektům souvisejícím s postmoderní renesancí, které budeme níže zmiňovat, ho nemůžeme jednoduše nazvat jenom postmoderním nebo postosvíceneckým.

Nové paradigma je v počátcích svého vzestupu, avšak už můžeme zaznamenat poměrně velkou komunitu vědců různých disciplín, kteří se v zásadě shodují na základních aspektech. Existuje už i první významné vnitřní dělení, které výstižně rozkryl Jean Staune (viz kap. II. 11.) O finální podobě vítězného metaparadigmatu se bude rozhodovat v jednadvacátém století.

1.1.2. Současná probíhající změna metaparadigmatu z pohledu speciálních věd

První fáze proměny metaparadigmatu proběhla na začátku dvacátého století v zásadním revolučním propracování nového, rozšiřujícího konceptu ve fyzice: z mechanického Newtonova paradigmatu do relativistického Einsteinova. Následně dochází k objevu kvantové teorie a k posunům v některých dalších oborech a to zejména v matematice a kosmologii. Druhá fáze proměny metaparadigmatu přichází na začátku jednadvacátého století. Jde jak o postupnou proměnu paradigmat v jednotlivých vědeckých oborech (doprovázenou komplexním revolučním zlomem v pohledu na realitu, který by měl proběhnout v celé vědecké komunitě), tak zároveň o snahu přenést změny myšlení do obecného povědomí a ovlivnit celou společnost a kulturu.

V odborné sféře je podle systémového vědce Fritjofa Capry základním předpokladem, jež odhalila kvantová fyzika, a o který se nové paradigma opírá, jednota a propojenost vesmíru a vnitřně dynamická povaha všech přírodních jevů (Capra 2003). Stejně tak Ervin Laszlo, který dále teorii systémů rozpracovává, vidí u kořene příští změny objevení a uznání jednoty všeho. Vysoký stupeň koherence se prolíná všemi odvětvími vědy. Ve fyzikální kosmologii se setkáváme s tmavou hmotou a energií, s mnohorozměrnými prostory, v kvantové fyzice s elementárními částicemi, které jsou spojeny po celém časoprostoru v hlubších rovinách reality, v evoluční a kvantové biologii s živou hmotou, která projevuje soudržnost kvant a ve výzkumu vědomí s transpersonálními spojeními nezávislými na prostoru a čase. Části systému jsou propojené, co se stane jedné části, stane se také všem ostatním (Laszlo 2004, 36).

Podle Petera Russella tkví změna metaparadigmatu v zásadní proměně východiska v přístupu k vědomí. Otázkou je: „*Jak něco tak nehmotného, jako je vědomí, mohlo povstat z něčeho tak nevědomého, jako je hmota*“ (Russell 2008, 32). Vládoucí metaparadigma západní vědy předpokládá, že vědomí vyvstává nebo závisí na fyzickém světě prostoru, času a hmoty. V novém paradigmatu je vědomí základní složkou reality (tamtéž).

Velmi nosná je idea otevřené budoucnosti a ohraničenosti lidského poznání. Konečná realita je nám skrytá, je a zůstane částečně zahalená, a popisy, které vytváříme ve vědě, zůstanou vždy jen přibližné (Guidderoni 2005, Staune 2007).

1.2. **Současná probíhající změna metaparadigmatu a spiritualita**

Ve společensko-kulturní oblasti se jedná o novou vizi reality, o základní změnu v našem vnímání, myšlení a hodnotách. Tato druhá fáze proměny metaparadigmatu je centrálně důležitá pro celou civilizaci a vychází cíleně z uvědomění si globální krize, ve které se nacházíme a ve stále více pocíťované potřebě znovuoživení smyslu lidského bytí, zastavení procesu dehumanizace života a návratu spirituální dimenze se všemi odpovídajícími etickými a morálními aspekty. S novými horizonty, které se otevírají, a které nám předkládají nové vědecké koncepce člověka a světa, nejde o nic menšího než o kolektivní posun v myšlení, o evoluci mysli (Staune 2007, 42). Všichni badatelé, kteří nové horizonty pojetí člověka svým vlastním empirickým výzkumem nebo syntetickým dílem (ať už orientovaným filozoficky, ekologicky nebo s výkladem metafyzických důsledků objevů ve speciálních vědách) předkládají, důležitost spirituality minimálně zmiňují, většinou je ale přímo v centru jejich teorií.

Pro rozkrytí výchozích pozic, ze kterých jednotlivé výše zmíněné navrhované modely spirituality čerpají, nahlédneme nejprve základní aspekty newtonovsko-karteziánského paradigmatu a pokusíme se alespoň rámcově nastínit změny, které se ve vědě odehrály v minulém století, a také nové objevy, které přináší současný výzkum v rámci nového paradigmatu.

2. Newtonovsko-karteziánské paradigma

Oč více pokročí emancipace posuzujícího rozumu, ratia, o to citelnější bude odcizení od pravého, skutečného a živého ducha, životodárného mysteria.

Matthias Vereno

Filozofie moderny vycházela z mechanické a materialistické orientace vědy. Co se vlastně v našich dějinách stalo? Kdo byl původcem odkouzlení světa? Z historického pohledu bychom museli začít společenskou a ekonomickou proměnou středověkého světa, třicetiletou válkou, černým morem, zámořskými objevy, vznikem institutu inkvizice... Potřebu jiného přístupu k víře a poznání naplňuje osvícenský pohled na svět, který byl ve své době nesmírně pokrokový. Stanovil nové principy pohledu na svět a pomohl lidem dostat se z okovů náboženské ortodoxie a fanatismu³⁰.

Ideu aktivní a účinné vědy přineslo osvícenství, avšak jak zdůrazňuje Jan Patočka, shromažďování výsledků zkoumání mělo být přijato jen jako metoda k pochopení přírody (Patočka 2007, 76-78). Geniální vědci sedmnáctého století očistili svět od zmateného myšlení. Pokračující důslednost osmnáctého století ale dovedla tyto snahy k obludným důsledkům omezené metafyziky s mechanismem Boha na jedné a mechanismem hmoty na druhé straně (Whitehead 1989, 137). Tato původně přínosná osvícenská metoda později vede ke specializaci věd a ke kompletnímu zrušení jakýchkoli pokusů o holistické pojetí světa, se kterými se nově potkáváme v současnosti. Newtonovsko-karteziánské paradigma, které ovlivňovalo poslední tři století náš přístup ke světu, vidí vesmír fragmentovaně, mechanisticky, determinovaně a objektivně. Fragmentovaně - jsme jen shlukem kulečnickových koulí, nic není propojeno s ničím; mechanisticky - systém se dá rozložit na nejmenší části a ty určují chování systému; deterministicky - na základě přesného poznání stavu jakéhokoli jevu či systému jsme schopni odečíst minulý i budoucí stav a objektivně; - svět se dá poznat bez ohledu na pozorovatele,

³⁰ Dnes je už pro nás míra středověkého tmářství těžko uvěřitelná. Ve spisech z této doby se např. uvádí, že ďáblová moc, ke které svolil Bůh, je téměř neomezená, a že počet čarodějnic narůstá každým dnem. Kdokoliv, kdo pochybuje o existenci tohoto nebezpečí, je zrádcem lidstva a pravděpodobně také čarodějníkem. Autoři těchto příruček s naprostou vážností vypravují absurdní příběhy, jako např. o vojáku, který vystřelil šíp do nebe, a z něj spadla tlustá opilá žena s šípem v noze, další tvrdil, že démoni dokážou v mžiku změnit tok řek a mohou sundat hvězdy z nebe a svrhnout nebe na lidi. A další nesmysly. Je zásadní, i když obtížné, uvědomit si, že tito autoři nebyli nevzdělanými barbary, ale muži vysoké inteligence, vzdělání a kultury, kteří byli přesvědčeni, že čarodějnice představují hrozbu všemu, čeho si v životě vážili. Slábnutí honu na čarodějnice doprovázel pokles víry v existenci ďábla. Vědecká revoluce způsobila, že se představa satana a jemu podřízených ďáblů, jako neustálých narušitelů přírody, stávala pro intelektuály čím dál nepřijatelnější (Cavendish 1994).

který na daná měření a poznání nemá žádný vliv. Ve své nejkrajnější podobě je tedy svět mechanický systém sestavený ze základních stavebních jednotek, lidské tělo je vnímáno jako stroj a život je především soutěživý boj o přežití, který nemá smysl. Technický růst umožňuje víru v neomezený materiální pokrok a absence hodnot, které nemají být na čem založeny, umožňuje bezohledné drancování přírodních zdrojů.

Newtonovsko-karteziánské paradigma, které dominovalo vědeckému myšlení od poloviny 17. stol., je založeno zejména na pracích francouzského filozofa a matematika Reného Descarta a britského fyzika a matematika Isaaca Newtona. Zásadním přínosem bylo vytvoření metodologie, která byla od té doby základem přírodních věd, a která spočívala v sloučení Baconovy empirické, induktivní metody a Descartovy racionální, deduktivní metody. Descartes v propracované syntéze propojil experimenty se systematickou interpretací a dedukcí z teorémů s experimentálním důkazem. Vědeckou revoluci dokončil Isaac Newton matematickou formulací mechanistického výkladu světa. Metoda sloužící k popisu pohybu pevných těles je známa jako diferenciální počet a Newton jí popsal obecné zákony pohybu, které řídí všechny objekty ve sluneční soustavě od kamenů po planety (Capra, 2002, 71).

S použitím tohoto mechanického modelu dosáhla fyzika úžasného pokroku a získala tak mezi ostatními vědami velké uznání. Postupně také stanovila závazné principy pro všechny ostatní obory - biologii, medicínu, psychiatrii, psychologii, antropologii, sociologii a další (Grof 1992c, Capra 2002).

Descartův vliv na západní kulturu byl velmi výrazný. V evropském myšlení zafixoval nešťastné oddělení těla od ducha (Whitehead 1989, 317). Zásadní pro novověkou epistemologii bylo vnesení rozumového přístupu k poznání jako jediného platného způsobu získávání informací o světě. Na rozdíl od metafyzického pojetí pravdy, jež postihuje pravdu ve vztahu k univerzu, a u kterého je patrné, že jako poznání pouze lidské, může být do určité míry omezeno, Descartes zakotvuje platnost poznání založeného na poznání v nás samých. Toto poznání je evidentní jasné a zřetelné a je opřené o jistotu, toho, co poznávám (Sobotka 1970, 15). Descartes je otcem degradující materialistické myšlenky běžné ve dvacátém století. Uznává jen to, na co si může sáhnout: velikost, šířku, hloubku, polohu, pohyb jako změnu polohy a připojuje substanci trvání a číslo. Smysly jako věc prázdnou a klamnou vyřadil a světlo, barvu, zvyk, vůni, chuť, teplo a chlad a jiné dotykem zjistitelné vlastnosti jsou pro něj zmatené a temné a přiřazuje je k materiálnímu klamu v idejích, protože předvádějí věc, jako by to byla věc (Descartes 1970, 56-66). Descartes sám o sobě říká: „*Jsem věc, která myslí, tj. pochybuje, přitakává a popírá, některé věci chápe, ale mnohé vůbec nezná, chce i nechce, má také představy a vjemy*“ (1970, 56). Předpoklady, které zavedl, a které měly být jen

Newtonovým a Galileovým matematicko-fyzikálním vyjádřením, se podílejí na současných problémech s návratem celého druhého spektra informací o světě. Formulace absolutního dualismu mezi myslí (res cogitans) a hmotou (res extensa) umožnilo vědcům zkoumat hmotu jako mrtvou a materiální svět tak mohl být popsán bez ohledu na lidského pozorovatele (Capra 2002). Omezení zkoumání a měření na pouze kvantifikovatelné vlastnosti hmotných těles bylo ve svém dlouhodobém dopadu zničující pro subjektivní zkušenost jako takovou. Z vědy mizí zrak, sluch, vůně, chuť, stejně jako pocity, pohnutky, úmysly, k nim úzce se vztahující kvalita, hodnota, estetika i etika a toto omezení zasahuje až ke sférám duše, vědomí a ducha (Capra 2002, 61). Z člověka zbyla nakonec anatomie a fyziologie (Sorokin 1948, 244).

Racionalismus a jeho jednostranné vidění skutečnosti člověka, života a přírody dostoupil svého nejvyššího projevu v pozitivismu. Auguste Comte stanovil jako nejvyšší stadium pokroku lidského vědomí pozitivní stadium vědy a dovršil roztržku mezi vědou a spiritualitou. I to je důsledek vzniku nekultivovaných forem iracionality. Vše, co je potlačované se mnohem více projevuje ve svých extrémních formách. „*A protože nemůže být jedno od druhého úplně odděleno, je jedno racionalizováno a druhé zase iracionalizováno. Přesto nerozum ani podvědomí nejsou samy o sobě mysteriem a povrchní vědomí ani rozum a intelekt nejsou duchem. Příčinou stísněnosti (...) je prázdnota, která vzniká vytlačením „nerozumného“ mysteria z vědomí*“ (Vereno in Frick 2014, 157).

Porovnáme-li postulát racionalismu budoucí moderní vědy se zaměřením tzv. posvátné vědy, alchymie stejné doby, zjišťujeme, že alchymické bádání zařazuje mezi síly přírody i vůni, barvu a ostatní smyslově zachytitelné vlastnosti a tajemství a vědění je pak odhalováno ve všech oblastech. Pro alchymisty je příroda živá a vše má smysl, který je potřeba dohledat. Poznání, na rozdíl od dalšího směřování moderní vědy není jen pro poznání, ale jeho cílem je objevení tajemství a získání moudrosti (Page 2002, 213-219). Zdeněk Neubauer upozorňuje, že moderní vědecká racionalita si vsadila na nefigurální symboliku, avšak zapomněla, že jde o podmnožinu hermetického jazyka (Neubauer 2007, 233). Zrod moderní vědy navazuje nejen na historickou proměnu ve vnímání a moci, které dospělo v pozdějších staletích až k posedlosti v ovládnutí světa, zdrojů, ekonomických sil, médií atd. ale přímo také na poslední pokus o dosažení celostního vědění na západě. Sedmnácté století se ještě naposledy s novými prostředky pokouší dosáhnout reformy náboženských, kulturních a společenských institucí, která směřovala i k reformě vědění. Očekávaná proměna světa se ale nakonec odehrála naprosto jiným způsobem (Eliade 1997a).

Metafyzické poznání starověku a středověku chtělo porozumět řádu jsoucího, který vyzařuje z věcí, ale pro novověkou filozofii už nahlédnutí tohoto řádu není prvotní, novověká filozofie podřizuje věci řádu poznání. Pojetí Descartovy filozofie, které je v základu antimetafyzické v sobě obsahuje jádro budoucí západní arogance jediné vědecké a to následně materialistické pravdy (Sobotka 1970, 13-15)

Osvícenství a moderní věda přinesly nicméně i některé pozitivní aspekty. Karteziánský princip uplatněný ve filozofii přináší závan svobody, jež zásadně formuje budoucí západní svět. Výrazný vliv se prosadil v prohlášení práv lidského ducha a v kaskádě osvobozeneckých hnutích moderny, otroctví, feminismu, sexuální revoluce, etnických a rasových, a ekologických hnutí (Wilber 2010). Další z nepochybných přínosů se objevuje přímo v jádru vědy. Věda minulých tří staletí svým důrazem na exaktní, racionální modus myšlení vypracovala účinný nástroj, který následně umožnil revizi jejich vlastních výchozích postulátů a otevřel nový přístup vědy vědomé si svých limitů a schopné zabývat se tématy, jež se zdají být za hranicemi možného vědeckého zkoumání. Pomalu se otevírají témata povahy života a vědomí, otázky týkající se smyslu vesmíru, nebo zkoumání nemateriálních entit (např. mysl), které mají vliv na náš reálný svět (Staune 2007, 446).

3. Nové paradigma

V roce 1951 prohlásil Erwin Schrödinger, jeden z hlavních aktérů podílejících se na revoluční změně pohledu na svět plynoucí z kvantové teorie, že bude potřeba ještě padesát let, než se důsledky dostanou do obecného povědomí (Staune 2005). Padesát let uplynulo, zablokované dveře se pomalu začínají otevírat, nicméně se zdá, že na proměnu obecného povědomí si budeme muset ještě nějaký čas počkat.

Objevy posledního století otřásly naším viděním světa a fyzika a astrofyzika prošly základní změnou paradigmatu. Vědy o životě mají ale už sto let zpoždění. Věda je dnes ve stavu tvůrčího chaosu a stojí na prahu velkých proměn paradigmat v jednotlivých oborech. Hledá se mapa reality, objevují se nové teorie, jak funguje vesmír a v mnoha oborech, které ještě neprošly touto proměnou, hromadí se anomálie (Laszlo 2004, 29; Staune 2007).

Paradigma se začíná měnit už od počátku dvacátého století, kdy byla fyzika podrobena zásadním změnám, které překročily mechanický světový názor i všechny základní předpoklady newtonovsko-karteziánského paradigmatu. Teorie relativity i kvantová fyzika, dva velké posuny paradigmatu v moderní fyzice, vzešly z anomálií v chování světla a naprosto posunuly úhel pohledu daleko za newtonovskou fyziku. Prostor už není trojrozměrný a čas není lineární. Nastupuje čtyřrozměrné kontinuum zvané časoprostor. Hmota na úrovni subatomových částic vykazuje paradoxní povahu vlny i částice a je jen málo hmotná, pokud vůbec (Russell 2008). Duální pojetí částic souvisí s probabilistickým přístupem. Svět pevných hmotných objektů se na subatomové úrovni rozplývá do struktury vln pravděpodobností, a to nikoliv objektu, ale spíše vzájemných vztahů subatomových částic (Grof 1992b). Realita subatomického světa je nelokální a nedělitelná, vzdálené částice si dokážou vyměnit informace okamžitě, nebo se chovat jako součásti jediného celku (Ondok 2001). Podle příspěvu Wernera Heiseberga na kvantové úrovni není možné vynechat vliv pozorovatele, kvantový svět lze poznat vždy jen v interakci s pozorovatelem. Zaniká tedy ideál objektivního popisu jevu a klasická představa objektivní vědy už nemůže být obhájena (Capra 2003). Dalším zásadním objevem moderní fyziky byla „kvantová teorie pole“. Částice nelze oddělit od prostoru, který je obklopuje, představují zhuštění spojitého pole, které je přítomno všude v prostoru. Teorie pole ukazuje, že částice mohou spontánně vznikat z prázdna a zanikat do prázdna. Objev dynamické kvality „fyzikálního vakua“ je značně důležitý, protože naznačuje stav prázdnoty a nicoty, který potenciálně obsahuje všechny formy světa částic. Tento pohled souzní s moudrostí starobylých východních filozofií (Grof 1992c - Capra 2003)³¹.

Klasická fyzika předpokládala, že stačí znát dostatek proměnných a jsme schopni předpovědět cokoli ve vesmíru, a to jak směrem do budoucnosti, tak směrem do minulosti. Kvantová fyzika tuto jistotu radikálně zbořila. Vesmír se s novým paradigmatem mění na svět holistický, neurčitý a naplněný kreativitou. Z přesně vypočitatelného a poznatelného vesmíru (jen co budeme znát všechny proměnné, budeme schopni všechno předpovědět), kterému je zapovězena veškerá kreativita a inovace, se před námi otevřel mnohem svobodnější, humánnější a zajímavý svět (Staune 2007 - Laszlo 2005).

Jak nám říkají špičkoví astrofyzici (Guiderdoni 2005, Trinh Xuan Thuan 2005), žijeme v době, která přináší naprosto udivující poznání struktury a historie kosmu. Poslední desetiletí přinesla rychlý rozvoj technických prostředků umožňujících pozorování kosmu a s ním ohromující objevy. Jsme tak první generací, která vidí vesmír ve struktuře, vzdálenostech a vztazích, které byly dříve nemyslitelné. Toto nové vidění hluboce proměnilo naše poznání

³¹ Viz blíže Němečková 2014

kosmu a nese s sebou převratné změny i ve výkladu metafyzických důsledků z těchto objevů plynoucích. Člověk ve své historii vždy vyvíjel koncepce, které ho spojovaly s vesmírem, a které mu byly oporou pro definování smyslu života. Objevením skutečnosti že Země není v centru světa, ale krouží okolo Slunce, že i Slunce je jen jednou z hvězd mléčné dráhy, a že i naše galaxie je jednou z miliard galaxií, se v pozitivistickém modelu zdálo, že člověk jednou provždy o přímé spojení s vesmírem přišel. S pádem antropocentrické koncepce a s darwinistickým pojetím evoluce, které představilo lidskou bytost jako pouhý druh zvířecí říše, za souhru náhod, za vyměnitelný exemplář, se člověk stává malým nepodstatným nic. Věda legitimovala nihilismus a filozofii absurdity. Je-li člověk souhrou náhod, malým mravencem v široširém vesmíru, pak život nemá smysl. Nemá-li život smysl a vyšší cíl, je tu prostor pro extremistické teorie a totalitní režimy. V minulém století se jasně projevilo, že ztráta transcendentní dimenze vede k odstranění poslední a nejvyšší garance lidské svobody a sebeúcty. Hlavní proud vědy se ale vyhýbá vysvětlování konečných důsledků, a i když je zkouší vyloučit předkládáním stále nových teorií, pořád je konfrontována se stejnými záhadami. Těmi je zejména skutečnost, že v lůně vesmíru existuje přesné nastavení pro zrození vesmíru a života (Guiderdoni 2005, 229-231). Mrazení v zádech vyvolává i dosah informace, že při vzniku hvězd, vznikly i chemické prvky nezbytné pro vznik života a vědomí a že všichni jsme stvořeni z prachu těchto hvězd a sdílíme stejnou kosmickou genealogii (Trinh Xuan Thuan 2007). Evoluční pohled se s novými horizonty dramaticky rozšířil a současná kosmologie znovuobjevila spojení člověka s kosmem.

Nové paradigma zvrátilo většinu jistot klasické vědy a otevřelo nový přístup vědy vědomé si svých limitů a schopné zabývat se tématy, jež se dlouho zdály být za hranicemi možného vědeckého zkoumání. Věda se otevírá otázkám účelu a smyslu života a začíná zkoumat nemateriální entity, které mají vliv na náš reálný svět, jako třeba mysl (Staune 2007, 446).

Zkoumáme povahu vědomí, začínáme si cíleně klást otázky, jestli vědomí vzniklo teprve s člověkem, nebo je součástí základní struktury kosmu, jestli existuje věčnou filozofií postulované čisté vědomí a pokud ano, jestli k němu člověk má přístup. Nebo zdánlivě jednodušší otázku, jestli vůbec máme nějaké vlastní osobní vědomí a svoji svobodnou vůli nezávislou na biologických mechanismech, nebo jestli jsme biologicky naprogramované stroje.

Z pohledu řady vědců se spíš zdá, že z neurofyziologického pohledu představují mozkové buňky, synapse a mezi nimi se pohybující signální látky do určité míry organicko-biochemickou a viditelnou část naší psychiky. Že se ale v univerzálních dimenzích naší duše

nacházejí další rozlehlé oblasti, které jsou pomocí běžné logiky vysvětlitelné pouze zčásti nebo vůbec (Zehentbauer 2012, 12-13, Staune 2007).

Velkým tématem zítřka bude také evoluční teorie. Začínají se ozývat silící hlasy o současné nedostatečnosti neodarwinovské teorie. Objevují se další evoluční teorie nedarwinovského typu, které doplňují slabá místa na mapě darwinismu. Ale protože biologie stojí na konceptech, které jsou ve fyzice přežilé, čekají nás podle Jeana Stauna v biologii velké koncepční změny. Jak velké budou, to ještě uvidíme, ale minimálně zarážející je výrok matematika a, podle současníků Einsteina a Neumanna, největšího logika posledních dvou a půl tisíce let Gödela, který řekl, že abychom mohli vysvětlit život, potřebujeme znát zcela jiné zákony, než jsou známé dnes. O darwinismu jako biologickém mechanismu předpokládal, že bude vyvrácen, a to v podobě matematického teorému a použití Gödelova přirovnání jinými slovy říká, že vznik člověka náhodným výběrem základních částic během geologického času je víceméně nemožné (Staune 2007, 429).

Začínáme si být také vědomi, že čím víc narůstá naše poznání, tím víc jsme schopni nahlédnout, že část reality ve které žijeme, je, a vždy bude, vědeckými metodami nedosažitelná. Jsme schopni najít důvody, proč některé věci vědět nemůžeme a proč některé nebudeme vědět nikdy (Staune 2007, 42). Zdá se, že Sókratova moudrost, která spočívala v uvědomění si vlastní nevědomosti, v uvědomění si vědomého nevědění, má mnoho společného se současným posunem paradigmatu.

Pro spiritualitu z těchto bádání vyplývají zajímavé podněty. Nesmírně důležitý je závěr, že vědecké objektivita je už ze samého principu nemožná. Vědec tím jak poznává, také současně neoddělitelně spolutvoří už jenom zaměřením svého vědomí. Tato skutečnost vede k vnoření se do procesu života a jeho interpretace i pomocí lidských nástrojů poznání, které byly na dlouhá staletí z vědeckého pohledu na svět vytěsněny (Capra 2002, 31-49).

Nové vidění reality ve vědě tak nepřináší jenom údiv a úžas nad naznačovanými vizemi, ale spěje i k ocenění hodnoty niterné účasti, bez které, jak řekl filozof Henryk Skolimowski, atrofujeme a hyneme (Skolimowski 2001).

4. Současný stav vědy v kontextu probíhající změny paradigmatu

Nezávislé poznání bylo krásnou dětskou iluzí. Její život, znovu a znovu podporovaný lidskou naivitou i abstraktními filosofickými úvahami, bohužel končí spolu se vznikem globální ekologické krize. Ta je totiž poznáním, že ani lidské teoretické poznání není nezávislé, že je druhově sobecké, vůči přírodě arogantní a že zodpovědnost za dnešní krizi nesou též jeho hlavní představitelé: filosofie i věda.

Šmajš Josef

Žijeme v 21. století a je nutné cíleně přihlížet k závěrům, které koncepci klasické vědy buď zbouraly úplně, nebo skutečně vážně zpochybnily. V důsledku fragmentace vědy a díky silnému vlivu pozitivismu přestala akademická filozofie v průběhu dvacátého století plnit svůj hlavní úkol: analyzovat výpovědi reálných věd a mít zásadní podíl na proměně paradigmatu. Dominique Laplane konstatuje, že většina filozofů, kteří odhalují ontologické otázky, fyziku ignorují, nebo se jí závažně nezabývají, přestože zásadní danosti naší západní filozofie - pojem látky její stabilita a stálost - jsou zpochybněny a hmotu (*res extensa*) nemůžeme víc brát jako existující důkaz. V kvantovém světě je první relace, vztah a některé z vlastností kvantových objektů branných v jejich vzájemné provázanosti připomínají spíš vlastnosti ducha nebo mysli (*l'esprit*). Klíč k odstranění oddělení mezi materiálním a duchovním světem se skrývá právě v této nejisté hranici mezi hmotou a duchem jako vědomím (Laplane 2007, 478).

I když Luc Ferry (Ferry 2008) poukazuje na nutnost vycházet ve filozofii z přírodních věd, naše západní vzdělávání na tento předpoklad zapomnělo. Přestože najdeme osobnosti, které vyušily přicházející nutnou rekonstrukci teoretických základů vědy a ovlivnily postmoderní reflexi změn vidění světa, jako například Alfred North Whitehead, Henri Bergson nebo George Bateson, tak se zatím o posunu v širším povědomí hovořit nedá. Jen tak může Dominique Laplane, profesor neurologie, velmi ostře ve francouzském prostředí pronést: „Považuji za skandální, v zemi, která se pyšní, že byla první zemí, která založila filosofické vzdělávání v univerzitní výuce, konstatovat, že nedává budoucím absolventům žádnou informaci o kvantové fyzice. Přestože je tato vize našeho chápání vesmíru nekonečně víc revoluční, než byly ve své době systémy Koperníka a Newtona. Výsledek tohoto nedostatku je, že ti co si lichotí, že jsou považováni za kultivované lidi, znají z kvantové fyziky jen její jméno (Laplane 2007, 478).

Jean Staune (2007) rozšiřuje kritiku určenou filozofům na vědy o životě. „Žijeme v podivné schizofrenii ve vědě. Fyzika, astrofyzika a matematika už předložila existenci jedné nebo vícera úrovní reality mimo čas, prostor, hmotu a energii avšak vědy o životě jako by se zastavily ve středověkém dogmatickém postoji na svých materialistických a redukcionistických postech. Biolog Zdeněk Neubauer se spolu s Jiřím Fialou nebojí říci: „Biologie, jež by byla práva svému jménu, tj. jako věda o živé skutečnosti, dosud neexistuje (Neubauer – Fiala 2011, 24). Varují před pokračováním v reduktivní orientaci biologie, která místo aby živé poznávala jako živé a snažila se mu porozumět, převádí životní projevy na neživé procesy, chování na funkce, vývoj na trvání a život v konečném výsledku odvysvětluje (Neubauer - Fiala 2011, 24).

Přílišná specializace věd se podepsala nejen na filozofech, kteří měli být především syntetiky a formulovat vůdčí myšlenky, ale z druhé strany se přerušil i tok filozofujících vědců. Přední fyzikové počátku 20. století jako například Einstein či Bohr byli vzdělaní ve filozofii a publikovali ve filozofických časopisech. Avšak „tristní směr“, kterým se vydala filozofie 20. století, se zásadně podílel na izolaci speciálních věd od filozofie (Farmer in Brockman 2008, 19). Fyzikové došli k závěru, že by s filozofií neměli ztrácet čas (Russell 2002). V padesátých letech z propojení mezi fyzikou a filozofií už nezbylo nic. Přerušil se i kontakt vědců s veřejností, protože napsat v této době článek do filozofického časopisu nebo populárně naučnou knihu znamenalo ohrožení vědecké reputace (tamtéž). Fyzika se tak stala značně odlehlým a komplikovaným oborem a i sami fyzici přestávali být schopni vidět metafyzické důsledky svých objevů. David Bohm upozorňoval, že čím více se kvantová mechanika používala jako systém kalkulací pro experimentální výsledky, tím více toto pochopení sláblo.

Disciplínám jako je biologie, medicína, psychologie, psychiatrie a dalším se tak nepodařilo přizpůsobit se těmto pokračujícím koncepčním změnám a vtělit je do svého způsobu myšlení. Světový názor, který je dnes v moderní fyzice zastaralý, je stále ještě považován za vědecký v jiných vědních oborech (Skolimowski 2001, Staune 2007).

Výrazný vliv na zmíněné zpoždění musíme ale také přičíst „hypnotickému“ působení postnewtonovského postoje (Neubauer 2007), které začlenění nových idejí blokovalo. Abraham Maslow se v šedesátých letech ptal: Z jakého důvodu je možné, že některá setkání intelektuálů a vědecké časopisy vyvolávají dojem, že určitý typ osobní pravdy a určitý styl vyjádření není „vhodný“ nebo „přiměřený“ k publikaci, nebo přednesení na konferenci? Odpověděl si, že je to proto, „že se to snažíme dělat ve zděděné atmosféře, nebo rámci, který je poměrně nevhodný, postrádá pochopení, a snad bych jej mohl označit i výrazem odstrašující“ (Maslow 2014, 272).

Působení společensko-vědního paradigmatu se děje pod vědomým prahem našeho vnímání. Paradigma se podobá určitému transu, a proto je také jeho vliv silný a přesvědčivý. My všichni jsme si ho hluboce osvojili, přebíráme postoj společnosti a její kosmogonický mýtus, celou „*spirálu pochopení*“ (Skolimowski 2001). Můžeme znát hranice mechanického vidění jevů, ale dá velkou námahu, snaží-li se člověk nad tento vliv pozdvihnout. Pokud nemáme jiný druh výchovy, pokud nás nezměnil intenzivní kontakt s kulturami postavenými na odlišném základě vnímání skutečnosti nebo pokud nejsme osvícení badatelé, kteří proměnili svoji mysl, tak jako to kdysi museli udělat fyzici, aby mohli vůbec dokončit kvantovou teorii. Postnewtonovský postoj je v nás stále silně zakořeněný. Zdeněk Neubauer ho rozkrývá z pozice našeho myšlení a jazyka, které byly formované klasickou fyzikou. Stále upřednostňujeme typ představ, ve kterém jsou tělesa a struktury umístěny před námi v prostoru. Slovo představa evokuje cosi, co je před nás stavěno, stejně jako předměty okolo nás. Prestiž vnějších tvarů ovlivňuje náš každodenní život a i náš tzv. zdravý rozum. S fyzickou existencí jsme se naučili spojovat tento typ představ a ostatní se nám tak jeví abstraktní a neexistující. Existence rovná se fyzická existence tudíž tvarová existence. Většina překážek v pochopení hmoty (a následně i živého světa) spočívá v setrvačném lpění na předmětných představách (Neubaer 2007, 87-88).

Uznali jsme matematické pochopení struktury hmoty, teorii relativity i kvantovou teorii, ale pouze pro mikro a megasvět. Hrubohmotný svět zůstává světem netečných těles, světem newtonovské mechaniky. Připouštíme vlno-částicový charakter hmoty a existenci kvantového pole, kde z prázdnoty vzniká hmota a opět do prázdnoty zaniká (dynamická kvalita fyzikálního vakua), ale metafyzické důsledky, vliv, který mají na náš jevový svět, si odmítáme připustit. Zdeněk Neubauer kritizuje současné mainstreamové vědce, kteří podle něj přijímají svědectví moderní fyziky a kosmologie zcela iracionálně – to znamená bez vztahu k souvislostem, v nichž jediné dává smysl (Neubauer 2007, 95). Není bez zajímavosti, že skupinou, která si musela nejvíce reduktivní mechanický model osvojit je akademická sféra. Formování mysli, kterému byli dlouhá studijní léta vědci vystaveni, se pak odrazilo v průzkumu Institutu noetických věd, kdy bylo zjištěno, že okolo 75% populace prožilo v životě alespoň jeden spirituální zážitek. Ale z lidí zaměstnaných ve zdravotnictví (tvrdá orientace na fragmentaci těla a mysli) a v akademickém prostředí tento zážitek mělo pouhých 25% (Fresca 2010, 194).

V mechanismu změny paradigmatu, při níž dochází k revizi samotných základů dosavadního vědění, není ale tento vývoj ničím výjimečným. Heliocentrický model se prosazoval stopadesát let.

Oživení vědeckého diskurzu a obnovení kontaktu vědců s veřejností přichází v polovině devadesátých let v souvislosti s postmoderním průlomem. Postmoderna nepřímo reflektuje

a to zejména v umění (vzpomeňme Lynchovy filmy) změny v pojetí reality: „*Postmoderna nám neposkytuje pevný střed, střed je všude. Životní svět je v pohybu takřka vůči všemu, nejen v přítomnosti, ale i v minulosti a v té části budoucnosti, která je tvořena zde v přítomnosti. Já není vně proudu, či v pevném středu, vědomí nenahlíží do proudu, do základů věcí a světa. Jsme v proudu*“ (Natoli in Bertens – Natoli 2005). Velké oživení přichází z oblasti přírodních věd a systémových teorií a od vědců, které John Brockman (2008) v návaznosti na Snowovo pojetí nazývá třetí kulturou. Snow (1965) napsal v roce 1959 o rozdělení odborné veřejnosti knihu „Dvě kultury“. Ve druhém vydání přidal stať, ve které humanitní intelektuálové naváží vztah s vědci. Dnes je situace taková, píše Brockman, že humanitní intelektuálové dodnes s vědci nekomunikují, zato vědci komunikují přímo se širokou veřejností (Brockman 2008). V současné době vychází řada populárně vědeckých knih zaměřených na odpovídající prezentaci odborných otázek jednotlivých disciplín. Nicméně se až na výjimky nejedná o návaznost na osobnosti, jako byl Albert Einstein, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger, Niels Bohr nebo Wolfgang Pauli. Ti všichni byli mystiky, kteří se zároveň zabývali ontologickými otázkami (Grof 2015). Přestože Roland Barthes v sedmdesátých letech minulého století předeslal, že jedním z hlavních charakteristických znaků postmodernismu je radikální interdisciplinarita (Herman 2005), u většiny publikujících vědců stále přetrvává úzce specializované pojetí, jehož negativním důsledkem je ignorování odpovědí na smysl daných vědeckých teorií. Ervin Laszlo (2005), zastánce nového pojetí ve vědě dodává, že to ochuzuje nejen vědecká pojednání, ale celkově i společnost.

Přestože je postmoderna ponejvíce představována ve své relativizující a antiuniverzalistické podobě nesmíme opomenout, jak skvěle vystihuje Ken Wilber, že odpovědi na postmoderní situaci přinášející model světa, „který není předem daný“, jsou minimálně dvě (Wilber 2010). Jejich vliv se přímo odráží i v současných přístupech ke spiritualitě.

První odpovědí, podle Wilbera, je extrémní konstruktivismus, „já“ ani „svět“ nejsou dány předem a všechny světonázory jsou v podstatě libovolné, jsou jen pouhou konstrukcí kultur. Tento názor je v přímém rozporu se spiritualitou, neboť popírá jakýkoliv hluboký smysl a je postmoderní formou nihilismu. Druhá odpověď je vývojová evoluční fáze konstruktivismu. Já ani svět nejsou dány předem, ale během dějin se vyvíjejí. Vývoj je pak studován „*ne jako prostá posloupnost libovolně následujících událostí, ale spíše jako evoluční (vývojový) plán, částečně řízený samotnými evolučními proudy*“ (Wilber 2010, 83-84). Tento směr je vázaný k novému paradigmatu a nabízí mnohem pozitivnější vizi světa.

Na postmoderní přístupy se dá dívat i jako na stupně. První fáze postmoderního přístupu reprezentovaná především francouzskými strukturalisty vnímaného zejména jako kritika moderny, má antimetafyzickou povahu a staví se nekompromisně proti reprezentaci, základům a univerzalizmu. Tato první fáze u některých myslitelů zůstává jako jimi pociťovaná zásadní a nosná, nicméně mnozí další teoretici poukazují (Ruiter 2005, 248) na skutečnost, že tato fáze, která byla rozhodující pro zásadní zlom oproti moderně a osvícenské tradici, se může ukázat jako přechodová a objevují se přehodnocující úvahy nad oblastmi jako je transcendence, univerzalizmus, sebereflexe a kritika. Tomu odpovídá pojetí postmoderny jako krize: „*Současný chaos, relativismus a podobně je třeba chápat jako symptomy probíhající krize, nikoliv jako druh pokroku, jež by bylo třeba oslavovat* (Wheelerová 2005). Teprve z tohoto podnětného vření může vyjít produhovněnější kultura.

Jean Staune vnímá postmodernu v souvislosti s druhým přístupem. Především jako otevírání nových horizontů pojetí člověka. Říká, že staré paradigma bylo postavené na jistotě a redukcionismu a zavírá do něj dokonce i realitu, ve které žijeme. Nová paradigmatata jsou ta, která otevírají nové horizonty pojetí člověka a vesmíru (Staune 2007, 42).

Francie, rozdělená na dvě části, literární a vědeckou, které se dlouho vzájemně ignorovaly, přispěla velkou měrou ke zlomu mezi modernou a postmodernou. Dnes se na jejím území nachází, kromě dalších hnutí, sdružení a iniciativ, špičková vědecká instituce Interdisciplinární univerzita v Paříži (UIP). UIP spolupracuje s odborníky nejvyšších kvalit z řady zemí, iniciuje vědecký výzkum a usiluje o paradigmatickou změnu pohledu na svět. Jsme teprve na začátku cesty, ale možná bude Francie opět tou zemí, která se bude velkou měrou podílet na budoucím zlomu mezi postmodernou a něčím, co můžeme volně nazvat třeba „postmoderní renesancí“.

Usilujeme tedy o proměnu celé společnosti. Současné snahy o holistickou syntézu nejsou ale prvním pokusem o celistvé poznání a mají v historii západní kultury své předchůdce.

5. Systémy celistvého vědění s holistickou strukturou v historii

V dějinách západní kultury najdeme sice směry, které se o všezahrnující vědění pokoušely, avšak tento trend byl vždy pouze snahou izolované menšiny. Je to skutečně až dnes poprvé, kdy se propojení vědy a duchovnosti pomalu dostává do centra pozornosti.

První systém úplného vzdělání najdeme už v Řecku u Pythagorejců, dále snahu o souhrnné vědění nalézáme u Platóna, u humanistů italské renesance, u Paracelse a poslední pokus zaznamenáváme u alchymistů 16. – 17. století. Celostní pojetí má také indické a čínské lékařství (Eliade 1996, 177).

Základy celistvého vědění s holistickou strukturou položili pythagorejci pod vedením svého zakladatele Pythagora. Vědecké poznání (matematika, astronomie) je v souladu s etickými, metafyzickými a náboženskými principy a je doplněno studiem hudby a různými technikami těla. Pythagorejci učí, že jsou-li vše čísla a vše je harmonie protikladů, pak je vše živé (včetně kosmu, neboť i on dýchá) spřízněno. Konečným cílem celostního poznání je mystický řád (tamtéž). Už první souhrnná syntéza nastoluje hypotézu univerzální jednoty, která se dnes objevuje v současné kvantové fyzice a informuje nás o kvantové propojenosti všeho ve vesmíru. Dnešní nové teorie mluví i o propojenosti v rovině polí a informací (Sheldrake R. 2002, Laszlo 2005, Bohm 1992).

Platónova filozofie vychází ze Sókratovy a navazuje na orfiky a pythagorejce. Sókrates se ale o přírodovědné bádání nezajímal. Platón nauku doplňuje o studium matematiky a u pythagorejců se inspiruje kosmologickou koncepcí univerzální jednoty, neměnného řádu kosmu a harmonií řídící oběh planet (stejně jako harmonie řídí hudební stupnice). Sókrates vynáší nedocenitelnou hodnotu duše v kontrastu soudobého vnímání duše jako dýmu, pramenícího z homérského mýtu a zdůrazňuje její poznávací funkci. Platón v návaznosti na orficko-pythagorejskou nauku o stěhování duší a rozpomínání duše tuto teorii rozvíjí a vytváří teorii nadpozemského světa idejí. Ideje nahlíží jako vrozené archetypy pozemské reality (Eliade 1996, 179).

Pokus o celostní syntézu v sobě vždy obsahoval osobní spirituální zkušenost. U řeckých filozofů hlubokou mystickou zkušenost nacházíme. Byli si dobře vědomi hodnoty získávání vědění-poznání v druhém modu vědomí (viz kap I. 2.). Pythagoras i Platón, ale i někteří další řečtí filozofové, básníci a autoři tragédií jsou zasvěcenci do mysterií, která jsou považována, za jediný postup jak dosáhnout úrovně, kde je duch svobodný (Agathias 2000, 135). Zasvěcení do nejvyšších stupňů pravdy je neoddělitelnou součástí celostního holistického vědění. Tito učitelé předávají část svého učení většinou formou podobenství, hádanek, symbolů, obrazů. Chránili tím posvátno před znehodnocením a opovržením ze strany ignorantů, a svoji roli hrála také skutečnost, že přímý prožitek se dá jen těžko nahradit textem, který poznání pouze zprostředkovává. Pravdy lze dosáhnout jen za cenu velkého úsilí a předávané znalosti jsou někdy právě přílišnou jasností znehodnocovány. Pythagoras, Sókrates i Platón znali pojem žité pravdy, Platón si dokonce uvědomoval, že svou psanou filozofií pravdu zrazuje. Západní

myšlení se skutečně později zaměřuje na kognitivní a intelektuální stránky Platónova díla a duchovní poselství osvícení a pravdy, které mohou vyzařovat skrze naplněný život, soucit a empatii, je upozaděno nebo úplně potlačeno (Skolimowski 2001, 325-326).

Eliade teorii idejí u Platóna zařazuje do archaické ontologie, která patří do učení o exemplárních vzorech, typických pro tradiční spiritualitu (Eliade 1996, 183). Exemplární vzory se opětně vynořují v Jungových archetypech, v Sheldrakeových morfických polích a odkaz na platónský model najdeme i ve Staunově syntéze.

Další vzepětí přichází po překladech hermetických spisů Corpus Hermeticum v patnáctém století. Scholastika a středověké koncepce člověka po sobě zanechávají hluboké neuspokojení. Humanisté přicházejí s nebyvalým oživením, které překračuje hranice židovsko-křesťanského i klasického světa. Marsilio Ficino, Pico della Pirandola a Egidio de Viterbo se podíleli nejen na rozšíření novoplatonismu, ale propojováním hermetické tradice s křesťanstvím obnovují touhu po univerzálním nedějinném prvotním náboženství (Eliade 1997a, 244). Hermeticko-platónský pohled na svět se jevil jako smysluplná cesta k čelení vyvstalé duchovní krize (Chlup 2007, 13). Tato koncepce nabírá rozsahu v 16. století, kdy se k hermetismu přidávají alchymické studie.

Poslední pokus o dosažení celostního vědění na západě zaznamenáváme v syntéze nekonfesionálního křesťanství s hermetismem (v rosenkruciánství) s přírodními vědami, tedy lékařstvím, astronomií, matematikou a mechanikou, a alchymii jako metodou proměny člověka (Eliade 1997a). Alchymie, vycházející z hermetických spisů směřuje v renesanci od alchymie primárně určené k výrobě zlata a elixíru mládí ke spirituální alchymii, která je metapsychologií člověka a praxí duchovní transmutace (Nakonečný 1994, 8). Filozof 16. století je zároveň chemikem. Alchymie je iniciační věda, nazývaná také posvátnou a vědec je zasvěcenec, který má hluboké znalosti o přírodě. Samy znalosti ale nestačí, neméně důležitá je i podmínka kvality charakteru badatele. Vědec, alchymista, je na počátku dlouhodobého studia vždy upozorněn na nutnost čistých úmyslů a srdce a varován před pýchou a dalšími egoistickými pohnutkami (Page 2002, 215).

Hermetismus, který přináší především ideu univerzalizmu, byl významný zejména jako prostředek znovuoživení míru a použijeme-li současný termín, i multikulturního dialogu. Božství člověka jako mikrokosmos je v neustálém vzájemném vlivu s makrokosmem. Čína, Indie i Řecko tyto koncepce znaly a nová snaha o nalezení vztahu mezi náboženstvím a přírodou zkoumané přírodními vědami, znamenalo v podstatě cestu k pochopení Boha (Eliade 1997a, 244-245). V knize Tabula smaragdina, připisovaná Hermovi nalézáme slavnou formulaci ilustrující spojitost těchto dvou směrů. Vše, co je nahoře, je jako vše, co je dole, je jako vše, co

je nahoře, aby se završil zázrak jednoty (Nakonečný 1994, 33). Západní alchymisté sledují starý helénistický scénář čtyř fází procesu transmutace a používají kolem kamene mudrců tajný jazyk symbolů. Tento proud se na počátku sedmnáctého století snaží o renovaci evropského náboženství, společnosti a kultury. Už John Dee ujišťoval císaře Rudolfa II., že duchovní reforma v celosvětovém měřítku se může uskutečnit díky silám uvolněným okultními operacemi, především alchymistickými. Objevuje se tajná společnost bratří Růžového kříže, kde slavný zakladatel Christian Rosenkreutz prý ovládal pravá tajemství lékařství a tedy všech věd. Anonymní autor z řad rosenkruciánů, vydává útlý spis s výzvou uskutečnit reformu vědění. Obrací se na všechny evropské učence a požaduje spolupráci moudrých lidí všech disciplín. Tato výzva měla nebývalý ohlas. Přicházejí návrhy na ustavení učené společnosti založené na „chimické“ filozofii. Důraz je kladen na studium okultismu pro ovládnutí přírodní filozofie. Až donedávna se nevědělo, jak velký vliv na tomto hnutí hrál Isaak Newton. Spisy objevené v roce 1940 dokazují, že Newton provedl ve své laboratoři nesmírné množství pokusů popsané v rozsáhlé alchymistické literatuře. Newton byl přesvědčen, že na počátku předal Bůh tajemství přírodní filozofie a náboženství několika jedincům a toto poznání se ztratilo. Bylo však znovu získáno a ukryto do pověstí a mytických formulací, kde je ukryté před nezasvěcenými. Pomocí pokusů ale můžeme toto tajemství odhalit. Rozdílné osobnosti jako Paracelsus, Komenský, Dee, nebo Newton rozvíjeli cíle renesanční nové alchymie, především pochopení přírody, a spatřovali v alchymii prostředek a cestu ke zdokonalení člověka pomocí nové metody vědění. Newton a jeho současníci totiž očekávali vědeckou revoluci zcela jiného druhu, než následně proběhla. Měla jím být již zmíněná syntéza. Ale paradoxně Newton, který prohledával esoterickou literaturu, aby našel stopy tajného zjevení, se i díky alchymistickému myšlení stal zakladatelem moderní mechaniky a zároveň zkázou svého vlastního vědeckého ideálu. Objevem moderní mechaniky umožnil mechanisticky orientovaným filozofům pozvednout se nad úroveň imaginárního a moderní věda ve svém rozmachu na hermetické dědictví a na svůj nábožensko-teologický původ zapomněla a následně je i zavrhl (Eliade 1997a, 246-252).

Typ celostního vědění, který byl Newtonem očekáván a hermenauticko-kabalistická syntéza ožila ještě okrajově v zednářství, v 18. století a v Teosofické společnosti, která vzbuzovala velmi rozporuplné reakce zejména postavou Heleny Petrovny Blavatské. Cílem bylo v podstatě naplnit rosenkruciánský program ze sedmnáctého století. Teosofická společnost, usilovala o most mezi vědou a náboženstvím a tento most měl vzniknout zkoumáním sil dřímajících v člověku. Teosofická společnost byla dalším výrazem touhy po nové syntéze, která by v lidské duši vytvořila prostor proti vědeckému racionalismu a ateismu.

Mezi záměry společnosti patřilo rovněž sladění západní a východní okultní tradice, ale to bylo zcela mimo hlavní proud vědy, kde ve dvacátém století vrcholil pozitivismus.

V době vládnutí Newtonovsko-karteziánského paradigmatu postupně došlo k oddělení vědy a náboženství, a jak už bylo zmíněno i k vyloučení informací plynoucích z druhého režimu vědomí. Postulát objektivitě postavil badatele mimo předmět jeho bádání, z účastné metodologie se vědec stává jednotkou, která z principu nemůže vstoupit do objektivně probíhajících dějů. Hlavnímu proudu se svými koncepcemi postavila řada vizionářů nového paradigmatu (viz níže), ale jakékoliv holistické koncepce nebyly přijímány a jako kontroverzní i přes částečné ocenění a přijetí, zůstávají dodnes³².

Za stále silnějšího vlivu materialismu byly ontologické otázky a otázky po smyslu zcela ze speciálních věd vyloučeny a oddělení vědy a náboženství bylo dodržováno. Vizionáři nového paradigmatu byli diskreditováni (vládnoucí paradigma nastavuje i povolený okruh vědeckých témat) a z hlavního diskurzu automaticky vyloučeni. Bariéru jako první překročili právě vědci mechanistického paradigmatu, když Jacques Monod, Steven Weinberg, nebo Francis Crick, světu oznámili, že čím víc chápeme vesmír, tím víc vidíme jak je vyprázdněný od významu, že všechny naše projevy a emoce je jen drtivá montáž plynoucí z chování molekul, nebo slavná Crickova věta, že nejsme víc, než jen svazek neuronů (viz kap. III. 1.1.1.)

Situace se s novým paradigmatem radikálně mění. Nejen, že je stále složitější toto oddělení dodržovat, protože s novými objevy a jejich interpretací se dotýkáme přímo smyslu naší existence, ale už sami badatelé nového paradigmatu, volají po přehodnocení původního paradigmatu a metodologie. Současný trend směřuje k otevření vědy duchovní stránce lidstva. Scientismus, který ze svých postulátů učinil dogmata, pomalu ustupuje. Stále více je jasné, že věda by tu měla být právě proto, aby na otázky po smyslu života odpovídala. Na druhé straně potřebuje k dialogu nezávislou platformu, která není svázaná náboženskými dogmaty a není pod tlakem zeslužebnění vědy. Touto platformou se stal koncept nenáboženské spirituality. Udržení oddělení náboženství a vědy bylo v jedné stránce pozitivní: zabránilo míchání náboženských, konfesně zaměřených interpretací s vědeckými skutečnostmi. Tím paradoxně vznikl prostor pro budoucí obecně duchovní pohled na svět a vynoření se nenáboženské spirituality. Stále frekventovanější dialog věda a spiritualita je ale velmi nedávnou událostí a ještě se setkává s jistým nedorozuměním a chaosem.

³² V Čechách je typickým zastáncem extrémní formy starého paradigmatu Český klub skeptiků SYSIFOS. Na nové objevy a teorie je plošně aplikováno tvrdě reduktivně-materialistické paradigma. Homeopatie nebo výzkum vědomí Stanislava Grofa, tak zcela samozřejmě není podle původního paradigmatu o co opřít, neboť, jak prokázal Thomas Kuhn, paradigmaty jsou nesouměřitelná.

Než se posuneme k vizionářům nového paradigmatu, kteří svými koncepty připravují půdu pro současně vznikající systém celistvého vědění, krátce se zastavíme u stále aktuálního tématu věda a náboženství.

6. Od diskurzu věda a náboženství a scientismus a spiritualita k diskurzu věda a spiritualita

Ve dvacátém století se v důsledku objevů ve speciálních vědách nově otevřelo téma vědy a náboženství.

Do té doby, než se ve vědě etabloval pojem spiritualita, který sám o sobě evokuje nekofesní pojetí (nenáboženská spiritualita není plošně užívána), se veškerý diskurz obou domén odehrával pod názvem „věda a náboženství“. Pochopitelný odpor řady vědců spočíval ve skutečnosti, že pod setkáním vědy a náboženství se často skrývá apologetický boj křesťanských, zejména amerických institucí. Na druhé straně je s novým paradigmatem svázané spirituálně inspirované poznání trnem v oku scientismu ve vědě. Jak podotýkají někteří vědci (Staune 2007; Walach – Reich 2005), velmi nešťastně se zde setkávají dvě souběžná témata dnešní doby. Evolucionisté darwinovského typu proti kreacionistům a zastánci „tvrdé“ materialistické vědy proti představitelům spirituality. Dělicí čára se tedy vede mezi vědou a scientismem a mezi spiritualitou a náboženstvím³³.

Původní historická poloha tohoto dialogu či spíše nesmiřitelného konfliktu, sestávala ze zastánců kreacionismu proti zástupcům darwinovského evolucionismu. Smutným konstatováním je, že dodnes se na některých fórech diskurz vědy a náboženství drží ve stejných kategoriích, na straně kreacionismu jen přibyla další teorie - I. D. plán. Evolucionistické teorie nedarwinovského typu nejsou zohledněny, taktéž není brána v potaz nenáboženská spiritualita jako obecně lidská dimenze. Přitom můžeme konstatovat, že obě tyto roviny diskurzu vědy a náboženství jsou pro společnost nebezpečné. Jak kreacionismus, tak darwinismus, ve své čisté tvrdé podobě gradualismu, s sebou nesou pro společnost velká

³³ Pavel Říčan upozorňuje, že pojem spirituality nabývá na frekvenci i v literatuře, jejímž cílem není nezávislý vědecký výzkum náboženství, nýbrž přímá služba určitému náboženství. A to křesťanskému, jehož společenský vliv zejména ve Spojených státech je na vrcholu. Obrana oboru tkví ve vnesení nenáboženské spirituality. Teprve potom dochází k oddělení vědecky orientovaných psychologů, od náboženských psychologů <http://rican.sweb.cz/clanky/Spiritualita%20jako%20klic%20k%20osobnosti%20a%20k%20lidskym%20vztahum.htm>

a historicky doložitelná zneužití. Z darwinismu plynoucí představa o člověku jako o pouhém druhu v rámci zvířecí říše, který je pokládán v podstatě za vyměnitelný exemplář, působí negativně také na sociální řád. Toto scestné pojetí vyústilo v nedávných dějinách v tragédie světového rozsahu. Ideologie (z darwinismu plynoucí tzv. sociální darwinismus a antroposová škola, založené na biologismu) výrazně ovlivnily naturalisticky a evolucionisticky orientovanou sociologii, inspirovaly K. Marxe a B. Engelse k doktríně třídního boje a ideologicky vybavily další zhoubné extremistické teorie, nacistickou a fašistickou. V minulém století se jasně projevilo, že ztráta transcendentní dimenze vede k odstranění poslední a nejvyšší garance lidské svobody a sebeúcty. Fašismus a komunismus o tom vydávají svá svědectví³⁴ Podle Krušina, Skolimowského a i mého mínění, je úkolem vědeckého výzkumu založeného na skutečně humanitních základech, vyvarovat se destruktivních důsledků vyplývajících z představ o člověku jako o „vyšším zvířeti“ a jejich aplikací ve společnosti.

Kreacionismus zastává genezi, že lidský druh byl stvořený odděleně od ostatních druhů. Extrémní forma kreacionismu postupuje doslovně podle biblického stvoření a nejvíce ji zastávali ultrakonzervativní náboženské síly. Spor evolucionismus kontra kreacionismus je historickou kauzou, probíhala řada soudních procesů a dokonce i američtí prezidenti byli účastníky této debaty. František Koukolík velmi výstižně dokládá mocenskou rovinu institucionalizované religiozity. Čím více se přirozená spiritualita proměňuje na organizovanou, je mocensky silnější, cyničtější a sociálně velkolepější. Na rozdíl od přirozené spirituality znamenají organizovaná náboženství pro mnoho lidí oddanou příslušnost ke skupině, sociální jistotu, podstatné snížení hladiny úzkosti v nejistém světě, možnost směřování agrese vůči jinověrcům, tedy úlevu a naději. Tím snáze velké skupiny manipulovatelné a kontrolovatelné. Mocenské elity USA jdou touto cestou organizovaného náboženství jako mocenského nástroje (Koukolík 2006). Tato obava je stejně tak vnímána u neokreacionistů a mnohými také u tzv. slabší verze kreacionismu, což je idea „inteligentního plánu“ (*I. D - intelligent design*). S I. D. přišli ultrakonzervativní křesťané v USA s podporou prezidenta Bushe, je to tzv. druhý plán, aby byl lépe prezentovatelný publiku. U I. D. najdeme i mnoho univerzitních vědců různých disciplín, kteří nechtěli být nazýváni novými kreacionisty. I. D. uznává evoluční procesy od molekulární úrovně. Tento plán přijímá mnoho ze současné biologie, ale vysvětluje jí z jiného úhlu pohledu. Jeho zastánci předesílají, že evoluce druhů až k člověku se nedá vysvětlit řadou následných náhodných genetických mutací, a že přirozený výběr nemohl vybrat ty nejlepší cestou zkoušek a omylů. Hlavním argumentem je složitost a rozmanitost života,

³⁴ Krušina, Zdeněk, revue Prostor 70

kteřou nelze vysvětlit neinteligentní evolucí darwinovského typu. Je ale nutno podotknout, že boj I. D. je nahlížen spíše jako politický než vědecký a že jde hlavně o sféru vlivu v protestantském světě (Koukolík 2006).

Boj proti kreacionismu a jeho dalším polohám je o to bizarnější, že v hlavním proudu je spojován jednostranně s evolucionismem darwinovského typu. Darwinisté si tvrdě hájí své pozice a jejich postoje se vědě otevřené novému poznání velmi vzdálily³⁵. Evoluční teorie je neoddiskutovatelná skutečnost, avšak dnes existuje více evolučních teorií nedarwinovského typu (viz kap. II. 9.3.). Na straně druhé neokreacionismus, ale ani inteligentní plán, není vědecky přijatelná teorie a je spojována i s politickými cíli. Proti této iniciativě pak stojí těžký úkol vědců, kteří přicházejí s nekonfesním přístupem, izolují se od těchto snah sloužících náboženství, a v souvislosti s objevy ve vědě: kvantové fyzice, kosmologii, astrofyzice, paleontologii aj. se snaží poukázat na skutečnost, že široce pojímaná idea, že určitý organizační a tvůrčí princip je ve vesmíru přítomný, je vědecky otevřenou otázkou (Staune 2007).

Dnes je tedy situace taková, že vedle sebe existují jak platforma konfliktu „věda proti náboženství“ s více či méně skrytými apologetickými záměry a často vyhraněnou scientistickou vědou, tak „věda a náboženství“, kde se název vzhledem k zaběhnutému úzu nemění, ale už se vzdaluje původní nesmiřitelnosti. Je u něj už zřetelná obecnější rovina pojetí náboženství a spiritualitu v sobě zahrnuje. A nově se prosazující platforma „věda a spiritualita“, která má ale opět dva proudy: viditelnější, který se už jednoznačně z jakýchkoliv apologetických snah vymezuje a druhý, který mnohdy spíše implicitně, působí z náboženské sféry. Důležité je nezaměňovat z jaké výchozí pozice u diskurzu věda a náboženství jedna či druhá strana (a konkrétně jejich zástupci) vystupují, což není vždy jednoduché.

Přesunuli jsme se tedy k druhé poloze rozpravy „vědy a spirituality“, která se týká zastánců „tvrdé“ materialistické vědy proti představitelům duchovního pohledu na svět.

Filozofickým rámcem převážné části evoluční teorie se stal materialismus, tj. přesvědčení, podle kterého reálně existuje jenom neživá hmota a většina evolucionistů v hlavním proudu ani jiný intelektuální rámeček kromě materialismu nepřipouští. Materialistická metafyzika vládoucí v západní filozofii potlačila i představu o neustálém vynořování

³⁵ Jean Staune se velmi výrazně vymezuje proti praktikám neodarwinistů a zejména proti Richardu Dawkinsonovi s otázkou, jak je možné, že darwinismus i přes své nedostatky je všudypřítomný v médiích i ve vulgarizující vědě na stránkách našich deníků a proč se veřejné zpochybnění darwinovy teorie rovná „vypití poháru vína u talibanců“. Příkladá to sérii strategií, kterou darvinisté vyvinuli v průběhu let, a která nespočívá jen na jejich vědeckých zásluhách. Ze své zkušenosti říká, že vše, co se řekne proti darwinismu, posiluje kreacionisty a vyznívá jako kriminální čin proti vědě. Pro vědce, kteří přicházejí s tvůrčím principem vesmíru aj., je velmi těžké, vymezit se proti těmto nařčením, i když s kreacionisty svázanými s celým americkým „humbukem“ nemají nic společného. (Staune 2007, 350)

se nových perspektiv ve vývoji. Věda tak na sebe mnohde oblékla scientistický plášť a proměnila své postuláty v dogma.

Materialismus proti spiritualitě je podle Jeana Stauna základní jádro střetu starého a nového paradigmatu (Staune 2007).

Diskurz věda a spiritualita se v intencích nového paradigmatu posunul k dialogu a odehrává se mezi otevřenou vědou, která může být pojímána obecně jako systematický způsob racionálního poznávání skutečnosti a spiritualitou, která nabízí jiný způsob získávání informací o světě a o realitě. Obě polohy jsou pak nahlíženy, jako dvě komplementární stránky.

7. Vizionáři nového paradigmatu. Dialog věda a spiritualita

Skutečná věda nabízí smysl pro kritiku, nese v sobě velký díl soudnosti, ale zůstává otevřená. Otevřenost nám umožňuje tato bádání vést, dlouho zakázané otázky si vůbec klást a schopnost odstupu nám zase umožní nepadnout do nekritického fanatismu nebo pouhé náboženské apologetiky. Nové paradigma ve vědě nám dává velkou naději, že společnost, která se stále více otevírá duchovním proudům nenáboženské spirituality, bude mít možnost svou duchovnost o kompatibilní vědecký pohled na svět opřít.

Půdu pro nový přístup k realitě připravují vědci jako například Wiliam James, Henri Bergson (není bez zajímavosti, že tyto dva badatele pojilo blízké přátelství), Alfred North Whitehead, Gregory Bateson, Carl Gustav Jung nebo Teilhard de Chardin.

Gregory Bateson, interdisciplinární myslitel, přírodovědec, antropolog, kybernetik, ekolog a etnolog se svojí syntézou teorie systémů a informací, kybernetiky, antropologie a psychologie (2006) snažil zavést systémový přístup do vědy. Přestože byl racionálním vědcem a používal jazyk doby, uchopil koncept evoluce přes pojmy souvislost, sounáležitost koherence (Neubauer 2006). Silně inspiroval např. Fritjofa Capru, i když Capra kriticky nahlíží na skutečnost, že nedokázal rozlišit mezi charakteristikami, které přísluší mentálním procesům a těmi, které najdeme obecně u lidského vědomí (Capra 2004, 273). Podnětná je i jeho kritika západního vzdělávacího systému. Před psaním knihy „Mysl a příroda“ Gregory Bateson dospěl k názoru, že aby mohl napsat srozumitelnou knihu o evoluci, musel by nejprve napsat knihu pro žáky. Uvědomil si, že celé školství se pečlivě vyhýbá všem zásadním problémům a nevěnuje se jevům, které jsou elementární pro veškeré biologické a humanitní vzdělání (Bateson 2006, 15). Je zcela na místě v kontextu spirituality a globální krize, kterou dnes žijeme, zmínit dodatek Batesonovy knihy. V roce 1978 Bateson vystoupil na jednání Výboru pro metody vzdělávání a poznamenal, že východiska a předpoklady vzdělávacího systému jsou

pro studenty „šlendriánské“ a předložil pojmy, kterých se to týká. Je naprosto smutným faktem, že téměř čtyřicet let poté se moc nezměnilo, a že ve školství řešíme stále stejné problémy:

- a) karteziánský dualismus, oddělující „mysl“ od „hmoty“.

Důsledky vedou k lačnosti, zrudné přebujelosti. Válce, tyranii, znečištění.

- b) zvláštní fyzikalismus – zlovyk používat fyzikální příklady pro popis mentálních jevů – „síla“, „napětí“, „energie“, „společenské síly“ apod.

Ukazuje se, že systémová teorie, kybernetika, holistická medicína, ekologie a gestalt psychologie umožňuje viditelně lepší pochopení světa biologie a našeho jednání.

- c) naše antiestetická domněnka, vycházející z důrazu, který Bacon, Lock a Newton kladli na fyzikální vědy, totiž, že všechny jevy (včetně mentálních) se dají a mají zkoumat a *hodnotit* po stránce kvantitativní.

Jako základ pro náboženství jsou tyto *premisy* naprosto *nepřijatelné a tudíž zastaralé* již nějakých sto let. Už v osmáctém století říkal Wiliam Blake, že Lockova a Newtonova filozofie může spustit „Satana temné mlýny“ (Bateson 2006, 186).

Podnětné úvahy najdeme také v nematerialistická filozofii **Alfreda North Whiteheada**. Whitehead se vymezuje proti vládnoucímu pozitivismu. Zajímal se o oblast přírodních věd, kvantovou fyziku, evoluční teorii, matematiku a logiku a v jeho uceleném filozofickém systému procesové filozofie vystupuje snaha o rekonstrukci základních východisek vědy a vědeckého poznání. Pro spiritualitu je zajímavá konfrontace s Henri Bergsonem, který je další inspirující osobností této doby. Whitehead přijímá jeho koncepci tvořivého vývoje, ale už neakceptuje názor, že rozum nemůže proniknout do podstaty tvořivého procesu, ale musí být nahrazený intuicí (srov Bodnár 1989, 14-31).

Henri Bergson je uznávaný jako jeden z nejoriginálnějších filozofů přelomu 19. a 20. století. Svoji esejí týkající se vztahu těla a ducha, předznamenává budoucí závažnou otázku neurověd: Kde se uchovává vzpomínka, jednou dovršená minulost, tedy obecně paměť? (Bergson 2003). Svým konceptem intuice, trvání a tvořivého prvku vývoje vyvěrajícího zevnitř života samého, nesl myšlenky zpochybňující materialistické popření života.

Z vizionářů nového paradigmatu se dále podrobněji zastavíme u dvou význačných osobností. Carla Gustava Junga a Pierra Teilharda de Chardin.

Carl Gustav Jung své psychologické teorie, vycházející z ne-mechanistického pojetí, zakládá v době vládnutí behaviorismu a psychoanalýzy. Oba systémy hlavního proudu spiritualitu ani nezařazovaly mezi vědecká témata vhodná k řešení. Jung byl prvním

psychologem, který na konci 19. a v první polovině 20. století vyzvedl duchovní dimenzi na světlo a postavil ji do širokého vědeckého diskurzu. Tento interdisciplinárně hluboce vzdělaný badatel (znal historii náboženství a mystických proudů, mytologii, ale i kabalou a alchymii, měl také antropologické znalosti domorodých národů a přírodovědné znalosti), opouští newtonovské modely psychoanalýzy a buduje koncept psychologie, který byl blízký poznatkům plynoucím z objevů v kvantové fyzice. Jeho výzkumy a osobní hluboce žitý příběh vlastního života, na existenci jiné roviny reality zřetelně poukázaly. Celý život se zabýval duší, archetypy (prapůvodní motivy společné všem lidem) a velkou sférou kolektivního nevědomí. Vládnoucí materialistickou hypotézu označil za příliš smělou a její aroganci za „metafyzickou“ osobitou troufalost. „*Neexistuje žádný důvod k tomu, abychom pokládali duševno za něco druhotného, nebo za epifenomén, nýbrž existuje dostatek důvodů k tomu, abychom je pojímali – aspoň hypoteticky – za faktor sui generis, a to tak dlouho, než se dostatečně prokáže, že duševní proces lze vyrobit v retortě*³⁶“ (Jung 1995, 19).

Jungův zájem o fyziku podnítil sám Einstein, který byl u Junga několikrát na návštěvě, když budoval svoji první teorii relativity. Jung přiznává: „*Byl to Einstein, kdo mi dal první popud k úvahám o možné relativitě času i prostoru a jejich psychické podmíněnosti. O třicet let později se z těchto podnětů zrodil můj vztah k fyzikovi profesorovi W. Paulimu a k mé tezi psychické synchronicity*“ (Jung 1996, 123). Synchronicita a akauzální princip váží ve smysluplnou jednotu události oddělené časem nebo prostorem. Je to tzv. neobyčejná shoda okolností. Známá věta Alberta Einsteina „Bůh nehraje v kostky“, dostává v kontextu Jungových výroků zcela jiný rámeček k porozumění. Pro Einsteina vše co mělo v sobě skrytý smysl, muselo mít příčinu. Byl zastáncem kauzality. Jung nazval kauzalitu „moderním předsudkem západu“ a poukázal na skutečnost, že východ považuje náhodu, za hodnověrnější základnu světa než kauzalitu. To, co se jeví jen jako pouhá souhra okolností, může být ve skutečnosti souběhem dvou událostí, které vyjadřují „náplň téhož času“ (Haymann 1999, 138).

V přírodních vědách byl jedním z prvních vizionářů nového paradigmatu francouzský jezuita, geolog, paleontolog, filozof a hluboce lidský člověk **Pierre Teilhard de Chardin**. Tento originální náboženský myslitel a zároveň kontempletivec v první polovině dvacátého století nově vykládá skrz prizma interdisciplinárního vědeckého pohledu otázky vzniku a smyslu života, vědomí a myšlení, místa života ve vesmíru a transcendence lidské existence. Lidskou bytost pak opět vrací a zasazuje na vrchol pyramidy, jako osu a špičku evoluce. Jeho evoluční teorie, kterou můžeme zařadit mezi evoluční teorie nedarwinovského typu, byla

³⁶ Retorta – chemická žáruvzdorná nádoba, křivule.

ovlivněná myšlenkami významného ruského přírodovědce a přírodního filozofa Vladimíra Ivanoviče Vernadského, který o evoluci biosféry a přechodu do noosféry přednášel ve dvacátých letech na Sorbonně (Ortová 1999).

Teilhardovy pronikavé myšlenky byly odlišné jak od pozitivistických a redukcionistických směrů převážně panujících na univerzitách, tak ale i od pohledu vlastní církve. Tento jedinečný myslitel zásadně překračuje mantinely oficiálních dogmat, a přestože je plně ponořen do křesťanského obrazu světa, jeho pohled je natolik kreativní a svobodný, že překračuje pouhou apologetiku a můžeme ho směle zařadit mezi přední osobnosti nového myšlení.

Teilhard de Chardin se bohužel nemohl utkat ve vědeckém diskurzu se současníky z prostého důvodu, bohužel tolik nechvalně známého z dějin západního křesťanství, že mu bylo zabráněno publikovat a veřejně vystupovat a své myšlenky vůbec šířit. Pro zkosnatělou římskou cenzuru, držitele dogmat, byl se svojí vnitřní svobodou nebezpečnou osobou a poslušnost, která je v řádu Tovaryšstva Ježíšova naprosto zásadní, a kterou dobrovolně přijal, ho doživotně bolestně a zásadně omezila. Jeho texty vyšly až po jeho smrti a nebýt toho, že veškerá práva na své dílo připsal jedné ze svých přítelkyň, nevyšla by i podle vyjádření jednoho z představených jeho řádu pravděpodobně vůbec³⁷ (La Heroniere 2009).

Teilhard de Chardin byl ovlivněný filozofií Henriho Bergsona, tvořením, které probíhá v čase a vystupuje k duchu (tamtéž). Byl interdisciplinárním vědcem, dokázal odvodit metafyzické důsledky z Einsteinových a Schrödingerových objevů ve fyzice a z Velkého třesku v kosmologii. Z těchto úvah a v propojení se spiritualitou dospěl k jednotě vědy a náboženství.

Ve svých textech vede rozhodně k uvědomění, že život není pouhým epifenomémem hmoty, bizarní anomálií, jak ještě dnes na počátku jednadvacátého století zaznívá z pozic hlavního proudu biologie, sociobiologie a neurologie, ale samotnou podstatou vývoje vesmíru. Tato podstata se navenek projevuje jako komplexnost a uvnitř jako vědomí (Chardin 1967). Od dětství uctívaná hmota, kterou studoval, je pro něj schopná spiritualizace, v povaze mezi hmotou a duchem nenachází rozdíl (La Heroniere 2009). Věci mají svůj vnějšek ale i vnitřek, eliminací jedné z částí nemůžeme dojít ke koherentní teorii. Jan Sokol (2008) ve stati o Teilhardovi upozorňuje na jeho obrácené vidění evoluce. Byl prvním, kdo byl schopen se na evoluci podívat jako na klíč k porozumění celému vývoji lidstva. Vnitřní prostor, který člověk obývá a kterého jsme si vědomi, nemohl vzniknout z ničeho, ale musel být před-připraven. Živočich je něco jako před-člověk a prostá hmota nemůže být neživá, aby se z ní život mohl vyvinout. Úcta a respekt k životu a jeho tajemství, jeho skrytému potenciálu a emergenci

³⁷ V roce 1947 dal řád Teilhardovi příkaz zničit všechny své rozmnožené texty.

vychází z vědomí propojenosti na všech úrovních (Sokol 2008). Základní objev, ze kterého vychází, je, že veškerá hmota ve vesmíru je složena ze stejných elementárních částic a svým způsobem se řídí zákonem zkomplexňování. Teilhard ve své teorii předkládá vývoj a evoluci hmoty, navazující objevení se života a zrod myšlení. Před-biosféra, biosféra a noosféra. Noosféra tedy myslící vrstva vzniká, když Země „dostává duši (Teilhard de Chardin 1990, 154)“. Přes organický vesmír se navíjí, nabaluje od velmi jednoduchého ke krajně složitému a navíjení do složitosti souvisí s úměrným růstem zvnitřňování vědomí. Vědomí není nějaká zvláštní a o sobě jsoucí věc, ale specifický projev složitosti, který najdeme v celém vesmíru, jen v různé míře koncentrace (tamtéž 253). Středem aktuální a skutečné noosféry je bod Omega, božské ohnisko ducha, který se vymyká prostoru a času. Je prvním hybatelem, přitahujícím vývoj a zároveň bodem, ke kterému vše spěje, bodem sjednocení (tamtéž 225).

Chardinovo poselství a dílo je významné nejen svým myšlenkovým obsahem, ale i účastnou metodologií. Byl osobně v harmonii se svojí teorií evoluce. Mechanismy evoluce, které předkládá v kosmickém měřítku, zároveň korespondují s jeho vlastním individuálním procesem. Edith de la Heronniere ve své práci o Teilhardovi na tuto souhru upozorňuje. Geneze jeho spirituality, proces změn, ke kterým dochází prostřednictvím přestupu prahů, dovolují rozpoznat paralely s mechanismy evoluce, tak jak je sám předkládá (La Heronniere 2009). A Teilhard nejenže si byl této souhry plně vědom, ale jeho kroky směřují k dosažení Absolutna, stejně tak, jako jsme toho svědky u mystiků a východních mudrců všech dob. Svědectví, které se nám v jeho životopise dostává, vypovídá o skutečnosti, že se mu tento poslední krok ke sjednocení, k 'bodu Omega' zdařil.

Teilhard je prototypem vědce budoucnosti, racionální analytický modus vnímání je vyváženě doplněn intuicí a přímým vhladem v kontemplativní praxi, která umožňuje (stejně tak jako geniálním matematikům), vcházet do kontaktu se světem za závojem a přinášet odtud poznání. Jak z jeho vlastních textů vyplývá, a jak na to v jeho zasvěceném životopise Edith de la Heronniere poukazuje, sám došel v životě na okraj lidského směřování „naplnění-osvícení“.

Teilhard de Chardin je ze své podstaty (nejen) náboženským reformátorem nesoucím svobodu uprostřed křesťanské vize světa a nesoucím převratný objev evolučního vidění v celé kosmické šíři. Vidí nesmírné náboženské možnosti v budoucnu, ale jasně také nahlíží překážky, které klade sama církev a tyto možnosti spoutává (La Heronniere 2009, 78).

8. Teoretický základ nového paradigmatu: syntetické studie

V průběhu dvacátého století se v různých oblastech vědy vynořují badatelé, kteří svými výzkumy otevírají nové pojetí ve vědě. Můžeme zaznamenat shluk objevů a teorií, které směřují v zásadě stejným směrem a v důsledku předpokladů nesouměřitelných se starým metaparadigmatem, je můžeme označit za podhoubí přicházejícího metaparadigmatu. Pro zásadní celkovou proměnu stávajícího pohledu na svět vedoucí k porozumění lidské povaze a povaze reality, a vybudování teoretické báze nového paradigmatu jsou ale nezbytná velká syntetická díla, která jednotlivé výzkumy propojí, poukáží na obdobný charakter výsledků mezi jednotlivými doménami a uchopí nové metaparadigma konkrétněji³⁸.

První skutečně zásadní postavou pro nové paradigma byl americký fyzik a filozof vědy Fritjof Capra. Odhalil determinující vliv, který mělo newtonovsko-karteziánské paradigma na všechny oblasti západní civilizace. Předložil první syntézu nového paradigmatu s výkladem metafyzických důsledků plynoucích z přírodních věd a poukázal na komplementaritu obou modů vědomí, vědy a spirituality.

Po Fritjofu Caprovi, který jako první shromáždil některé vědecké výzkumy a předestřel určitý komplexní pohled z perspektivy systémových teorií, se objevují další badatelé a postupně se v syntetických dílech jako zásadní oblasti studia profilují 4 hlavní vědecké disciplíny: kvantová fyzika, astrofyzika (kosmologie), evoluční biologie a výzkum vědomí (neurovědy). Interpretací metafyzických důsledků plynoucích ze speciálních věd se pak zabývá například filozofie ducha (nebo mysli) *philosophie de l'esprit* (Staune 2007) nebo filozofie systémů (Capra 2004, Laszlo 2005).

Kromě Fritjofa Capry můžeme vyzdvihnout jako hlavní postavy syntetických studií Erwina Laszla a zejména Jeana Stauna, jehož studii bude věnována největší pozornost. Z dalších syntéz, které nezabírají celé pole vědy, ale zaujmají určitý výsek v diskutovaných doménách, je zajímavá např. práce fyzika a experimentálního psychologa Petera Russella, účastná teorie ekofilozofa Henryka Skolimowského, integrální teorie filozofa Kena Wilbera nebo práce Stanislava Grofa zaměřená na reformu v psychologii a psychiatrii. Z vědců přispívajících svým jedinečným, úzce specializovaným pohledem, nemáme zdaleka možnost

³⁸ Výrok Stanislava Grofa: „Když si vezmu transpersonální psychologii, tak nás na začátku bylo jen pět. Abraham Maslow, Anthony Sutich, James Fadiman, já a Viktor Frankl z Vídně. Měli jsme pocit, že tato nová psychologie bude dávat smysl, protože integruje pozorování z psychedelických sezení, mystických stavů, nedělá schizofreniky ze zakladatelů všech světových náboženství, z každého šamana a podobně. Ale neznali jsme způsob, jak tuto novou psychologii propojit s tím, co jsme na základě výcviku, jímž jsme prošli, pokládali za vědu. Pro mě bylo hlavním průlomem setkání s Fritjofem Caprou“ (Grof 2015).

postihnout všechny, a to i z důvodu současné rozsáhlosti fenoménu nového paradigmatu³⁹, takže zmíníme zejména ty, kteří jsou významní pro jednotlivé syntetické práce.

Teoretického fyzika **Fritjofa Capru** inspiroval v sedmdesátých letech hluboký duševní vhled k napsání knihy „Tao přírody“, ve které porovnává paralely mezi moderními fyzikálními teoriemi a mystickými koncepcemi zejména orientálních duchovních nauk, zvláště taoismu, buddhismu a hinduismu. Cílem jeho snah bylo propojení západní vědy s duchovním principem.

Pro Capru je spiritualita tmelem nového paradigmatu (Capra 2004). Ve své práci se snaží ukázat, že základní prvky východního (mystického) myšlení mohou tvořit pevné a významné pozadí pro současné odborné teorie. Oba pohledy na svět, jak mystický, tak vědecký, zjevují svět jako systém neoddělitelných, interagujících a neustále se pohybujících složek, ve kterém je jejich nedílnou součástí sám pozorovatel (Capra 2003).

Počáteční objevy ve fyzice napomohly rozvoji dalších odvětví vědy a dochází k budování systémových teorií. Systémová teorie evoluce se vůči klasické Darwinově teorii vymezuje. Přestože obsahuje mnoho prvků neodarwinismu (mutace, struktura DNA, mechanismy reprodukce a dědičnosti), základní dynamikou evoluce není vlastnost adaptace ale tvořivosti. Živé organismy mají vrozený potenciál k tvůrčímu přesahu sama sebe a k vytváření nových struktur a vzorců chování. Tato dynamika vede k rozvoji stále vyšší komplexnosti. Mezi hlavní představitele teorie systémů patřili v počátcích jejího vzniku chemici Ilja Prigogin a Manfred Eigen, biologové Conrad Waddington a Paul Weiss, sociální antropolog Gregory Bateson a systémoví teoretici Erich Jantsch a Erwin Laszlo (Capra 2002, 316). Fritjof Capra byl ovlivněn zejména studiemi Ervina Laszla a Ludviga von Bertalanffyho. Systémový pohled na život se mu spolu s pojmem autoorganizace stává základní kostrou jeho syntetických prací.

Fritjof Capra byl po sociologovi Pitrimu Sorokinovi jedním z prvních teoretiků, který nahlédl, že krize, která postihla řadu oblastí západní společnosti je krizí globální, probíhající na všech úrovních a je v podstatě krizí vnímání. Většina jedinců a zejména velké sociální instituce zastávají zastaralý pohled na svět, který už není vhodný pro globálně propojenou společnost vybavenou technologiemi, pro které nemáme zatím nastavené hranice. Uvědomil si, že potřebujeme projít změnou v našem způsobu myšlení, jednání a hodnotách, změnou paradigmatu. Tato změna pak vyústí v bod obratu pro celou planetu. Právě v knize „Bod obratu“ (2002) vydané v roce 1982, Fritjof Capra rozkryl mechanické paradigma a jeho zákonitosti, vystavil kritice omezenost karteziánského pohledu a hodnoty ležící v jeho základech a poukázal

³⁹ Řada mnohdy velmi zajímavých syntetických prací se objevuje v rámci diskurzu vědy a náboženství, těmi se však na tomto místě nebudeme pro jejich apologetické zaměření zabývat.

na konkrétní vliv, který mělo karteziánské myšlení na biologii, medicínu, psychologii a ekonomii.

Nová vize reality, kterou předkládá, je holistickou a ekologickou vizí sahající k intuitivnímu vědomí jednoty veškerého života. Procítěním spojení s Vesmírem, Zemí a ostatními lidmi ukazuje na duchovní povahu nového paradigmatu, které je tak opětovně v souladu s duchovními tradicemi (Capra 2003). Provázanost a vzájemná závislost se týká všech jevů fyzikálních, biologických, psychických a kulturních. Předpokládá rozvoj pojmového aparátu a modelů, a ustanovení institucí a sociálních organizací, které budou teoretickou základnu následovat. Jako podstatné je pak vnímána rovnocennost teorií, modelů a sociálních institucí⁴⁰. Vyžadována bude komunikace a spolupráce (Capra 2002).

V knize „Tkáň života“ Fritjof Capra předložil syntézu objevů a výzkumů vědců a vědeckých týmů z různých oborů a umožnil širšímu publiku nový přístup k porozumění životu. Tato teorie živých systémů je postavena na ne-mechanickém, postkarteziánském chápání života, je formulována odpovídajícím matematickým jazykem (matematikou komplexity) a opírá se o rámec hlubinné ekologie. Podle Fritjofa Capry systémový pohled na život napovídá, že abychom získali zpět plné lidství, musíme obnovit zkušenost sounáležitosti s celým pletivem života. A právě toto „znovunapojení“ vidí jako pravou podstatou spirituálního základu nového paradigmatu (Capra 2004).

Systémový přístup, který Fritjof Capra ve svých syntetických pracích aplikuje, vnímá realitu na základě celků, které nemůžeme redukovat na vlastnosti menších částic, jejich vzájemných vztahů a integrace. Povaha celku je vždy odlišná od pouhého součtu jeho částí a systémové vlastnosti mizí, jakmile se celek rozpadá. Vlastnosti částí lze pochopit pouze v kontextu většího celku. Systém je vždy víceúrovňový, všude najdeme systémy uvnitř systémů a různé úrovně systémů představují různé úrovně komplexity. Na každé vyšší úrovni se vynořují nové emergentní vlastnosti. Zásadní pro pochopení systémového myšlení je, že části samotné objektivně neexistují - na rozdíl od mechanického vidění světa, kde svět je souborem objektů. Jak ukázala kvantová fyzika, objekty samotné jsou sítěmi vztahů. Posun v novém paradigmatu je tedy od objektů ke vztahům (Capra 2004, 46-47). Postupné formulování jazyka pro porozumění složitým, vysoce integrovaným živým systémům se inspirovalo tvárovou psychologií, nově vzniklou ekologií, kybernetikou, teorií informace, neurologií a kognitivní vědou. Jako zásadní pojmy jsou vnímány komplementarita, síťová dynamika a její nelinearita a samoorganizace. První vlivnou teorií samoorganizujících se systémů byla Prigoginova *teorie*

⁴⁰ Ken Wilber u systémových teorií napadá ideu rovnocennosti s poukazem na hierarchičnost všech soustav v přírodě i společnosti.

disipativních struktur. Disipativní struktury ve stavu vzdáleném od rovnováhy mohou ustanovovat nový řád a dokonce se i vyvíjet ve stále složitější struktury. Neurologové Humberto Maturana a Francisko Varela nazvali koncepci samoorganizace a sebeutváření živých systémů *teorií autopoiesis*. Své nejpozoruhodnější vyjádření si našla v paralelně vzniknuvší *hypotéze Gaia* chemika Jamese Lovelocka a mikrobioložky Lynn Margulisové. Idea, že planeta Země je živoucím a sebeorganizujícím se systémem, který řídí sám sebe, skládá se ze všech organismů, hornin oceánu a atmosféry, jež jsou úzce propojeny a společně se vyvíjí, se potvrzuje. Lovelock zjistil, že život, který se podle původní představy konvenční vědy přizpůsoboval podmínkám na planetě, směřuje k nějakému cíli. Podmínky na povrchu udržuje takové, aby byly co nejvýhodnější pro současný život (Lovelock 2008). Stáří Země se odhaduje na 8 až 15 miliard let. Produkce tepla Sluncem vzrostla od doby vzniku života na Zemi, tedy před asi 4 miliardami let, o 25 procent. Země přesto udržela teplotu stálou a příznivou pro organismy, stejně tak jako salinitu oceánů, složení atmosféry a celý složitý systém Země. „Lovelock pochopil, že zemská atmosféra je otevřeným systémem vzdáleným od rovnováhy, charakterizovaným stálým tokem energie a látek. Jeho chemická analýza zjistila skutečný charakteristický znak života“ (Capra 2004, 102). Maturana a Varela při hledání odpovědi na uspořádání živého systému, dochází k závěru, že síťové uspořádání je základem organizace života. Jejich *teorie Santiago* říká, že živé systémy jsou kognitivní systémy a život jako proces je procesem poznání. Toto tvrzení platí pro všechny organismy, ať už s nervovým systémem, nebo bez něho. Nové pojetí procesu poznání zahrnuje vnímání, emoce a činnost a v lidské říši je to také jazyk, pojmové myšlení a všechny další atributy lidského vědomí. Mysl není věc, jako mentální proces je procesem poznání, který je vlastní hmotě na všech úrovních života, a který je totožný s procesem života. Mozek je specifická stavba, pomocí níž se tento proces uskutečňuje. Vztah mezi myslí a mozkiem, je vztah mezi procesem a stavbou (Capra 2004, 249)⁴¹.

Z interpretací metafyzických důsledků plynoucích z kvantové fyziky upozorňuje Capra zejména na skutečnost, že pojetí nelokálnosti a statistické příčinnosti vede nutně k objevu ne-mechanické povahy hmoty, která přináší následně úvahy nad analogiemi mezi strukturou hmoty a strukturou mysli. Tyto podobnosti nabídl už David Bohm v roce 1951 a navázal tak na výrok Jamese Jeanse, že vesmír začíná vypadat spíš jako velká myšlenka, než jako velký stroj (Capra 2002, 95).

⁴¹ Viz blíže Němečková 2014

David Bohm byl prvním vědcem, který postavil ontologické základy kvantové fyziky. Stává se oponentem kodaňské interpretace kvantové fyziky, která otázky po bytí přechází a z jeho teorie vyplývá, že vědomí je možná podstatným aspektem vesmíru, a že ho budou muset nové teorie zahrnovat. Vychází z představy souvislé celistvosti. Ve své teorii postavil proti mechanickému řádu řád implikátní (svinutý), který je na hlubší úrovni charakteristický pro síť kosmických vztahů. Celostnost a implikátní řád jsou typickými rysy nejen kvantového ale i organického světa (Neubauer 1992). Ve skutečném světě je celek zahrnutý v každé části a Bohm jako připodobnění používá princip hologramu. Pro použití ve vědeckém modelu upravil hologram na holopohyb, aby vyjádřil dynamickou povahu skutečnosti (Capra 2003, 312-313). Holopohyb je nedělitelný, je to univerzální tok, který nese implikátní řád. Je neměřitelný a neprobíhá v čase a prostoru, ty jsou v něm obsaženy. Náš prostor a čas jsou explikátními (rozvinutými) formami implikátního (svinutého) řádu. Problém nastává, když chápeme explikátní řád času jako primární. *„Zákony fyziky byly dosud formulovány vždy jen pro explikátní řád, nyní jde o to formulovat a chápat je jako zákony řádu implikátního“* (Neubauer - Fiala 2011, 275-276). Porozumění implikátnímu řádu povede k pochopení vlastností relativistického prostoročasu a ve svých důsledcích k teorii, která spojí kvantovou teorii a teorii relativity (dosud hledaná teorie všeho). Abychom mohli implikátnímu řádu porozumět, je nezbytné za jeho základní rys považovat vědomí (Capra 2003, 313). Implikátní řád poskytuje možnost vyřešení karteziánského dualismu myslí a hmoty. Mysl a hmota jsou zahrnuty v implikátních řádech a explikátní řády, které jsou relativně samostatné, se z nich rozvíjejí. Mysl a hmota vyrůstají z jistého většího společného základu a zřejmě nejsou ani odlišné. Mohou se prolínat. Můžeme postihnout rozdíl mezi materiální a mentální stránkou aniž bychom se dostali do zmíněného dualismu (Bohm 1992, 24). Bohm předkládá teorii propojení hmoty a vědomí. Zajímavě v kontextu Bohmova Implikátního řádu vyzní výrok Carla Gustava Junga: *„Poněvadž psýché a hmota jsou obsaženy v jednom a témž světě, navíc jsou v neustálém vzájemném styku a obě spočívají na nenázorných transcendentních faktorech, existuje nejen možnost, ale dokonce určitá pravděpodobnost, že hmota a psýché jsou dva různé aspekty jedné a téže věci“* (Jung 1995, 20).

Bohmův model měl velký dopad na další badatele. Velice diskutovaný nejen v neurovědách je i **Karlem Pribramem** vyvinutý „holografický model mozku“ (Pribram 1999). Pribram, původně neurochirurg, poté vůdčí osobnost bádání a objasňování struktury a funkce mozkové kůry, poukazuje na skutečnost, že mozek neukládá informace místně, ale holograficky a objasňuje, proč nelze v mozku přesně lokalizovat vizuální paměť. Pribram použil Gaborův princip třírozměrné fotografie (Clegg 2009) a přinesl důkazy, že jedna

z vlastností receptivních polí buněk v primárním vizuálním kortexu může být vyjádřena v termínech Gaborových elementárních funkcí (Pribram 1999). Pribramův model má další zajímavou návaznost týkající se „signální nelokality“. V subatomární fyzice jde o kauzální spojení mezi prostorově oddělenými jevy pomocí signálů. Podle teorie relativity není možné předat signál rychleji, než rychlostí světla. Princip lokálnosti je pro nás jeden ze samozřejmých principů běžného života. Così, zvuková vlna, kámen, putuje od A do B a nutnost, že musí putovat, zabere nějaký čas. Tam, kde je signál takto předáván, jde o lokální spojení (Clegg 2011), ale v kvantové fyzice se objevila i nelokální spojení. Zdá se, že vzdálené částice si nějak dokážou vyměnit informace okamžitě, nebo se chovat jako součásti jediného celku. Tato spojení se nedají matematicky predikovat (Ondok 2001). *„Nelokální informace o psychickém vesmíru poskytují chybějící spojení mezi objektivní vědou a subjektivními zkušenostmi včetně zkušeností mystických. Na základě principu nelokality a v rámci kvantové anténní soustavy cytoskeletální sítě, je mozek v souladu s celým vesmírem“* (Frecka 2005, 216-217). Z již zmíněné studie, kde Ede Frecka poukazuje na dva režimy mysli⁴² pro získávání lidského vědění, dále vyvozuje, že důsledkem těchto hypotéz je i vyzdvižení a uznání výpovědní hodnoty druhého modu vědomí, zejména dříve nezařaditelné intuice, která náleží zcela do nelokálního kanálu. Tyto výklady také naznačují, že nelokalita, je ve skutečnosti základním principem vesmíru, což znamená, že celý vesmír, je jedním vzájemně propojeným celkem. Pokud mozek a naše mysl skutečně obsahuje celý kosmos jako hologram, získává věčná moudrost „co je nahoře, je i dole“ nebo „co je uvnitř, je i vně“ zřetelně jiný rozměr, který může být v budoucnu v souladu se západní vědou (Frecka 2005, Grof 1992b)⁴³.

Další výraznou postavou nového paradigmatu je **Rupert Sheldrake**, biochemik a filozof vědy. Zdeněk Neubauer (2011) ho uvádí vedle Davida Bohma a Gregory Batesona jako inspirátora jeho osobitého pojetí nového přístupu k realitě. Rupert Sheldrake vytvořil teorii, podle které mají všechny existující systémy od organické hmoty, k tělu člověka a lidským společnostem strukturu a formu morfogenetických polí a nositeli jejich paměti je morfická rezonance. „Morfická rezonance“ je vliv podobného na podobné, jenž přesahuje prostor a čas (Sheldrake R. 2002). Námítky Zdeňka Neubauera k Sheldrakově teorii jsou zejména v absenci nedostatečných důkazů, ale hlavně v kritice, že není možné formulovat jeho teorii z východiska

⁴² Výlučným modem v západní společnosti, charakteristickým pro obyčejné stavy vědomí je *perceptuálně-kognitivně-symbolický* způsob zpracování informací. S *polyfázovostí* změněných stavů vědomí a se získáváním informací nepřimo souvisí *přímý-intuitivní-nelokální* režim.

⁴³ Viz blíže Němečková 2014

tradičních pozic, ale je nutné ji formulovat v novém ontologickém kontextu. Oceňuje ale, že biologii, která prochází zásadní epistemologickou krizí a vyčerpáním molekulárně biologického paradigmatu, připomněl tvarovou stránku života a bytostně morfologickou povahu biologie (Neubauer – Fiala 2011, 323, 373).

Fyzik a experimentální psycholog **Peter Russell** se zaměřuje zejména na vědomí. Vědci umí zkoumat, jak rozlišujeme a třídíme podněty, jak na ně reagujeme, čím se liší stav bdělosti od spánku, ale neumí odpovědět na otázku: „*Proč by mělo komplexní zpracovávání informací v mozku vést k vnitřní zkušenosti? Proč se vše odehrává ve tmě, bez subjektivní stránky? Proč vůbec máme vnitřní svět?*“ (Russell 2008, 23-24). Russell přichází podobnou tezí, jako Teilhard de Chardin (1990), který nenahlíží vědomí jako věc, ale jako projev narůstající složitosti a komplexnosti. Pro fyzika Peter Russell vědomí nespadlo ze stromu, ale je přítomno napříč celým evolučním stromem, není to něco, co se objevilo s lidskými bytostmi nebo s obratlovci. To, co se v průběhu evoluce objevilo, nebyla schopnost vědomí, ale formy vědomí. Vyzrálější a vyzrálější (Russell 2008, 37). Schopnost vědomí je vlastnost, kterou sdílíme všichni, ale to, co se odehrává v našem vědomí, se značně liší. To je naše osobní realita a my jí zaměňujeme za fyzickou realitu a věříme, že jsme v přímém kontaktu se světem venku. Fyzická realita zřejmě existuje, protože pokud mozek funguje, všichni zažíváme podobné věci a vytváříme podobné představy. Ale vedle ní je osobní realita, kterou rekonstruujeme svět svým jedinečným způsobem přes naše smysly, pocity, vnímání, zkušenosti. Důležitým objevem bylo zjištění, že mezi událostí ve fyzickém světě a prožitkem této události existuje malé zpoždění. Naše vnímání reality se asi o jednu pětinu vteřiny opoždí za fyzickou realitou. Mozku trvá asi pětinu vteřiny, než zpracuje senzorické informace a vytvoří odpovídající obraz reality (Russell 2008).

Russell orientoval propojení svých studií, fyziky a psychologie na odkrývání pravdy o vnitřním světě vědomí. Spojení, které našel, bylo „světlo“. Teorie relativity i kvantová fyzika, dva velké posuny paradigmatu v moderní fyzice, vzešly z anomálií v chování světla. Světlo se v některých ohledech stalo důležitější než prostor, čas nebo hmota. Vzhledem k objeveným vlastnostem světla, relativita i kvantová teorie považuje světlo za fenomén mimo prostor a čas. Má podivuhodné vlastnosti. Světlo, které vidíme, je vlastnost, jaká se objevuje ve vědomí. Co je světlo, vlastně dokonale nevíme, pro naši mysl je obtížné pochopit povahu světla. Zdá se, že jsme se dostali k práhu poznatelného světa (tamtéž 61-62).

Podle Einsteinovy teorie relativity bez ohledu na to, jakou rychlostí se pohybujeme, vždy naměříme rychlost světla 300 000 km/s., takže zde neplatí to, co známe z vlastní zkušenosti, a co platí ve starém paradigmatu, že když jedeme rychlostí 30 km v hodině a předjíždí nás automobil s rychlostí 45 km v hodině, tak pro nás jede rychlostí 15 km v hodině. Se světlem je to jiné. Ať už jedeme rychlostí 299 000 km/s světlo nás nebude míjet rychlostí o

1000 km/s vyšší, ale stále kolem poletí rychlostí 300 000 km/s. Aby to bylo ještě složitější, rychlost světla se nemění, ať cestujeme směrem k němu nebo od něj. A prostor a čas se chovají ještě podivněji. Podle Einsteinových rovnic, pokud bychom cestovali třeba 87 procentní rychlostí světla, hodiny by šly poloviční rychlostí, než hodiny na zemi. Russell upozorňuje na skutečnosti pro nás laiky důležité, že se to týká všech chemických a biologických procesů! Čas by byl pomalejší. A nemění se pouze čas. Rychlost má dopad i na prostor. Jak se pozorovatel blíží rychlosti světla, jeho vzdálenosti se zkracují, takže míry v jeho vesmíru oproti zemi by byly při 89 % rychlosti světla poloviční. Odporuje to našemu zdravému rozumu a naší zkušenosti. Ale experimenty se subatomickými částicemi tyto výpočty potvrdily. Takže pokud by cestovatel skutečně cestoval rychlostí světla, jeho čas by se zastavil a vzdálenost by zmizela. Fyzici tvrdí, že nic nemůže rychlosti světla dosáhnout, protože se vzrůstající rychlostí se mění také hmota, která narůstá. Při rychlosti světla by se hmota stala nekonečnou a bylo by pro její pohyb zapotřebí více energie, než je tomu v samotném vesmíru, takže, jak tvrdí vědci, je to vyloučené.

Dosáhne-li cestovatel rychlosti světla, zmizí pro něj čas a vzdálenost. Cestovatel by tedy mohl cestovat v čase na jakoukoliv vzdálenost. Ale hmotný objekt nemůže dosáhnout rychlosti světla, protože by se jeho hmotnost stala nekonečnou. Fyzicky tedy nemůžeme světlo nikdy dohonit a dostat se za hranice času. Russell ale říká: „Světlo“ může! Russell při svých znalostech fyziky a při důkladném studiu starověkých textů a současných nematerialistických autorů jako je Jung a další, zjistil, že stále naráží na téma světla. Samotné vědomí bylo popisováno jako světlo! Ti, kdo procitli do pravdy o realitě, a které nazýváme osvícené, často své zážitky popisují v pojmech světla. „Do duše přichází světlo“. „Díval jsem se do světla, až jsem se sám stal světlem“. Čím víc Russell zkoumal toto vnitřní světlo, tím víc paralel viděl se světlem fyziky. Fyzické světlo není hmotné a není součástí materiálního světa. To stejné platí o vědomí: je nehmotné. Světlo se zdá být základem vesmíru: na rozdíl od hmoty, času, prostoru a energie a je ve fyzice novou absolutní veličinou. Tedy přesněji, jeho vlastnosti (rychlost světla ve vakuu a kvanta akce fotonu). Stejně tak světlo vědomí je základní, bez něj bychom nic neprožívali. „Každý foton světla je identickým kvantem akce. To stejné platí pro vědomí. Světlo vědomí, které ve mně září, je stejné světlo, které září ve vás – a v každé vnímající bytosti (Russell 2008, 75).“

Peter Russell si zde pokládá otázku: sdílejí snad fyzická realita a realita mysli stejný společný základ, jehož podstatou je světlo (Russell 2008, 64)? Připomíná výroky mystiků o jednotě s Bohem, které zůstaly svou dobou nepochopeny, a za které mnozí zaplatili svými životy. Mystici samozřejmě nemluvili o své individuální osobě. S Bohem ztotožnili pravou podstatu já, ono čisté vědomí, které odhalíme, když se zastaví myšlenky a mysl ztichne. Na rozdíl od Boha, který byl Russellovi v mládí předkládán a vykládán na základě naší západokřesťanské tradice, a kterého odmítl, Nejvyšší realita jako světlo vědomí není pro něj

v rozporu ani s jeho vědeckými poznatky, ani s intuicí a zdravým rozumem. Vědomí se tak může stát dlouho očekávaným mostem mezi světem vědy a spirituality⁴⁴ (Russell 2008).

Výzkumem vědomí se celoživotně také zabývá **Stanislav Grof**. Není náhodou, že s Peterem Russelem a Ervinem Laszlem vedli několikadenní dialog o základních tématech bytí, transformaci a současné globální krizi, který vyšel jako kniha s příznačným názvem „Revoluce vědomí“ (2013). Psychologický směr transpersonální psychologie se zabývá využitím polyfázového vědomí jak pro terapii, tak pro vnitřní zrání, ke kterému dochází zejména při cílené a dlouhodobé práci. Stanislav Grof na základě svých výzkumů vytvořil unikátní mapu vědomí a jeho aktuální koncepcí je reforma psychologie a psychiatrie (Návrh zásadní revize v oblasti psychiatrie a psychoterapie.) Tradiční akademická věda popisuje lidské bytosti jako vysoce vyvinutá zvířata a biologické myslící stroje. Vezmeme-li v úvahu pouze zážitky a pozorování z hylotropních stavů (každodenní běžný stav vědomí jako protiklad k termínu holotropní viz kap. I. 2.), které převládají v našem životě, jevíme se jako newtonovské objekty složené z atomů, molekul, buněk, tkání a orgánů. Avšak transpersonální zážitky z holotropních stavů vědomí nám jasně odhalují, že každý z nás vlastně představuje zároveň vlastnosti pole vědomí, jež překonává veškeré hranice prostoru, času a lineární kauzality (tamtéž 134). Transpersonální pojetí je se spiritualitou úzce propojené a v modelu studia spirituality hraje jednu ze zásadních rolí.

Transpersonální hnutí, které se z transpersonální psychologie rozvinulo, se později rozdrobilo do sekcí a vzájemné neshody tento proud oslabilo. Jednou z vůdčích osobností transpersonálního hnutí byl filozof **Ken Wilber**. V důsledku vnitřních problémů z hnutí vystupuje a po několika letech v ústraní, kde dál rozpracovává svoji pozoruhodnou „Integrální teorii“, zakládá Integrální institut a o deset let později celosvětovou mediální platformu integrálního hnutí (Integrální život).

Jádrem filozofického systému, který vybudoval, je pojem holonu (buňka, člověk, jakákoliv entita), který existuje sám za sebe a zároveň v má své místo v hierarchických soustavách existujících ve čtyřech kvadrantech. Každý holon je potřeba vykládat ve vztahu ke všem čtyřem kvadrantům. Spiritualita je tak jako u všech syntéz nového paradigmatu do systému přirozeně začleněna. Wilberova celostní a originální syntéza má transdisciplinární charakter, čerpá z mnoha různých autorů, systémů a teorií, filozofických, lingvistických, psychologických, sociologických, historických a antropologických jako i z oblasti

⁴⁴ Peter Russell byl jedním z prvních, kdo na vědecké půdě studoval transcendentální meditaci a prokázal, že fyziologické změny, které vyvolává, jsou přesným opakem reakce na stres. Od doby těchto výzkumů je meditace uznávána a doporučována.

komparačního náboženství, mytologie, umění a také přírodních věd, fyziky, biologie, evoluční teorie, teorie systémů a kosmologie a je nesmírně podnětným přínosem k evoluci kultury a vědomí. Nicméně je potřeba dodat, že je především filozofickým systémem. Model Kena Wilbera, kterou pojímá jako teorii *všeho*, je vnitřně logicky provázaný, ale jako nedostatečné se jeví některé oblasti. Např. z pohledu transpersonální psychologie (Grof 2007, 22) jde o kritiku nedostatku klinických zkušeností se spiritualitou v psychospirituálním vývoji. Ta nemá charakter lineární evoluce, jak ho představuje Wilber, ale spíše charakter spirálovitý aj. Také ho nemůžeme zařadit do celostních syntéz, protože odborně nerozpracovává oblast přírodních věd (byť interpretace důsledků obecně zmiňuje). Kritika Ervina Laszla označuje Wilberovu teorii za návrh, jak by integrální teorie všeho mohla vypadat. Říká, že Ken Wilber popisuje teorii ve vztahu k evoluci kultury a vědomí a ke svým vlastním teoriím, ale že jí chybí živoucí jádro, na čem má tato teorie stát (Laszlo 2005, 16).

Ervin Laszlo, osobnost, která dlouhá léta vystupuje v čele hnutí nového paradigmatu, jednu z těchto živoucích syntéz nabízí. Ervin Laszlo je filozof a systémový vědec vysoké úrovně. Nový světový pohled hledá čtyřicet let a navrhuje holistickou vizi, základní bázi pro budoucí sjednocenou vědeckou koncepci kosmu, života a mysli. Fyzikální teorie, které se snaží o vytvoření rovnice schopné pojmut všechny zákony vesmíru, podle něj nejsou teoriemi *všeho*, ale přinejlepším všeho *hmotného*. Opravdová teorie všeho musí zahrnout i život, mysl a kulturu. Laszlův projekt je postavený na existenci jednotného kosmického tzv. akášického pole, které zachovává a přenáší informace. Akášické pole, zdroj všeho stvoření mimo prostor a čas, v sobě nese veškeré projevy života a připomíná hustou prázdnotu plnou energie, bohatou na informace, zajišťující soudržnost a propojení všech elementů. Tato „in-formace“ (podle Davida Bohma zpráva, která formuje příjemce) propojuje celý vesmír, od atomů, po galaxie, od organismů až k mysli a vědomí (Laszlo 2005, 15-16).

Ervin Laszlo zkoumá, jak se jeho nová vize reality a základní jednota všech systémů projevuje v již zmíněných čtyřech doménách a zdůrazňuje anomálie, které se vyskytují ve stále větším množství oborů. Jako ty nejdůležitější zmiňuje mnohem hlubší formy koherence (soudržnosti) a jejich korelace, na nichž jsou tyto koherence založeny. Při této hluboké koherenci dochází k okamžité koordinaci, harmonizaci, jednotlivých částí nebo prvků systému, ať je to atom, organismus nebo galaxie. V odvětvích kvantové fyziky, kosmologie, evoluční biologie a výzkumu vědomí se objevují jevy, které ukazují na neznámou formu a úroveň jednoty v přírodě. Pozorujeme, že části systému jsou propojené, co se stane jedné části, se stane také všem ostatním (Laszlo 2005, 36-37).

Laszlo předkládá nejdůležitější zjištění: Vesmír jako celek projevuje dokonale sladěné korelace, které vzdorují běžnému vysvětlení. Všechny galaxie a ostatní makrostruktury se vyvíjejí téměř stejně v jakýchkoli vzdálenostech od Země. Tyto skutečnosti nejsou v souladu se standardní teorií velkého třesku. Všechny hvězdy a galaxie jsou nějakým způsobem propojeny. A neméně znepokojujivá je i skutečnost přesného naladění vesmíru. Více než třicet fyzikálních konstant vesmíru je sladěno tak přesně, že vytvářejí podmínky pro vznik a vývoj života na Zemi. Tyto univerzální konstanty, harmonické poměry a podmínky pro život se produkují opakovaně (tamtéž).

Na úrovni energetického kvanta, existují přesné korelace: všechny částice, které okupovaly stejný kvantový stav, zůstávají vzájemně spojeny záhadným nonenergetickým spojením.

Postdarwinovská evoluční teorie a kvantová biologie objevují podobně záhadné korelace uvnitř organismu. Přestože se může zdát, že v živém světě se velké předměty chovají klasickým způsobem, narážíme na propletenost atomů a molekul v organismu a dokonce i celých organismů a jejich prostředí. Co se stane jedné buňce nebo orgánu, stane se i nějakým způsobem ostatním. Také sladění vnějšího a vnitřního prostředí organismu je zásadní pro mutaci v životaschopné formy. Překvapující nicméně není koherence sama, ale její stupeň a forma, která připomíná druh propletenosti v kvantovém světě.

Korelace, které objevuje moderní výzkum vědomí, jsou stejně podivné: mají formu „transpersonálních spojení“ mezi vědomím jednoho člověka a myslí a tělem druhého člověka.

Laszloova koncepce informovaného vesmíru, který je založený na znovuoobjevení akášíckého pole, jako holografického vakuového pole, patří mezi dávné mystické intuice a z hlediska spirituality předkládá smysluplný vesmír. Podle této koncepce je vesmír vysoce integrovaným, koherentním systémem, podobným živému organismu (Laszlo 2005, 123).

9. Jean Staune syntéza pro 21. století

Poslední a naprosto výjimečná analytická a následně syntetická práce, kterou budeme zmiňovat, si nárokuje vysokou odbornost. **Jean Staune** je autorem zásadní studie „Má naše existence smysl?⁴⁵“ (Notre existence a-t-elle un sens ?) a je zároveň jedním z hlavních vedoucích osobností Interdisciplinární univerzity v Paříži (UIP), kterou založil v roce 1995.

⁴⁵ Studie vyšla v roce 2007, má přes pětset stránek a v roce 2015 vyšla už v jedenácté reedici.

Tento vědecký ústav, rozvíjí nové koncepty měnící pohled člověka na svět, speciálně v oborech jako je astrofyzika, kvantová fyzika, teorie evoluce, neurovědy a filozofie ducha. UIP dnes patří k evropské, ne-li světové špičce výzkumu týkajícího se nového paradigmatu a mezi jejími členy najdeme několik laureátů Nobelovy ceny a další prestižní odborníky. Jean Staune má diplom z matematiky, informatiky, paleontologie, politických věd a ekonomie a na své syntéze pracoval dvacet let. Ve svém přístupu se snaží překlenout roztržitost znalostí, které jsou důsledkem redukcionismu, stále převládajícího v naší společnosti. Jeho práce se vyznačuje maximální odborností a v duchu francouzské školy i argumentační přísností. Vychází pouze (!) z výzkumů, které byly publikovány ve vysoce ceněných odborných, recenzovaných časopisech a vědci, které zmiňuje, jsou skutečnými specialisty svého oboru. Jean Staune v práci upozorňuje, že cíleně zůstává na půdě vědy a nechává stranou výzkumy v parapsychologii, astrologii, víze šamanů a celou velkou skupinu fenoménů, které jsou ale současnými metodami neověřitelné. Závěry této studie, jsou záměrně opřené pouze o dosavadní seriózní vědecké výzkumy a vždy najdeme vedle Staunovy interpretace i výklad některého z odborníků dané disciplíny, který dochází k více či méně identickým závěrům (Staune 2007, 438).

Zesílený důraz v syntéze Jeana Stauna je kladený na onu již zmíněnou druhou tvář nového paradigmatu, která je provázána se spiritualitou, metafyzikou a v konečných širokých důsledcích s ničím menším, než s budoucností celé naší civilizace. Ontologické otázky celé bádání otevírají: „Má naše existence a existence Vesmíru, nějaký smysl, nebo jsme tu čistou náhodou?“

Přírodním vědám pak pokládá jednotlivé podotázky:

Kvantové fyzice - *Co je skutečnost?* (Co je podstatou reality? – pozn. k překladu). Tato otázka vede k základům hmoty.

Astrofyzice – *Odkud a kam jdeme?*

Biologii – *Jsme tu náhodou?*

Vědám o mozku a vědomí – *Co je člověk?*

Matematice - *Má svět čísel, matematika jako taková spojení s transcendentním světem?* Je matematika jen pouhá konstrukce lidské mysli, nebo existuje svět matematiky, který progresivně odkrýváme, a se kterým má lidské vědomí privilegované spojení?

V prvních dvou kapitolách, ve fyzice a astrofyzice, rozebírá podrobně jednotlivé objevené skutečnosti a výzkumy přijaté současnou vědeckou komunitou a následně filozoficky vyvozuje závěry podstatné pro nový pohled na svět. Pro další dvě vědecké oblasti, evoluci v biologii a neurologii volí jiný metodologický postup. Nejprve předkládá a analyzuje postoje

rozdílných specialistů od současně vládnoucího dominantního proudu až k minoritním směrům a následně vládnoucí teorie podrobuje kritice a vyzdvihuje jevy a výzkumy, které ukazují na nedostatečnost stávajících konceptů. Jean Staune upozorňuje, že je zásadní si uvědomit, že oproti vědám o životě mají vědy o hmotě sto let náskok. Vědy o životě zůstaly na středověkých pozicích a v těchto oblastech ještě neproběhla změna paradigmatu. Důvodem je jednak zpoždění způsobené technickou vybaveností, která je z jisté části závislá na fyzice a jednak, přestože se řada fyziků pokoušela biology upozornit, že zakládají svůj koncept na přežilém schématu, většina biologů a filozofů vystavěla skutečnou berlínskou zeď odmítající nový koncept pro biologii, jednoznačně a nutně vycházející z revoluční změny paradigmatu ve fyzice. Buďme si ale jisti, dodává Staune, že paradigmatická revoluční změna koncepce ve vědách o životě v jednadvacátém století proběhne, neboť důvody k této revoluci už existují (tamtéž 43- 45).

Závěry které vycházejí z interpretací výzkumů a anomálií nezapadajících do současného paradigmatu jsou pozoruhodné zejména v komplexnosti pohledu, který vystoupí, rozebereme-li všechny oblasti najednou.

Fyzika nám ukázala, že základem materiálních objektů není hmota a objekty ani nejsou situovány v čase a prostoru.

Astrofyzika odhalila ohromující skutečnost, že náš vesmír je velmi přesně nastavený. Pokud by se konstanty byly jen nepatrně odchýlily, život ani veškerá komplexita by nemohly vzniknout.

V neurologii vedou některé výzkumy k domněnce, že naše vědomí nevzniká jen činností našich neuronů, a že máme skutečnou svobodnou vůli, byť do jisté míry limitovanou⁴⁶.

V biologii velké množství faktů pocházejících jak z embryologie, tak z paleontologie naznačuje, že evoluce je svedená (canalisée) do určitých směrů, což přispívá k redukci role náhody.

⁴⁶ <http://www.lesensdelexistence.fr/livre.html>

V podrobnějších odpovědích na otázky, které Jean Staune pokládá jednotlivým vědám, vycházíme pro účely této studie ze shrnujícího závěru, který je prezentován na konci každé kapitoly. Pro lepší myšlenkové uchopení se pokusíme v několika případech zkráceně podat průběh zásadních experimentů, které jsou podstatné pro argumentaci ke Staunově stanovisku⁴⁷. Nicméně nejsou samozřejmě zdaleka vyčerpávající tak, jak je tomu v samotné publikaci.

9.1. Fyzika: Co je podstatou reality?

V roce 1900 byli fyzici přesvědčeni, že konečné poznání v oblasti fyziky je v podstatě na dosah. Bylo třeba vysvětlit jen dvě poslední drobnosti. Experiment Michelson-Morley a záření temné hmoty. Tyto dva body ale nakonec stály za revoluční změnou koncepce ve fyzice, která následovala a vedly k objevu postulování teorie relativity a kvantové fyziky.

Shrnutí:

Heisenbergův princip nejistoty nás učí, že ve Vesmíru existuje základní nejistota na úrovni elementárních částic. Determinismus není univerzální.

Ve stejný okamžik nemůžeme znát pozici i rychlost částice najednou. Buď můžeme změřit jedno, nebo druhé. Je také lépe mluvit o principu neurčitosti, než nejistoty, protože pokud bychom přemýšleli v klasických termínech, znamená to, že když chceme vidět elektron nebo změřit jeho rychlost, posíláme podle situace více či méně nabitě fotony. Ale bereme to tak, že tam elektron je a předpokládáme, že nějaká rychlost a pozice existuje, ale my jí pouze neznáme. Jenže realita na kvantové úrovni je jiná. Pokud nesledujeme částici, nemůžeme ani říci jestli částice vůbec nějakou pozici a rychlost má.

Tento princip představuje první rozhodující rozdíl mezi klasickou a novou fyzikou, kterou nazýváme kvantovou: ukazuje nám, že pozorování v mikroskopické rovině už není neutrální činností, ale samo pozorování pozorovaný objekt ovlivňuje. Objektivní, nezávislé pozorování neexistuje.

Youngův dvouštěrbinový experiment nám ukazuje, že základem hmoty nejsou materiální objekty.

Tento experiment ukazuje, že elektron má charakter jak vlny, tak částice. Přirovnání k lepšímu objasnění: v zakalené vodě plave ryba a rybář jí nevidí, ale pro kvantovou fyziku, není tato ryba bod, ale je rozpuštěná v zátoce. A jedině, když jí rybář chytí, stane se z ní bod a víme přesně, kde je. Hodíme-li jí zpátky, zase se rozpustí. Toto vysvětlení bylo zvoleno pro svoji jednoduchost, jako vlna, která se transformuje do částice a zpět, ale dál pro lepší objasnění: podle principu komplementarity Nielse Bohra, chceme-li pochopit co je elektron mimo veškeré

⁴⁷ Podrobnější popisy experimentů slouží jako opora Staunových závěrů, které by mohly vyznít ploše. Na některých místech je uvádíme také pro jejich fascinující charakter.

pozorování, pak je potřeba si představit, že je stejně vlnou a částicí. Ale nemůžeme si představit, co jsou elektrony a obecně základní částice, protože jejich přirozenost je v obecném smyslu rozporná.

Pozorování nemění jenom vlastnosti základních částic (elektronů, neutronů, protonů a dalších), jako to bylo v případě nejistoty u Heisenberga, ale také jejich přirozenost.

To proč se nás tento fenomén dotýká tak zblízka - byť ho vnímáme ve vzdáleném a cizím světě, je skutečnost, že my a objekty, které nás obklopují, jsme stvořeni z atomů. Tady je „malér“ planetárního modelu atomu (kde elektrony-planety krouží okolo jádra-slunce), který máme všichni zažitý a který je chybný! (Je to bohužel zažité nejen mezi laiky, ale i mezi odborníky. Bernard Espagnant vypráví, že když byl zaměstnaný v Cernu v Ženevě, servis komunikace jako logo na papír vybral tento planetární model. Nechal toto logo změnit, argumentujíc, že organizace jako Cern nemůže dávat publiku špatné a zavádějící vize.

Závěr, který z toho vyplývá, je ten že objekty, které známe, živé objekty, nejsou směs, spojení makro-objektů, ale kombinací základních entit, které nejsou objekty.

Další závěr vychází z toho, co vidíme, není to jen nejistota trajektorie dráhy elektronu, je to pojem dráhy, který zmizí. Když elektron není sledovaný, nemá žádnou dráhu, protože elektron je v jednom okamžiku všude. Ale když ho dáme do zařízení jako například bublinová komora, pak se objeví - v interakci s ním - dráha. Je naprosto nemožné vědět, kudy se elektron vydá, i když máme všechny dostupné informace o kanonu na elektrony.

Kvantová fyzika tak zavádí radikální neurčitost našeho světa. Je ale nicméně nutné poznamenat, že kvantová fyzika povoluje extrémně přesnou předpověď chování základních částic, ale pouze globálním způsobem. Takže může předvídat obrázek, který zformují tisíce částic na obrazovce ale ne přichází bod jednoho elektronu.

Non-lokalita. Experimentálně byla prokázána existence nonlokální, nebo holistické dimenze ve vesmíru. Všechny budoucí teorie týkající se reality musí vzít v úvahu skutečnost, že v některých situacích dvě částice musí být brány jako jeden samostatný objekt, ať je vzdálenost mezi nimi jakákoliv.

Slavný ERP experiment (Einstein, Podolsky, Rosen), měl prokázat lokalitu, to znamená (velmi zjednodušeně), že dvě částice pokud je vystřelíme dostatečně daleko, nemohou mezi sebou komunikovat, protože vzhledem k tomu, že nemůžeme v našem vesmíru překročit rychlost světla, nemají jak si předat informace. Ale tento experiment naopak potvrdil nelokalitu vesmíru, protože prokázal, že propojení částic nejen, že existuje, ale navíc je okamžité navzdory jakékoliv vzdálenosti.

Jsou dvě možnosti výkladu tohoto fenoménu, buď jak říká Bell, jde o vliv, který nemůže být přenesen hmotou nebo energií, protože by nemohl být rychlejší než světlo, kterou působí jedna částice na druhou, a pak mluvíme o non-lokalitě, nebo jak přemýšlí většina fyziků, dvě částice formují jeden a tentýž objekt, i když je měříme milióny kilometrů od sebe. Pak mluvíme spíš o ne-oddělitelnosti, protože tyto dvě částice nemohou být odděleny. Druhá interpretace se zdá být pravděpodobnější.

Každopádně jsme nuceni přehodnotit radikálně koncepcí základních elementů a celé reality. Nejen, že existuje non-lokalita, ale tato existence nezávisí na interpretaci kvantové fyziky. Non-lokalita je vlastností přírody. Proto každá pozdější teorie, která bude schopná nahradit kvantovou mechaniku, bude non-lokální.

To je důvod, proč je tento výsledek tak důležitý, jde o vývoj většiny našich znalostí. Celá série našich dřívějších pohledů je neplatná.

Naše tradiční koncepty týkající se času, prostoru, věcí, drah, kauzality už na mikroskopické úrovni neplatí.

Svět, který nás obklopuje, svět jevů, nemůže být popsán, aniž bychom vzali v úvahu způsob, jakým ho měříme. Říkáme, že existuje slabá objektivita (l'objektivité faible).

Skutečná realita, má, z definice, silnou objektivitu, tedy objektivitu, která není závislá na způsobu, jakým ji pozorujeme. Jean Staune dodává, že pokud taková objektivita existuje, nemůže být považována za fenomenální jevovou realitu, tu v které žijeme.

Chceme-li zůstat realisté, je nutné uplatnit nefyzický realismus, ve kterém skutečná realita neodpovídá tomu, co vidíme, měříme, čeho se dotýkáme. Je z velké části zahalena.

I když přijmeme koherentní modely z hlediska formalismu, které ale mají absurdní důsledky (paralelní vesmíry...) nebo modely ve kterých formalismus způsobuje problémy (kvantový potenciál), zdá se, že tato nezávislá realita nemůže být chápána jako vyvěrající z časoprostoru. A je to to stejné pro elementární částice, které skládají základ všeho, co můžeme pozorovat.

Všechny současné výzkumy se zdají naznačovat, že daleko od klasických koncepcí, směřuje fyzika k vizím ještě mnohem víc vzdáleným, než je nám současně známý koncept.

Jean Staune doplňuje:

Závěry, které jsme zmínili, a které mají obrovský sociální a filozofický dopad, je potřeba doprovodit třemi upřesněními:

Pád materialismu neznamená pád ateismu, protože nic v kvantové fyzice přímo nepodporuje deistické nebo teistické koncepce.

I když hmota v čistém slova smyslu neexistuje, neznamená to, že svět je iluzí. Právě naopak.

Vezmeme-li situaci, že se všichni fyzici shodnou na potvrzení platnosti nějaké teorie, a ta je následně vyvrácena experimentem, znamená to jasně, že svět není výtvar naší mysli, ale že je skutečně nějaká vnější realita, která nám odolává, i když nespadá do fyzického řádu!

Kvantová fyzika dematerializovala hmotu, tedy, že hmotné objekty nejsou ve skutečnosti hmotné. Prokázala existenci jiné úrovně reality, jiný stupeň komplexity a nerozdělitelnosti

částic v čase a vzdálenosti. Existuje globální kauzalita, která s sebou nese existenci tohoto jiného stupně reality.

9.2. Astrofyzika: Odkud a kam jdeme?

Shrnutí

Vesmír není věčný ani nekonečný. Začal velkým třeskem, má stáří (asi 14 miliard let) a svůj konec. My se nacházíme v nesmírně zajímavém okamžiku asi uprostřed a ještě vidíme začátek.

Celý vesmír, který můžeme pozorovat, pochází z malého, velmi hustého a velmi horkého bodu. (Je potřeba nepojímat tuto explozi jako něco explodujícího v prázdném předexistujícím prostoru). Čas a prostor se rozvinul zároveň s velkým třeskem.

Skutečnost, že čas a prostor, ve formě v jaké je známe, nejsou věčné, rozvrátilo naše koncepte, které se jich týkaly. Došlo k postulování úrovně bez času a prostoru.

Zdá se, že v našem světě, nemůže existovat čas ještě kratší než 10^{-43} sekund a ani prostor menší než 10^{-33} centimetrů. Už Max Planck ukázal, že existuje určité množství minimální energie, kvantum, a že je nedělitelné. Kvantová fyzika ukazuje, že to samé je pro čas a prostor. Konceptuálně bychom je mohli dělit do nekonečna, ale prakticky to nejde. Z pohledu současné teorie jsou dané parametry času a prostoru nejmenší možné. Při dělení dál jednoduše čas i prostor přestávají existovat. Původ našeho vesmíru je tedy zahalen. Je to zahalená realita způsobem a priori definitivním.

Základní konstanty a počáteční podmínky našeho vesmíru mají velmi specifické hodnoty. Pokud je jen trochu změníme, komplexita se nemůže rozvinout a vesmír zůstane sterilní.

Pokud změníme základní konstanty vesmíru (hmotnost protonu, náboj elektronu, gravitační konstantu), nebo síly (nukleární síly slabé a silné), a podíváme se, co stane s těmito virtuálními vesmíry, můžeme obdržet takřka nekonečně mnoho vesmírů.

Velký objev uskutečněný v průběhu třiceti posledních let je, že téměř všechny vesmíry vycházející z této simulace jsou sterilní.

Vezměme například evoluci vesmíru, která závisí na počáteční hustotě vesmíru a počáteční rychlosti expanze. Tato hustota musela původně být velmi blízko hustotě nazývané kritická hustota, pro kterou rozpínání vesmíru není moc rychlé ani pomalé. Takže v méně hustém vesmíru, by expanze vyhrála nad gravitací a žádná struktura by se nemohla zformovat. Ani hvězdy, planety, nebo galaxie. Vesmír, který by byl hustší, by se zhroutil do sebe sama příliš rychle, než aby dovilil rozvinout složitost a komplexitu. Úprava hustoty s ohledem k rychlosti musela být v původním vesmíru neuvěřitelně precizní a přesná. Můžeme jí vypočítat je to 1 dělená 10^{60} . Tato cifra je tak neuvěřitelně malá, že nám nic neřekne. Trinh Xuan Thuan vypočítal, že koresponduje se stejnou pravděpodobností, jako kdyby lukostřelec zasáhl cíl jednoho centimetru čtverečního situovaného na druhém konci vesmíru, s tím, že by vystřelil ze Země poslepu jednu jedinou šipku, bez vědomí skutečnosti, jakým směrem se nachází cíl.

Aby planeta nebo hvězda nevybuchla, je potřeba, aby elektrický náboj byl opačný, a to skutečně odpovídá až do 18 čísel za desetinnou čárkou (10^{18} je miliardtina miliardtin). A tak dále. Multiplikování těchto náhod, existence sérií těchto nastavení nezávislých jedna na druhé, spočívajících na hodnotách patnácti konstant a mnoha počátečních podmínek, pokládá úžasné otázky, které nemůžeme ignorovat. Zakládáme nový přístup k Vesmíru.

Existence tohoto přesného nastavení opět uvedlo otázku existence tvůrce (ať je to cokoliv) do debat vědců a ne jenom do debat teologů a filozofů.

Existence tvůrčího principu je zvláště pravděpodobná, pokud existuje jenom jeden vesmír (Trinh Xuan Thuan tvrdí, že v tomto případě musíme stanovit jako postulát existenci první příčiny, která hned od počátku upravuje zákony fyziky a počáteční podmínky⁴⁸). Zatímco hypotéza, podle které jsme tu náhodou, je spíš pravděpodobná, pokud existuje nekonečnost vesmírů, které mají odlišné charakteristiky.

Je nutné zdůraznit, že nová věda nedokazuje existenci Boha, ale co je radikálně nové, je, že otázka po Bohu, otázka po smyslu naší existence (objevení se na Zemi) se od nynějška nachází v centru vědy, která se zdála, že tyto otázky navždy vyloučila.

Mimo tuto otázku přesného nastavení Vesmíru, studie zákonů Vesmíru vede řadu fyziků a astrofyziků (počínaje Einsteinem) k domněnce že tyto zákony odpovídají projevu inteligence, která dalece přesahuje tu naši.

Albert Einstein, George Smoot, Joel Primack odkrývají tři možné odlišné přístupy k Vesmíru. Tito tři specialisté, kteří nejsou věřícími, nebo praktikujícími v klasickém slova smyslu, docházejí ke stejnému závěru: studium Vesmíru odhaluje, že Vesmír není produktem chaotického procesu zbaveného záměru, členění a inteligence.

Neznáme povahu 96% masy a energie, která tvoří Vesmír. Objasnění této povahy bude jednou z velkých oblastí výzkumu astrofyziků v jednadvacátém století.

Další z cílů bude vyvinutí teorie sjednocující teorii relativity s kvantovou fyzikou.

Náš technický vývoj dovoluje předpokládat, že v 21. století objevíme okolo dalších hvězd planety, které mají podobné charakteristiky jako Země. Pokud detekujeme znaky života na takovýchto planetách, může to znamenat velkou změnu vize světa v lidské historii.

⁴⁸ <http://uip.edu/articles/la-defaite-du-fantome-de-copernic>

9.3. Evoluční biologie: Jsme tu náhodou?

Jean Staune ve své podrobné studii dává slovo vědcům, z nichž mnozí jsou laureáti Nobelovy ceny a jejichž obory se dotýkají živého. Zoologům, molekulárním biologům, genetikům, paleontologům, etologům, antropologům, lékařům, či specialistům na modelaci. Detailně analyzuje praktické a teoretické důvody, které nás vedou k závěru, že neodarwinistická teorie neobsahuje dostatečné vysvětlení evoluce a zároveň na základě výzkumu řady odborníků navrhuje prvky možné příští evoluční teorie.

Slovy Jean Stauna předešleme: Citujeme-li Stephena Jay Goulda evoluce neznamena nic jiného, než že všechny organismy jsou vázány vazbami následnosti. Tato definice neříká nic o mechanismu evoluční změny. Evoluce je skutečnost a darwinismus je jen jedno z možných vysvětlení této skutečnosti.

Darvinisté hlásají, že síly, které řídí evoluci, jsou náhodné mutace a přirozený výběr. Zůstali uzavřeni v redukcionistickém vidění světa a nedívají se dostatečně globálně na důvody změny. Pozorují je v krátkém časovém úseku a ne v dlouhých periodách.

Darwinova teorie zůstane důležitým nástrojem pro pochopení světa živých, ale má řadu nedostatků, na které je poukazováno již několik desítek let. Tato teorie byla nicméně velmi důležitá pro nastínění mechanismu evoluce a dnes už je nezpochybnitelné, že život na zemi existuje několik miliard let, a že našim nejstarším předchůdcem byl jednobuněčný organismus. Studiemi kostí a struktury genu bylo potvrzeno, že druhy pocházejí jeden z druhého a na tomto stromu, který se stále více doplňuje, nalezneme mezi našimi předky také bakterie, ryby, bezobratlé nebo opice. Zpochybnění tohoto konceptu evoluce je naprosto nevědecké.

Darwinismus vysvětluje řadu skutečností a jsme zatím velmi daleko od nové evoluční teorie, ale když se podíváme na evoluci v celé její souhře, už jsme schopni vidět, že vypovídací schopnosti darwinismu jsou omezené. O nedostacích této teorie víme dlouho, a víme také, že nebyly vyřešeny. A je také zcela jisté, že potřebujeme novou evoluční teorii. Nevíme ještě, na čem bude spočívat, ale jak Jean Staune nejen říká, ale přímo volá: „*Potřebujeme nového Einsteina v biologii*“ (Staune 2007, 322-326).

V první části kapitoly o evoluční biologii Jean Staune představuje současné evoluční teorie: Darwinisté, kteří se dělí na gradualisty, zastánce makromutace, zastánce adaptace a neutralisty, slabí ne-darwinisté, skupina ne-darwinistů v silném smyslu, kam patří zastánci autoorganizace a zastánci vnitřní logiky a usměrněné svedené (canalisées) makromutace, neolamarkisté, zastánci kvantové evoluce, inteligentního designu a kreacionisté.

Ve své syntéze představuje biology, kteří předkládají různé možnosti řešení vyvstalých problémů anomálií evoluce, na které darwinisté nemají odpověď, které nezapadají do stávající neodarwinistické teorie. „*Jakmile přestaneme vidět evoluci neodarwinistickými brýlemi, otevře se před námi velké množství cest*“ (Staune 2007, 337).

Evoluční biologové ne-darwinovského typu (Michael Denton, Rémy Chauvin, Pierre-Paul Grassé, Christian de Duve, Simon Conway-Morris, Anne Dambricourt nebo Jean Calin) tvrdí rozdílným způsobem a v různé míře, že evoluce je řízená, nebo je tím či oním způsobem předpověditelná, pokud se díváme v dostatečně velkém časovém měřítku.

Podle Jeana Stauna je pro novou evoluční teorii potřeba skloubit tři typy fenoménů, zdá se, že bude třeba propojit tři teorie:

1. Neodarwinismus - který zůstává ověřenou teorií pro vysvětlení většiny mikroevolucí a pro adaptace, které zaznamenáváme během našeho běžného života.
2. Neolamarkismus – který vysvětluje důvody, proč v dané situaci živočichové přežívají díky novým adaptacím v mnohem rychlejším tempu, než nabízí darwinovské schéma.
3. Nová teorie evoluce – jejíž role bude vysvětlení makroevolucí, ať už jsou nepostupné (narození slibného monstra), nebo postupné ale usměrněné (přechod od plazů k savcům), nebo pojímají oba dva typy procesu (přechod od poloopic k člověku).

Staune předkládá koncepty, se kterými disponujeme, k vytvoření nové evoluční teorie.

Shrnutí:

Skutečnost, že druhy přecházejí jeden ve druhý je potvrzeno experimentálním pozorováním mnoha korelací nesených kostmi nebo geny. Na tomto stromu, který se postupně víc a víc doplňuje, nalezneme mezi našimi předky opice, bakterie, ryby i bezobratlé živočichy. Odmítnutí evoluce je naprosto nevědecké.

Dnes zastává většina biologů darwinistickou teorii, podle které náhodné mutace a přirozený výběr stačí pro vysvětlení evoluce v geologickém čase.

Celá série skutečností poukazuje na fakt, že darwinistické schéma není schopné objasnit evoluci globálním způsobem.

Náhodný charakter většiny mutací je nesporný, ale nezdá se, že by to byl případ všech mutací.

Velké množství faktů pocházejících jak z embryologie, tak z paleontologie naznačuje, že evoluce je svedená (canalisée) do určitých směrů, a že role náhody je méně důležitá, než jak to předpovídají darwinisté.

Praktické důvody (struktura fosilního záznamu) a teoretické důvody vedou k myšlence, že evoluce není dlouhá, poklidná řeka, ale že existují skoky, kterými jde někdy evoluce z jednoho druhu na jiný bez mezičlánku.

Zdá se, že některé tyto skoky jsou tak extrémně málo pravděpodobné, že bychom museli připustit existenci základního organizačního plánu tvořeného z archetypických forem, který stejně tak, jako třeba struktura krystalu sněhu, je zapsán v zákonech přírody. Formy živých bytostí by tedy nebyly podmíněny nahodilostí.

Progresivní kroky v simulaci a modelování zřejmě ukazují (i když ještě nemáme konečný důkaz v této doméně), že darwinovský proces, který perfektně vysvětluje mikroevoluce (evoluce v rámci typu), není schopen vysvětlit makroevoluce (přechod od jednoho typu k druhému).

Zdá se, že vzhledem k uvedeným důvodům, a také k důvodům souvisejícím s historií vědy (protože vědy o životě jsou zpožděné oproti vědám o hmotě) potřebujeme pro pochopení evoluce nové paradigma. To, co už dnes víme, nás vede k názoru, že nové paradigma nechá méně místa darwinismu pro nahodilost, takže z toho vyplývá, že jsme se tu neobjevili úplnou náhodou.

Jean Staune otázku „Objevili jsme se tu náhodou?“ pokládá jednotlivým badatelům v současné evoluční biologii, aby vystihl rozsah možných scénářů:

Budeme-li odpovídat z pozice neodarwinistů, pak odpověď bude znít, že je velmi pravděpodobné, že tu jsme náhodou.

Odpovíme-li z pozice Christiana de Duve, odpověď bude, že jedinec vybavený vědomím se měl objevit a my máme to štěstí, že jsme to právě my.

Pokud přijmeme stanovisko Michaela Dentona nebo Simona Conway Morrise, které i přes odlišnosti vedou ke stejným závěrům, pak tu nejsme náhodou, hominid vybavený vědomím se měl jednoho dne objevit ať už tím, nebo oním způsobem.

A budeme-li zastávat pozici Rémy Chauvina nebo Rosine Chandebois, kteří předpokládají existenci vnitřního programu, pak z tohoto závěru vyplývá, že nejen, že tu nejsme náhodou, ale čas našeho objevení se na Zemi byl ve velkém kosmickém kalendáři více, či méně determinován.

Vycházíme-li ze všech dat, zdá se, že analyzované skutečnosti mluví ve prospěch závěrů předložených Conwey-Morrisem nebo Dentonem. Je velmi pravděpodobné, že nové teorie evoluce ponechá mnohem méně prostoru darwinismu a odpoví, že naše existence není náhodná, i když jsme zatím daleko důkladného pochopení tohoto záhadného, fascinujícího procesu evoluce.

Mezi otřesy, které můžeme v evoluční biologii předpokládat, je podle Stauna jeden, který bude pro badatele ve vědách o životě složité akceptovat. Je to pojem neúplnosti. Ve fyzice už dobře víme, proč nemůžeme nikdy znát najednou pozici a rychlost částice, v meteorologii velmi dobře víme, proč nemůžeme nikdy předpovědět počasí na tři týdny dopředu (důvodem je motýlí efekt atd.), je tedy možné a spíš pravděpodobné, že budeme mít všechny důkazy, že archetypální formy existují, že ovlivňují evoluci, že umíme dokonce vyvolat přechod jednoho druhu k následující etapě v jeho vlastní evoluci, která už dříve existovala ve virtuálním stavu, ale že nebudeme vědět vůbec nic o povaze těchto archetypů. To bude naprosto stejná situace, která je v současné době v kvantové fyzice. Jsme schopni provádět experimenty s non-lokalitou, zatímco tyto experimenty nekorespondují s ničím z fyziky. Což nás vede k předpokladu ne-fyzikální reality, která se týká samotné povahy věci (des choses).

9.4. Vědy o vědomí: Kdo jsme?

Většina současných badatelů v neurovědách se přiklání k materialistickému a redukcionistickému přístupu k mozku a jeho projevům. Analytická filozofie a reduktivní směry v neurovědách stále převažují. Ale zdá se, že i v této doméně přichází čas obratu. Jean Staune cituje Rogera Sperryho velkého neurologa 20. století a nositele Nobelovy ceny, který se vyjádřil ve smyslu, že je třeba se už s největší přísností vypořádat s materialistickou a redukcionistickou koncepcí přirozenosti lidské mysli, která vládne v současné vědě (Staune 2007, 372).

(Některé závěry, které v celé části knihy zmiňuje i Staune, jsou vzhledem k vhodnější návaznosti zařazeny v kapitole III. 1.1.1.)

Shrnutí

Většina specialistů je na základě pozorování nemocných s lézemi v mozku (u kterých se následně může změnit osobnost a chování) přesvědčena, že vědomí je produkováno neuronální aktivitou.

Nemáme ale odpověď na otázku, kde se odehrává jednota vidění, když víme, že různé skupiny neuronů řídí různé funkce, barvu, formu, pohyb?

A za druhé, ještě zásadnější problém je: odkud přichází vědomí, tedy skutečnost cosi cítit. V mozku není „místo vědomí“, není možné lokalizovat přesně zónu, kde jsou projikovány všechny pocity, a kde si „já“ pocity uvědomí. Jako řada dalších vědců přirovnává Staune mozek k přístroji, přičemž nevíme, je-li pouze naladěn na příjem, nebo má-li záznam nahraný uvnitř (viz kap III. 1.1.1.)

Zdá se, že v určitém počtu experimentů je přesná shoda mezi nervovými a mentálními jevy popřena.

Experiment Jean-François Lamberta: Pokud nám bleskne do otevřených očí světlo, v naší vizuální zóně proběhne automatická reakce, která je pozorovatelná na aktivitě mozku a z této aktivity můžeme i tento vizuální signál zpětně odečíst na EEG. Tato reakce je normální a proběhne u všech lidí. Ne tak u meditujiícího mnicha, u něhož je reakce nesignifikantní. Můžeme tedy říct, že z lékařského hlediska nebyl mnich při vědomí, protože nereaguje na stimulaci vnějšího světa, ale podle jeho svědectví si byl mnich velmi dobře záblesku vědom. Jean Staune odvozuje zásadní metafyzické důsledky tohoto experimentu, které znamenají, neexistuje úplná jednota mezi procesy neuronálními a mentálními, protože podle pozorování neuronálních procesů nemůžeme odvodit mentální stav.

Jiné výzkumy naznačují, že máme svobodnou volbu (minimálně částečnou), a že otázka po smyslu naší činnosti je pro nás zásadní. Pro filozofii je zásadní otázka existence duše, nebo myslí, jinak řečeno svobodné volby (volného rozhodčího).

H. H. Kornhuber žádal po dobrovolnících, aby stisknuli tlačítko, kdykoliv budou chtít. Pozorovaly se stopy jejich záznamu. Vše se nejdříve dělo, jako by nervový systém rozhodl dříve než subjekt, což by vedlo k prokázání, že subjekt nemá žádnou autonomii ve srovnání se svými neurony. A najednou nacházíme okleštěné, zkrácené stopy (potenciál ztracené přípravy), korespondující s momentem, kdy subjekt málem jednal, ale najednou se rozhodl tak neučinit.

Kornhuber z toho vyvodil závěr, že vědomí je pro nervový stav (états neuronaux) jako rozhodčí pro hráče. Většinu času je nechává dělat, co chtějí (většina našich neuronálních aktivit je ostatně nevědomá), ale čas od času, když to vědomí považuje za důležité, intervnuje. Redukcionisté vidí jen balon a hráče, prezence rozhodčího jim uniká a přeci je klíčová.

Libetův experiment:

Pro prokázání, že nemáme žádnou svobodnou vůli (žádného rozhodčího), používají materialisté tento pokus: subjekt sedí před hodinovým číselníkem, na kterém se rychle otáčí černý bod. Subjekt se svobodně rozhodne občas knoflík stisknout. V ten okamžik musí říci například: když jsem stiskl knoflík, bod byl na desítce.

Při snímání potenciálů v motorické zóně můžeme konstatovat, že potenciál přípravy začíná sekundu před aktem, avšak subjekt dává zprávu, že se rozhodl stisknout knoflík v okamžiku, který koresponduje s 0,2 sekundy před samotným aktem. Proběhne tedy akt a křivka vystoupá a spadne dolů, což znamená, že akt skutečně proběhl.

To znamená plus pro materialisty, a také tento výsledek běžně používají, protože to prokazuje, že nemáme žádnou svobodnou volbu. Když si myslíme, že jsme se rozhodli, tak náš mozek se už o 0,8 sek rozhodl dříve, ale my to ještě nevíme.

Libet ale pokračoval v tomto experimentu dál. Identifikoval potenciály ztracené přípravy, pro které křivka začala stejným způsobem, ale akt neproběhl. Když se subjekt ptali, co se dělo, řekl, že téměř stiskl tlačítko, ale pak si to rozmyslel. Jenže čas, kdy změnil názor, koresponduje s vrcholem potenciálu motorické přípravy, což je 0,2 s před úkonem, což je moment, kdy subjekt říká, že se rozhodl. Každopádně se děje něco zásadního 0,2 s. před aktem. To je okamžik, kdy moje „já“ má volbu nechat běžet, nebo stopnout proces, který započal bez něj. To odpovídá našemu běžnému životu. Děláme tolik sérií pohybů, aniž bychom si jich byli opravdu vědomi. Ale vždy můžeme znovu zpátky uchopit kontrolu, a třeba se víc nehýbat, nebo překřížit ruce.

Volný rozhodčí není iluze, nicméně je limitovaný a vypadá spíš jako právo veta na potenciální akty, které jsme ještě neuskutečnili, a jež byly iniciovány bez nás. Symbolicky je rolí volného rozhodčího (mysli, nebo duše) nechat hrát a zasahuje akorát ve vzácných okamžicích, kdy pískne (Nemůžeme měřit duši, ale můžeme vypořádat projevy čehosi, co zasahuje do neuronálních procesů.)

Některé experimenty naznačují, že čas vědomí není identický s časem neuronů. Z toho vyplývá, že vědomí může „hrát“ s časem.

Výzkum Benjamin Libeta porovnával čas, který potřebuje subjekt na reakci, když ho píchne do prstu, a když píchne do zóny v mozku korespondující s tímto prstem u operací. Vyšel překvapující závěr, vše se děje jakoby vědomí mohlo anticipat, co se děje našemu tělu. Jestli Libet má pravdu, slova, která čteme v tomto okamžiku, přicházejí ve skutečnosti do našeho mozku o půl sekundy dříve, než myslíme. Naše vědomí se zdá být uspořádáno (pro účely striktního přežití), že máme stále malý náskok před akcí. Jestli vědomí může mít být jen půl sekundy náskok před neuronálními procesy, pak to boří celou teorii Marvina Minského a ostatních. Vědomí se stává nakonec autonomní entitou nezávislou na zákonech časoprostoru a energie.

V dalším případě vyvíjí Libet stimulaci mezi prstem a mozem. Stejně jako při stimulaci prstu, subjekt cítí stimulaci za 25 ms. Nicméně stejně tak, jako při stimulaci mozku, je potřeba posílat elektrické šoky v délce trvání 500 ms, aby si subjekt byl schopen bodnutí uvědomit. Překvapující je, že toto uvědomění přichází na začátku (po 25 s) trvání elektrické stimulace. Pokud zastavíme proces po 400 ms, subjekt necítí nic. Ještě bizarnější je, když stimulujeme mozek do té chvíle, než subjekt stiskne tlačítko, aby signalizoval, že cítil píchnutí a my pak zastavíme probíhající elektrickou stimulaci ještě před uplynutím doby 500 ms. Subjekt si po ukončení pokusu žádné píchnutí nepamatuje. Zdá se, že v tomto případě umí vědomí skákat v čase.

Po předložení dalších výzkumů Staune konstatuje, že existuje mnoho teorií vědomí, některé velmi redukcionistické, jiné založené na pojmu emergence (spontánní vyvěrání). Ale žádná se nezdá být schopna na tyto problémy odpovědět a už vůbec ne předložit nějakou hypotézu. K vysvětlení zůstávají základní problémy. Hlavní z nich je propast, která odděluje fyzikální jevy od subjektivního pocitu, který prožíváme. Uvádí podrobně zastupce jednotlivých táborů od Francise Cricka, s jeho známým výrokiem, že nejsme nic víc, než svazek neuronů,

přes „neuronální darwinismus“ George Edelmána až k zastáncům silné emergence. Nakonec představuje zastávku dualismu, z pohledu spirituality nejzajímavější teorii:

Dualismus

Jean Staune vysvětluje, že dualismus neodpovídá úplně klasické koncepci tohoto pojmu, kdy hmota a vědomí jsou radikálně oddělené. Pojetí, které předkládá, vychází z konceptu, kdy vědomí a hmota pocházejí z jedné látky, která je předchůdcem subjekt-objektového rozdělení (podle vyjádření Bernarda d'Espagnata), a která je umístěna mimo oblast času a energie⁴⁹.

V rámci všech výzkumů, které předkládá, se dualismus, za zcela přísných vědeckých podmínek, opět stává přijatelnou hypotézou, a to zejména od vypracování modelů, které ukazují, jak může mít mysl vliv na mozek, bez porušení fyzických zákonů.

Většina civilizací v průběhu historie zastávala dualistické pojetí duše, centrum mého Já a emocí a těla, které je duší ovládané. Ale donedávna byl tento typ dualismu pro vědu naprosto vyloučený. Pokud by měla mít mysl vliv na mozek, pak následovala okamžitá námitka porušení fyzikálních zákonů a to zejména zákona o zachování hmoty. Historické řešení Fredericka Becka (kvantového fyzika a ředitele oddělení teoretické fyziky na univerzitě v Darmštatě), které publikoval ve společné práci s Johnem Ecclesem (neurologem, nositelem Nobelovy ceny) v roce 1992 tuto námitku odstranilo. Tento objev neprokazuje, že mysl působí na mozek, ale ukazuje, že je to teoreticky možné. Dualismus je tedy zpátky na vědecké scéně a musí být opět brán v úvahu.

Pro Johna Ecclese je mysl jako scener, který snímá, čte aktivaci neuronů, a který ovlivňuje tuto aktivaci stejným způsobem jako pole kvantové pravděpodobnosti. Pole, které neobsahuje ani hmotu, ani energii, a které přesto uplatňuje příčinný vliv úpravou pravděpodobnosti, že se určité věci stanou. Eccles se ptá, že pokud takové pole připouštíme v kvantové fyzice (toto pole má vliv na hmotu a energii aniž by ji snižovalo), proč ne v neurovědách. Tento model také spočívá na výzkumu, který názorně prokazuje, že už jen úmysl reagovat aktivuje neurony. Vědomí, čistá myšlenka je tedy schopna aktivovat některé zóny mozkové kůry. Eccles poprvé formuloval hypotézu, která ho nakonec vede k závěru, že unikátnost, že máme vědomí, nebo duši, pramení z jiné úrovně reality, což podle něj vyplývá z existence jádra individuality. A protože materialistická řešení nedokáží vysvětlit jedinečnost vědomí, tvrdí, že žádný jiný postoj není obhajitelný.

⁴⁹ Osobně se mi zdá, že použití pojmu dualismus v tomto chápání, je přeci jen zavádějící a může způsobit do budoucna zbytečný chaos a nedorozumění. Šťastnějším řešením by bylo tento pojem změnit například na neutrální monismus (Walach – Reich 2005) nebo doplnit vhodným adjektivem, neboť ve své zavedené formě, která je zcela rozdělující, je právě dualismus v novém paradigmatu zásadně kritizovaný.

S velmi zajímavou teorií přichází neurolog Dominique Laplan: Ve Vesmíru se nalézá hmota a energie na straně jedné a myšlení a vědomí na straně druhé. Stejným způsobem, jako se hmota přeměňuje na energii, hmota-energie se může transformovat na myšlení a zpátky. Jenže pokud tato transformace funguje, pak myšlení musí být kvantifikovatelné, tak jako je energie a myšlenka. Laplane si je vědom námitky porušení zákona zachování energie, pokud by mělo myšlení vytvářet energii, a tak nabízí jednoduché konstatování, že mozek tvoří myšlení, které není stejné povahy jako energie-hmota. Předesílá, že ani Einstein nechtěl uznat ideu non-lokality, protože pro něj nezapadala do teorie relativity. Ve své práci dodává, že si uvědomuje, že jeho hypotéza není v současné době vědecky testovatelná, ale její vysvětlující síla a problémy, které je svým zavedením schopna překonat, naznačují, že je potřeba s ní počítat. Tato hypotéza také eliminuje bariéru dualismu, která je mezi materialismem a spiritualismem.

Dominique Laplane staví teorii spirituálního materialismu⁵⁰ a tvrdí, že můžeme bez váhání připustit materialistický koncept a, že naše myšlení skutečně pochází z hmoty a necháme naprosto volné pole objektivnímu poznání, které se rozvíjí v plném rozsahu ve vědeckém axiomatickém rámci. Dualismus je obecně respektován, z jedné strany vědomí-mysl a z druhé energie-hmota. Velkým rozdílem ale je, že vztah mezi těmito dvěma soubory, které tvoří Vesmír, je od nynějška přijatelný.

Ani John Eccles ani Dominique Laplane se nedomnívají, že naše vědomí je vysvětlitelné na bázi naší současné znalosti fyzikálních zákonů. Na základě vědeckého pozorování přichází Dominique Laplane s tezí Univerzálního vědomí. Mozek podle této hypotézy využívá Univerzálního (čistého) vědomí k vytvoření individuálního vědomí. Tento proces přirovnává k rozdílným řemeslníkům, kteří použijí železnou desku, aby z ní vyrobili rozdílné objekty. Tento předpoklad umožňuje Laplanovi odmítnout panpsychismus a potvrdit existenci individuálního vědomí. Laplane nezakládá své závěry na pouhé spekulaci, ale předkládá výzkumy, které ukazují na existenci čistého vědomí.

Někteří pacienti trpí nemocí, která zamezuje veškeré reakce. Pokud je necháme v jejich koupeli, nikdy z ní nevyjdou. Ale jen co je stimulujeme ke spolupráci, můžou se začít chovat téměř normálně a komunikují. Když se jich zeptáme, byli-li si vědomi doby, kdy byli mimo, tak odpoví, že ano. Po otázce na co mysleli, odpoví, že na nic. Pokud namítneme, že nejde na nic nemyslet, minimálně máme všichni obrazy nebo útržky, které nám probíhají ve vědomí. Pak nám odpoví, že to je nemožné pro nás, ale ne pro ně

Stav prázdné mysli je dobře známý z východních meditačních technik. Laplane svým objevem zavádí naprosto zásadní rozdíl mezi vědomím a obsahem vědomí a postuluje dva základní páry

⁵⁰ <http://uip.edu/articles/lorem-ipsam-dolor-sit-amet-consectetur-adipiscing-eli>

Vesmíru: hmota-energie a myšlení-vědomí. Energie může existovat bez hmoty ale hmota bez energie ne a zároveň vědomí může existovat bez myšlení, ale myšlení bez vědomí ne. Tyto dvě složky se mohou transformovat jedna v druhou.

Typ dualismu, který Jean Staune předkládá, a který je pro něj nejpřijatelnější hypotézou, je ale velmi těžké v praxi ověřovat. Je v přímém protikladu k stávajícímu paradigmatu ve vědách o životě, které jakoukoliv představu o existenci nefyzické reality zapovídají a blokují nejvíce nosné oblasti výzkumu. A to vše přesto, že ve fyzice, astrofyzice a matematice se rýsují jedna nebo několik úrovní reality mimo čas, prostor, energii a hmotu.

Aktuálně jednou z těchto tabuizovaných oblastí jsou zkušenosti zážitku blízkosti smrti, NDE (Near Death Experience). Existují studie, které ukazují, že fenomén „opuštění těla“, tak jak ho popisují některé osoby, nemusí být iluzí, jak se obecně předpokládá a Jean Staune tuto skutečnost dokladuje studií Pim van Lommela a jeho kolegů (Pim van Lommela et al. 2001), která vyšla v prestižním časopise *The Lancet* a knihou Michala Saboma (1983), která o nejzásadnějším případě podrobně vypovídá (Staune 2007, 413). Jean Staune tento výzkum dále nerozebírá, ale dodává, že to vše, vede k názoru, že duch (*l'esprit*), který nás oživuje, není jen produkt neuronální aktivity, i když se nemůže projevit bez její pomoci (Staune 2007, 432).

O této přelomové studii jsem se poprvé dočetla v knihách Jeana Jacques Charboniera⁵¹ (2011, 2012), doktora anesteziologa, který přes dvacet let resuscituje pacienty. Napsal o těchto fenoménech řadu knih a svá zjištění podává v přehledových studiích, týkající se jednotlivých témat. Jean Jacques Charbonier ve svých knihách konstatuje, že NDE a OBE, mimotělní zážitky (*Out of Body Experience*), které se stávají např. při reanimaci⁵² nebo kómatu, jsou stále početnější a existenci vědomí nezávislého na neuronálních procesech v mozku už prokázaly. Naopak nebylo nikdy prokázáno, že vědomí a vzpomínky sídlí v mozku (Charboniere 2011).

Neochotu posunout hranice paradigmatu v neurovědách komentuje dnes řada vědců. Pim Van Lommel s ostatními spoluautory apelují na otevření vědecké diskuze o této otázce. Jak by podle nich jinak mohlo mít čisté vědomí zkušenost mimo své tělo, když křivka EEG prokazatelně rovná? Také v případech srdeční zástavy je křivka EEG ve většině případů deset

⁵¹ Doktor Charbonier podrobně popisuje nejprůkaznější a těžko popiratelný případ Pamel Reynolds, který zaznamenal kardiolog Michael Sabom a osobně mu ho vyprávěl. Je mu také věnováno celé číslo v *Journal of near-Death Studies*, vol. 25, n 4 (2007). Kardiolog Michael Sabom zmiňuje americkou ženu, která měla komplikace při operaci mozku po mozkovém aneurysmu (tepenná výduť, která zapříčiňuje prasknutí tepny a následné krvácení do mozku). EEG její mozkové kůry a kmenu bylo ploché. Po operaci, která byla nakonec úspěšná, se ukázalo, že měla velmi hluboké NDE, včetně zkušenosti OBE. Následně bylo ověřeno její pozorování v době zdokumentovaného plochého EEG.

⁵² Ze své praxe popisuje např. ženu, kterou reanimoval po zásahu elektrickým proudem a musel přistoupit přímo k intravenózní masáži srdce. Poté co se probudila, mu vyprávěla, že stála přímo za ním, když jí masíroval srdce a bylo jí divné, že jí stlačuje hrudník a že nic necítí, a že ze vši té krve, která proudila v injekční stříkačce, se jí dělalo špatně (Charbonier 2011, 32).

sekund plochá (nevratné změny přicházejí už po 6,5 s). A jak vysvětlit, že slepí lidé mají při NDE veridikální (360% vidění)? NDE tlačí na hranici lékařské představy o rozsahu lidského vědomí a vztahu mysli a mozku (Lommel et al. 2001).

9.5. Matematika: Má svět čísel, matematika jako taková spojení s transcendentním světem?

K předešlým výzkumům můžeme nakonec v krátkém vstupu přiřadit ještě jednu specifickou oblast. Řada největších světových matematiků tvrdí, že jejich mysl může určitým způsobem (podle jejich svědectví se jedná o určitý typ kontemplace) vstoupit do kontaktu se „světem matematiky“. Podle Platóna přebývají koncepty a matematické pravdy v reálném světě postrádající časoprostorovou lokalizaci. Nemůžeme samozřejmě prokázat skutečnou realitu tohoto světa, říká Staune, ale můžeme ujít ještě jeden krok díky jednomu ze skvělých výsledků vědy 20. století. Mezi těmito matematiky je i Kurt Gödel, který v logice přišel se svým slavným teorémem neúplnosti: pravdu nějakého tvrzení můžeme vnímat, aniž by bylo prokazatelné. Což naznačuje, že bychom přímý vjem určité pravdy mohli skutečně mít (Staune 2007).

9.6. Závěr Staunovy syntézy

Nové paradigma má vliv na všechny oblasti našeho poznání. V úplném závěru své práce Staune shrnuje dosavadní poznatky:

V astrofyzice bylo Newtonovo pojetí věčného a nekonečného času a prostoru nahrazeno Einsteinovou relativitou času a prostoru, ve které bylo ukryto jádro teorie Velkého třesku a antropického principu.

Ve fyzice Laplaceův determinismus, který říkal, že teoreticky můžeme znát všechnu budoucnost Vesmíru, známe-li síly přírody a pozici objektů, které ho tvoří, byl nahrazen Heisenbergovým principem nejistoty, podle kterého je nemožné znát najednou pozici i rychlost jednotlivé částice.

V matematice Hilbertův program⁵³, „konečné řešení“ problému základů logiky

⁵³ V roce 1900 David Hilbert předložil na matematickém kongresu v Paříži dvacet tři otevřených problémů matematiky a byl přesvědčen o jejich konečném vyřešení (Brooks 2011, 71).

byl nahrazen v roce 1931 teorémem neúplnosti logiky Kurta Gödela, který zahrnuje, že dokonce i v matematice může být pravda zpozorována, bez toho aniž by byla prokazatelná (Staune, 436).

Kurt Gödel prokázal, že v existují otázky, které nemůžeme zodpovědět⁵⁴. V matematice existují formální věty, které nemohou být ani potvrzeny ani vyvráceny. Nemůžeme mít systém axiomů, který je kompletní a soudržný dohromady.

V chemii klasické myšlenky studií o rovnováze Marcellina Berthelota byly nahrazeny termodynamikou nestability vyvinutou Iljou Prigoginem. Pojmy bifurkace, motýlí efekt vedou k nepředpověditelnosti některých makroskopických fenoménů.

Bifurkační body - kritické body nestability, body, ve kterých se během vývoje systému náhle objeví větvení a systém se ubírá novým směrem, motýlí efekt – známý z teorie chaosu. Edward Lorenz objevil, že každý fyzikální systém, který se chová neperiodicky, je nepředvídatelný. Je to zapříčiněno extrémní citlivostí na počáteční podmínky, kde malé změny v počátečním stavu systému vedou k dalekosáhlým důsledkům (Capra 2004, 127-129),

V neurologii teorie neuronálního člověka Jeana Pierra Changeaux byla narušena Libetovými experimenty, týkající se antidataže vnímání a existencí volného rozhodčího (svobodné vůle) používajícího „právo veta“ na procesech spuštěných mozkiem a začínajících nevědomě.

V biologii je darwinovská teorie, podle které je evoluce náhodný jev, neboť je založený pouze na náhodných mutacích řazených přirozeným výběrem je zpochybněna přístupy k evoluci, které rozpracovává Simon Conway-Morris, Michael Denton, nebo Christian de Duve, v rámci kterých je náhoda „usměrněna“ (canalisé) prostřednictvím strukturování fyzických a biologických zákonů, jejichž objev ještě není ukončen. Tyto přístupy dodávají novou důvěryhodnost platonským konceptům, podle kterých velké rodiny živých bytostí jsou vepsány v přírodních zákonech jako například struktura krystalu sněhu, nebo struktura proteinu (Staune 2007, 436-437).

Nejsolidněji etablovaná je kvantová fyzika, Gödelův teorém, a teorie chaosu, kde je nejistota a neúplnost možnosti stoprocentního vědění prokázána. Na tomto místě musíme zkonstatovat, že v astrofyzice nejsou teorie ještě zcela jasné. Stejně tak jako fenomény temné hmoty, temné energie a paralelních vesmírů. Je tedy možné, že nás čekají další otřesy na půdě astrofyziky a kosmologie, které mohou pozměnit i metafyzické důsledky, které z této oblasti vplynuly (Staune 2007, 439).

⁵⁴ Také Alan Turing, počítačový odborník, který za války spolu s dalšími vědci vyluštil kód německého šifrovacího stroje Enigma, dokázal, že existují úlohy, které nejdou počítačem vyřešit, a to nezávisle na jeho výkonnosti (Clegg, 306, 2011).

Idea evoluce, která je směřovaná anebo usměrněná směrem k cíli je v této syntéze nejméně celkově etablovaná a pevná. Na rozdíl od ostatních oblastí, kde si můžeme být jisti, že koncepce Newtona, Hilberta, Laplace, a dokonce i Changeaux a Cricka v neurologii nejsou nic víc, než vědecký popis adekvátní v jejich doménách není konečný experiment, který by nám dovoľoval zahodit darwinismus. A možná ho ani mít nebudeme, protože jsme nebyli nikdy přítomni zrození nového plánu a organizace (jen malým banálním mikroevolucím darwinovského charakteru) a možná ani nebudeme (Staune 2007, 440). Přesto je Jean Staune a nejen on přesvědčen, že, i když o tom většina biologů ani neuvažuje, v biologii přijde konceptuální revoluce z prostého důvodu, že tato většina biologů má „velmi primitivní“ vizi reality, která byla odmítnuta v doméně, na níž biologie stojí.

V neurologii bude třeba dalších výzkumů, které umožní posunout se za pozici neuronálního člověka, ve které samostatné vědomí nehraje žádnou roli. Je potřeba říci, že výzkumy, které byly provedeny, jsou zatím vzácné a malého počtu. Změna této pozice bude trvat mnoho let, a to nejen k složitosti provedených výzkumů a jejich možného opakování, ale i vzhledem k předsudkům, v nichž tento obor stále vězí.

Sílu své argumentace staví Jean Staune na kritice a interdisciplinarity své koncepce. Tese jednotlivých oborů se vzájemně posilují a to je to, co může být pochopeno jen tehdy, vezmeme-li v úvahu zároveň všechny oblasti, tak jako to učinil Staune (Staune 2007, 440)

Cesta neúplnosti

Tento celkový pohled pomohl Staunovi odhalit zásadní skutečnost: velká část nového paradigmatu stojí na neúplnosti, nejistotě, nepředpověditelnosti. Neznamená to, že bychom neměli znalosti, naopak, dostali jsme se díky našim znalostem do bodu, že s velkou precizností víme, proč nemůžeme a nebudeme v určitých případech nikdy vědět. Toto poznání přinesla vědecká metoda a racionalita.

Věda devatenáctého a dvacátého století byla přesvědčena o jistotě vysvětlit vše reálné reálným. Současná věda ukázala, že nikdy nebudeme moci odhalit celý závoj a navíc realita, ve které žijeme, a která je situovaná v čase, prostoru, hmotě a energii, není ontologicky dostačující. Že sami sebe nemůžeme vysvětlit skrz tuto realitu, protože fenomény, které jinou rovinu odhalují, jí mohou kauzálně ovlivňovat. Sama je ponořena částečně do jiné roviny. Tuto syntézu neúplnosti rozvinuli během posledních několika let Jean Staune s Jeanem Francois Lambertem⁵⁵. Přidali k ní ještě Wigensteinovu neúplnost jazyka a Lacanův přístup k nevědomí.

⁵⁵ <http://uip.edu/articles/un-nouveau-paradigme>

Zdá se, že všechny tyto studie vedou ke stejnému konstatování neúplnosti, ke stejnému horizontu nerozhodnutelnosti. Stejná je i nemožnost limitovat (Staune 2007, 441-442).

Nové paradigma, které zvrátilo většinu jistot klasické vědy, stojí na nejistotě, platónských konceptech, non-redukcionismu a návratu otázek tázajících se po smyslu do centra vědy. Jean Staune spolu s Bernardem Espagnantem předkládají realitu, která sama je ne-lokální a z jejich pohledu se zdá, že by mělo pro naši realitu platit i postulování „ne-fyzického realismu“ platónského typu (Staune 2007, 447, 472).

10. Co z toho všeho vyplývá pro spiritualitu?

Dematerializovaná hmota, řízená evoluce, přesně nastavený regulovaný vesmír, člověk „non-neuronalní“, to vše nás vede k položení si otázky na spiritualitu, na duchovní princip... ale úplně novým způsobem.

Jean Staune

Pokusíme-li se propojit některé podněty, otevírají se nám zajímavé úvahy. Z těchto podnětů vyplývá několik styčných bodů, které jsou charakteristické pro život: Jednota, proces a účast a zahalená realita (le réel voilé).

Klasický předpoklad, že vše je hmotné už ve fyzice nemá smysl. Ale psychofyzický problém objektů newtonovského světa už začíná být k řešení. Ukazuje se, že vědci se shodují v základní premise povahy hmoty a vědomí. David Bohm, Carl Gustav Jung, Teilhard de Chardin, Stanislav Grof, Peter Russell, Ervin Laszlo, Bernarda d'Espagnat, Eckles Dominique Laplane i Jean Staune se shodují na společném základu vědomí a hmoty, které subjekt-objektovému dělení předchází. Hmota a vědomí se vzájemně ovlivňují a naše vědomí velmi pravděpodobně není vysvětlitelné na bázi naší současné znalosti fyzikálních zákonů. Vše vede k názoru, že duch (l'esprit), který nás oživuje, není jen produkt neuronální aktivity, i když se nemůže projevit bez její pomoci (Staune 2007, 432). Zdá se, že stojíme rozkročení mezi dvěma světy.

Evoluce je otevřený proces a projevuje se na všech úrovních, mysli, života, přírody a vesmíru. Podstatou evoluce je jednota, propojení a vědomí. Vědomí není věc, ale je základní vlastností přírody. Je stoupajícím projevem zvyšující se složitosti a komplexity. Jednota, která je klíčovým prvkem vesmíru a života, dosahuje ve všech oblastech neobvyklé míry koherence.

Všechny tyto nové horizonty našeho poznání ve větší či menší míře odpovídají na odvěkou lidskou intuici o univerzálnosti určitých aspektů duchovního života lidstva a propojenosti lidstva. Směřují tak k potvrzení dnes už většinového názoru, že spiritualita je antropologickou konstantou. Mnohdy znevažovaná oblast spirituality je nejen součástí procesu kulturní evoluce, ale jádra života samého. Naš vnitřní svět byl ale opuštěn, zážitky z polyfázového modu vnímání vykázaný z normality a my jsme ztratili schopnost (a odvahu) cítit odvěké vazby. Ontologický rámec, který se s novým paradigmatem otevírá, bude mít zásadní dopad na kulturu a společnost. Otázka po smyslu naší existence a celého vesmíru přichází legitimně a s novou silou do vědeckého diskurzu. Objevuje se řada nových úvah založených na nelokalitě a propojenosti celého vesmíru. Člověk se v novém sjednocujícím pohledu na svět může jevit ve shodě s paradoxní povahou částice a vlny v kvantové fyzice, také paradoxně s dvěma doplňujícími se stránkami. Může mít vlastnosti newtonovského objektu a zároveň, jak ukazuje transpersonální výzkum, vlastnosti nekonečného pole vědomí. Morfické pole, které připomnělo tvarovou stránku života, může v sobě skrývat archetypické vzory živých bytostí, stejně tak jako třeba krystalů. Pomýšlí se dokonce na existenci informačního (akášického) pole, prolínajícího celé univerzum.

A skutečně velkým šokem po vyprahlých a duchovně vyprázdněných teoriích minulé doby jsou úvahy, ve kterých se proces evoluce může jevit jako řízený. Vzhledem ke zjištění moderní kosmologie, že bylo třeba dlouhé řady mimořádných náhod, které musely - a to zároveň simultánně - proběhnout, aby mohl vzniknout život, tyto teorie (antropický princip) předpokládají buď (pokud uvažujeme o jednom jediném vesmíru), existenci jakéhosi vyššího vědomí ve vesmíru, čehosi, co nám nepochopitelným způsobem celý proces reguluje (Trinh Xuan Thuan 2008), nebo z perspektivy panteismu můžeme tento proces interpretovat jako přirozenou tendenci hmoty se samoorganizovat (Guiderdoni 2005, 229). Podle Ervina Laszla v prapůvodním počátku neexistovalo nic, co by mohlo ovlivnit sladění konstant. Řešení, které vidí, naznačuje možnost, že náš vesmír nevznikl jako náhodná fluktuace kvantového vakua, ale v praprostoru z nějž se zrodil náš vesmír, mohly být stopy dřívějších vesmírů.

V jeho teorii akášíckého pole se jedná o přenos informace – cosi co můžeme přirovnat ke genetickému kódu- z dřívějšího vesmíru ke zrodu našeho vesmíru⁵⁶ (Laszlo 2005).

Tato vysvětlení jsou zatím pro moderní vědu nepřijatelná. S tzv. velkolepým plánem přišel Stewen Hawking, který předložil spolu s Leonardem Mlodinowem (2011) soubor teorií, pod sjednocujícím názvem M-teorie, která je kandidátem na teorii všeho. Silný antropický princip na rozdíl od některých svých kolegů, kteří se těmto otázkám vyhýbají, přijímají, ale tuto nesmírně velkou shodu parametrů vysvětlují nekonečným počtem paralelních světů, kdy jeden z vesmírů by měl náhodou parametry našeho vesmíru.

Nemůžeme ještě dnes říci, jestli jsme byli stvořeni v nekonečném omílání variant nutného přednastavení, aby pouze v tom jednom, jediném případě vznikl život, nebo jestli v univerzálním řádu věcí figuruje cosi jako tvůrčí inteligence, nebo původní informační pole. Dovolíme-li si spekulovat, tak by ale podle principu Okamovy břitvy asi nekonečné množství variant nevyhrálo.

Newtonovsko-karteziánské paradigma bylo postavené na jistotě a redukcionismu a neprodyšně uzavřelo realitu, uvnitř které probíhá evoluce. Ukazuje se ale jako možné, že v budoucnu konflikt darwinisté versus kreacionisté přestane mít smysl. Proces biologické evoluce je už neoddiskutovatelná skutečnost a objevuje se zde i tvořivý prvek, který se zdá doplňovat evoluční proces. Extrémní tábory zastánců obou teorií, které se ukazují, nebo ukážou být nedostatečné, postupně vytlačí nová evoluční teorie, která bude obsahovat i kreativitu a předpokládat plán, nebo tvůrce. Kreacionisté, kteří evoluci popírají, nebudou mít žádnou oporu a neodarwinisté s příchodem nové evoluční teorie budou donuceni se stáhnout z pozic, které urputně hájí (Staune 2007).

I přes rozdílné cesty a různě rozpracovávané nové teorie se tak dostáváme ke stejným závěrům jako, Ervin Laszlo nebo Jean Staune nebo i náš Zdeněk Neubauer. Podstatou věci není plán nebo evoluce, je to plán pro evoluci (Laszlo 2005, 139).

⁵⁶ Náš vesmír je sekundárním produktem energetického pole, které tu bylo dřív, než všechno ostatní. Indické a čínské kosmologie vždy tvrdily, že všechno na světě je konkretizací základní kosmické energie, která vychází z původního zdroje. Fyzický svět je odrazem energetických vibrací z hlubších světů, jež jsou odrazem ještě hlubších energetických polí. Stvoření a celá jeho následující existence je vývoj z prvotního zdroje (Laszlo 2005, 150).

11. Dvě cesty nového paradigmatu: Neúplnost a autoorganizace.

Jak jsme už předeslali (viz kap. II. 1. 1.), objevují se první možná dělení v rámci nového paradigmatu. Jean Staune podnětně sděluje, že po konfrontaci materialismus versus spiritualita dvacátého století tu budeme mít konfrontaci autoorganizace proti neúplnosti (incomplétude). Podle něj to jsou dva stupně nového paradigmatu. Jean Staune se svou syntézou přináší teorii neúplnosti. Syntetické práce Fritjofa Capry a Erwina Laszla vycházejí ze systémových teorií a principu autoorganizace, která je zastávána dalšími význačnými vědci jako je Prigogin nebo Varela. Na základě vycházející z teorie chaosu, disipativní struktury, pozorování živých systémů včetně biosféry, stejně jako umělého života, čistě počítačového, studují zázrak, že za určitých podmínek se skutečnost autoorganizuje spontánně. Filozofické závěry, které někteří z nich vyvozují, spočívají v ideji, že vše se organizuje spontánně. Konečný smysl a směr je ve světě a nic neexistuje mimo svět.

Druhá škola, ke které se staví Staune, mluví o dvou polovinách viditelného a neviditelného. Taoisté říkají, že auto-organizace je atribut Taa, se jménem, které je matkou všech věcí a zatímco neúplnost je otec všech věcí. A že všechny velké duchovní tradice vždy rozeznávaly tyto dva stupně. Svět, kde žijeme, a který se neustále děje, a Absolutno ať už ho nazveme Tao, Bůh, Univerzální vědomí, nebo jak chceme. Velký problém, se kterým se setkáváme, ať už jde o evoluci, kvantovou mechaniku nebo Velký třesk, je, že vždy skončíme u ideji, že existuje cosi ukryté za naším světem. Jiný řád reality, jež nazýváme implikátním řádem jako David Bohm, zahalenou realitou (réel voilé) jako Bernard d'Espagnat, nebo světem čistých idejí jako Platón. Řád, který uniká časoprostoru, ve kterém my žijeme, ale který je přesto nicméně ve stálé, permanentní interakci s naším světem (Staune 2007).

Věda od nynějška ví, že nemůže všechno vědět, abychom mohli vstoupit do konečné reality, musíme se obrátit k jiným způsobům vědění (získávání informací) jako je spirituální, mystická intuice, informovaná a osvícená současnou vědou. S vědeckým pochopením světa jsme zapomněli na kontemplaci téhož světa, kontemplaci, která je člověku vlastní (Guiderdoni 2005, 236). Ale věda a spiritualita jsou dvě doplňující se okna (Trinh Xuan Thuan 2005). Cestou budoucnosti by mohl tak být přímý vstup doplněný promýšlením pravdy.

Celá tato studie o nenáboženské spiritualitě vychází z pozic nového paradigmatu, kde je spiritualita komplementární stránkou reality. Teprve po důležitém vstupu objasnění výchozích stanovisek jednotlivých paradigmat a zejména odhalením nových závěrů, které jsou nedávného data a které nabouraly pevnou půdu našich zažitých přesvědčení, můžeme přistoupit k jednotlivým modelům a následně k nastínění oboru studujícího spiritualitu.

III. Spiritualita a věda

1. Modely současné nenáboženské spirituality

Tabulku, ve které je navržené dělení modelů současné nenáboženské spirituality, viz v kapitole 1. 7.2.

Toto přiblížení je značně schematické a nepostihuje jemné rozdílnosti mezi jednotlivými badateli a teoriemi, avšak nabízí možný osvětlující pohled na celé téma spirituality. Jasná hranice mezi starým a novým metaparadigmatem se vede mezi modely, které už pojmají spiritualitu jako antropologickou konstantu, a to mezi reduktivními, biologizujícím a psychologizujícím a transpersonálně-transracionálním modelem, který už jednoznačně vychází z nového paradigmatu. Modely biologicko-spirituální a bio-psycho-socio-spirituální patří svojí metodologií spíše k původnímu metaparadigmatu, ale některými svými aspekty více či méně staré paradigma přesahují.

Postoj ke spiritualitě jako antropologické konstantě buď badatelé vyjadřovali explicitně, nebo vyplývá implicitně z jejich přístupu.

1.1. Badatelé, kteří neuznávají spiritualitu jako antropologickou konstantu nebo spiritualita ani není objektem okruhu vědecky kladených otázek.

1.1.1. Reduktivně – materialistický model

Věda přehlíží podmíněnost svou vlastní minulostí, přehlíží skutečnost, že vyrostla z astrologie, magie, alchymie, kabaly, a že je jejich novodobou podobou.

Zdeněk Neubauer

Původní badatelé vycházeli z newtonovsko-karteziánského paradigmatu, pozdější myslitelé zůstávají ve sféře vlivu materialistického paradigmatu a zástupce najdeme i v současném postmoderním extrémním konstruktivismu.

Reduktivní proudy tohoto typu vycházejí vždy výlučně z *perceptuálně-kognitivně-symbolického* způsobu zpracování informací (z prvního, běžného, racionálního modu vědomí). August Comte v souladu s vlastní pozitivistickou filozofií považoval náboženské systémy, kterým je připisován nadpřirozený původ, jako výraz nedokonalého poznání přírodních a sociálních zákonů (Nešpor – Lužný 2007). Ve dvacátém století bylo náboženství a religiozita (pojem spirituality se v odborném jazyce začíná prosazovat až koncem dvacátého století) většinou vysvětlováno jako kompenzace z frustrací světa. Marx přichází se svým pojetím náboženství jako opia lidstva, Freud ho psychologicky řadí do kategorie neurózy lidstva a najdeme další interpretace jako například Durkheimovo vyrovnávání se s vlastní nedostatečností k přírodě anebo často užívaný přístup, ve kterém je náboženství výrazem lidské bezmoci při objasňování skutečnosti zrození a smrti. Také věda o náboženství se na přelomu devatenáctého a dvacátého století ve svých počátcích snažila dokázat, že náboženství je pouhou lidskou iluzí⁵⁷. Solomoin Reinach ve Francii, Otakar Pertold v Čechách, Guglielmo Salvadori v Itálii (Skalický 2011, 23).

V psychologii najdeme v tomto silně reduktivním proudu vycházejícím ze subjekt objektového modu vědomí kromě psychoanalýzy zejména behaviorismus neuznávající subjektivní rozměr spirituality a vyřazující jak mysl, tak vědomí. Reduktivní myšlení dodnes velkou měrou zasahuje moderní alopatickou medicínu. Biomedicínský model (Capra 2002) je v přístupu k pacientovi převažující. Detailní znalost buněčných a molekulárních mechanismů, na kterých je biomedicínský model založen a stále stoupající technická vybavenost pracovišť, je sice vynikajícím pokrokem, ale pouze jednostranným. Absence holistického pohledu v léčení a dopad této jednostrannosti je jedním ze znaků současné krize západní společnosti.

Pro reduktivně materialistické pojetí se vžil už výše zmíněný pojem odkouzlení světa⁵⁸ (le désenchantement du monde).

⁵⁷ Všichni badatelé, kteří na počátku dvacátého století otevírali na akademické půdě diskurs o spiritualitě, se potýkali s velkým odporem. Wiliam James zakladatel psychologie náboženství si ve svém hlavním díle „Druhy náboženské zkušenosti“ posteskl, že myšlení intelektuálních akademických kruhů je proti němu, a že se cítí jako ten, kdo se musí „zády opřít o otevřené dveře a to hezky zčerstva, nechce-li aby viděl, jak se před ním zavírají nebo zamykají.“ A i když dodává, že: „*věc jest tak odporná vládnoucímu intelektuálnímu vkusu*“, apeluje u svých odpůrců na otevřenost ke studiu dané problematiky (James 1930, 307)

⁵⁸ Marcel Gauchet (2004) ve své příznačné knize „Odkouzlení světa“ (*Désenchantement du monde*) popisuje proces proměny tradiční společnosti ve společnost moderní, související s procesem sekularizace a osvícenským vědeckým přístupem. Tato zásadní kniha vyšla roku 1985. Navázaly na ní následné diskuze a články autorů jako Foucault, Maurice Merlot Ponty, Jaen Paul Sartre aj., a ovlivnily intelektuální klima ve Francii.

Jacques Monod (2008) světu oznámil, že člověk už konečně ví, že je ve vesmíru sám, a že je pouze dílem náhody. Mechanistické, odvysvětlující pozice k životu a duchovnu zastávají dnes nejvíce molekulární genetik a neodarwinovská sociobiologie s Richardem Dawkinsem, jako jejím popularizátorem, v čele. Podstatou života je zde konkurence genů, a těla živých bytostí jsou pouhými nástroji přežití a dopravními prostředky genů (Neubauer – Fiala 2011, 25). Evoluční biolog Matt Ridley přikládá nejdůležitější význam genům a jediným nástrojem evoluce je pro něj soutěžení jedinců při reprodukci. Jediný cíl, pro který jsme naprogramováni, je reprodukce, a vše ostatní jsou prostředky jeho naplnění (Ridley 1999, 9).

Richard Dawkins (1991),⁵⁹ který v náboženství, spatřuje analogii počítačového viru šířícího se mezi lidskými mozky, spolu s molekulárním genetikem Jacquesem Monodem (2008) dovršili newtonovsko-karteziánskou syntézu. Život zahrnují do jednotného molekulárně-mechanistického světa. Můžeme ho připodobnit ke stroji nebo počítači a evoluce je pak pouhá soutěž náhodných chemických odchylek. Pojetí života jako soutěže a konkurence, ale odporují současné výzkumy. Neurobiolog Antonio Damasio zmiňuje nové důkazy, které ukazují, že spolupracující lidské chování aktivuje systém slasti a odměny. Narušení sociálních norem působí pocit hanby, viny, nebo smutku (Damasio 2004). Kritika výše zmíněných přístupů redukcionistického modelu vychází i od zastánců kulturní evoluce, kteří tvrdí, že přestože jsou geny důležité, kulturní inovace, které jsou zdrojem rozmanitosti, nepocházejí z genů. Ideje, které přežijí v selekci těch života prospěšných, jsou reakcí na krize a sociální problémy a k jejichž přenosu dochází prostřednictvím jazyka, tradice, vzdělávání či sociálních institucí (Barbour 2009, 160).

Z fyziků v materialistickém duchu vystupuje například Stewen Weinberg. Velmi známý je jeho aforismus: „*Čím více vesmíru rozumíme, tím víc se nám zdá nesmyslnější*“ (Weinberg 1982, 128), nebo Stewen Hawkins a Leonard Mlodinow, kteří jsou přesvědčeni o tom, že věda v budoucnu prokáže, že vědomí je vedlejší produkt mozku (Hawkins – Mlodinow 2011, Mlodinow in Pigem 2012).

V neurologii se reduktivní pojetí vědomí, které vyvstává z mozkových procesů, posílilo s možností podrobit mozek scanování a vytvářet jeho topografii. Přesto, že centrum komplexního vědomí jako takového, nebylo nikdy nalezeno a ani nemůžeme říci, že procesům jak vědomí vyvstává, vůbec rozumíme (Eccles, Laplane in Staune 2007, Medina 2012, van Lommel et al. 2001), byl proveden tento logický skok, který lze označit jako neformální logickou chybu. Všechno, co máme, jsou doklady korelací, vzájemných vztahů, ale nemáme

⁵⁹ http://cs.wikipedia.org/wiki/Richard_Dawkins

žádný důkaz, že vědomí vzniká v mozku. Jedno skutečně nevyplývá z druhého (Grof 2015, 35-36).

Tím, že jsme objevili skutečnost, že stavy vědomí mají své koreláty ve stavech mozku, se dostavilo i přesvědčení, že „*podle vědeckého názoru je naše mysl – chování našich mozků – vysvětlitelná interakcemi nervových a dalších buněk, jakož i molekul, které k nim mají vztah*“ (Crick 1997, 17). Francis Crick nachází i umístění svobodné vůle, i když připouští, že to bude složitější. Tato složitost tkví ale podle něj ve skutečnosti, že do svobodné vůle mohou být zahrnuty i jiné oblasti z předních částí mozku (tamtéž 266). Ale přesto nám redukcionisté jako Jean Pierre Changeaux oznámí, že člověk přeci mysl na nic nepotřebuje, že mu stačí být člověkem neuronálním (Staune 2007, 26). Molekulární biolog a fyzik Francis Crick a filozof Daniel Dennett tvrdí, že můžeme víceméně všechny mentální jevy vysvětlit aplikováním stejných fyzikálních zákonů, které stačí na vysvětlení radioaktivity, fotosyntézy nebo třeba reprodukce. V robotickém duchu jsme složeni z velkého množství makromolekulárních zařízení (Barbour 2009, 158). Daniel Dennett, který ve svém radikálním neodarwinistickém postoji tvrdí, že evoluce nemá žádný účel, vychází z teorie pravděpodobnosti, z kognitivních věd a počítačových simulací (Barbour 2009).

Vědci podléhající zjednodušující redukci lidských bytostí na úroveň počítačově naprogramovaných biologických strojů si ale nepokládají otázky, jak to, že nikdy neuvidíme šimpanze, i když má 99,5% lidského genomu, napsat jeho verzi „Ztraceného času“, složit Ódu na radost, namalovat Monu Lisu, nebo napsat traktáty o filozofii týkající se Boha (Trinh Xuan Thuan 2008, 39).

Pro George Edelmana je vědomí proces, který je dynamickým výsledkem aktivity populací elektronů v rozličných částech mozku (Edelman 2010, 20). Jako odpověď na redukci vědomí na mozkové procesy odpovídají badatelé, že vždy existuje vztah mezi subjektivním zážitkem a změnami v chemii mozku, tedy vědomím a mozkem (Damasio 2004, Staune 2007, Strassman 2010, Zehentbauer 2012), fyziologické změny přesně určíme, ale jsou tu ale dva základní problémy. První, jak fungují, v myslích jednotlivců a druhý, že nejsme schopni vysvětlit, odkud se bere jednota vidění, když jiné centra se aktivují pro pohyb, jiná pro barvy a jiná pro formy (Staune 2007). Ještě zásadnější problém nastává: odkud přichází vědomí, tedy skutečnost cosi cítit. Uvědomovat si, že jsem sám sebou, vnímat krásu zapadajícího slunce, být šťastný nebo dojatý, když poslouchám hudbu. Téměř všichni specialisté se shodují, že v mozku není „místo vědomí“, že není možné lokalizovat přesně zónu, kde jsou projikovány všechny pocity a kde si to „já“ uvědomí. V neurovědách nemáme v současné chvíli ucelenou teorii, která by vysvětlovala vědomí a mozek (Staune 2007). Námitku redukcionistů, že naše vědomí

je produktem mozkové činnosti a vyvěrá z mozkových procesů, už ale prolomily výzkumy Benajamina Libeta a výzkum van Lomela a kolektivu (viz kap. II. 9.4.). Pokud bude věda dostatečně otevřená a bude mít zájem připustit a zkoumat další vzniklé anomálie, budeme svědky změny paradigmatu i v neurovědách.

Zajímavé se v rámci diskuze jeví porovnání s níže předloženými modely biologicko-spirituálním a transpersonálně transracionálním. Pro zastánce tohoto pojetí je mozek vnějším protějškem vnitřních stavů vědomí. A to nevypovídá o skutečnosti, že vědomí vyvstává z hmoty mozku. Existují další možné hypotézy. Teorie mozku jako kvantového hologramu Davida Bohma (1992), kdy vědomí a paměť může existovat v jiné rovině reality. Výzkum Stanislava Grofa, který podporuje teorii, že vědomí není průvodní projev hmoty, tedy neurofyziologických procesů v mozku, ale je prvotní podstatnou vlastností bytí a je schopno mnoha různých činností, jichž lidský mozek schopen není. Toto pole vědomí překonává veškeré hranice prostoru, času a lineární kauzality (Grof 2007, 13). Již zmíněný Sir John Eccles a Dominik Laplane se také nedomnívají, že naše vědomí je vysvětlitelné na bázi naší současné znalosti fyzikálních zákonů. Dominique Laplane předkládá teorii spirituálního materialismu⁶⁰, ve které předpokládá i existenci univerzálního vědomí nezávislého na hmotě nebo energii (viz kap II. 9.4.). Pro Davida Chalmerse je vědomí jedním ze stavebních kamenů vesmíru a pro Rogera Penrose je vědomí proces, který není vypočitatelný (Staune 2007, 383)

Pro srozumitelnější pochopení fungování lidského mozku, používají někteří vědci (Sheldreake R. 2002, Russell 2008, Staune 2007, Fresca 2010, Charbonier 2011, Grof 2013) přirovnání mozku buď k cd (ve složitější formě k ipodu) nebo k radiu. Ipod nebo cd má hudbu nahranou uvnitř, radio je oproti tomu naladěno na příjem. Dnes nikdo neví, jestli je mozek cd, nebo Ipod, ale zároveň nikdo nemůže popřít možnost, že je rádio. Samozřejmě vědomí se změní, jsou-li narušeny určité zóny mozku, to však neprokazuje, že mozek vytváří vědomí. Je to stejné, jako když změníme součástky v rádiu, a tím dojde k narušení příjmu, nic však neprokazuje, že rádio vytváří hudbu. Někteří z výše jmenovaných použijí jako přirovnání i televizi. Pokud dojde k poruše, může mít televize třeba jen černobílý příjem, ale to nevypovídá nic o skutečnosti, že původní signál není barevný a že jde o chybu vysílání. Staune konstatuje, že určitá menšina neurologů dnes považuje mozek za podmínku a nikoliv za hlavní příčinu vědomí (Staune 2007, 387).

⁶⁰ <http://uip.edu/articles/lorem-ipsam-dolor-sit-amet-consectetur-adipiscing-eli>

Etická rovina racionálně-reduktivního modelu

U některých přístupů se zaměříme také na etickou rovinu, kterou s sebou dané pojetí nese. Mechanistická věda umožnila odhalit mnohá tajemství vesmíru, ale nestačí k vysvětlení života. Proto nebezpečí pouze reduktivního přístupu stále přetrvává a řada vědců na něj upozorňuje (Staune 2007, Habermas 2003, Barbour 2009). Sociobiologie, behaviorální genetika, informatika, a stále ještě většinová orientace neurověd (srov. Barbour 157) se podílí na tomto dehumanizujícím procesu. Jean Staune varuje před zákeřnější hrozbou, než byly totalitní systémy minulého století. Genetikové jako Michael Rose (profesor evoluční biologie) chtějí modifikovat lidský genom. „*To je ta otázka*“ říká Staune, „*pokud člověk není víc než svazek neuronů, proč odmítat jeho vylepšení? Největší noční můra science fiction je, že ve jménu pokroku nás věda vybaví nástroji, o kterých nesnili ani největší fanatici*“ (Staune 2007, 28). Etika, která vychází pouze z lidského poznání, která není opřená o vyšší řád věcí, je etikou, která nezakládá hlubší motivaci jedince a současný stav společnosti je pak důsledkem tohoto nedostatku. Jakmile jde o otázky rodové etiky, filozofie už se nemůže obsahovým stanoviskům vyhýbat (srov. Habermas 2003 15, 20).

Etika tohoto stupně je naprosto vyprázdněná, hodnoty jsou jen kulturní konstrukty a morálka je kulturní iluze, kterou nám vnutily naše geny. Tento pohled na morálku, ve které se navíc za celým lidským altruismem skrývá nízká vypočítavost, očekávající stejné chování v budoucnu od druhého nebo sociální uznání je neudržitelná (Barbour 2009). Z psychologického hlediska může tento odlidštěný přístup nakonec vypovídat více o tvůrčích daných teoriích než o skutečnosti lidského života. Co se děje ve vnitřním prostředí člověka totiž tyto koncepce a ani jejich autoři neuchopují. Museli by jít dovnitř a na pocity se jedince zeptat. Odosobněné schéma postrádá vše, co v nás vzbuzuje radost, nadšení, dobro a lásku. Jakmile se dostaneme od vědomí k mozku jako lidskému stroji, dostaneme se také od soucitu k serotoninu, od mateřské lásky k oxytocinu. Od hodnoty a ceny k bezcennosti. Zůstal jen funkčně sladěný objekt popsatečný zvenku (srov. Wilber 2010, 151).

Tyto koncepce neuchopují ani lidskou svobodu. Jsme sice do jisté míry determinováni geny, máme predispozice k určitému chování, zrodili jsme se do určitého kulturního prostředí, které nás přes kulturní memy formovalo, ale přesto nemůžeme říct, že reakce na podněty je podřízena pouze těmto aspektům a je robotická. Máme možnost svobodné volby a sebeurčení (srov. Barbour 2009, 163). Modely chování z genů, rodiny a kultury jsou-li omezující nebo nepříznivé můžeme překročit v procesu individuace, a to vlastním uvědoměním a cílenou snahou směřování našeho života změnit. Při prožívání naší osobní spirituality, jedná-li se o kultivace vyšších stupňů vědomí, rozhodujeme a činíme intencionálně. Jde o nevynutitelnou

svobodnou volbu a zacílení směřování našeho života zcela nad rámec sociobiologické dehumanizující vypočítavosti.

Že se spiritualita ani jako vloha netýká všech bytostí, zastávají i někteří další současní psychologové, pro které je náboženská zkušenost jenom sociálním konstruktem (Lindbeck 1984, Proudfoot 1985 in Hay – Socha 2005). Jacob Belzen spojuje spiritualitu s transcendencí, avšak jen u někoho a nevidí žádnou potřebu, pokládat spiritualitu za součást naší přirozenosti (Belzen in Pechová 2011, 16). Olga Pechová, která Belzena ve své knize uvádí, argumentuje, že přiznáme-li všem lidem spiritualitu jako esenciální složku lidské existence, ignorujeme možnost, že existují nějaké sekulární hodnoty. Budeme-li zastávat model člověka jako bio-psycho-socio-spirituální bytosti, pak přídavné jméno spirituální postrádá, podle Olgy Pechové, konkrétní obsah, protože jak říká, opravdu lze nalézt prakticky u každého jedince nějakou formu transcendence nebo sebepřesahu. Pak by spiritualita byla figurou, které by chybělo pozadí (Pechová 2011, 15). Tito vědci zastávající reduktivní nebo skrytě reduktivní pojetí spirituality, nereflektují vertikální rovinu spirituality, tedy zejména její stupňovitost (viz níže kap III 1. 2. 5.). Život může být žitý v naprosto nevědomých intencích, ale to ještě nutně nemusí znamenat, popření duchovní povahy lidstva a každého jednotlivce. Sekulární orientace je v tomto kontextu veskrze možná, stejně tak, jako jsou možné negativní a destruktivní formy spirituality. Jak a jakým způsobem svoji duchovní stránku prožíváme a kultivujeme, závisí na stupni našeho probuzení k vědomému duchovnímu životu.

Odkážeme-li v tomto kontextu na Mistra Eckharta, pak zjistíme, že ve svém učení mluví o bytostném základu duše (něco, co je nestvořené a nestvořitelné), které je neměnně v každém. Jak v dobrém, tak v hříšníkovi. To je oproti učení tehdejší církve něco zcela jiného, a také se tento Eckhartův výrok o nestvořeném základu dostává mezi odsouzené věty. Eckhart dál říká, že projevit sám sebe ale může Bůh jenom v duši, která jediná je utvářena podle obrazu božího, tedy která cestou očištění dochází do kultivovaného stavu. V hříšníkovi světlo zazářit nemůže. Neboť světlo a tma nemůžou obstát vedle sebe, i když se narození neděje v duševních silách ale v bytostném základu duše. V tomto narození, po oproštění od všeho, dostává člověk účast na božském vlévání a na všech jeho darech (Eckhart in Sokol 1993, 208-213). Tím už Eckhart předesílá, že spiritualita může být zakrnělá, neprojevená, nebo pokleslá (sebevražední atentátníci) prožívaná v souvislosti s kulturním kontextem, ve kterém je jedinec ponořen, a že u jednotlivých projevů závisí na stupni osobní vyzrálosti daného jedince. Fanatismus může mít aspekty duchovního zanícení, avšak pak se jedná o spiritualitu prožívanou na nízkém stupni vnitřní evoluce. Na vysokých stupních kultivace vědomí nastupuje altruismus, což dokladují jak různé náboženské tradice světa, tak se tato skutečnost objevuje v současných studiích

o spiritualitě, transpersonálních výzkumech a výzkumech prožitku blízkosti smrti (NDE). Abraham Maslow jako první v psychologické literatuře předkládá několik shodných bodů pozitivních změn u jedinců, kteří prošli vrcholovými zážitky (Maslovův termín označující duchovní zážitky v ZSV). Jedná se zejména o změnu názoru a zlepšení vztahu k sobě, ostatním lidem a světu. Jako poslední z bodů je zjištění daného jedince, že život má smysl a existuje v něm i dobrota, pravda a smysluplnost (Maslow 2014, 156-7). Jean Kristeller a Thomas Johnson shromáždili výzkumy týkající se meditace a prokázaných účinků na různé oblasti. V jejich vlastním výzkumu týkajícím se empatie, soucitu a altruismu nahlížejí meditaci jako účinný nástroj pro zapojení univerzálních, psychologických procesů k posouvání se od zaujatosti svým vlastním já, k pocitu sounáležitosti s ostatními (Kristeller – Johnson 2005). V současných studiích najdeme doklad z výzkumu ve změněných stavech vědomí, kdy psychologická vzdálenost k druhým pocitově mizí. Lidé si zcela jasně uvědomují, že jsou nedílnou součástí mnohostranné skutečnosti a pociťují přímý zájem o ostatní realitu. Pokud je jakékoli prostředí poškozeno, zažívají to jako osobní škodu. Soucit tu roste z přímého vhledu (Hay – Nye 2006). Jean Charbonier ve svém výzkumu popisuje pozitivní dlouhodobé charakterové osobnostní změny po NDE (2011, 2012). Stanislav Grof na základě čtyřicetiletého studia zvláštních stavů vědomí potvrzuje, že při systematické spirituální praxi s hlubokými osobními prožitky se výrazně snižuje agresivita, a naopak celkově se zvyšuje soucit a tolerance. Často dochází ke kontinuální etické evoluci jedince. Postupná stadia, kterými člověk prochází, začínají na eliminaci určitého chování ze strachu z následného trestu, přecházejí do systému příkázání a zásad, které člověk přijal za vlastní a jsou součástí superega (termín z Freudovy teorie). Pokračují uvědoměním si skutečnosti, že určité druhy jednání způsobují určité následky a v nejvzrálejší formě dochází k přímému prožitku jednoty veškerého světa, tedy i vědomí propojenosti, a to nejen s ostatními živými bytostmi. Prožitková škála pocíťovaného propojení je široká a zahrnuje i rostliny, archetypální bytosti, přírodu nebo celý vesmír (Grof in Laszlo-Grof-Russell 2013, 11, 119). Teorie Gaia Jamese Lovelocka (1994) hájící myšlenku, že Země je živý superorganismus, v kontextu transpersonálních teorií dostává víc než reálný základ. Transpersonální etiku můžeme jednoduše shrnout Grofovými slovy: „*Ti, kdo jsou více v kontaktu sami se sebou a s hlubšími univerzálními hodnotami, mají přirozeně sklon jednat tak, aby neškodili*“ (Grof in Laszlo-Grof-Russell 2013, 118). Žije-li člověk spontánně své nejvnitřnější zásady, pak tyto zásady mohou být i v kontrastu se společenským kodexem dané společnosti. A je také potřeba zmínit, že vzrůstající altruismus se váže s etikou, která je

nonkonformní. Zároveň se vzrůstající silou osobnosti roste i puzení svoji vlastní bytostně pocíťovanou pravdu hájit⁶¹.

1.2. Spiritualita jako antropologická konstanta

Bohatá škála definic západních badatelů sice naznačuje, že spiritualita představuje mimořádně důležitou, vrozenou dimenzi života a je nedílnou součástí lidské existence, jak uvádí ve své knize *Konscience* Edward Wilson (Wilson 1993), ale to ještě nevyovídá nic o skutečnosti, z jaké úrovně reality tento vrozený aspekt vystupuje. Proto je nutné u současných proudů a vědců této kategorie další členění.

K výše navrženému dělení v tabulce je nutné ještě poznamenat, že s reduktivním přístupem se setkáme nejen v biologizujícím a psychologizujícím modelu. I v bio-psycho-socio-spirituálním modelu najdeme některé badatele, kteří reduktivní, nebo skrytě reduktivní pojetí, uplatňují. Pod reduktivní modely můžeme obecně začlenit přístupy a studie, které spiritualitu řadí k doméně jevů vystupujících výhradně z horizontální roviny, ať už biologických, nebo psychologických procesů člověka, nebo je produktem obou propojených stránek lidské osobnosti. Patří sem větší část hlavního proudu současné vědy, jež se hlásí k obecně přijímanému metaparadigmatu, které je ještě v zásadě materialistické. Nicméně tvrdě reduktivní pojetí je stále více odsuzováno jako málo nosné a pomalu se otevírají další horizonty. Vertikální rovina transcendence, která zasahuje do jiné roviny reality, není sice plně přijímána, avšak už je zařazována a připouštěna jako možnost, která nese určité podněty a je určena k dalšímu ověření budoucností.

Najdeme zde práce ze všech domén: psychologické, sociologické, bioneurologické, ekologické, biochemické, astrofyzikální atp.

1.2.1. Reduktivně-biologizující model

Spiritualita je biologicky podmíněná, vloha pro spiritualitu je zakódována v genech nebo vyvěrá z mozkových procesů. Řadu závěrů ze sociobiologie přejímá nově vzniklá věda evoluční psychologie (vycházející z Darwinovy evoluční teorie). U Roberta Wrighta v knize

⁶¹ O této obdivuhodné a nezlomné vůli svědčí životopisná data osobností, jako byla Markéta Poretová, Johanka z Arku, Ghándí a řada dalších.

„Evoluce Boha“ se dočteme, že: *„Náboženství vzniklo z míchanice geneticky založených duševních nástrojů vytvořených přírodním výběrem ke zcela světským účelům“* (Wright 2011, 397).

Nutno ale zmínit, že už prokázání skutečnosti, že spiritualita je podle současných výzkumů biologicky podmíněná (Ramachandran 1998, Newberg - d'Aquili – Rause 2001, Ashbrook 2001, Joseph 2003 in Hye – Nye 2006, Hay – Socha 2005, Zohar - Marshall 2003), je velký posun v bádání o spiritualitě. Nedávný nárůst naší schopnosti vyšetřovat fyziologii duchovnosti byl možný také pomocí vynálezu vysoce sofistikovaných skenovacích technik mozku. Oproti racionálně-reduktivnímu modelu, který vnímá člověka jako nástroj na přežití a dopravní prostředek genů, a o duchovní stránce člověka ani neuvažuje, směřují někteří současní biologové k vyváženější stránce pojetí vědomí a hmoty.

1.2.2. Biologicko-spirituální model

Antonio Damasio, zaměřující se na zkoumání emocí a pocitů říká, že smyslem jeho spojování neurobiologie se spirituální zkušeností není redukce jemného na mechanické, a tím snížení její důstojnosti. *„Smyslem je tvrzení, že jemnost spirituální zkušenosti je vtělena do jemnosti biologie i že začínáme tento proces chápat v biologických pojmech. Analýza fyziologických procesů, které jsou za spirituální zkušenosti, nevysvětluje tajemství životních procesů, s nimiž je tento pocit spjat. Prozrazuje spojení s tajemstvím, nikoli tajemství samo* (Damasio 2004, 324).

Výzkumy v neurovědách se zabývají například i výzkumem existence tzv. „bodu Boha“ v lidském mozku. Michael Persinger a Vilayanur Ramachandran prokázali, že toto vestavěné duchovní centrum je umístěno v nervových spojích spánkových laloků. U subjektů vybíraných napříč kulturami při diskuzi o duchovních a náboženských tématech souvisejících s danou kulturou zaznamenali zvýšenou aktivitu těchto mozkových oblastí. Činnost spánkových laloků byla původně zaregistrována v průběhu mystických vizí epileptiků a při výzkumech s LSD. Sami vědci ale tyto závěry nepovažují za důkaz existence Boha, ale upozorňují, že výzkumy spíše poukazují na skutečnost, že lidský mozek se vyvinul tak, aby mohl klást nejvyšší otázky a využíval citlivost pro širší hodnoty a smysl (Zohar - Marshall 2003).

Rozrůstá se také pole interpersonální neurobiologie, které se zaměřuje na způsoby, ve kterých vztahy tvoří a transformují stavbu mozku. Vymezuje se například podmínky, které se objevují na podporu vzniku empatie a spirituality soucitu (Hollingsworth 2008).

1.2.3. Reduktivně-psychologizující model

Přesto, že se zakladatel psychologie náboženství Wiliam James intenzivně zabýval spirituální zkušeností, změněnými stavy vědomí a transcendentní sférou, západní psychologie se v devatenáctém století oddělila od filozofie a teologie a v duchu pozitivistického směřování se orientovala převážně na empirický výzkum. V opozici k psychoanalýze a behaviorismu stála jungovská analytická psychologie a méně známá psychosyntéza Roberta Assagioliho. K začlenění spirituality do hlavního proudu psychologie dochází až ke konci dvacátého století. Dnes je spiritualita vnímána jako klíčový pojem psychologie náboženství, psychologie osobnosti a psychologie lidské motivace, aplikované psychologie a zdůrazňuje se potřeba spirituality v psychoterapii, ve výchově, při výcviku manažerů atd.

V psychologizujícím modelu je spiritualita vnímaná jako jedna ze stránek osobnosti, jako jev vyplývající z psychických procesů. Je projekcí lidských intrapsychických struktur. Neobsahuje vyšší transcendentní přesah. Je omezená svým zkušenostním rámcem orientovaným jen na individuum, jeho interpersonální vztahy a vztah k sobě samému. Vychází z humanistické psychologie, která byla reakcí na silně reduktivní psychologické teorie behaviorismu a Freudovy psychoanalýzy. Humanistický přístup vede k ocenění jedinečnosti, hodnoty a lidské důstojnosti, ale téměř se nezabývá nevědomými procesy a interakcí mezi nevědomím a vědomím. Důležitá je cesta k uskutečňování smysluplného života a posílení sebeuvědomění kultivací nejrůznějších vlastností a kvalit jako je tvořivost, sebeúcta, empatie atd. Mezi jednotlivými teoriemi je ale jen malá shoda v tom, co je nejdůležitější kvalitou, která má být kultivována (Adžaja 2000, 35).

Antimetafyzickou povahu humanistické psychologie překračuje až Abraham Maslow, který propojuje vrcholné prožitky s jejich duchovním aspektem (Maslow 2014) a na vrchol žebříčku lidských kvalit dosazuje po sebeaktualizaci sebetranscendenci. Tímto přesahem běžného lidského vědomí se ovšem přesouvá do transpersonálně-transracionálního modelu. Maslow sám o humanistické psychologii napsal, že ji považuje za přechodný stav a za přípravu k vyšší transpersonální psychologii (Adžaja 2000, 37).

1.2.4. Bio-psycho-sociálně-spirituální model

Jak už jsme zmínili výše, v současnosti se ustupuje od tvrdě reduktivního antimetafyzického přístupu a sílí trend vnímat člověka jako bio-psycho-sociálně-spirituální bytost (Hay – Socha 2005, Moberg 2012). O tento posun a zároveň znovuzačlenění spirituality do hlavního proudu

se zasloužil zejména empirický výzkum, který prokázal důležitost spirituality na zdraví a pohodu (well-being), což potvrzuje dlouhá řada badatelů, uváděných v přehledových studiích z psychologie (Mac Donald 2009) a sociologie (Moberg 2012). V paliativní péči vyspělých západních zemích, se pomalu i v medicíně začíná přecházet od biomedicínského modelu k bio-psycho-sociálně-spirituálnímu modelu. Také se spiritualita začíná pomalu zařazovat i do lékařské odborné přípravy (Egan at al. 2011). U nás je známým propagátorem a odborníkem na celostní medicínu lékař Jan Hnízdil.

Bio-psycho-socio-spirituální orientace je dnes v současných odborných kruzích zastoupená nejpočetněji v psychologii, avšak informuje nás pouze o tom, že valná většina psychologů uznává spiritualitu jako antropologickou konstantu. Není vždy úplně zřejmé, jak je pojmána rovina transcendence, tedy z jaké hladiny reality tato dimenze vystupuje. V této kategorii najdeme obecně dvě velké skupiny, jednak nábožensky orientované psychology, u kterých zasahuje transcendentní přesah do jiné, nicméně daným náboženstvím ohraničené roviny a za druhé skupinu těch, kteří většinou zůstávají pouze v čistě psychologizujícím modelu, jež zastupuje humanitně/existenciální pojetí. Jako přesah vnímají vztah k čemukoliv, co je pro daného jedince osobně posvátné, a je mu smyslem (MacDonald 2009). Najdeme ale i další badatele, které mezi těmito cíli, kde je i přesah k Absolutnu, k nejvyšší realitě, tento ultimátní cíl jednoznačně vyzdvihují (Stříženeč 2006). Nicméně i u vědců, kteří připustí existenci roviny jiného řádu, se v hlavním proudu psychologie téměř nesetkáme s uznáním vertikální roviny spirituality, tedy s její vnitřní stupňovitostí.

V psychologii se dnes také propracovávají koncepty spirituální inteligence, spiritualita je zařazována jako šestý faktor osobnosti vedle velkých pěti, tzv. *Big Five*, předkládají se více dimenzionální modely spirituality jako např. MacDonaldův (2009) pětidimenzionální, který je navržen jako model duchovního formování osobnosti. Velmi aktuálním tématem je také psychodiagnostika spirituality, která je v současné době poměrně různorodá. Protože jde o poměrně exkluzivní dotazníky anebo škály, porovnávání dosažených výsledků bývá poměrně složité. V Čechách se psychometrií spirituality zabývá psycholog Pavel Říčan. S kolegyní Pavlínou Janošovou vytvořili v roce 2005 tzv. „Pražský dotazník spirituality“, který je obdobou amerických škál a jsou v něm tematizovány předpokládané projevy spirituality (Říčan 2007).

Stále ještě je v akademickém světě určitá zdrženlivost ke studiu potenciálně kontroverzních témat duchovní transcendence nebo šamanismu ale interdisciplinární studie už k těmto tématům existují (Reich 2007, Harner 2010, Eliade1997b). Zejména v Evropě u mladé generace se setkáváme s větším zájmem o práce týkající se spirituality.

Rebeca Nye a David Hay uvedli jako definici, která současný mainstreamový model asi nejvíce vystihuje, celostní pojetí spirituality, které je podle jejich mínění přijatelné v naší poměrně sekulární společnosti. „*Každý z nás má potenciál být si mnohem hlouběji vědom sama sebe a svého intimního vztahu se vším, co nejsme my sami*“ (Hay - Nye 2006, 22). Vzhledem k již zmíněnému zpoždění oproti fyzice a astrofyzice, změny přístupu k realitě nebyly ještě inkorporovány a přijaty do obecného povědomí, avšak v přehledových studiích si už někteří autoři začínají klást otázku po ontologickém statusu spirituality. Začíná se pomalu otevírat širší diskurz.

Etická rovina psychologizujícího pojetí

Psychologizující pojetí spirituality je nedostačující. Lidem v naší duchovně vyprázdněné kultuře neposkytuje oporu, porozumění, a už vůbec ne vedení v prožívání hraničních psychospirituálních krizích. Moderní psychologie pod vlivem stávajícího paradigmatu zanedbala studium vnitřních stavů vědomí. „*Kultura formuje vědomí, aby se přizpůsobilo určitým normám, omezuje typy zkušeností nebo kategorií pro zkušenosti, které jsou jednotlivci k dispozici, a určuje vhodnost, nebo přijatelnost určitého stavu vědomí nebo jeho sdělování ve společenské situaci*“ (Goleman 2001, 146). Skutečnost, že pro popis vnitřní zkušenosti máme vypracovaný slovník pouze z psychopatologie, vypovídá o převážně technickém zaměření celé naší kultury. Východní nebo původní kultury mají rozvinutý slovník pro popis a vymezení odlišných stupňů, úrovní a typů změněných stavů vědomí. V západní kultuře hlavní proud zatím stupňovitost a zrání v duchovní oblasti téměř nerozpracovává. Odborné práce o spiritualitě se zabývají postmoderní pluralitou prožívání posvátna a zůstávají v horizontální rovině. Jednotlivé formy mají v tomto pojetí stejnou hodnotu a univerzalismus je relativizován. Tento postmoderní přístup byl ovlivněn silným vlivem extrémního konstruktivismu, který je, jak upozorňuje Ken Wilber, novodobou podobou nihilismu, neboť popírá jakýkoliv hluboký smysl (Wilber 2010, 83). Například Pavel Socha (Socha in Hay – Socha 2005) připouští jediný typ hodnocení spirituality, a to funkční. Do jaké míry je spiritualita prospěšná samotnému jedinci. Odborná tázání zůstávají důsledně v rámci vlastní disciplíny a palčivé ontologické otázky se obcházejí. Automaticky se předpokládá, že psycholog, který absolvuje řadu vzdělávacích kurzů, spiritualitě ve své práci rozumí, aniž by dostal jakékoliv konkrétní informace a prošel odbornou přípravou. Psychologům také chybí religionistické a antropologické vědomosti, která se historicky zabývají osobitými projevy spirituality v čase a prostoru a přibližují konkrétní formy spirituality a jejich realizaci v různých etnických a kulturních skupinách.

Průlom, který je pro naši vyprázdněnou kulturu tolik potřeba, je na základě širokého transdisciplinárního studia prokázat systém vazeb a propojení života a vědomí v hluboké úrovni reality. Zejména psychologové, kteří zaujali místo teologů a životních průvodců v naší společnosti, potřebují zpátky přivést k víře v život a jeho smysl.

1.2.5. Transpersonálně - transracionální model

Tento model už jednoznačně vychází ze změněného paradigmatického stanoviska. Duchovní dimenze člověka se projevuje jednak jako vloha patřící osobnosti, a jednak má charakter pole vědomí transcendingícího a propojujícího se s veškerenstvím, které je usazené svojí podstatou ve zdroji. V tom co můžeme nazvat např. pojmem Kosmické vědomí, Univerzální vědomí, Nejvyšší realita, Bůh, aj. Podstatné je pojetí spirituality jako dynamického procesu kultivace vyšších stavů vědomí a oceňuje se stupňovitost vnitřní transformace. Metodologie badatelů je účastná, sám badatel je fenomenologicky ponořen v poznávacím procesu. Etické vnímání a spiritualita jsou rozpoznány jako vzájemně závislé. Při kultivaci vyšších stavů vědomí se objevuje postulování tzv. „metahodnot“ a uznání vyššího etického principu, který nepramení pouze z lidského světa. Spiritualita je vnímána jako univerzální. Jednotliví autoři se liší v propracovanosti a specializaci daném zaměření svých přístupů a teorií.

Z průkopníků ve dvacátém století můžeme jmenovat například zakladatele psychologie náboženství Wiliama Jamese, fenomenology náboženství Rudolfa Otta a Mirceu Eliadeho, který byl významným historikem náboženství. Uznávanou duchovní autoritou byla jak Evelyn Underhill, filozofka a teoložka, která požadovala vybudování nového pojetí evoluce na duchovním základě, a dnes znovuobjevovaný Teilhard de Chardin.

Mezi vizionáře v psychologii můžeme zařadit italského psychiatra Roberta Assagioliho, jehož terapeutické metody začínaly léčbou psychosomatických poruch a problémů na fyzické rovině, pokračovaly léčbou psychologických poruch a vrcholily duchovními cvičeními (Goleman 2001, 157) a samozřejmě zejména Carla Gustava Junga, který jako první uvedl spiritualitu do akademického diskurzu, a jehož pojetí archetypů, kolektivního nevědomí a individuace dalece přesahovaly dobový rámec. Výraznou osobností byl i humanistický psycholog Abraham Maslow, který prošel zkušeností smrti a po návratu z nemoci předělává svoji hierarchii hodnot, když na vrchol umísťuje transcendenci (Goleman 2001, 158), spirituální potřebu kosmické identifikace (Řičan 2007, 234). Maslow byl následně spolu s Charlesem Tartem, Stanislavem Grofem, Anthony Sutichem, Jamesem Fadimanem a Victorem Franklem

zakladatelem transpersonální psychologie. Ke kontroverzním, ale inspirativním osobnostem můžeme počítat i Aldouse Huxleyho, Timothy Learyho nebo Richarda Alperta (který později přijal jméno Ram Dass).

Transpersonální pojetí vyrůstá v historii lidstva znovu a znovu z tzv. věčné filozofie. Nejjednodušeji můžeme říct, že jde o koncept, ve kterém fyzický svět jeví není jedinou realitou, ale je doplněn transcendentní úrovní, tedy nefyzickou sférou. Je to cosi, co nás přesahuje, a my se k této realitě určitým způsobem vztahujeme. Je to zdroj, ze kterého čerpáme a jehož jsme součástí. Jako nejvyšší cíl pro člověka je pak pocíťováno znovuspojení se s tímto principem, tradičně známým pod mnoha jmény, dnes třeba Univerzálním vědomím. Věčná filozofie je někdy nazývána univerzalismem. Základ všech náboženství je stejný, protože je proniknut stejným duchem.

Univerzalismus

Spor o transkulturní univerzalitu mystiky se vede léta (Hood 2003 in Říčan 2007) a je opět nevědomě vedený z různých paradigmatických a metodologických východisek. Na dnes rozšířený názor, že považovat mystický prožitek za univerzální je etnocentrická naivita, a to vzhledem k rozdílným vrcholným hodnotám jednotlivých kultur - z čehož vyplývá, že interpretace prožitku je závislá zejména na kultuře (Říčan 2007, 54-55) - , odpovídají nepřímo badatelé, že odlišnost v interpretaci těchto úrovní, je samozřejmě závislá na kontextuálním zázemí daného jedince. Jiným způsobem ji bude interpretovat křesťan a jiným budhista (Wilber 2010, Underhill 2008, Golemann 2001, Walach-Reich 2005). Nicméně odlišnosti jsou důkazy jedinečnosti každé cesty (Davyová 2000), a to ještě nevylučuje univerzální charakter mystického prožitku, který vyrůstá ze schopnosti vnímat a podílet se na této univerzální prapodstatě. „*Zdi oddělující jednotlivá vyznání nesahají do nebe*“ (Davyová 2000, 20).

Transkulturní podobnost přímo dokládá, nebo závažně předpokládá, řada badatelů a výzkumů (Davyová 2000, James 1930, Maxwell 2003, Underhill 2004, Eliade 1995, Goleman 2001, Paden 2002, Agžaja 2000, Strassman 2010, Frecska 2010, Stanislav Grof 2007, Walach-Reich 2005). Monistická jógová psychologie založená zejména na védantové filozofii a psychologii vychází z předpokladu, že střed univerzálního vědomí se nalézá uvnitř každé bytosti. Individuální ego pouze vytvořilo domnělou nezávislost na Univerzálním vědomí (Adžaja 2000, 45). Mistr Eckhart na několika místech opakuje, že v duši je cosi, co je s Bohem tak spřízněno, že je s ním jedno a ne sjednoceno (Eckhart in Sokol 1993).

V kontextu univerzalizmu a duchovního nazírání skutečnosti je zajímavá i poznámka Teilharda de Chardin z roku 1934 k Jungovu dílu: „*V podstatě se jeho myšlenky zvláštním způsobem podobají mým*“ (La Heronniere 2009, 227). Tyto podnětné osobnosti se nikdy nepotkaly, ale přesto vzájemně svou práci ocenily. Nadšení, které jevil Jung nad zásadním Teilhardovým textem „Lidstvo jako fenomén“, je vyváženo hlubokým pochopením jungovských teorií zejména archetypu a kolektivního nevědomí ze strany Teilharda.

Při osobním dosažení vysokých duchovních stupňů poznání je ve svědectví jednotlivých mystiků pro ně samotné univerzalita spirituality nezpochybnitelná. Argumentace západních badatelů, která univerzalitu popírá nebo zpochybňuje, je vedena z reduktivního materialistického paradigmatu a metodologicky z teoretického postoje bez vnitřní zkušenosti. Pokud nemám osobní hlubokou zkušenost s kontemplací a jinými úrovněmi vědomí, pak by, zdá se, bylo na místě tuto skutečnost zmínit a být v soudech velmi opatrný. Jinak se dostáváme na pozici scientismu ve vědě, která z reduktivního pojetí udělala víru. Tato zasvěcená svědectví, nebo naopak jejich absence, by měla být ve studiích týkajících se spirituality zohledněna. Wiliam James když obhajuje své empirické metody, výslovně uvádí, že závěry v duchovní oblasti, aby měly výpovědní hodnotu, mohou být získané pouze spirituálními soudy (James 1930, 281).

Výroky mystiků vypovídají o bezprostředním zkušenostním odhalení přímo v jemné dimenzi reality, kdy se mění čas, prostor i vlastní já. V hlubokých stavech kontemplativního vnímání člověk pochopí, že celý kosmos povstává z prázdnoty a prvotní formy, které z prázdnoty povstávají, jsou základními formami, prapůvodními archetypy, na nichž závisí sama existence nižších forem. Jsou samou podstatou celého projeveného světa. Existuje základní Vědomí, základní Světlo, proti němuž jsou ostatní světla stínem, prapůvodní Zvuk, Blaženost, proti níž je ostatní blaženost. S těmito výroky se setkáváme napříč kulturami. Už jsme zmínili, že tato zkušenost je nepřenosná a nesdělitelná. Ken Wilber doporučuje, že kdo chce porozumět, o čem tito lidé mluví, má jedinou možnost, a to cestou vlastního experimentu, vlastní kultivace mysli (Wilber 2010, 237).

Univerzalizmus navazuje na novoplatónské tradice na Západě. O maximální spiritualizaci a univerzalizaci zbožnosti se snažil i hermetismus, filozoficko-náboženský proud prvních století našeho letopočtu. Nápadným rysem hermetismu se zdá být neformálnost a vnitřní pluralita (Chlup 2007, 42-46). Nejvlivnější moderní druh univerzalizmu přinesly do západního uvažování východní filozofie (budhismus, taoismus, hinduismus) se svou kosmickou perspektivou, která hlásá, že všichni jsme projevem nejvyšší skutečnosti, na níž se můžeme podílet prostřednictvím mnoha duchovních disciplín (Paden 2002, 110).

Stupňovitost spirituality

S proměnou pojetí spirituality jako procesu kultivace vyšších etap duchovního vývoje jedince se logicky objevuje téma stupňovitosti (viz také III. 1.1.1.). Názory na stupňovitost spirituality se v hlavním proudu různí. David Hay a Pawel M. Socha (2005, 599) předpokládají, že je-li spiritualita univerzální, pak má být přítomna u všech věkových kategorií, u jedinců, kteří spiritualitu kultivují stejně tak, jako i u těch, kteří o ní nic nevědí. Hodnocení stupňovitosti se ale ve jménu vědecké nezaujatosti vzdávají. Argumentují pluralitou forem závislých na kulturním prostředí, tedy na vzoru duchovnosti v dané kultuře. Hodnocení doporučují přenechat duchovnímu vůdci v konkrétní kultuře. Tento předpoklad má jistě své opodstatnění, ale s rozvojem nenáboženské spirituality pozbývá zejména v evropské kultuře na smyslu. Zdá se, že adekvátnější se může jevit výzkum zaměřený na téma moudrosti a pokročilé individuace člověka a využití a další rozšíření výzkumu změněných stavů vědomí.

Také argument obou autorů, že kultivovaná spiritualita je charakterizována vzdalováním se a transcendence, která by měla být přístupná všem, je dostupná jen vyškoleným expertům (Hay – Socha 2005, 599) svědčí, zdá se, spíše o nedostatečné konfrontaci s historickými realitami. Už z povahy věci je kultivovaná spiritualita ve svých nejvyšších formách přirozeně výlučná. Není to negativní jev, je to přirozený jev. Pokročilé stupně transcendence vyžadují zejména trvalou a dlouhodobou práci na sobě. Vyškolení adeptů bezesporu cestu zjednodušuje, ale historie zná řadu jednotlivců, kteří vedení hledali, a našli, ve svém nitru.

Badatelé Hay a Socha stupňovitost nicméně uznávají, avšak velká část západních badatelů ji naprosto pomíjí. Spiritualitu jako takovou ztotožňují s vrcholovými stavy, přestože psychologické a filozofické systémy jsou plné různých hierarchických soustav. Wilber upozorňuje, že každý růst včetně růstu člověka je stupňovitý (2010). Jiné zážitky bude mít při holotropním dýchání osoba s vyšším uvědoměním, než osoba s chudou spiritualitou. Také se málo ví, že existují negativní prožitky NDE, se kterými se obvykle nikdo moc nechlubí. Poměrně široce jsou zdokumentované u sebevrahů a toxikomanů, a také se převážně vyskytují u lidí se sobeckým a bezohledným přístupem ke světu (Charbonier 2011). Jean Jacques Charboniere zaznamenává v jejich etickém chování trvalost zásadních pozitivních změn po prožitých temných a děsivých zážitcích. Tito lidé přestávají lpět na materiálních statcích a u všech (!) dochází k ocenění lásky (v nejširším slova smyslu), jako nejdůležitější hodnoty v životě.

Transpersonální filozofové říkají, že mysl musí projít multidimenzionální průpravou, a že hluboké sebepoznání přichází ve vícestavovém prožívání, které je postupně kultivované

a trénované. Lidé, kteří prožijí jen vrcholovou zkušenost, či nejrůznější formy ZSV musí pak tyto zážitky zabudovat do své vlastní struktury. Musí růst a vyvíjet se, dokud se skutečně nepřizpůsobí hloubce, kterou jim nabídl vrcholový zážitek. Stav se musí přeměnit ve vlastnost, i když jsou stavy důležité, stupně jsou důležitější. Maslow poté, co na sklonku života prodělal těžký infarkt a vrátil se ze svého setkání se smrtí (předělal svoji hierarchii potřeb) před vnímáním vrcholové zkušenosti jako cíle důrazně varuje. Stabilizovat tuto rovinu jako svůj stav je možné jen dlouhou a tvrdou prací (Goleman 2001, 158). Duchovní zážitek nám neumožní vyhnout se růstu a vývoji, na kterém závisí trvalé duchovní uvědomění, jako takové. Evoluce se dá urychlit, ale přeskočit se nedá, prohlásil Aurobindo (Wilber 2010, 173-174). *„Probuzení se odehrává postupně od těla k mysli, k tomuto postupu je třeba velké trpělivosti, proto se nesmějí přeskakovat jednotlivé etapy, vynechávat různé roviny, kterými je třeba projít, protože jejich přeskočení by v člověku nutně vyvolalo poruchy. To je zákon, který se vztahuje k postupu. Osvobození lze přirovnat k dlouhé pouti. Když však dojde k osvícení, stane se to náhle. Je určité před a po. To je vše, co lze říct v rovině chronologického času“* (Davyová 2002, 22). Osvobozený člověk se vymaňuje z veškeré duality, z veškerého rozdělovacího vnímání. Se žebříkem poznání se setkáváme ve všech náboženských systémech, které znají i rozmanité a komplexní stupně „očistění duše“. Začátečníci dostávají jiné informace, a procházejí jinými stupni zasvěcení, než pokročilí členové (Griaule in Paden 2002, 117). Západní platónská filozofie rozlišuje poznání počínaje smyslovým vnímáním, přes myšlenkové konstrukce až po extatické, přímé zření božského.

Etika transpersonálně-transracionálního modelu

Pokud přistoupíme na existenci univerzální spirituality a připustíme proces evoluce vědomí, stupňovitost a transformaci vnitřních stavů ducha, pak jsme schopni pochopit a zařadit fenomény, se kterými si současná psychologie neví rady a nemusíme se vyhýbat ani hodnotícímu prvku, který v tomto pojetí ke spiritualitě neodmyslitelně patří - etice. V rámci duchovní cesty na vyšších stupních vývoje vědomí dochází ke kvalitativním změnám v etickém prožívání světa. Jde ale o nonkonformní etiku. Není vynutitelné zvenku, ale je prociťována zevnitř a nutí člověka se podle těchto cítěných zásad chovat (viz kap. III. 1.1.1.).

Transpersonální badatelé se shodně domnívají (Grof in Laszlo-Grof-Russell 2013), že existuje systém základních univerzálních metahodnot, které přesahují hodnoty jednotlivých kultur. Tento etický systém se spontánně vynořuje z hlubokých spirituálních prožitků ZSV nebo při systematické kultivaci spirituality.

Zástupci

Zmínili jsme důležitost účastné metodologie badatele spirituality. Není bez výpovědní hodnoty, že všichni význační vědci, kteří posunuli pojetí spirituality ať už na poli filozofie náboženství nebo v příbuzných oborech, jako Rudolf Otto, Wiliam James, Carl Gustav Jung, Abraham Maslow, Mircea Eliade, Stanislav Grof, Ken Wilber, Martin Buber, Medard Boss nebo Erich Fromm, mají zkušenosti s druhým modem vědomí nebo s východními filozofickými systémy.⁶²

Ze zástupců, které můžeme počítat do transpersonálně-transracionálního směru, jmenujme jen některé:

Stanislava Grofa jsme označili jako jednoho z vizionářů, ale protože se na poli transpersonálního výzkumu pohybuje už padesát let, můžeme ho zařadit i mezi současné zástupce. Aktuálně se snaží prosadit novou koncepci měnící základní postupy v psychologii a psychoterapii pod názvem „Návrh zásadní revize v oblasti psychiatrie, psychologie a psychoterapie.“ V roce 1978 založil Mezinárodní transpersonální organizaci (ITA)⁶³, která vydává impaktovaný časopis „International Journal of Transpersonal Studies“. Odnož ITA existuje i v Čechách.

Zajímavé studie a výzkumy vycházejí z interdisciplinárního hnutí transpersonalismu, které přesáhlo hranice mateřské psychologické disciplíny a dnes zahrnuje transpersonální filozofii, psychiatrii, antropologii, sociologii a ekologii (Walsch - Waughan, 16). K transpersonální psychologii se hlásí Fritjof Capra, Rupert Sheldrake, Karl Pribram, Ervin Lászlo i David Bohm.

Mimo transpersonální komunitu, najdeme další psychology orientující se shodným směrem a předkládající své koncepce. Můžeme jmenovat například Alana Weinstocka, který přijal jméno svámího Adžaji, a který je autorem vývojového modelu „jógové psychoterapie“ propojující psychoterapii východu a západu, Davida Golemana, který se snažil o zpřístupnění zejména východní rozmanitosti duchovních cest a stavů vědomí nebo Victora Schermera představujícího psychospirituální paradigma a existenci duchovního self aj. Najdeme také vědce zabývající se zejména evolucí vědomí a novým světonázorem jako například fyzik Peter Russell nebo ekofilozof Henryk Skolimowski.

⁶² Například Rudolf Otto pobýval dlouho na Východě (Indie, Čína, Japonsko) a studoval mistry východního učení. Medard Boss, představitel daseinanalýzy, navštívil v Indii svaté muže a byl jejich způsobem života a vnitřními kvalitami silně ovlivněn. O západní psychologii pronesl, že i ta nejlepší analýza není ničím víc, než úvodním kurzem, ve srovnání se stupněm sebeočistění, kázní a kultivací mysli východních technik. Psychoanalýza je cosi jako příprava na další výcvik ve východních disciplínách (Goleman 2001).

⁶³ <http://www.transpersonalassociation.com/>

Podnětné výstupy přináší znovu obnovený výzkum vědomí např. Ede Fresca, Slawek Wojtowicz, Luis, Eduardo Luna, a specifickou skupinou jsou vědci, většinou lékaři zabývající se fenomény zážitků blízkosti smrti (NDE) Raymond Moody, Elisabeth Kubler Ross, Kenneth Ring, Ian Stevenson, Jean Jacques Charbonier, Pim van Lommel a další.

V navržených holistických systémech je také často užívaným termínem pojem „integrální“. Vyskytuje se už u Jeana Gebstera, který předkládá koncept integrální kultury ve smyslu evoluce vědomí, na Gebstera navazuje sociolog Paul H. Ray s integrální kulturou jako společenstvím kulturně kreativních lidí nové doby, integrální jógou je nazýván také komplexní systém Šrí Aurobinda. Filozofický koncept integrální teorie předkládá Ken Wilber a další současný představitel koncepce nového paradigmatu Erwin Laszlo navrhuje celistvou integrální teorii v propojení s přírodními vědami.

Novým fenoménem duchovní obrody jsou interdisciplinární a transdisciplinární projekty. Jsou ostrovy na moři vědy rozhybávající nové myšlení a spiritualita je v nich buď explicitně, nebo implicitně vyjádřena. Organizace, které dnes usilují o integraci vědy a spirituality, najdeme dnes už po celém světě. Kromě již zmíněné Mezinárodní transpersonální organizaci ITA jmenujme některé další:

V roce 1993 založil Ervin Laszlo Budapešťský klub,⁶⁴ který se zaměřuje na evoluci globálního vědomí. Soustřeďuje se na rozvíjení nových způsobů myšlení a etiky, vhodných pro řešení globální krize. Je společnou platformou pro tvořivé lidi, kteří disponují „celoplanetární“ etikou a mají „celoplanetární“ vědomí (Laszlo 2009). Budapešťský klub má také svoji českou sekci.

Filozof Ken Wilber otevřel v roce 1998 v Coloradu Integrální institut a v roce 2007 spolu s Robbem Smithem založili mediální platformu „Integrální život“,⁶⁵ která dokumentuje růst uvědomění v době renesance 21. století. Sdružuje lídry, vědce, myslitele, umělce a všechny zájemce o celoživotní vzdělávání. Prezentuje se jako akademický *think thank*, který nabízí pokročilé vzdělávání v integrální teorii a vydává časopis „Journal of Integral Theory and Practice.“ Důraz klade na duchovní uvědomění, svobodu, lásku, pochopení, porozumění a plně prožívaný život. Orientace na začlenění spirituality a její zkušenostní a kontemplativní sféry do integrálního vzdělávání, které přes svůj institut a internetové fórum nabízí, je významným znakem celostního vzdělávacího systému 21. století.

⁶⁴ <http://www.clubofbudapest.com/index.php/en/>

⁶⁵ <https://www.integrallife.com/>

Jsou další ústavy, které mají zakomponovaný duchovní rozměr ve svých programech jako třeba Schumacher College⁶⁶ ve Velké Británii zaměřený na ekologii, nebo Institut noetických studií v Kalifornii⁶⁷ (IONS), zabývající se především výzkumem vědomí (při zachování maximální vědecké přísnosti), rozvíjejícím se pohledem na svět a rozšířením lidské kapacity.

A jako poslední jmenujme již zmíněnou Interdisciplinární univerzitu v Paříži⁶⁸ (UIP), která si klade za cíl šířit nové ontologické koncepce. UIP má ve vědecké radě čtyři členy, kteří obdrželi Nobelovu cenu a osm členů této rady byli, nebo jsou, členy Akademie věd. UIP se stala v posledních letech jednou z hlavních evropských struktur, vytvářející nové odvážné a zároveň přísně vědecké koncepty, které pomohou změnit pohled, jakým se člověk na počátku 21. století dívá na svět. Výjimečnost této organizace tkví v početném zastoupení špičkových vědců a ve schopnosti vůdčích osobností předložit syntézu s neobvyklou multidisciplinární šíří.

2. Začlenění spirituality do akademických struktur

Původně byla interpretací fenoménu spirituality pověřená dominantně spirituální teologie, s postupnou sekularizací následně psychologie náboženství, sociologie náboženství a religionistika. Rozsáhlý vědomostní základ o historicky a kulturně odlišných náboženských a spirituálních formách položil v minulém století historik náboženství Mircea Eliade. Jeho cílem bylo ukázat svými studii cestu obnovenému duchovnímu hnutí na Západě.

První odborné pracoviště, které se spiritualitou začalo zabývat, a přijalo ji do svého výzkumného záměru, byla Americká psychologická asociace (sdružení amerických psychologů). V roce 1976 přijala Psychologii náboženství do zařazení vědních oborů jako tzv. 36. divizi psychologie. Ta v 80. letech rozšířila program týkající se náboženství i na spiritualitu a v klasifikaci nemocí ve vydání z roku 1994 figurují problémy s náboženstvím a spiritualitou. Lze je zkoumat a léčit. V srpnu roku 2011 došlo k oficiálnímu přejmenování na Psychologii náboženství a spirituality⁶⁹. V roce 1997 vzniklo v New Yorku Centrum pro spiritualitu a psychoterapii v Národním institutu pro psychoterapii, které bylo v roce 2001 přejmenováno

⁶⁶ <https://www.schumachercollege.org.uk/>

⁶⁷ <http://noetic.org/>

⁶⁸ <http://uip.edu/>

⁶⁹ srov. www.division36.org.

na Institut pro spiritualitu, vědu a psychoterapii⁷⁰ a v současné době přepracovává vzdělávací koncepci pro 21. století. Centra pro spiritualitu, náboženství a zdraví (nebo Centra pro spiritualitu a zdraví) má i řada univerzit jako například Dukeova, George Washingtona, univerzity v Minnesotě, Marylandu, na Floridě a další. Také se rozvíjejí obory, které se orientují na spiritualitu a osobní růst. Psychologie je prvním z oborů, v nichž spiritualita nalézá své vyjádření a této skutečnosti odpovídá i fakt, že původními badateli, kteří obnovili diskurs o spiritualitě na akademické půdě a vypracovali modely integrace psychologie a spirituality, byli Wiliam James, Carl Gustav Jung a Roberto Assagioli (Němečková 2014).

3. Studium předmětu spiritualita

Psala se dvacátá léta dvacátého století. Teilhard de Chardin je po ročním pobytu před odjezdem z Číny a pozorujíc zapadající slunce nad stepí je zavalen vizí předávané štafety vzruchu a vědění. Z Asie do Evropy. Padá tma, aby světlo vyšlo na jiném místě: „*Nyní je řada na Vás, bratři na Západě*“ (La Heronniere 2009, 62), slyší. Jeho intuice jednoty prostoru „jako nesešivaného pláště“, kde v jednom místě vzlet tvořivosti a obnovy pohasíná, aby se zase zrodil na dalším místě, které převezme štafetu lidského pokroku (tamtéž). Možná se jeho vize týkala převratných změn ve vědě, která dematerializovala hmotu a připravila půdu pro další revoluční změny, které nás ještě čekají. Možná se týkala prohloubení duchovního života, které také předvídal (byť by ho rád osobně viděl v lůně křesťanství). Ale možná jí z dnešního pohledu můžeme číst jako duchovní obnovu v podobě nenáboženské spirituality, která vystupuje z centra nového paradigmatu, poprvé volná od pout institucí.

Aby nenáboženská spiritualita, osvobozená od dogmat a předsudků mohla plnit svoji úlohu, je potřeba vybudovat širokou základnu kvalitativně nového pojetí, která se bude všemi aspekty duchovna odborně zabývat. Hlasy, které říkají, že spiritualita nemůže být pouhým legitimním tématem vědeckého výzkumu, ale že svými vhledy může vědu informovat (Walach – Reich 2005, Trinh Xuan Thuan 2005) přispívají ještě ke zcela jinému přístupu. V tomto radikálně odlišném teoretickém rámci spiritualita vystupuje jako sám obor studia, jehož je zároveň, v mnoha fasetách rozdílných náhledů, předmětem.

Jednou z možných cest k teoretickému modelu je inspirace vzorem kulturologického konceptu (Soukup 2000, 2011). Při hledání nové syntézy ve vědách o člověku a kultuře došlo

⁷⁰ srov. <http://psychospiritualtherapy.org/background.html>

k vybudování nové disciplíny kulturologie. Kulturologie byla jednou z prvních věd, která svým interdisciplinárním pojetím aplikovala v praxi volání po konscilienci. Jako interdisciplinární obor se na rozdíl od jednotlivých společenských věd, které jsou úzce oborově zaměřené, pokusila „*odhalit vnitřní vztahy, které mezi jednotlivými dimenzemi kultury reálně existují*“ (Soukup 2011, 666). Propojení přírodních a společenských věd vede k ideálu uceleného vzdělávání, které nám odkázala renesance a osvícenství. My jsme se mu ale během posledního století značně vzdálili (Wilson 1999). Pro řešení závažných problémů, přicházejících s globální krizí, je potřeba poznatky společenských a humanitních věd propojit se soudobými znalostmi, které nám poskytují přírodní vědy. „*Pouze plynulé překračování hranic mezi vědami nám umožní nezakreslené vidění skutečného světa*“ (Wilson 1999, 18).

Volání po konscilienci vychází z horizontální roviny poznání a zatím zahrnuje přírodní a společenské vědy. Nové paradigma, ale tuto snahu po jednotě vědění dále rozšiřuje. V řešení globálních problémů má své nezastupitelné místo i spiritualita. Zcela nová je zde vertikální rovina související s druhým modem vědomí. Nezkreslené vidění skutečného světa zahrnuje oba módy získávání informací o světě. Filozofii vědy a interpretaci metafyzických důsledků plynoucích z přírodních věd, která v novém paradigmatu ontologicky postulují existenci jiné reality, je potřeba doplnit o duchovní poznání, které pomocí druhého modu vědomí s touto jinou realitou vstupuje do styku. Možnosti filozofie jsou omezené, filozofickou spekulací nejsme schopni otevřít prostor, který náleží jiné realitě. Studium spirituality tedy otevírá další oblast a přináší spolupráci s transpersonálně a transraciálně orientovanými obory, kde je spiritualita nazírána a studována jako proces evoluce vyšších etap vědomí; a to za prvé jako kultivace ducha jednotlivce a zároveň jeho potenciální transformace, a za druhé jako kultivace ducha celé společnosti.

3.1. Etymologické otázky

Zbývá ale podstatný krok, který je zapotřebí učinit, a to vyjasnit terminologicky přesně, kdy se jedná o spiritualitu jako studijní obor a kdy jde o předmět studia ať už kvantitativně - nakolik jsou spirituální prvky přítomny v populaci, nebo kvalitativně - jaká je spiritualita obsahově, tedy jak je prožívána a jak ovlivňuje život lidí.

Je zapotřebí ustanovit termín pro spiritualitu jako možnou budoucí studijní disciplínu. Inspiraci můžeme hledat u příbuzných oborů. Religiozitu a náboženské jevy studuje religionistika, psychologickými aspekty se zabývá psychologie, teologické otázky řeší teologie. Vzhledem ke slovu spiritualita, ze kterého vycházíme, můžeme podobným postupem odvodit

buď spiritualistiku nebo spirituologii. S přihlédnutím ke skutečnosti, že spiritualistika nezní příliš libě, jeví se malebnější odvozeninou, neologismus *spirituologie*. Zásadnější než libozvučnost, je ale v názvu ukrytá, sama podstata nenáboženské spirituality. Spirituologie vystihuje propojení obou modů získávání informací o světě, vzájemně se nevyklučující propojení ducha a hmoty, tak jak ho badatelé nového paradigmatu pro nás opětovně objevili. *Spiritus*, Duch ve svazku s *Logem*, sjednocujícím rozumovým principem.

3.2. Spirituologie a její možná koncepce

Spirituologie jako věda o spiritualitě vyžaduje přesnější vymezení a koncepci.

Kulturologický systémový výzkum sociokulturní reality, vychází z předpokladu, že kulturu je možné zkoumat na třech základních strukturálních úrovních. Na úrovni jednotlivce, sociokulturních systémů a rodu Homo (Soukup 2000, 2011). I pro spiritualitu je přínosné tento koncept použít, nicméně vzhledem k povaze studovaného předmětu a objevech v kosmologii a kvantové fyzice, koncepci rozšíříme ještě o čtvrtou strukturální úroveň, na vesmír.

Spiritualita jako předmět výzkumu je zde vnímána duálně, jednak jako sám duchovní obsah a jednak jako dimenze jednotlivce, kterou je spirituální (duchovní) proces, ve smyslu evoluce vyšších etap vědomí.

3.2.1. Úroveň analýzy spirituálních procesů

Spirituologie, zkoumá spiritualitu na úrovni

1. jednotlivce: Každý má v sobě vnitřní zdroj a stává se tvůrcem a produktem svého vlastního světa, své vlastní jedinečné spirituality a neopakovatelné cesty. Na osobní životní cestě může spiritualita zůstat neprojeveným potenciálem, a může i degradovat na pokleslé či destruktivní formy, kdy se jedinec např. může stát obětí patologické religiozity některých sekt, která je typická netolerancí, nenávisť a strachem. Nebo naopak spiritualita život povznáší (většinou je v obecném povědomí v pozitivních konotacích i vnímána), a může být zásadním činitelem individuálního procesu, významně proměnit a stabilizovat život jedince a být branou pro pocíťované propojení s okolním světem.

Spirituologie studuje duchovní jevy na úrovni

2. sociokulturních systémů: Spiritualita nabývá svých konkrétních forem a realizace v různých etnických a kulturních skupinách, to je ona pluralita a diverzita forem. Například jako jeden z nástrojů pro dosahování mimořádných stavů vědomí se v různých etnických skupinách používá tanec. Ale jiný je tanec dervišů a jiný je tanec křováků z Kalahari. Některé skupiny mají ve svém středu pro kontakt s jinými realitami svého zástupce - šamana, jiná společenství společně recitují mantry. Pluralita prožívání posvátna je široká, a dokud bude svět hlídat svoji diverzitu, bude uchovávat i svoje dědictví spirituálních cest a přístupů.

Spirituologie studuje projevy spirituality na úrovni

3. rodu Homo: To co nás odlišuje od zvířat, tedy schopnost vůbec uchopit a nalézt spiritualitu u všech etnických a kulturních skupin.

Spirituologie odhaluje možný duchovní rozměr i na úrovni

4. vesmíru: existují teorie, které předpokládají existenci vyššího vědomí nezávislého na čase a prostoru v celém kosmu.

Jinými slovy, spirituologie při svém studiu spirituality ukazuje, jak spiritualita vytvářela a vytváří v dějinách specifikum lidského rodu na úrovni živočišného rodu, pouze rod Homo je schopný ji vědomě prožívat, na úrovni sociokulturních systémů, fenomén spirituality vytváří svobodu multikulturní spirituality, a na úrovni individua, kde se jedinci mohou stávat tvůrci svého vlastního světa, své jedinečné spirituality. A zároveň se ve vědě nově otevírá otázka vesmíru prodechnutého in-formací, nebo tvořivým principem, který je ve svém nejvlastnějším projevu duchovní povahy. Tento předpoklad už dnes nemůžeme vyloučit.

3.2.2. Spiritualita jako předmět spirituologického výzkumu

Spirituologie jako nová výzkumná oblast vyžaduje komplexní teoretický model, který propojí čtyři strukturální úrovně s obory, sítí vztahů se spiritualitou souvisejí.

Obecná kulturologie, jako báze pro integraci poznatků a teorií dosažených na úrovni speciálních věd, vypracovala multidimenzionální explanační model, který se zabývá komplexním výzkumem kultury (Soukup 2000, 2011). Na daném modelu je pro spirituologii nejvíce nosné propojení v duchu interdisciplinárního pojetí a generalizační funkce takto koncipované disciplíny. Jak kulturologie, tak i spirituologie jsou interdisciplinární obory,

spirituologie dokonce zasahuje i do vazeb transdisciplinárních. Generalizační funkce následně propojuje výzkum z různých strukturálních úrovní. Rámec tohoto modelu je proto velmi vhodný pro formování teorického modelu komplexního studia spirituality.

3.2.3. Epistemologie a ontologie spirituologie

Ve schematickém náznaku se pokusíme naznačit jednu z možných koncepcí studia spirituality v transdisciplinární syntéze. Model je upravený na výše zmíněné čtyři základní strukturální úrovně v propojení s filozofií a jednotlivými společenskými, kulturními a přírodními vědami, které se ke spiritualitě z různých úhlů vztahují.

Metodologie spirituologie by se měla v duchu nových poznatků přesunout od metodologie objektivit k metodologii účasti. Mělo by dojít k propojení empirické zkušenosti, která je založena na poznání zprostředkované našimi smysly v prodloužení moderních technických přístrojů a duchovní zkušenosti, které je přímým vhladem vědomí při metodickém a kultivovaném použití stavů změněného vědomí, tak jak je toto propojení vědy s kontemplací už některými vědci předpokládáno⁷¹ (Walach – Reich 2005, Štampach 2008, Trianh Xuan Thuan 2005).

V době stále rostoucí fragmentace jsou syntetické snahy, prolnutí horizontální a vertikální dimenze poznání a generalizační funkce spirituologie vedoucí k propojení jednotlivých strukturálních úrovní, nezbytné pro vytvoření nové živoucí báze. Koncipováním nové disciplíny se snažím navázat na tu část vědecké obce, která otevřela současný diskurs o spiritualitě na akademické půdě a najít širší platformu pro interdisciplinární a transdisciplinární studium spirituality. Spiritualita byla z vědeckého pohledu na svět vytěsňena a několik století se tísnila v podezřelých koutech. Tím, že neprobíhalo komplexní vědecké zkoumání této dimenze, má na sobě mnoho nánosů. Často je pojímána pouze jako alternativní spiritualita, a to vágně a úzce bez odpovídajících hlubokých znalostí západokřesťanské vzdělanosti, východních filozofií a bez návaznosti na současné vědecké objevy (Němečková 2014). Cílem je kvalitativně nový pohled na život a na svět a opětovné vyvážení materiálních a duchovních stránek společnosti. Postupný možný vznik spirituologie by se měl odehrávat ve dvou etapách. Předcházet by měla teoretická fáze budování oboru a teprve následně, pokud se podaří odpovídající zázemí vybudovat, by mělo dojít k postupnému zapojení aplikované spirituologie: ke spolupráci s transpersonálními obory se speciálním

⁷¹ Evelyn Underhill už na počátku 20. století řekla, že každá opravdu spirituální filozofie potřebuje skutečnosti plynoucí z kontemplativního života, a že tomuto zvláštnímu způsobu poznání by mělo být vyhrazeno ústřední místo (Underhill 2008, 88).

zřetel na holotropní dýchání, meditaci a kontemplaci a k využití dalších psychologických prožitkových metod.

Úroveň analýzy spirituálních Procesů	Předmět studia	Tradiční disciplíny	Spirituologické disciplíny
Úroveň vesmíru	Spiritualita, jako nejzazší zdroj, vědomí, který je základním prvkem reality	Astrofyzika Kosmologie Kvantová fyzika Filozofie vědy	Metafyzické důsledky současné vědy (Staune)
Úroveň rodu homo	Spiritualita jako specificky lidská komponenta, jako potenciál evoluce vyšších etap vědomí probouzející se až na úrovni vědomí příslušející člověku	Filozofie Evoluční biologie Neurovědy	Filozofie ducha (Philosophies de l'esprit - Staune) Evoluční biologie nedarwinovského typu Neurovědy na non-neuronální bázi
Úroveň sociokulturních systémů	Kultury a subkultury a jejich osobité projevy spirituality v čase a prostoru	Filozofie náboženství Religionistika Sociální a kulturní ekologie Kulturální a etnická studia Sociální a kulturní antropologie Sociologie Politika Ekonomika Pedagogika Medicína	Filozofie spirituality a náboženství Dějiny spirituality a náboženství transpersonálně pojatá antropologie, hlubinná ekologie, sociologie a kulturální a etnická studia Účastná a holistická politika, ekonomika a pedagogika Holistická, transpersonálně pojatá medicína
Úroveň jednotlivce	Spiritualita jako antropologická konstanta, univerzální spiritualita	Etika Psychologie náboženství Psychoterapie Psychologie Psychiatrie	Transpersonální etika Transpersonální psychologie, psychiatrie, psychoterapie

Schéma 3. Spiritualita jako předmět spirituologického výzkumu

3.2.4. Nastínění výhledů spirituologie

Když se mění filozofie člověka (jeho povaha, cíle možnosti, naplnění), mění se všechno: nejen filozofie politiky, ekonomie, etiky, hodnot, mezilidských vztahů a historie, ale také filozofie vzdělání, psychoterapie a osobního růstu, teorie toho, jak pomoci lidem stát se tím, čím se mohou a potřebují stát.

Abraham Maslow

Spirituologie by měla studovat a vymezit pojetí nenáboženské spirituality. Cílem je nabídnout alternativu (a z hlediska vědy i vhodnější rámec) oproti konfesně vázané teologii. Jako obor by se měla zakotvit v dějinách a v celku kultury, opřít se o metafyzické důsledky plynoucí ze speciálních věd, které propracovává filozofie vědy, a které odhalují nový ontologický základ pohledu na člověka a vesmír, a v budoucnu využít metod umožňujících čerpat informace z druhého modu poznání.

Studium spirituality by mělo v současné době vycházet:

- z religionistiky, z historie spirituality a mystiky, s cílem vystavět dějinnou návaznost a vytvořit historický základ, z kterého může nenáboženská spiritualita vycházet. K tomuto základu patří i studium konkrétních historických osobností, které duchovní rozměr v moderní době pro vědu otevřely a osobností, které ho dnes dál svým výzkumem otevírají. Součástí je i informovanost o globálních iniciativách a projektech, které mají duchovní přístup ke světu ve svých koncepcích zakotvený.
- z transpersonálních oborů (antropologie, etnologie, ekologie, sociologie) při zkoumání pluralitních forem prožívání posvátna a orientovat se na duchovní jevy a ZSV, jež jsou zkoumány z úrovně sociokulturních systémů.
- z transpersonální psychologie, která vytváří na úrovni jednotlivce vhodnou platformu pro výzkum a porozumění druhému modu vědomí. Jak zmiňují představitelé transpersonálního proudu Peter Russell spolu se Stanislavem Grofem: „*Není možné mít hluboký prožitek tohoto druhu a odejít z něj bez uvědomění, že našim stávajícím modelům něco chybí*“ (Laszlo – Grof - Russell 2013, 25). Transpersonální psychologie může napomoci cílenou praxí individuálnímu procesu jedince. Účinná je například i pro začlenění psychospirituálních krizí do společenského a kulturního prostředí, jako jedné, ne sice časté, nicméně přirozené, formy individuálního růstu. Do budoucna se zřejmě výzkum bude orientovat na propracování procesu evoluce vyšších etap vědomí.

V návaznosti na nový ontologický horizont a na přímou nejlépe odborně vedenou duchovní zkušenosti se také zásadně mění i pojetí etiky a morálky. Pozitivní změny v pohledu

na všechny formy života včetně neživé přírody mají následně významný dopad na celou společnost.

Také západní vzdělávání, jehož edukativní proces, je dnes vyprázdněný od duchovního smyslu, je širokým polem pro uplatnění spirituologických koncepcí. Na místě je snaha po informovanosti učitelů, lékařů, psychologů a všech ostatních specialistů, pohybujících se v působnosti oborů, které mají vliv na obecné povědomí.

Spirituologie, která zkoumá spiritualitu jako proces rozvoje vyšších etap vědomí, tedy i jako součást kulturní evoluce, se může přímo podílet na zastavení globální krize celé západní společnosti.

V budoucnu by se spirituologie měla opírat o:

- Holistický pohled účastné kosmologie, který legitimně otevírá otázku po smyslu. Propojí makrokosmos studovaný astrofyzikou s mikrokosmem kvantové fyziky, zprostředkovaný filozofií ducha.
- Evoluční biologii nedarwinovského typu, která k procesu biologické evoluce připojuje i tvořivý prvek, jež se zdá evoluční proces doplňovat (Staune 2007).
- Neurovědy, které nebudou lidské vědomí redukovat na neuronální stav, a které připustí, že unikátnost, že máme vědomí, nebo duši, může pramenit z jiné úrovně reality (Staune 2007). Důležitý je i neurobiologický výzkum a analýza fyziologických procesů, které dál objasní spirituální zkušenost v biologických pojmech, bez toho aniž by redukovaly vědomí na hmotu, ale naopak směřovaly k vyváženějšímu pojetí vědomí a hmoty.
- Dějinné ukotvení v historii spirituality a náboženství, které studuje religionistika.
- Transpersonální a hlubinnou kulturní ekologii vedoucí k vyváženému duchovnímu vztahu k přírodě
- Transpersonální psychologii, ve které jsme na jedné straně newtonovské objekty složené z atomů, molekul, buněk, tkání, ale na straně druhé každý z nás představuje zároveň vlastnosti pole vědomí, které překonává veškeré hranice prostoru, času a lineární kauzality (Grof 2013, 134).
- Transpersonálně pojatou antropologii, která studuje a uchovává pluralitu prožívání posvátna v jednotlivých kulturách a subkulturách. Autentické spirituální systémy jsou založeny na tradicích systematického zkoumání psyché za pomoci jasně definovaných technologií pro proměnu mysli. Jsou výsledkem procesů, připomínajících v mnoha ohledech vědeckou metodu (Grof, 2013, 40).

Do nového modelu musíme zařadit i inspiraci hnutím transpersonalismu, které vzniklo původně z transpersonální psychologie. Na rozdíl od ostatních pokusů o syntézu, kde vědy zůstávají pouze v horizontální rovině, je syntéza transpersonalismu postavená také na vertikální dimenzi. Zabývá se integrací oborů v propojení s vertikální dimenzí. Užitečnost transpersonálního modelu se týká psychologie, psychiatrie, sociologie, ekologie a antropologie (Walssch – Waughanová 2011, 22-24).

- Etiku, která vyvěrá jak z kosmologie nového paradigmatu, tak z přímého prožitku vědomí propojenosti a to nejen s ostatními živými bytostmi, kdy lidé cítí, že jsou neoddělitelnou součástí mnohostranné skutečnosti.

Stanislav Grof ve svých výzkumech uvádí, že transpersonální zkušenosti jsou v podstatě alternativní způsob učení se o druhých, o zvířatech, o přírodě, o světě a různých aspektech vesmíru. Tyto zkušenosti nezískáme tak, jako v běžném režimu vědomí pozorováním, ale přímou identifikací a následnou analýzou a syntézou takto získaných informací. Vědomí dokáže dělat věci, které mozek nemůže. Věcmi či bytostmi se stáváme a učíme se o nich přímým způsobem (Grof 2015).

V budoucnu by spirituologie měla mít vliv na:

- Ekonomiku, která přizná vztah k etice a opustí „*snahu převést vše na sebelásku a kalkul*“ (Sedláček 2012, 267).
- Politiku, která udělá to samé.
- Medicínu, která uzná bio-psycho-socio-spirituální pojetí člověka a otevře se hluboké proměně z alopatické, fragmentovaně pojímané medicíny, na medicínu holistickou s transpersonálními aspekty.
- Vzdělávání a mravní výchovu, která bude vyvěrat z transpersonální etiky, a která bude mít vliv na změnu povědomí hodnotového rámce celé společnosti.

Současná pedagogika nenabízí v edukativním procesu nic, co by lidem pomohlo v orientaci a ve schopnosti uchopit duchovní aspekty své bytosti. Přenos základních premis spirituologie do vzdělávacího systému s následným vlivem na etické normy by mohl změnit povědomí hodnotové rámce celé společnosti.

Podle psychologa Pavla Říčana (2006) bude hrát pojetí spirituality jako fenoménu nezávislého na organizovaném náboženství významnou úlohu v mravní výchově i v jejím vědeckém poznání

4. Proč se etablování vědní disciplíny založené na studiu nenáboženské spirituality jeví tak důležité?

Abraham Maslow se v padesátých letech vyjádřil, že pro studium musí být otevřený celý svět. Všechny zkušenosti. Nic nemůže být pro zkoumání tabu (Maslow 2014, 275). Ve stejné době poukázal Aldous Huxley na nedostatečnost našich edukativních koncepcí: Všechno naše vzdělání, literární i vědecké, všeobecné i specializované je dnes pouze verbální a umění, mít přímé vědomí daných skutečností naší existence, naprosto ignorujeme. Nevedeme lidi, aby se stávali plněji sebou samými, nevedeme je k vnímavosti vnější i vnitřní reality. Náš systém vyrábí studenty humanitních i přírodovědných oborů, kteří nevědí nic o lidstvu, sobě samých, o druhých, a ani nemají ty nezákladnější prožitky. Nevedeme je k otevřenosti ke své spirituální stránce, aby byli schopni si naslouchat a chránit své tělo před fyzickými psychosomatickými chorobami. Naše děti neučíme jak se rozvinout do plného lidství. Má-li dojít k neverbálnímu vyučování, nikdo pro to nic neudělá. Pokud máme ale zůstat příčetní, pak je třeba nám umožnit vnímání transcendence, která patří do jiného řádu, než je ten náš lidský. Potřebujeme doplnit systematické myšlení vzděláním v neverbálních humanitních oborech. To zatím zcela chybí. Huxley konstatuje, že odpovídající disciplíny nemáme, protože pro ně nemáme ani vytvořený prostor (Huxley 2011, 64-66).

Plak na otevřenost k jiným zkušenostem sílí, měli bychom umět žít v obou světech a čerpat z bohatosti našich vlastních potenciálů. Pokud necháme tuto oblast bez důkladného odborného přístupu, dobrovolně se vzdáváme i možnosti spiritualitu v širším obecném povědomí kultivovat.

Vědci, kteří si důležitost většího začlenění duchovního přístupu ke světu uvědomují, už dnes vybízejí ke studiu spirituality: „*Je možná nejvyšší čas na výzkum platnosti obou domén způsobů prožívání světa*“ (Walach – Reich 2005, 427). Harald Walch a Helmut Reich vidí přínos zejména v zlepšení společenského a individuálního života, například v blahodárném vlivu jednotlivců na dosažení individuální celistvosti, v překonání zneužívání návykových látek, nebo v ochraně životního prostředí (tamtéž).

V roce 1999 předeslal Peter Russel, možný vznik nauk spojených s novou spiritualitou, která, podle jeho mínění, bude spíše psychologickou naukou, než naukou o božstvech a entitách. Podle něj půjde o současné učení, které se bude zabývat tím, jak se vyvíjí ego, jakým způsobem odvozujeme náš pocit identity, jak si vytváříme vlastní strach, jak interpretujeme či dezinterpretujeme vlastní zkušenosti, a jak můžeme svou mysl osvobodit z těchto různých

omezení (Russell in Laszlo – Grof-Russell 2013, 48). Russell vystihl jednu z částí studia spirituality, její psychologickou stránku, avšak pokud máme etablovat studium spirituality, pak by jeho záběr měl být mnohem širší.

Jean Staune na druhé straně na psychologický aspekt pozapomíná a vidí možné další studium na katedrách vědy a náboženství, vzniklých na světově proslulých univerzitách jako je Oxford, Cambridge nebo Columbia. Předvídá také možný vznik nové disciplíny, která by se mohla jmenovat „Metafyzické důsledky současné vědy“ a s pomocí teologie nebo nematerialistická filozofie formulovat některé hypotézy. Věda podle něj může na druhé straně pomoci vyjasnit teologické koncepty (Staune, 464).

Podle Trinh Xuana Thuana potřebuje naše společnost urychleně propojit spiritualitu s vědou, abychom nezapomněli na humanitu. V naší době plné globálních etických a morálních problémů jsme konfrontováni s urgentními hrozbami, jako je například genetické inženýrství. Tento badatel vidí možné propojení s buddhistickým konceptem. Připomíná také Einsteinova slova, podle kterých náboženství budoucnosti bude kosmické náboženství. Překoná koncept jednoho antropomorfního Boha a vyloučí teologická dogmata. Zahrne jak hmotu, tak ducha a bude založeno na religiózním smyslu zrozeném z osobní zkušenosti jak fyzické, tak spirituální, jež je pocíťovaná jako smysluplný celek (Trinh, Xuan Thuan 2005, 257-8).

Z dnešního pohledu můžeme říci, že Einstein vystihl koncept nenáboženské spirituality, která může být „náboženstvím budoucnosti“, tak, jak po něm volal například Carl Gustav Jung, aniž by znal jeho budoucí podobu. Jung viděl v úpadku náboženství jasnozřivě naději, že z hlubin kolektivního nevědomí vytryskne nová spiritualita v originální podobě (Říčan 2007, 63). Jako hlubinný psycholog se dokázal naladit na spodní proudy nevědomých konstalací doutnajících pod povrchem. Evolučněji vyvrážděnější forma „duchovní báze společnosti“, která by mohla převzít štafetu od tradičních náboženských forem (nebo je doplnit), může být na vyšším stupni uvědomění založena na spiritualitě jako antropologické konstantě lidstva. Tedy na spiritualitě, která má univerzální, všezahrnující charakter, opřená o ontologické opodstatnění jiné roviny reality vycházející z interpretace metafyzických důsledků ve speciálních vědách.

Zdá se nezbytné tuto platformu vybudovat cíleně, a to nejlépe právě s využitím komplexního přístupu, který nabízí věda. Tím se můžeme vyvarovat samozvaných guruů a fanatických poloh a i málo strukturovaného přístupu. V polovině devadesátých let poznamenal Břetislav Horyna v hodnocení celkové krize, která vyvolává potřebu sociálně-kulturní, a tedy i duchovní změny, že samotná nová religiozita nemá prostředky k vytvoření metadiskurzu kultury. Nevzniká žádné čisté náboženství, ale jen proudy a hnutí a objevují se novotvary křesťanství propojeného s východními naukami (Horyna 1994, 69).

Hana Babyrádová nicméně zdůrazňuje, že člověka nejvíce ve spojení s praxí duchovního života zajímá propojení s kulturou. Duchovní obsahy se budou vždy nacházet v různých kulturních oblastech ve specifické formě. A že je nutné tuto oblast cíleně ovlivňovat začleněním duchovních obsahů do vzdělání a výchovy. Průnik spirituality do kultury nebo naopak kultury do spirituality nazývá podnětným termínem „inkulturace spirituality“ (Babyrádová 2006, 25). Dosah cíleného ovlivnění vidí v omezení pragmatismu, který zpětně kulturu oslabuje (Babyrádová 2006, 25).

Jak moc palčivý a narůstající je tento problém pro naši duchovně „podvyživenou“ společnost, odečteme z datace díla „Podstata mystiky“, které vyšlo roku 1920, kde Evelyn Underhill píše, že přesto, že snadno a lehce mluvíme o duchovních hodnotách a o duchovním životě, v jádru jsme pořád ještě utilitaristé a pragmatici a orientujeme se pouze na viditelný život člověka a jeho potřeby (Underhill 2008, 86).

Lidové a alternativní pole spirituality je široké a stále více sílí. Je ale velmi nesourodé a roztržité. Lidé jsou ve velké míře dezorientováni a chybí jim, vzhledem k nízkým teoretickým znalostem, schopnost rozlišovat. Často nevědí kde získat zasvěcené informace.⁷² Vybudováním propracovaného systému umožníme i laickým zájemcům zorientovat se v celém tématu spirituality a postupným pronikáním vědomostí do společnosti a kultury můžeme zvýšit obecnou informovanost v duchovních tématech. Souvisejícím úkolem je také napomoci rozlišování v kvalitě duchovních pramenů a nabízených služeb na současném tržním a nediverzifikovaném „supermarketu spirituality“. Nezbytné se do budoucna jeví i napomoci vyškolit odborníky, kteří se budou umět stát průvodci na duchovní cestě životem. Psychologové, kteří tuto roli duchovní péče převzali, mají bohužel většinou omezený rozsah vzdělání týkající se spirituality.⁷³ Nejen z Jungovy praxe vyplývá, že v okamžiku, kdy klienti vyřeší palčivé problémy osobnosti, nastupují otázky po transcendenci. Vzhledem ke skutečnosti, že psychologové ve valné většině nemají zásadnější povědomí o stupňovitosti spirituálního zrání, často terapii v tomto okamžiku končí a uvolněný potenciál možné další transformace (vedoucí k duchovní zralosti), se nerozvine.

Nutnost cíleného vybudování vědy zabývající se spiritualitou na akademické půdě má nicméně ještě jeden podstatný a již zmíněný, aspekt. Potřebujeme mít možnost nabídnout

⁷² Studenti a lidé, kteří se na mě v duchovních otázkách obraceli, přicházejí často s dotazy, kde mají hledat inspiraci a oporu své duchovnosti, a také s žádostí o radu jak rozlišovat kvalitní a nekvalitní literaturu a hodnověrnost lidí, kteří se jako odborníci na spiritualitu (mimo akademickou půdu) u nás prezentují

⁷³ Psychologů hluboce se zabývajících spirituálními tématy nebo přímo transpersonální psychologií je v praxi stále málo.

alternativu k teologii. Vzhledem k významným současným objevům v přírodních vědách se množí přednášky na téma bible a věda, náboženství a věda. Jistě to může saturovat jedince, kteří se v náboženství cítí i dnes bezpečně usazení a je důležité to respektovat. Nicméně v postmoderní době sekularizace a privatizace náboženství zatím stále chybí širší diskurz, kde je možné vykládat ontologii, vycházející z metafyzických důsledků ve vědě, nekonfesně.

Kromě naprosto zásadní skutečnosti, že naše kultura naléhavě potřebuje nové ontologické minimum, je na místě zmínit mnoho jedinců, kteří nechtějí zpět k institucionalizovanému náboženství, ale zároveň hledají cestu k duchovnímu světu. Je nezbytné propracovat široké nenáboženské pojetí, které není svázané s dogmaty a předsudky. Dnešní člověk víc, než kdy jindy, vyžaduje svobodu a nechce být nikam tlačěn. A spiritualita jako antropologická konstanta, znamenala vždy v první řadě vnitřní svobodu.⁷⁴

V českém prostředí, které je jednou z nejvíce sekularizovaných zemí, a kde není pociťován tlak náboženských institucí na výlučnost v duchovní sféře, máme otevřené dveře touto cestou vyjít.

V Čechách necítíme tlak, který panuje ve světě v diskurzu vědy a náboženství. Zejména v Americe je zeslužebnění vědy pro politické cíle a mocenské ambice zřetelně patrné (viz kap. II. 6). I přes vytyčení nenáboženské spirituality v psychologii a příbuzných vědách někteří badatelé konstatují stále směřování obou oblastí a kritizují zejména narušení vědeckého studia náboženství (McDonald 2009, Zinnbauer-Pargament – Cole 1997, Říčan 2007).

Zamyslíme-li se nad tím, proč je tak velká neochota řady vědců napříč disciplínami, uvažovat směrem, ve kterém se může stát, že připustíme existenci tvůrčího principu, informovaného vesmíru, nebo plánu pro evoluci (nesměšovat s I. D.), můžeme zopakovat důvody, které již byly zmíněny. Nicméně svoji roli, a to dosti významnou, může hrát pokračující boj o sekularizaci. O důslednější oddělení vědy od náboženství. A v tomto duchu cítíme odpor vědců jako zcela oprávněný.

Tak jako došlo k oddělení státu od náboženství a následně i vědy od přímého vlivu náboženských institucí, tak by mělo v jednadvacátém století, kdy dochází k renesanci duchovní stránky, dojít i k jasnému oddělení spirituality od náboženství.

⁷⁴To nám potvrzuje i kognitivně-kulturní přístup k jazyku. Spiritualita má z této perspektivy jazykovou souvislost s dýcháním. Již víme, že latinské *spiritualitas* a řecké *pneuma* se překládá do češtiny jako *dech* a *duch*. Význam metaforických vyjádření často přímo souvisí s etymologií slov, ze kterých je utvořeno. Například v češtině užíváme spojení *brát* (někomu) *dech* nebo *připravovat* (někoho) *o dech* ve významu "připravovat ho o svobodu". Ze spojení *svobodně dýchat* na druhou stranu cítíme i význam „svobodně žít“. Konceptuální metafora, vyvozená z těchto vyjádření, se tedy dá formulovat jako MOŽNOST DÝCHÁNÍ JE SVOBODA (Bulak 2013, 54). Na základě těchto souvislostí je možné nazírat spiritualitu skrze axiom svobody.

Spolu s posunem vědy a novým výskytem teorií, které vedou k otázce možného znovuoobjevení tvůrčího principu na scéně, se totiž objevuje i otázka pokusu o privatizaci tohoto tvůrčího principu jednotlivými náboženstvími a uzavření spirituality do škatulek dogmat,⁷⁵ povolených hierarchickými soustavami těchto institucí. Tendence zmocnit se spirituality a využít jí k dalšímu ovládnutí mas může přijít. Obzvláště v době tak utilitární jako je ta naše.

Jenom obecné uznání člověka jako bio-psycho-socio-spirituální bytosti, postulování nenáboženské spirituality, na jejímž objevení a vzestupu se kolektivně podílíme a důsledné oddělení od institucí, které jsou zároveň svázány s dogmaty a mocí, nás může posunout dál. Věda by měla zůstat nad náboženstvím.⁷⁶

Tato úvaha nesměřuje k rozkolu mezi náboženstvím a spiritualitou, spíše směřuje k nalezení místa, ve kterém mohou být dál do jisté míry prolnuty. Spiritualita je také prožitkovým jádrem náboženství (pojímáno v širokém smyslu). Potud je vše v pořádku. Ale aby mohla být uchopována jako potenciál příslušející lidskému rodu, měla by zůstat ve své podstatě svobodná. Člověk by měl mít možnost ji prožívat v institucionalizovaném rámci, ale zároveň si být vědom skutečnosti, že tyto instituce nejsou vlastníky spirituality. Veškeré znásilňování náboženskými dogmaty, jedinými pravdami a pokusy o majetnictví spiritualitu diskredituje.

Také z těchto důvodů by měla vzniknout věda, která pomůže rozlišování, která nastaví principy zdravé spirituality, umožní jednotlivci bránit se před vlivem sekt a omezujících náboženských konceptů. A zároveň mu umožní naplno prožívat svoji duchovní dimenzi a využít její transformační a evoluční charakter v jedinečném lidském vývoji.

Potřeba orientace je nám dána, nemáme-li možnost se orientovat, ztrácíme smysl. Je ještě velmi brzy na jakékoli přesnější hypotézy, nicméně musíme připustit možnost, že právě

⁷⁵ Církev selhává i u současného častého fenoménu psychospirituálních krizí. Tradiční duchovní péče je omezena tím, že je vedena v intencích té které církve. Pak je člověk veden například k náboženské konverzi, a pokud se do daného církevního rámce nevejde, je odkázán na psychiatrickou péči (Vančura 2012, 169).

⁷⁶ Vědecké koncepty, které fungují v sousloví spiritualita/religiozita jsou vhodné například pro nehodnotící religionistiku. Jeden z typicky postmoderních přístupů, který se pokouší vytvořit modely spirituality a náboženství aby v sobě mohly pojmut multikulturní a multináboženský přístup ke studiu náboženství a spirituality, najdeme ve studii Sahayi Selvam. Model kombinuje míru spirituality a religiozity. V Africe oddělení světské a náboženské téměř neexistuje, v Jižní Asii je třeba chápat spiritualitu v kontextu daného náboženství, v Indii je nutné zahrnout sekularismus, který není protináboženským postojem, a také je potřeba zahrnout tradiční, abrahámovská a další náboženství. Jedná se o pluralitní model, kde různé postoje mají své místo, bez hodnocení, který přístup je lepší. Je tu snaha pojmut jak různé kultury, tak nábožensko-spirituální postoj, spirituální, ale nenáboženský postoj a lhostejný, nebo agresivně ateistický postoj (Selvam 2013).

na této předložené platformě by mohl postmoderní člověk založit zdravější, živější a zodpovědnější přístup ke světu.

Esej o pobytu v tlamě

Už jsem si přestala klást otázky. Má zmatenost byla tak velká, že ani otázky se už nehodily. Neměly smysl. Nevypovídaly o ničem a neprovokovaly nic. Nerozuměla jsem si. Nerozuměla jsem ničemu kolem sebe a už vůbec ne tomu, co se skrývalo za tím. Nic jsem nechápala. Jen jsem se s ohromně, otevřenýma očima dívala na svět, sbírala jeho obrazy jako části heraldických znaků a nekomentovala je. Nic jsem nehodnotila, neboť veškerá snaha cosi kamsi začlenit, padala na zem jako výsměch mně samé a vůbec se mnou nechtěla mít nic společného.

Nerozuměla jsem denním situacím a tomu, proč se stávají mě. Těsná blízkost lidí, života, kterou jsem rok předtím v sobě cítila, vyrovnanost, která se zdála být trvalá, vzala za své. Hloubka, do které jsem vplula, s radostí ji uchopila, a začala používat, byla pryč. Ne, vlastně nebyla pryč, byla jinak. Jediné, čím jsem si byla jistá. Že jsem v hlubinách.

Ale čeho? Koho? A proč?

Bylo to tak paradoxní, po té cestě, kterou jsem prošla. Po dvou letech v tichu na břehu moře daleko na jiném kontinentě, kdy jsem měla konečně pocit, že jsem se našla. Kdy jsem přetavila žeň svého bytí do dospělého vidění. Odstup, vyrovnání, smíření, pochopení – jasně! Tak, tak to tenkrát bylo! – Ostrost vidění, hluboké přitkání životu, naplnění a úleva.

A pak díra.

Z ničeho nic. Najednou. Vzpomněla jsem si, jak se kdysi rozčiloval jeden můj přítel: „Proč mají lidé tu mánií všechno hodnotit, přiřazovat všemu své posudky a adjektiva. Proč nenechají na sebe působit obrazy, vždyť je to tak jednoduché“! Tenkrát jsem ho nechápala. Vzdát se soudů, které člověku proběhnou hlavou snad bezděky? Vzdát se škatulek, které ale přeci umožňují orientaci?

Ano, teď jsem nechávala obrazy na sebe působit. Ne, že by to bylo tak jednoduché, ale bylo to totiž to jediné, opravdu to jediné, co jsem mohla udělat, pokud jsem se nechtěla zbláznit.

Praha. Zachraňovalo mě milované město. V časoprostoru, který mě obklopil, a kterému nikdo nedal jméno, se se mnou chvěla, a v neuchopitelné noční hodiny lednového chladu jsme se prolnuly a staly se jedním. Díky staletím, kterými ona prošla a díky mé současné nezařaditelnosti. Stávala jsem se kamennými zdmi vlhce vydechujícími do mrazu, blikavými žlutými světly v zastrčených zákoutích, věděla jsem, který můj vnitřní ozvuk je Vltava mnou protékající. Byla organicky živá s tlukoucím srdcem vnímající hmoty do té míry do, jaké jsem já odumřela živoucímu světu. Rozuměla jsem jí, jako lze rozumět člověku, s nímž žijeme. Znat jeho hnutí myslí, cítit jeho teplou blízkost, a zároveň je toto přirovnání k živému člověku, bytostným opakem toho co se s námi dělo. Pohybující se na hranici nečekané blízkosti šilenství jsem zároveň nemohla říci, že při tom celkovém opuštění všech důvěrných, dosavadních opor nebylo na té situaci něco ohromujícího, slastného, povznášejícího a přesahujícího veškerou běžně dostupnou lidskou zkušenost. Ale mě nikdo nepřipravil. Nikdo mi neřekl, co se se mnou děje a bude dít, co to vlastně probíhá. A tak se moje duše střídavě třepotala jako vlajka v silném větru uprostřed oceánu a střídavě byla paralyzována strnulostí a nehybností směřující do středu kamene. Skály. Hory.

A já jsem stála vedle ní.

A ničemu jsem nerozuměla.

Dál jsem se stýkala se svými přáteli a nechápala, proč si máme být blízcí, slova pozbyla významu, dialogu. Připadala jsem si prázdná, vykradená. Tam kde bývaly těsné stavy vzájemného naladění, nebylo NIC.

A já byla to NIC.

Nic jsem necítila a relativita Čuang-c'uoova motýla mě krájela zevnitř. Mechanicky jsem pokračovala ve všech denních činnostech.

Nerozuměla jsem si. A protože jsem si vždycky více či méně rozuměla, bylo by to alarmující v nejvyšší míře. Kdybych si alespoň tuhle otázku dovedla položit. Ale ani toho jsem nebyla schopna. Klesla (?) jsem na úroveň organické hmoty, která existuje jiným způsobem. Myslela jsem květinou, městem, oblázkem, zdí. Myslela jsem, není přesné. To slovo neexistuje, protože spadá do sféry nevyslovitelného.

Jen jsem čekala, jen jsem se odevzdala. A ten čas byl více než podivný. Možná jsem byla mrtvá. Na rozhraní mezi dvěma životy v životě jednom.

A tak spontánně jako se mi zavřely stezky, po kterých jsem celý život chodila vstříc známému a srozumitelnému, (protože mému světu), se rozevřela ta černá tlama, chlamstla a pohltila mne beze zbytku.

Kdo jsem byla já?

Za dva měsíce života v tlamě - protože počítat, to jsem pořád uměla a zautomatizované činnosti se normálně provozovaly samy - se zase začalo cosi dít, co mne vytahovalo ven na světlo. Ale nedalo se bohužel zrovna tvrdit, že by to zpočátku bylo jednodušší.

Přechod do jiné hry s mnohem komplikovanějšími pravidly a s obtížnějším stupněm zvladatelnosti.

Do stejné řeky dvakrát nevstoupíš. Jenže pak už se i ta řeka jmenovala jinak a tekla o kus dál. Už nikdy jsem neměla vstoupit zpátky do stejného konsensu. Byly to dva životy v jednom. Měla jsem umřít a žít.

Jak může člověk umřít a žít?

Kamila Němečková, Praha 2001

Když jsem na přelomu tisíciletí procházela několikaměsíční psychospirituální krizí, nevěděla jsem co se se mnou děje a nevěděla jsem kam jít. Věděla jsem, že to poslední, co můžu udělat, je, svěřit se do rukou psychiatrů. Kdybych jim vyprávěla, že jsem odumřela lidskému bytí, a že se cítím kamenem, asi bych bez prášků neodešla. O psychospirituální krizi jsem do té doby nikdy neslyšela a celá situace byla skutečně velmi náročná. Jen jsem se pevně držela zvláštní vnitřní jistoty, že to tak má být a svých předešlých zkušeností s podivnými stavy a zážitky, které mě potkávaly od mládí, a které byly za hranou vysvětlitelného. To mi umožnilo celou situaci zvládnout a na své individuální cestě integrovat a využít ohromný potenciál, který se vynořil z nitra. Psychopompem jsem si byla já a knihy, které mi přicházely do cesty.

V kontextu těchto prožitků si člověk uvědomí, jak moc je tragické, že naše civilizace na pomoc a průvodcovství v duchovní rovině života rezignovala.

Nemůžeme se opřít o kosmogonické mýty, které vysvětlují vznik světa, a které nám předávají starší z rodu, nemáme šamany, kteří vykládají sny a udržují pro nás svět srozumitelným, nemáme „Tibetskou knihu mrtvých“, která vede do zásvětí a už svojí existencí předesílá určitou životní filozofii a směr, a nemáme už ani křesťanské vedení pokud člověk není z těch mála rodin, kde zůstala tradice živoucí. Nemluvím teď o tom, co bylo a nebylo na jednotlivých přístupech dobré, nebo špatné. Mluvím o tom, že vůbec byly a poskytovaly jistou orientaci v životě.

Máme sice krásné pohádky, kde je dobro a zlo jasně definováno a alespoň v dětství nesou tajemství a udržují nás v základní etické ose. Jenže, i když jsme jako děti věděli, že láska je silnější než smrt a laskavost všem hojí duši, tak jsme se následným formováním utilitářskou a monofázovou kulturou vynořili v dospělosti těžce osekání z naší přirozenosti. Oproštění od pocitu smyslu života se související zodpovědností, oproštění od touhy dojít na konci své vlastní cesty zejména k moudrosti. Náš vzdělávacím systémem, nás nevede do nitra, ale naopak ven. Neučí nás důvěřovat své intuitivní inteligenci, přestože je lidské mysli vlastní. Nikdo nám neřekl, že vplouvání do hlubších rozměrů naší vlastní spirituality se neobejde bez etického rozměru nejen proto, že by to tak mělo být. Ale že, puzení po smyslu, a s ním i touha po lásce, radosti, spravedlnosti, naději nebo soucitu má svůj reálný základ. Že se patrně dotýkáme hlubších konfigurací ustrojení nás lidí a obecného řádu věcí.

Stavy psychospirituální krize, které byly dříve považovány za obohacující, jsou pro nás dnes čímsi nepatřičným a nevhodným. Duchovní prožívání a transpersonální zkušenost by měly být integrální součástí života a kultury, jež by měla být schopna z nich čerpat inspiraci. Michal Vančura⁷⁷ je přesvědčen, že je to jedna z našich bytostných potřeb. To, jak zacházíme s psychospirituální krizí je možné chápat i jako závažný symptom duchovního vyprázdnění odnáboženštění a duchovní intolerance doby (Vančura 20012).

Přínos autentičnosti prožitku psychospirituální krize jsem nicméně ocenila v budoucí odborné práci v oboru spirituality. Ve světle skutečnosti, že jsem nebyla ovlivněna žádnými předběžnými informacemi, byla pro mě korelace s tím, co ve své mapě vědomí popisuje Stanislav Grof, vysoce signifikantní.

⁷⁷ Michal Vančura, je psycholog, byl žákem Stanislava Grofa a založil u nás jedno z prvních center (Diabasis) na pomoc v psychospirituálních krizích.

A dojemná. Když se mi do rukou dostaly knihy Stanislava Grofa a já s dojetím četla obdobné scény, které jsem zažila, byla jsem konečně ujištěna, že nejsem jediným člověkem, který se pohybuje mezi světy.

Výrazně mi také na mé cestě pomohla práce Carla Junga a zejména jeho autobiografie⁷⁸. Ovlivnil mě nejen tím, že jsem konečně s někým mohla sdílet, byť přes knihu, určité stavy a obdobné zážitky, o kterých jsem se předtím nikde nedočetla, ale podstatné pro mě bylo, že Jung byl široce, interdisciplinárně vzdělaný člověk a své prožitky měl opřené o bohatou základnu vědomostí. Byl mi jistým druhem vedení, než jsem se sama naučila rozlišovat a byla schopna najít kvalitní prameny v záplavě duchovního braku. Nezastupitelná pro mě byla i inspirace, že se spiritualita ve svých skutečně hlubokých polohách, dá přenést ke studiu na akademickou půdu.

Před závěrem celé práce jsem si dovolila osobní vstup. Předložená studie vychází z mého postoje otevřeného novému paradigmatu. Téma spirituality není má víra. Nesnažím se dojít k přesvědčení, že něco existuje a bylo by „fajn“, kdyby existovalo a život měl smysl. Je to má žitá zkušenost. Jdu z druhého konce. Nesnažím se odhalit, jestli něco existuje. Snažím se celý život najít vysvětlení toho, co pro mě existuje. Mnohokrát v životě mi v druhém modu vědomí spontánně do mé vlastní mysli přicházely pravdivé informace o vzdálených dějích a obrazech, které jsem neměla možnost získat jinou, než nelokální cestou. Stojím pevně na zemi a snažím se neupínat se na své prožitky. Ale také je nezapomínat. Snažím se odhalit zákonitosti, které mi ozřejmí, jak je to možné. Můj život je příběh, velmi podivný příběh. Já k němu hledám vysvětlení. A hledám ho i pro své děti, aby zažily produchovněnější svět než já.

⁷⁸ Jaffé, Aniela: Carl Gustav Jung. Vzpomínky, sny, myšlenky.

Závěr

Disertační práce *Nenáboženská spiritualita v postmoderní době* s podtitulem *Spiritualita a nové paradigma* je věnována tématu nenáboženské spirituality, nahlížené jako jádro nové ontologie, kterou přináší teorie nového paradigmatu. Výstupem práce bylo vymezení nenáboženské spirituality v rámci nového paradigmatu, odhalení možných východisek a kritérií pro zastřešující koncepci současných přístupů ke spiritualitě a deskripce těchto přístupů, shrnutí metafyzických důsledků, vyplývajících z nového paradigmatu a vybudování návrhu teoretického modelu nové disciplíny *spirituologie*.

I když je navržený koncept zatím pouhým nástinem, tento obor může být budoucí možnou platformou pro evolučněji vyzrálejší formu „duchovní báze společnosti“, která by mohla převzít štafetu od tradičních náboženských forem (nebo je doplnit). V tomto kontextu je záměrem i pokus o přenesení nového ontologického minima do kulturně-společenské sféry a vyplnění prostoru, který novověká věda opustila, a který se dnes vizionáři nového paradigmatu a globální hnutí usilující o evoluci lidstva, pomalu pokoušejí zaplnit.

V první části disertační práce se po etymologickém vymezení pojmu a jeho dobových podob zdálo důležité zařadit nejprve spiritualitu do širšího kontextu lidských způsobů poznání (druhý modus vědomí), ozřejmit historicky její nejvýznačnější podobu (mystika) a poukázat na různé formy (změněné stavy vědomí) jakými lidé od nepaměti duchovní prožitky a obecně zkušenosti a informace plynoucí z druhého modu vnímání, dosahovali. Konfrontace spirituality a vědy je v novém paradigmatu nahlížena jako přínosné propojení dvou režimů lidského poznání. Jednostavového (*monofázového*) běžného vědomí, které je racionální, subjekt-objektové, naukové, logické a lokální a jeho úkolem je fragmentace, rozlišení, analýza a klasifikace a vícestavového (*polyfázového*), intuitivního, spirituálního a nelokálního, uchopujícího realitu v celku a umožňujícího transcendentní přímé zažití skutečnosti.

Spiritualita je komplexní a mnohovýznamový fenomén, jehož obsah se v současném diskurzu stále tvoří. V průběhu práce vykrytalizovalo následující pojetí: Spiritualita představuje z pohledu nového paradigmatu důležitou, vrozenou dimenzi života a je nedílnou součástí lidské existence a univerzálního řádu věcí. Úzce souvisí s uvědoměním si konečnosti života a zejména s hledáním smyslu života. Spiritualita ale nemusí být vnímána pouze pozitivně, může být zakrnělá, nerozvinutá a popíraná. Přijmeme-li tezi o vývojových stupních spirituality, můžeme následně mnohem snáze pochopit pokleslé a destruktivní formy spirituality. S těmi se setkáváme jak v implicitních formách spirituality, tak v současné záplavě nekultivované spirituality (ať už přijaté individuálně nebo v různých hnutích a sektách, nebo

i u náboženských fanatiků, kterými jsou v krajním případě sebevražední atentáčníci). Naproti tomu, kultivace pozitivní spirituality vede k transformaci osobnosti. Osobní, existenciální rovina, která je orientovaná na snahu o autenticky žitý život a cestu k nalezení vyrovnanosti a smysluplnosti vlastního života, se propojuje s potřebou překročit sama sebe a cítit spojení s ostatními a se světem. U nejpokročilejších stadiích mizí orientace na vlastní individualitu a kontemplativní cestou dochází ke kvalitativnímu skoku v prociťování reality. Život je žitý v úplném sjednocení.

Při vymezení spirituality v kontextu nového paradigmatu se spiritualita ukázala být vývojovým procesem, tak jako se evoluční pohled rozšířil na celý vesmír, přírodu a sám život. Nahlížena jako proces kultivace duše, „proces zlidšťování“, ve smyslu evoluce vyšších etap vědomí, představuje naše vlastní nejnižší potenciály, a je součástí kulturní evoluce.

V odpovědi na první otázku týkající se současného vymezení pojmu spiritualita se ukázalo, že zatím nemůžeme mít jednotnou definici spirituality, protože v době proměny metaparadigmatu, kterou procházíme, vyvěrají jednotlivé přístupy z paralelně existujících rozdílných paradigmatických východisek. Na otázku jak můžeme tyto přístupy členit, následovalo dvojúrovňové členění. Pro vnímání spirituality jednotlivými badateli je naprosto zásadní, jestli nahlízejí na spiritualitu jako na antropologickou konstantu, tedy dimenzi, která je nám lidem vlastní, nebo tento předpoklad odmítají (v krajním případě je zcela postaven mimo jakýkoliv diskurs). Ze zamítavého pohledu vzešel jeden, reduktivně-materialistický model a na straně antropologické konstanty vykrytalizovalo následně pět modelů, mezi nimiž probíhalo druhé dělení týkající se úrovně reality, z jaké tento vrozený aspekt vystupuje. Byly nalezeny modely, reduktivní, které zůstávají vázány na biologickou (reduktivně-biologizující) nebo psychologickou podmíněnost (reduktivně-psychologizující), modely, které také najdeme v hlavním proudu současného paradigmatu, ale už některými aspekty původní postuláty překračují (biologicko-spirituální a bio-psycho-socio-spirituální) a model, který vychází z nového paradigmatu a pojímá v sobě už jednoznačně vyšší transcendentní přesah.

Pro nutnost objasnění různých paradigmatických východisek se druhá část nejprve zaměřila na současnou probíhající změnu metaparadigmatu, aby se poměrně obsáhle věnovala vícero aspektům souvisejícím s novým paradigmatem a předložení ontologických východisek, které z nových horizontů pramení.

Radikálně jiný pohled na svět, který se ve vědě vynořuje již od počátku dvacátého století, představuje revoluční zlom ve způsobu nahlížení na vesmír, přírodu i živé organismy a otevírá nové možné směry uvažování nad povahou života a vědomí. Podrobnější přiblížení, zejména na základě vysoce erudované syntetické práce Jeana Stauna, je považováno

za nezbytnou bázi, která může dokladovat směr posunu nejen v jednotlivých klíčových oborech ale zejména v propojenosti celkového pohledu. Předkládané teorie nových horizontů člověka jsou v zásadním rozporu s mechanistickým paradigmatem. Nedají se na něj naroubovat, protože jsou postaveny na zcela odlišném pojetí. Fyzika už tyto zákony předložila. Vědy o životě, biologie a neurovědy, zatím nová pojetí odmítají a setrvale se, i přes současnou epistemologickou krizi, brání možné existenci jiného řádu zákonů.

Pokusíme-li se odpovědět na otázku, co nám věda nového paradigmatu říká o realitě a přirozenosti člověka a vesmíru, zjišťujeme, že současná věda prokazuje, že velká část nového paradigmatu stojí na neúplnosti, nejistotě a nepředpověditelnosti a osvětluje skutečnost, že realita, ve které žijeme a která je situovaná v čase, prostoru, hmotě a energii, není ontologicky dostačující. Bortí se staré postuláty vědy a nastupují nové. Dematerializace hmoty, přesně nastavený regulovaný vesmír, otevřená evoluce, ve které se zdá zjevovat tvořivý prvek a člověk, u kterého první vědecké experimenty prokazují jeho „non-neuronální“ charakter. Objev non-lokality, účastný charakter poznání a jednota vyvstávající na všech úrovních vede k uvědomění si propojenosti celého lidstva a svědčí o univerzálnosti určitých aspektů duchovního života.

Široké a otevřené hledí nové vědy má tendenci propojit úzce specializované obory v harmonizující celek, který nám o našem potenciálu bytí vypráví znovu objevený příběh zázraku života. Začíná být zřetelné, že pokud dojde k celkovému přehodnocení, pak budeme svědky hluboké myšlenkové a světonázorové revoluce týkající se všech úrovní bytí.

Teprve po přiblížení radikálních změn, které přináší nové paradigma, jsou ve třetí části rozpracovávány jednotlivé modely přístupů ke spiritualitě. Tento postup byl zvolen jako nosný pro lepší argumentaci v kritické analýze, která je směřována na reduktivní a materialistické přetrvávající vidění světa. Přestože jsou všechny modely funkční k danému paradigmatu a zahrnují v sobě určitou část poznávané reality, jako nejvíce nosný pro budoucnost lidstva je ve studii nahlížen „transpersonálně-transracionální model“. Tento závěr vyplynul také ze zhodnocení etického přínosu, které mají jednotlivé modely pro život člověka a celé společnosti.

V novém paradigmatu zaujímá spiritualita významné místo, ale jednotná koncepce pojetí studia spirituality zatím chybí. Tvůrčí snahu celé práce tak uzavírá pokus o nastínění koherentního systému interdisciplinárního a transdisciplinárního studia spirituality. Z tohoto záměru postupně vyplynul teoretický model nového vědního oboru, pro který byl zvolen název *spirituologie*. Jako přínosná se ukázala inspirace vzorem kulturologického konceptu. Pokus přispět k vybudování budoucí akademické linie zastřešující oblast lidského duchovna a snaha o celistvější vědění v kontextu západokřesťanské vzdělanosti v návaznosti na současná vědecká objevy, sleduje i širší záměr. Potřebujeme opět nalézt cestu ke smyslu a svému osobnímu

příběhu pevně zakomponovanému a zasazenému do okolního světa, vztahů a vzájemně se ovlivňující sítě souvislostí. Do světa, který je opět částečně zahalen závojem tajemství, ponechávajícího nám dostatek prostoru k existenci vyššího řádu. Člověk se potřebuje orientovat, nechce-li se utopit v záplavě současné nabídky spiritualit, která je často pojmána velmi úzce. Studium spirituality v interdisciplinárních souvislostech jde o nabídnutí alternativy k teologii. Nabídnout široké nenáboženské, ve smyslu neinstitucionalizované, pojetí tomu, kdo stojí před duchovním supermarketem a neví kde začít, co si vybrat, jak rozlišovat. Dnešní člověk víc, než kdy jindy vyžaduje svobodu a nechce být tlačěn. Potřeba orientace je nám dána, nemáme-li možnost se orientovat, ztrácíme smysl. Celosvětový nárůst akademických a dalších pracovišť, která se spiritualitou zabývají, dokládají sílící orientaci a vzrůstající tlak na propojení materiálních a duchovních stránek lidstva.

Budoucí aspirací autorky je přidat se k jedincům, kteří svojí prací pokoušejí dostat samu možnost duchovní obrody do obecného povědomí. A to není nijak jednoduchý úkol. „*Chceme-li změnit systém s vnitřní informací (paměť) musíme změnit jeho informaci*“ (Šmajš 2000, 151). Pro obohacení kulturního, dnes protipřírodního, vyprázdněného a člověku nepřátelského systému potřebujeme nejen nalézt nosný obsah, který je v novém paradigmatu shodně rozpoznáván v duchovní oblasti, ale také objevit cesty a prostředky směřující k tomu, „*aby starý systém tuto informaci přijal*“ (Šmajš 2000, 152).

Ekologická proměna kultury, kterou vyzdvihuje Josef Šmajš, vyžaduje těsnou spolupráci filozofie, vědy a politiky. Vlajkovou lodí v tomto procesu by měla být akademická půda a na ní filozofové a vědci, kteří mohou v širokém kontextu vysvětlit probíhající změny. Na odborné úrovni mohou ovlivnit politiku a na všeobecně přijatelné úrovni poskytnout ontologické minimum pro širokou veřejnost, která může začít tvořit tlak na politiku a změny v legislativě. K této horizontální, bezesporu důležité rovině, je ale nutné připojit i rovinu vertikální. Jak už bylo naznačeno výše je potřeba podpořit probíhající výzkum změněných stavů vědomí, uznat hodnotu a sílu vnitřní transformace a existenci vývojových stupňů vědomí. Významnou úlohou budoucí vědy se dnes jeví pokusit se rozkrýt hlubiny lidského vědomí a předat společnosti informace o dosud nevyužívaném potenciálu, kterým náš vlastní druh oplývá (Němečková 2014). Pokud necháme duchovní oblast bez důkladného odborného přístupu, dobrovolně se vzdáváme i možnosti toto rozsáhlé a rozmanité pole v širším obecném povědomí kultivovat.

Literatura

- Abram, David – Zemánek, Jiří (2008): *Procitnutí do živé země*. Nymburk: OPS.
- Adžaja (2000): *Psychoterapie východu a západu. Sjednocující paradigma*. Praha: Chvojko nakladatelství.
- Agathias, Leucon (2000): Řecká mystika. In: Marie-Madelaine Davyová, ed., *Encyklopedie mystiky I*. Praha: Argo, 129-191.
- Arsenjev Nikolaj Sergejevič (2005): *Oheň lásky: (příspěvek k teologii mystiky)*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma.
- Babyrádová, Hana (2006): Původ a přítomnost fenoménu spirituality. In: Babyrádová, Hana - Havlíček, Jiří, eds., *Spiritualita*. Brno: Masarykova univerzita, 23-27.
- Barbour, Ian, G. (2009): *Keď sa veda stretne s náboženstvom. Nepriatel'ia? Cudzinci? Partneri?* Bratislava: Kaligram.
- Bateson, Gregory (2006): *Mysl a příroda. Nezbytná jednota*. Praha: Malvern.
- Bergson, Henri (2003): *Hmota a Paměť*. Praha: OIKOYMENH.
- Bodnár, Ján (1989): Orgazmická filozofia A. N. Whiteheada. In: Whitehead, Alfred, North: *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda, 5-50.
- Boesse, Jean (2001): Mystika prvotního křesťanství. In.: *Encyklopedie mystiky II*. Praha: Argo, 79-88.
- Bohm, David (1992): *Rozvíjení významu: Unitaria*.
- Borchert, Bruno (2007): *Les Mystiques*. Malesherbes: Oxus.
- Brockman, John (2008): *Třetí kultura. Za hranice vědecké revoluce*. Praha: Nakladatelství Academia.
- Brooks, Michael (2011): *Velké otázky. Fyzika*. Praha: Knižní klub.
- Bulak, Patrik (2013): Dech a dýchání jako zdrojová oblast konceptuálních metafor v češtině. Bakalářská práce. Praha: FFUK.
- Capra, Fritjof (2002): *Bod obratu*. Praha: DharmaGaia a Maťa.
- Capra, Fritjof (2003): *Tao Fyziky. Paralely mezi moderní fyzikou a východní mystikou*. Praha: DharmaGaia a Maťa.
- Capra, Fritjof (2004): *Tkáň života. Nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia.
- Cavendish, Richard (1994): *Dějiny magie*. Praha: Odeon.
- Clegg, Brian (2009): *Před velkým třeskem. Prehistorie našeho vesmíru*. Praha: Dokořán.
- Crick, Francis (1997): *Věda hledá duši: překvapivá domněnka*. Praha: Mladá fronta.
- Damasio, Antonio (2004): *Hledání Spinozy*. Praha: dybbuk.
- Davyová, Marie-Madeleine (2000): Předmluva. In: Davyová, Marie-Madeleine, ed., *Encyklopedie mystiky I*. Praha: Argo., 5-31.
- Descartes, René (1970): *Úvahy o první filosofii, v nichž se dokazuje Boží existence a rozdíl mezi lidským duchem a tělem*. Praha: Svoboda.
- Edelman, Gerald, M. (2010): *Širší než obloha: fenomenální dar vědomí*. Praha: Paseka.
- Egan, Richard - MacLeod, Rod - Jaye, Chrystal - McGee, Rob - Baxter, Joanne - Herbison, Peter. (2011). What is spirituality? Evidence from a New Zealand hospice study. *Mortality*, 16(4), 307-324.
- Eliade, Mircea (1995): *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: OIKOYMENH.
- Eliade, Mircea (1996): *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: OIKOYMENH.
- Eliade, Mircea (1997a): *Dějiny náboženského myšlení III*. Praha: OIKOYMENH.

- Eliade, Mircea (1997b): Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Praha: Argo.
- Eliade, Mircea (1994): *Posvátné a profánní*. Praha: Česká křesťanská akademie.
- Evald, Paul, W. (2004): Vítězíme nad nemocemi. In: Brockman John, ed., *Příštích padesát let. Věda v první polovině 21. století*. Praha: Nakladatelství Dokořán a Argo.
- Ferry, Luc (2008): *Rozumět životu. Uvedení do filozofie (nejen) pro mladou generaci*. Praha: Rybka Publishers.
- Frecska, Ede (2010): Šamanská cesta: nadpřirozená, či přirozená? Neuro-ontologický výklad spirituálních zážitků. In: Strassman, Rick - Wojtowicz, Slawek - Luna Luis Eduardo - Frecska, Ede: *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru*. Praha: dybbuk, 185-232.
- Frick, Karl, R. H. (2014): *Osvícení v tradici gnosticko-teosofických a alchymicko-rosenkruciánských tajných společností do konce 18. století*. Praha: Akademia.
- Fromm, Erich (2003): *Psychoanalýza a náboženství*. Praha: Aurora.
- Gauchet, Marcel (2004): *Odkouzlení světa: dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Giebelová, Marion (2009): *Tajemství antických kultů*. Liberec: Dialog.
- Grofová, Christina (1998): *Žízeň po celistvosti*. Praha: Chvojko nakladatelství.
- Grof, Stanislav - Grofová, Christina (1999): *Krize duchovního vývoje*. Praha: Chvojko nakladatelství.
- Grof, Stanislav (1992): *Holotropní vědomí*. Praha: Gemma89.
- Grof, Stanislav (1992a): Teoretické a empirické základy transpersonální psychologie. Přednáška z 12. mezinárodní transpersonální konference v Praze, konané 20. - 25. 6. In: *Na vlnách změn*. Praha: RADOST, 8-25.
- Grof, Stanislav (1992c): *Za hranice mozku*. Praha: GEMMA89.
- Grof, Stanislav (2007): *Psychologie budoucnosti. Poznatky a poučení z moderního výzkumu vědomí*. Praha: Argo.
- Goleman, Daniel (2001): *Meditující mysl: typy meditační zkušenosti*. Praha: Triton.
- Grün, Anselm (1997): *Nebe začíná v tobě: moudrost Otců pouště pro dnešní dobu*. Praha: Zvon.
- Grün, Anselm (2002): *Spiritualita zdola*. Kostelní vydří: Karelitánské nakladatelství.
- Guideroni, Bruno (2005): *Cosmologie moderne et quête de sens: un dialogue sur la voie de la connaissance?* In: Jean Staune (ed.): *Science et quête de sens*. Paris: Presses de la Renaissance, 223-237.
- Habermas, Jürgen (2003): *Budoucnost lidské přirozenosti: na cestě k liberální eugenice?* Praha: Filosofia.
- Halík, Tomáš (2002): *Co je bez chvění, není pevné: labyrintem světa s vírou a pochybností*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Halík, Tomáš (2004): *Vzýván i nevzýván*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hamplová, Dana – Řeháková, Blanka (2009): *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí: výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 – Náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Haught, John, F. (2003): *Boh po Darwinovi evoluční teologie*. Bratislava: Kaligram.
- Hawking, Stephen – Mlodinow Leonard (2011): *Velkolepý plán*. Praha: Argo.
- Hay, David - Nye, Rebecca (2006): *The Spirit of the Child*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Hay, David - Socha, Pawel, M. (2005). Spirituality as a Natural Phenomenon: Bringing Biological and Psychological Perspectives Together. *Zygon: Journal Of Religion & Science*, 40(3), 589-612.
- Harner, Michael (2010): *Cesta šamana*. Praha: DharmaGaia.
- Hayman, Ronald (1999): *Život C. G. Junga II. Zrození psychomága*. Praha: Práh.

- Hayman, Ronald (2001): *Život C. G. Junga II. K pramenům moudrosti*. Praha: Práh.
- Heller, Jan – Mrázek, Milan (2004): *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: Kalich.
- Herman, David (2005): *Roland Barthes*. In: Hans Bertens - Josef Natoli, eds., *Encyklopedie Postmodernismu*. Brno: Barrister & Principal, 42-48.
- Hilský, Martin (1995): *Modernisté*. Praha: TORST.
- Hollingsworth, Andrea. (2008): Implications of Interpersonal Neurobiology For a Spirituality of Compassion. *Zygon: Journal Of Religion & Science*, 43(4), 837-860.
- Horyna, Břetislav (1994): *Úvod do religionistiky*. Praha: ISE.
- Houziaux, Alain (2006): Introduction. In Houziaux, Alain, ed., *Paul Lombard – Jacquelin Costa Lascaux - Ivan Levai. Peut il y avoir une spiritualité sans Dieu?* Paris: Les Éditions de l'Atelier / Les Éditions Ouvrières, 8-17.
- Huxley Aldous (2011): *Brány vnímání. Nebe a peklo*. Maťa.
- Charbonier, Jean-Jacques (2012): *Les 7 bonnes raison de croire à l'au-delà*. Paris: Guy Trédaniel.
- Charbonier, Jean-Jacques (2011): *Les Preuves scientifiques d'une Vie après vie*. Paris: Editions Exergue.
- Chlup, Radek (2007): *Corpus Hermeticum*. Praha: Herrmann & synové.
- Chopra, Deepak (1994): *Nesmrtelné tělo, nekonečná duše. Kvantová alternativa dlouhověkosti*. Praha: PRAGMA.
- Ignác z Loyoly (2005): *Duchovní cvičení*. Velehrad, nakladatelství Centra Aletti.
- Jaffé, Aniela (1998): *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Brno: Atlantis.
- James, Wiliam (1930): *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha, Melantrich.
- Jewell, Albert (2003): *Ageing, Spirituality and Well-Being*. Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.
- Jung, Carl, Gustav (1992): *Analytická psychologie. Její teorie a praxe*. Praha: Akademia.
- Jung, Carl, Gustav (1995): *Člověk a duše*. Praha: Akademia.
- Jung, Carl, Gustav (1996): *Sto dopisů*. Praha: Sagitarus.
- Jung, Carl, Gustav (2006): *Výbor z díla I. Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Kolář, Ondřej (2007): Pojetí duše v křesťanství. In: Chlup, Radek: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 177-212.
- Koukolík, František (2006): Bitva o inteligentní plán. *Přítomnost*. Zima 2006, 46-47.
- Kristeller, Jean, L. - Johnson, Thomas. (2005). Cultivating Loving Kindness: A Two-Stage Model of the Effects of Meditation on Empathy, Compassion, and Altruism. *Zygon: Journal Of Religion & Science*, 40(2), 391-407.
- Křečanová, Alena (2012): *Změněné stavy vědomí*. Rigorózní práce. Praha: FFUK.
- Křivohlavý, Jaro (2006): *Psychologie smysluplnosti existence*. Praha: Grada.
- Křivohlavý, Jaro (2009): *Psychologie moudrosti a dobrého života*. Praha: Grada.
- Kuhn, Thomas, S (1997): *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH.
- Lommel, Pirn, van - Wees, Ruud, van - Meyers, Vincent - Elfferich, Ingrid (2001): Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands. *Lancet*, 358(9298), 2039.
- La Héronnière, Édith de (2009): *Teilhard de Chardin: Mystika přerodu*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma.
- Laplane, Dominique (2007): Postface. In: Staune, Jean: *Notre existence a-t-elle un sens?* Paris: Presses de la Renaissance, 477-489.
- Laszlo, Ervin (2005): *Věda a akášické pole. Integrální teorie všeho*. Praha: Pragma.

- Erwin Laszlo (2009): *Můžeš změnit svět: příručka světoobčana 21. století*. Praha: Malvern.
- Laszlo, Ervin – Grof, Stanislav – Russell, Peter (2013): *Revoluce vědomí. Transatlantický dialog*. Praha: Carpe Momentum.
- Laughlin, Charles D. Jr. - McManus, John - Shearer, John (2011): Transpersonální antropologie. In: Walsch, Roger - Vaughanová, Frances, eds., *Cesty přesažení ega: transpersonální vize*. Praha: TRITON, 279-286.
- Leary Timothy (1997): *Chaos a kyberkultura*. Praha: Maťa a DharmaGaja.
- Lovelock James (1994): *Gaia: živoucí planeta*. Praha: Mladá fronta.
- Lysebeth, André, van (1999): *Čtení o józe*. Praha: Argo.
- Monod Jaques (2008): Náhoda a nutnost. Pojednání o přírodní filosofii moderní biologie. In: Markoš, Anton, ed., *Náhoda a nutnost: Jacques Monod v zrcadle naší doby: sborník statí*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 27-186.
- Masters Robert E. L. – Houstonová Jean (2004): Druhy psychedelické zkušenosti. Praha: DharmaGaja a Maťa.
- MacDonald, D. (2009): Identity and Spirituality: Conventional and Transpersonal Perspectives. *International Journal Of Transpersonal Studies*, 28(1), 86-106.
- Maslow, Abraham, H. (2014): *O psychologii bytí*. Praha: Portál.
- Maxwell, Thomas, P. (2003): Considering Spirituality: Integral Spirituality, Deep Science, and Ecological Awareness. *Zygon: Journal Of Religion & Science*, 38(2), 257-276.
- Medina, John (2012): *Pravidla mozku*. Brno: BizBooks.
- Metzner, Ralph (1992): Rozpor mezi duchem a přírodou v evropském vědomí. Přednáška z 12. mezinárodní transpersonální konference v Praze, konané 20. - 25. 6. In: *Na vlnách změn*. Praha: RADOST, 38-47.
- Metzner, Ralph (2011): *Zelená psychologie*. Praha: Triton.
- Moberg, David (2012): Expanding Horizons for Spirituality Research. *Review Of Religious Research*, 53(4), 513-514.
- Natoli, Joseph (2005): David Lynch. In: Bertens, Johannes, W. – Natoli, Joseph, P. eds., *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister & Principal, 214-218.
- Němečková, Kamila (2014): Spiritualita a kultura. *Anthropologia Integra*, 5 (1), 29-38.
- Nešpor, Karel – Csémy, Ladislav (2005): Spiritualita v medicíně. *Psychologie dnes*, 12(6), 7.
- Nešpor, Zdeněk, R. (2004): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita z pohledu kvantitativní sociologie náboženství*. Edice sociologické studie 04:05. Praha: Sociologický ústav AV ČR
- Nešpor, Zdeněk - Lužný, Dušan (2007): *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Zdeněk Neubauer (1992): Tao biologie. Přednáška z 12. mezinárodní transpersonální konference v Praze, konané 20. - 25. 6. In: *Na vlnách změn*. Praha: RADOST, 73-91.
- Neubauer, Zdeněk (2006): Batesonovo zjevení. In: Bateson, Gregory (2006): *Mysl a příroda. Nezbytná jednota*. Praha: Malvern.
- Neubauer, Zdeněk (2007): O počátku, cestě a znamení časů. Praha: Malvern.
- Neubauer, Zdeněk – Fiala, Jiří (2011): Střetnutí paradigmat a řád živé skutečnosti. Praha: Malvern.
- Nakonečný, Milan (1994): Smaragdová deska Herma Trismegista. Praha: Vodnář.
- Ondok, Josef, P. (2001): *Přírodní vědy a teologie*. Brno: CDK.
- Ortová, Jitka (1999): *Kapitoly z kulturní ekologie*. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- Otto, Rudolf (1998): *Posvátno*. Praha: Vyšehrad.
- Paden, William, E. (2002): *Bádání o posvátnu: náboženství ve spektru interpretací*. Brno: Masarykova univerzita.

- Page, Thierry (2002): Stručně o mystice v alchymii. In: Marie-Madelaine Davyová ed., *Encyklopedie mystiky III*. Praha: Argo. 211-220.
- Patočka, Jan (2007): *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKÚMENÉ.
- Pechová, Olga (2011): *Psychologie náboženství*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Pigem, Jordi (2012): Adventure of Ideas. *Resurgence & Ecologist*, (273), 54.
- Pribram, Karl (1992): Mozek, mýtus: do 21. století. Přednáška z 12. mezinárodní transpersonální konference v Praze, konané 20. - 25. 6. In: *Na vlnách změn*. Praha: RADOST, 124-130.
- Pribram, Karl, H. (1999): *Mozek a mysl*. Praha: Gallery.
- Reich, Helmut, K. (2007): Enlarging the Interdisciplinary Circle: Joan Koss-Chioino's and Philip Hefner's Approach to Spiritual Transformation and Healing. *Zygon: Journal Of Religion & Science*, 42(2), 553-560.
- Ridley, Matt (1999): *Červená královna*. Praha: Mladá fronta.
- Richo, David (2009): *Synchronicita: skrytá moc zvláštní série náhod*. Praha: TRITON.
- Ruiter Frans (2005): Richard Rorty. In: Bertens, Johannes, W. – Natoli, Joseph, P. eds., *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister & Principal, 248-254.
- Russell, Peter (2008): *Od vědy k Bohu*. Praha: dybbuk.
- Russell, Peter (2011): *Okno v čase*. Praha: dybbuk.
- Říčan, P. - Janošová, P. (2005): Spirituality: its psychological operationalization via measurement of individual differences: A Czech perspective. *Studia Psychologica*, 47, 157-166.
- Říčan, Pavel (2007): *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál.
- Říčan, Pavel (2006): Spiritualita jako základ mravní výchovy. *Pedagogika*. 56, 2, 119-131.
- Sedláček, Tomáš (2012): *Ekonomie dobra a zla. Po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi*. Praha: nakladatelství 65. pole.
- Selvam, Sahaya. (2013): Towards Religious-spirituality: A Multidimensional Matrix of Religion and Spirituality. *Journal For The Study Of Religions & Ideologies*, 12(36), 129-152.
- Sheldrake, Philip (2003): *Spiritualita a historie*. Brno: CDK.
- Sheldrake, Rupert (2002): *Teorie morfické rezonance*. Nová věda o životě. Praha: ELFA.
- Schermer, Victor, L. (2007): *Duch a duše: nové paradigma v psychologii, psychoanalýze a psychoterapii*. Praha: Triton.
- Schulze, Gerhard (2000): Společnost prožitku. Prožití života. In: Pongs, Armin: *V jaké společnosti žijeme?* Praha: ISV, 205-222
- Skalický, Karel (2011): *Po stopách neznámého Boha*. Svitavy: Trinitas.
- Skalický, Karel (2005): *V zápase s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Skolimowski, Henryk (2001): *Účastná mysl*. Praha: Mladá fronta.
- Snow, Charles, P. (1965): *The two cultures: and a second look: an expanded version of the two cultures and the scientific revolution*. Cambridge: at the University Press.
- Sobotka, Milan (1970): Předmluva: Descartes a metafyzika. In: Descartes, René: *Úvahy o první filosofii*. Praha: Svoboda, 9-45.
- Sokol, Jan (1993): *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: ZVON.

- Sokol Jan (2008): Teilhard tehdy a dnes. In.: Fabel Arthur et al. *Věda a náboženství 2005 - Teilhard, evoluce a globální spiritualita / [sborník příspěvků z 2. mezinárodní interdisciplinární konference]*. Olomouc: Univerzita Palackého, 76-81.
- Sorokin, Pitrim, A. (1948): *Krise našeho věku*. Praha: Tiskařské a vydavatelské družstvo Československého obchodnictva.
- Soukup, Václav (2000): *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál.
- Soukup, Václav (2011): *Antropologie: teorie člověka a kultury*. Praha: Portál.
- Staune, Jean (2005): *Préface*. In: Staune, Jean, ed., *Science et quête de sens*. Paris: Presses de la Renaissance, 7-17.
- Staune, Jean (2007): *Notre existence a-t-elle un sens?* Paris: Presses de la Renaissance.
- Steiner, Rudolf (1993): O poznávání vyšších světů. Praha: Baltazar.
- Stone, Jerome, A. (2012): Spirituality for naturalist. *Zygon: Journal Of Religion & Science*, 47(3), 481-500.
- Strassman, Rick (2010): Psychedelika: Přehled kontroverzních typů drog. In: Strassman, Rick - Wojtowicz, Slawek - Luna Luis, Eduardo - Frecska, Ede: *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru*. Praha: dybbuk. 19-46.
- Stříženeč Michal (2006): Múdrosť - spiritualita – vďačnosť. In: Ruisel Imrich, ed., *Múdrosť – inteligencia – osobnosť*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 50-55.
- Šmajš, Josef (2000): *Drama evoluce*. Praha: Hynek.
- Šmajš, Josef (2008): *Potřebujeme filosofii přežítí?* Brno: nakladatelství Doplněk.
- Štampach, Odilo, Ivan (2006): Nahradila spiritualita náboženství? In: Babyrádová, Hana - Havlíček, Jiří eds., *Spiritualita*. Brno: Masarykova univerzita, 99-109.
- Štampach, Odilo, I. (2008): *Přehled religionistiky*. Praha: Portál.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1967): *Místo člověka v přírodě: Výbor studií*. Praha: Svoboda.
- Teilhard de Chardin (1990): *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad.
- Trinh Xuan Thuan (2005): Science et bouddhisme: a la croisée des chemins. In: Staune, Jean, ed., *Science et quête de sens*. Paris: Presses de la Renaissance, 238-258.
- Trinh Xuan Thuan (2007): *Préface*. In: Staune, Jean: *Notre existence a-t-elle un sens?* Paris: Presses de la Renaissance, 9-18.
- Thuan, Trinh, Xuan (2008): Entretien avec Trinh Xuan Thuan. In: Trinh Xuan Thuan ed., *Le monde s'est-il créé tout seul?* Paris, Albin Michel, 15-74.
- Underhill, Evelyn (2008): *Podstata mystiky a jiné eseje*. Praha: dybbuk.
- Underhill, Evelyn (2004): *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*. Praha: dybbuk.
- Vančura, Michal (2012): Psychospirituální krize je symptom duchovní situace doby. *Prostor*, 93/94, 163-179.
- Vojtíšek, Z. (2004): *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*. Portál: Praha.
- Vojtíšek, Zdeněk - Dušek Pavel - Motl Jiří (2012): *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál.
- Walach, Harald - Reich, Helmut, K. (2005): Reconnecting Science and Spirituality: Toward Overcoming a Taboo. *Zygon: Journal Of Religion & Science*, 40(2), 423-441.
- Walsch, Roger - Vaughanová, Frances (2011): Úvod. In: Walsch, Roger - Vaughanová, Frances, eds., *Cesty přesažení ega: transpersonální vize*. Praha: TRITON, 19-32.
- Weinberg, Steven (1982): *První tři minuty: Moderní pohled na počátek vesmíru*. Praha: Mladá fronta.
- Whitehead, Alfréd, North (1989): *Věda a moderný svět*. Bratislava: Pravda.

- Wheelerová, Wendy (2005): Graham Swift. In Hans Bertens - Josef Natoli, eds., *Encyklopedie Postmodernismu*. Brno: Barrister & Principal, 264-268.
- Wilber, Ken (2010): *Stručná historie všeho*. Praha: Triton.
- Wilson, Edward, O. (1993): *O lidské přirozenosti*. Praha: NLN.
- Wilson, Edvard, O. (1999): *Konsilience*. Praha: NLN.
- Wojtowicz, Slawek (2010): Posvátná cesta: za hranicemi science fiction? In: Strassman, Rick - Wojtowicz, Slawek - Luna Luis, Eduardo, Frecska, Ede: *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru*. Praha: dybbuk, 331-348.
- Wright, Robert (2011): *Evoluce boha*. Praha: Lidové noviny.
- Zehentbauer Josef (2012): *Drogy lidského těla: bez vedlejších účinků*. Praha: Portál.
- Zinnbauer, Brian, J. - Pargament, Kenneth - Cole, Brenda (1997): Religion and spirituality: unfuzzifying the fuzzy. *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 36 549-564.
- Zohar, Danah - Marshall, Ian (2003): *Spirituální inteligence*. Praha: Mladá fronta.

Internetové zdroje

Benda Libor (2011): *Historiografická metoda Thomase Kuhna a její význam z hlediska sociologie vědeckého poznání*. *Teorie vědy XXIII*. 3. (online). <http://teorievedy.flu.cas.cz/index.php/tv/article/viewFile/113/125>

Demay, Joël: *Spiritualité, individu, et analyse théorique de la communication: les études indiennes et la psychologie à la rescousse* (online). <http://fr.wikipedia.org/wiki/Spiritualit%C3%A9>

Grof, Stanislav (2014): *Vědomí je nejhlubším tajemstvím* (online). <http://www.sedmagenerace.cz/text/detail/vedomi-je-nejhlubsim-tajemstvim>

Grof Stanislav (2015): *Doufám, že touto krizí projdeme*. <http://www.sedmagenerace.cz/text/detail/doufam-ze-touto-krizi-projdeme>