

Univerzita Pardubice

Filozofická fakulta
Katedra religionistiky

Michal Pěček

Kryptoreligiózní prvky
v psychologii 20. století

Bakalářská práce

2013

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2011/2012

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Michal Pěček**
Osobní číslo: **H10235**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Religionistika**
Název tématu: **Kryptoreligiózní prvky v psychologii 20. století**
Zadávací katedra: **Katedra religionistiky**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Úkolem Michala Pěčka bude religionistická analýza kryptoreligiózních prvků v psychologii dvacátého století. Ve své práci vysvětlí pojem 'kryptonáboženství' a rozebere tento fenomén v kontextu sekularizace západní společnosti. Načrtne také vývoj západní vědy v moderním a postmoderním paradigmatu. V uvedených souvislostech pak rozebere fenomény na pomezí vědy a (krypto)religiozity v psychoanalýze, analytické psychologii, humanistické psychologii a transpersonální psychologii a provede srovnání vybraných autorů (Freud, Jung, Fromm, Maslow, Grof). V závěru shrne téma novodobých dějin psychologie coby předmětu studia religionisty.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**


Seznam odborné literatury:


- Hanegraff, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Nature*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1996.
- Komárek, Stanislav. *Psychoanalýza jako věrovyznání*. *Teologie & Společnost*, 2006, roč. 4, č. 3, s. 17-18.
- Noll, Richard. *Árijský Kristus: Tajný život Carla Junga*. Praha: Triton, 2001.
- Říčan, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007.
- Schneider, K. J.; Bugental, J. F. T.; Pierson, J. F. (eds.). *The Handbook of Humanistic Psychology*. London: Sage Publications, 2001.
- Štampach, Odilo I. *Život, Duch a všechno: Duchovní směry nového věku*. Tišnov: Sursum, 1993.
- Vitz, P. C. *Psychology as Religion: The Cult of Self-worship*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1994.
- Walsh, Roger; Vaughanová, Frances (eds.). *Cesty přesažení ega: Transpersonální vize*. Praha: Triton, 2011.

Vedoucí bakalářské práce: **Mgr. Vít Machálek, Ph.D.**
Katedra religionistiky

Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2012**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2013**


prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

L.S.
 **Univerzita Pardubice**
Přírodovědná fakulta
502 00 Pardubice, Studentská 44

Mgr. Martin Fárek, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2012

Poděkování:

Děkuji své rodině za podporu ve studiu.

Dále věnuji díky vedoucímu práce – Vítu Machálkovi.

Prohlášení autora:

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne.....

.....

Abstrakt

Práce se věnuje analýze kryptoreligiózních prvků v psychologii dvacátého století. K analýze jsou vybráni zástupci hlubinné (psychoanalýza a analytická psychologie), humanistické a transpersonální psychologie: Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Erich Fromm, Abraham Maslow a Stanislav Grof. Zprvu je v práci nastíněno téma sekularizace a vývoj západní vědy, aby bylo dáno na zřetel, že má-li být věda vědou, musí být empiricky ověřitelná a nesmí mít náboženský přesah. Za kryptoreligiózní jsou poté považovány takové religiózní prvky, které jsou v analyzovaném rámci skryté, tedy nejsou na první pohled patrné. Jelikož jsou však někdy v teorii analyzovaných psychologů religiózní prvky patrné, klade tato práce důraz na to, že jestli některý autor považuje svou teorii za psychologickou a tudíž ji nedeklaruje jako náboženskou, jedná se v tom důsledku o prvky kryptoreligiózní. Výchozím nástrojem k rozpoznání kryptoreligiózních aspektů je zejména religionistický rozbor díla vybraných psychologů. Dále práce nastiňuje teorii všech analyzovaných psychologů, je rozebrán jejich přístup k vědě a náboženství a dále jsou zhodnoceny a vyjmenovány prvky, které se z nějakého důvodu jeví jako religiózní, mají náboženský charakter nebo nejsou dostatečně empirické. Závěr práce shrnuje výsledky a nastiňuje možnosti výzkumu religionisty v moderní psychologii.

Klíčová slova:

kryptonáboženství, kryptoreligiozita, psychologie náboženství

Abstract

The work is dedicated to analysis of crypto-religious elements in psychology of twentieth century. For analysis are selected representatives of depth (psychoanalysis and analytic psychology), humanistic and transpersonal psychology: Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Erich Fromm, Abraham Maslow a Stanislav Grof. At first there is outlined topic of secularization and progression of western science – in sake of understanding, that if the science has to be science, it has to be empirically verifiable and it has not have a religious overlap. As crypto-religious are considered those religious elements that are in analysed framework hidden, so they are not apparent at first sight. In due, that in theory of analysed psychologist are religious elements evident sometime, the work emphasis on thesis, that if some author considered his theory as scientific and so he does not declare it as religious, as a result these elements are considered as crypto-religious. The main tool to distinguish a crypto-religious element is religionistic analysis of the work of chosen psychologists. Further work outlines theories of every analysed psychologist, examines their approaches to science and religion, and next to are evaluated and named elements, which looks like crypto-religious for some reason, have religious character or are not empiric enough. The end of work summarizes results of work and outlines possibilities of religionist in modern psychology.

Keywords:

crypto-religion, crypto-religiosity, psychology of religion

OBSAH

Úvod.....	8
1. Sekularizace, náboženství a kryptoreligiozita	11
1.1 Sekularizace západní společnosti	11
1.2 Vývoj západní vědy	13
1.3 Vývoj psychologie jako vědy	16
1.4 Vymezení konceptu náboženství a kryptoreligiozity	18
pro účely této práce	
1.5 Kryptoreligiozita v sekularizované společnosti	21
2. Sigmund Freud a psychoanalýza	25
2.1 Vybrané životopisné údaje	25
2.2 Vybrané myšlenky psychoanalýzy	27
2.3 Freudův přístup k vědě a náboženství	30
2.4 Rozbor kryptoreligiózních prvků	32
3. Carl Gustav Jung a Analytická psychologie	35
3.1 Vybrané životopisné údaje	35
3.2 Vybrané myšlenky analytické psychologie	37
3.3 Jungův přístup k vědě a náboženství	40
3.4 Rozbor kryptoreligiózních prvků	44
4. Postmoderna a tzv. hnutí New Age	47
4.1 Postmoderna	47
4.2 Hnutí New Age	49
4.2.1 Souvislost kontrakultury s hnutím New Age	49
4.2.2 Hnutí New Age a psychologie	50
5. Humanistická psychologie	54
5.1 Erich Fromm	54
5.1.1 Vybrané myšlenky Frommovy psychologie	55
5.1.2 Rozbor kryptoreligiózních prvků Frommovy psychologie	58
5.2 Abraham Maslow	61
5.2.1 Vybrané myšlenky Maslowovy psychologie	61
5.2.2. Rozbor kryptoreligiózních prvků Maslowovy psychologie	63
6. Transpersonální psychologie	66
6.1 Vybrané myšlenky Grofovy psychologie	66
6.2 Rozbor kryptoreligiózních prvků Grofovy psychologie	71
Závěr	76
Bibliografie	79
Přílohy	

Úvod

Tato práce se bude věnovat analýze kryptoreligiozity – tedy takovým religiózním prvkům, které nejsou zcela zjevné, neboť se vyskytují v rámci, který sám sebe nepovažuje za náboženský. Úkolem této práce je analyzovat kryptonáboženské prvky v psychologii dvacátého století. V tomto úkolu se implicitně skrývá otázka, jestli je psychologie vykazuje prvky, které mohou nabídnout uspokojení náboženské potřeby člověka v sekularizované společnosti.

Úkolem první kapitoly je letmo nastínit sekularizaci západní společnosti a vývoj moderní vědy, jakožto utváření nového paradigmatu, kdy dochází k privatizaci náboženského života, ale také k odklonu od křesťanství, které předtím všudypřítomně prostupovalo celou evropskou kulturou. Také bude stručně nastíněn vývoj psychologie jako vědeckého oboru předtím, než ji Sigmund Freud obohatil svou teorií nevědomí. Dále vymezím, co je pro tuto práci považováno za kryptoreligiózní prvek; za ten je považován takový prvek, který je religiózního charakteru, ale obsažen v teorii, která je jejím autorem považována za vědeckou. Za výchozí pozici hodnocení toho, co je náboženské, jsem si pro kulturní spojitost a blízkost vybral křesťanství, jako modelové náboženství v hodnocení toho, co je možné považovat za religiózní prvek. Tyto prvky dělím na dvě oblasti: vnější prvky a vnitřní prvky (prožitkové, charakteru spirituálního a emočního). Dále bude věnován prostor k uvedení autorů, kteří se různým formám implicitních religiózních prvků věnovali, a budou uvedeny příklady těchto prvků v sekularizované společnosti, s důrazem na prvky kryptoreligiózní.

Další kapitoly budou věnovány religionistické analýze, které budou podrobeni následující autoři a směry novodobé psychologie: Sigmund Freud a psychoanalýza, Carl Gustav Jung a analytická psychologie, humanističtí psychologové Erich Fromm a Abraham Maslow a transpersonální psychologie Stanislava Grofa. Uvědomuji si, že tento výčet zástupců psychologie dvacátého století je omezený a mnoho dalších vlivných psychologů zde chybí. K analýze jsem zvolil tyto psychology za účelem určitého kompromisu vzhledem k omezenosti délky práce, dostatečné hloubce analýzy a dostatečného zastoupení vlivných psychologů s religiózním přesahem, kteří přispěli novodobé psychologii, a zároveň mají určitou spojitost se spiritualitou dvacátého století.

Kapitoly, které se budou věnovat analýze dvou prvních psychologů, tedy Sigmundu Freudovi a C. G. Jungovi, rozšířím oproti dalším psychologům také o vybrané biografické údaje, které mají spojitost s jejich religiozitou. A to z důvodu, že v životě těchto dvou velikánů můžeme sledovat jejich osobitý, a zároveň vůči sobě rozdílný, vztah k náboženství, který se do jejich psychologie značně promítá. Uvedu je takto podrobněji také z důvodu jejich značného vlivu na utváření novodobé psychologie, kdy vlastně tyto dva psychologové utváří základ mnoha dalším psychologickým teoriím a přístupům. Následujícím psychologům humanistické a transpersonální psychologie bude zase věnováno větší místo nastínění jejich vlivu na novodobou spiritualitu. Dále bude u každého analyzovaného psychologa nastíněna teorie jejich psychologie, přístup k vědě a náboženství a závěrem bude každý podroben analýze, kdy se pokusím zjistit, zda vybranou teorií můžeme hodnotit za kryptonáboženství jako celek, nebo zda vykazuje určité kryptoreligiózní prvky.

Před uvedením kapitol věnující se humanistické a transpersonální psychologii, bych rád věnoval místo kapitole zmiňující paradigma postmoderny. Toto paradigma se začíná utvářet v době vzniku těchto psychologických směrů a některé jeho prvky tyto psychologie sdílí. Dále se kapitola bude věnovat kulturnímu dění v šedesátých letech ve Spojených státech amerických, ze kterého se formuje tzv. kontrakultura. Pro ni je mimo jiné signifikantní také specifický zájem o různé druhy spirituality, přičemž ideově čerpá také z psychologie. Kontrakultura v USA působila na vznik různých novodobých forem spirituality, pro které je příznačný synkretismus a které bývají zjednodušeně a souhrnně nazývány jako tzv. hnutí New Age. Jelikož je propojeno také s psychologií, pokusím se toto vzájemné působení nastínit.

Má analýza bude spočívat převážně na studiu primární literatury zmíněných psychologů. Zmíním některé hlavní sekundární zdroje. Částečně se tomuto tématu věnuje americký psycholog Paul C. Vitz ve své práci *Psychology as religion*, kde kritizuje vybrané psychology jako zakladatele „kultu uctívání sebe sama“. To je však koncept odlišný od konceptu této práce a v zásadě tohoto autora zmíním jen u C. G. Junga a E. Fromma, neboť tyto autory Vitz ve svém přístupu analyzuje. Kniha mi však byla užitečná při hledání propojenosti psychologie s hnutím New Age. Často se také opírat o vynikající dílo Pavla Říčana *Psychologie náboženství a spirituality*. V kapitole věnující se Sigmundu Freudovi užiji, převážně pro uvedení biografických údajů, dílo

českého psychologa doc. Michala Černouška *Sigmund Freud: Dobyvatel nevědomí* a dále monografii, věnující se podrobněji také vědecké stránce psychoanalýzy *Sigmund Freud* od Jiřího Cvekla. Také částečně užiji monografii britského psychiatra Anthonyho Storra, která v češtině vyšla pod názvem *Na hliněných nohou*. Věnuje se kritické analýze guruů, mezi které autor začlenil také Sigmunda Freuda a C. G. Junga a to pro povahu jejich díla i života. Přínosnou mi bude také monografie česko-amerického profesora psychologie Victora J. Drapely *Přehled teorií osobnosti*, která přehledně shrnuje teorie v této práci analyzovaných psychologů. Užiji ji převážně pro doplnění primárních zdrojů. Někdy také budu dodatečně čerpat z knihy *Dějiny psychologie* od prof. Aleny Plhákové, také ji užiji pro uvedení psychologie „před Freudem“ v první kapitole. Převážně byly veškeré potřebné zdroje dobře dostupné, výjimkou je jen A. Maslow, neboť žádné z jeho děl nevyšlo v českém překladu. Také anglická verze jeho díla je u nás stěží dostupná a při jeho analýze užívám pouze jednoho titulu primární literatury. Dále je v práci použita pouze primární literatura a odborné články.

Závěr práce shrne výsledky analýzy a bude v ní provedeno srovnání vybraných psychologů. Dále shrne možnosti religionistického výzkumu v oblasti novodobé psychologie.

1. Sekularizace, náboženství a kryptoreligiozita

Tato kapitola uvádí do základních souvislostí, které jsou nutné pro vymezení a pochopení hlavního tématu práce. Nastiňuje sekularizaci, jakožto ztrátu vlivu náboženství ve většině oblastech života evropské kultury a přesun náboženské praxe do privátní oblasti věřících. Dále uvádí emancipaci vědy od náboženství a její zevrubnou filosofii, jakožto způsob poznání. Vymezuje také, pro účely této práce, koncept náboženství a kryptoreligiozity a nastiňuje kryptoreligiózní prvky v západní sekularizované společnosti.

1.1 Sekularizace západní společnosti

Samotný termín sekularizace se začíná objevovat v druhé polovině 19. století. „*Poprvé jej tak podle všeho použil historik W. E. H. Lecky, který roku 1865 mluvil o ‚všeobecné sekularizaci evropského ducha‘ a zejména o ‚sekularizaci politiky‘.*“¹ Počátky sekularizace však můžeme sledovat již mnohem dříve, zejména v osvícenství, které prožívá svůj největší rozmach v 18. století, a které bylo ovlivněno vědou století sedmnáctého. Než termínu „sekularizace“ vtiskl W. E. H. Lecky nový význam, rozuměl se jím převod církevního majetku do vlastnictví státu, nebo odchod duchovních do laických řad. Sekularizace je tedy teoretickým rámcem, který se snaží vystihnout náboženské dění v moderní Evropě - ztrátu vlivu náboženství, které před sekularizací „*představovalo všeobecně platný způsob uspořádání všeho lidského, propojující hmotné, společenské i duševní stránky života.*“²

Osvícenství, nazývané také „věk rozumu“, je filosofický nebo myšlenkový směr, který odmítá religiozitu baroka a obrací se na člověka samotného a na jeho práva, přičemž si zakládá na racionalismu³, logice a idejích humanismu. Rozum se stává jediným a rozhodujícím zdrojem poznání. V osvícenství je kladen důraz na vědecké myšlení a bádání, které mělo člověka osvobodit od pověr a předsudků. Také byl kladen velký důraz na lidské právo, svobodu, rovnost a demokracii. Tato myšlenková epocha je

¹H. McLEOD *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*, s. 9.

²M. GAUCHET, *Odkouzlení světa, Dějiny náboženství jako věci veřejné*, s. 119.

³nebo také *kultu rozumu* – který mimochodem vykazuje zřejmé religiózní prvky. Byť byl kult ateistický, snažil se v době velké francouzské revoluce nahradit katolictví v roli státního náboženství. Byl šířen až fanatickým zaujetím, v kostelech, jakožto „chrámech rozumu“, byla uctívána bohyně rozumu apod. Podle tohoto kultu je cílem dokonalý člověk, a to skrze pravdu a svobodu.

spojena zejména s Francií a Anglií a měla velký vliv na Velkou Francouzskou revoluci, v jejímž průběhu se myšlenky osvícenství začaly dostávat do politiky. Z Francie se poté liberalismus šíří po celé Evropě.

Trend sekularizace pokračuje od Francouzské revoluce napříč dalšími dvěma stoletími. Revoluční rok 1848 znamenal vlnu revolucí po celé Evropě, znamenající rozvoj demokracie a kapitalismu. Hugh McLeod v úvodu již citované knihy uvádí, že příběh sekularizace se dá vyprávět mnoha svévolnými způsoby, které jsou rozsáhlým zjednodušením, umožňujícím aby z matoucí složitosti vystoupil určitý celkový smysl. Dále uvádí, že historikové, zabývající se sekularizací, se dají rozdělit do čtyř skupin, přičemž většina z nich vidí klíčové období trendu sekularizace ve zmíněném osvícenství (proces sekularizace postupuje od 18. století dosud), druhá skupina, zejména Anglických historiků, se zaměřuje na průmyslovou revoluci (asi od roku 1800) a třetí skupina historiků osvětluje různé směry vývoje vědy, filosofie a náboženských studií kolem poloviny 19. století. Čtvrtá skupina se věnuje období asi od roku 1960, kdy je úpadek náboženské praxe zřetelně rychlejší.

Newyorský sociolog José Casanova, ve své studii „Naděje a úskalí veřejného náboženství“⁴, definuje sekularizaci: „*Pod pojmem sekularizace se za prvé rozumí vydělení a emancipace světské oblasti od náboženských nařízení a norem, za druhé ale také úpadek náboženského přesvědčení a náboženských norem chování a za třetí vytlačení náboženství do sféry soukromí*“, přičemž tyto tři procesy sekularizace probíhají v Evropě současně. I nadále podle J. Casanovy: základní zásadou moderního liberalismu je, že každé spojování politického a náboženského společenství se porušuje proti základním principům moderního občanství, tudíž je státní církve s moderní diferencovanou společností neslučitelná a emancipace a kontrola náboženských institucí a norem je průběžným a charakteristickým trendem. „*Pokud je církevně pojaté náboženství od státu odloučeno a ztrácí svůj institucionální donucovací charakter, pak se vyvíjí do podoby dobrovolného náboženského sdružení, sekty, nebo ‚svobodné církve‘*“⁵

Avšak ústup od náboženského přesvědčení a od náboženské praxe neznamená nutný trend moderny. Náboženství se oddělením stává jevem svobodné volby. Casanova vystihuje, že církve, které se nezpěchovaly modernistické diferenciaci a nepokoušely se ji

⁴ J. HANUŠ, J. VYBÍRAL, (eds.), *Evropa a její duchovní tvář*, s. 83-102.

⁵ J. HANUŠ, J. VYBÍRAL, (eds.), *Evropa a její duchovní tvář*, s. 83-102

s pomocí státu vzepřít, byly schopnější ustát sekularizaci ve druhém uvedeném smyslu, tedy jakožto „ústup od náboženského přesvědčení“.

Třetí proces sekularizace, tedy „privatizace náboženství“, je pro modernu konstitutivní, neboť pramení ze svobody svědomí a ta je předpokladem pro všechny moderní svobody.

„... svoboda svědomí je ze své podstaty spojena s ‚právem na soukromí‘, tzn. s novodobým vytvořením soukromé sféry chráněné před zasahováním státu a před kontrolou ze strany církve, dovolíme si tvrdit, že privátnost náboženství je pro modernu podstatná.“⁶

Náboženství se tedy přesouvá do sféry, kde funguje podle svých pravidel a účast na něm je státem garantována jako dobrovolný a privátní akt. Dalo by se říci, že díky liberalismu je v dlouhodobějším horizontu také vyřešena dlouhotrvající problematika svobody (a nesvobody) náboženského vyznání v Evropě. Můžeme však také vést polemiku nad tím, nakolik se liberalismus, ve své ideologické podstatě, vlastně nestává kryptonáboženstvím⁷.

1.2 Vývoj západní vědy

Vědou bychom mohli pojmenovat způsob poznání, který usiluje o co nejexaktnější poznávání skutečnosti, jejíž aspekty nemusí být na první pohled zcela postřehnutelné a viditelné. Na počátku vývoje západní moderní vědy bychom mohli vidět astronomy 16. století, jako byli Koperník, Bruno a Galileo. V této době lze v evropské vědě sledovat zásadní změny, vedoucí k počátkům „vědecké revoluce“, která v průběhu dalších století racionálně a pomocí vědeckých důkazů vytlačuje stávající křesťanský výklad světa, který převážně spočíval na interpretaci obsahu Bible. Astronom Koperník pomocí matematických výpočtů dokazuje, že Země obíhá okolo Slunce a Bruno prohlašuje, že středem vesmíru není Slunce ani Země a že vesmír je nekonečný. Galileo mimo poznatky v astronomii, přináší „matematizaci přírody“ - tvrdí, že příroda je psána matematickým jazykem a vše se dá změřit, nebo učinit měřitelným. Takové redukcionistické způsoby jsou pro moderní vědu charakteristické – zejména redukce kvantitativní a mechanistická.

⁶ J. HANUŠ, J. VYBÍRAL, (eds.), *Evropa a její duchovní tvář*, s. 83-102

⁷ Definice kryptonáboženství viz strana 20.

V 16. století Francis Bacon, považovaný za zakladatele empirismu, rozvinul induktivní metodiku vznikající experimentální vědy, která se má pomocí jednotlivých poznatků dopracovat k obecným závěrům. Fakta mají být ověřitelná, získaná pomocí pozorování a experimentu. Důležitým přispěvatelem vědě byl Isaac Newton v oblasti fyziky a vytvořil mechanistický obraz světa. René Descartes, přináší, mimo jiné, racionalistické pochybování, kterým dochází až k věcem, o kterých je nemožné pochybovat – zejména zpochybňoval vědění, které lidstvo nashromáždilo v náboženských a filosofických textech. Moderní vědě přispěl metodou analyticko-syntetickou, kdy složité problémy je možné řešit po částech jejich analýzou, postup má být od nejjednoduššího po nejsložitější a závěrem je syntéza. Je prvním zakladatelem novověké filozofie, jejímiž pokračovateli byli Spinoza, Leibniz, Locke, Berkley, Hume a Kant. Spinoza a Leibniz byli racionalisté a Locek, Berkley a Hume empirikové.

Racionalismus klade důraz na lidský rozum. Také vykazuje jisté prvky kryptoreligiozity, neboť věří, že pomocí rozumu je možno stanovit základy morálky a etiky a dojít tak lepšímu uspořádání společnosti. V duchu racionalismu, kladoucímu důraz na vědeckost, vychází 28 svazků francouzské Encyklopedie v letech 1751-1772, jejíž projekt vedli Denis Diderot a Jean le Rond d'Alembert. Encyklopedie je jasným projevem již zmíněných snah racionalismu osvobodit myšlení od pověr a dogmat.

Empirismus je filosofická a psychologická gnozeologie, která klade důraz na smyslovou zkušenost, tudíž stojí v protikladu k racionalismu, který je založen na rozumu. Vědecká metodika empirismu se zakládá na opakovatelnosti pokusů a měření.

Věda 18. století ukázala, že je schopna poskytnout odbornou pomoc také průmyslu, avšak až v druhé polovině 19. století. Výzkum a aplikace v mnoha odvětvích rozpoutaly průmyslovou revoluci. Znamenalo to však také zpětnou reakci, vědě se začalo dostávat veřejné podpory vlád, byly zakládány výzkumné ústavy a instituce.

V 19. Století přispěl August Comte svou teorií pozitivistické vědy. Podle Comteho prochází lidstvo třemi stádii myšlenkového vývoje: 1) Věk teologický, kdy jsou jevy vysvětlovány na základě božských sil, 2) Věk metafyzický, vysvětlující jevy působením abstraktních sil (strach z vakua) nebo tautologických slovních vysvětlení (např. uspávací síla) a 3) stadium pozitivní, které je vyvrcholením intelektuálního vývoje lidstva, odmítá předchozí a vysvětluje jevy „pozitivně“. Vzdává se otázky

„proč“ a nahrazuje ji otázkou „jak“. Kritériem poznání je empirické pozorování a experiment.⁸

V roce 1859 vydává Darwin dílo *O původu druhů*, čímž vnáší řád do dosud nerozvinuté biologie a přináší zásadní změnu v pojetí přírody a člověka v ní. Podařilo se mu shromáždit množství důkazů potvrzujících evoluční vývoj druhů, včetně člověka. Interpretátoři tohoto díla vnáší polemiku do křesťanského výkladu světa, jakožto Božího stvoření. Dle některých křesťanů se staví proti základnímu přesvědčení, že všechny druhy živočichů jsou stvořeny Bohem a člověk je zcela jedinečný, stojící mimo zvířecí hierarchii. Dle Darwina je člověk výsledkem nedeterminovaného procesu vývoje ze zvířecích předků. Případ Darwina nastiňuje jednu z „konfrontací“ vědy s náboženstvím, kdy je vědou (a nyní vynechejme, zda teorie je nebo není pravdivá), postulováno jiné poznání a informace, než autoritou Bible a církve založené na dogmatu, metafyzice, víře a filozofii. V tomto bodu také vynikají kryptoreligiózní prvky vědy, neboť postuluje nové výklady světa, byť často nemá absolutní jistotu v některých teoriích, a přitom má vliv na život mnohých lidí, kterým nepřímo ukazuje také smysl života.

Vědecké myšlení, snažící se poznat a analyzovat člověka a přírodu, vede nejen mnohé pozitivistické vědce a filozofy k ateismu, ale také jim jsou v souladu s liberalismem ateistické ideje umožněny svobodně vyřknout. V 19. století se ateismus začíná projevovat v některých filosofických směrech. Můžeme jmenovat například Arthura Schopenhauera nebo na něj myšlenkově navazujícího Friedricha Nietscheho, který svým citátem vystihuje myšlenkový vývoj moderního člověka: „*Bůh je mrtev. Bůh zůstane mrtev. A my jsme ho zabili!*“⁹. Jeho výrok popisuje úpadek křesťanské víry v západní společnosti v době jeho života. Významným a také politicky vlivným ateistickým myslitelem byl Karl Marx, autor *Komunistického manifestu*, který náboženství označil jako opium lidstva, jako nástroj represe a zdroj iluzorního štěstí a mělo by být zrušeno, aby lidé mohli zakoušet štěstí skutečné.

V dějinách vědy také nacházíme vědce, jejichž vyznání se s jejich vědeckou prací nepřičilo. Můžeme jmenovat např. zbožného Michaela Faradaye, chemika a fyzika, který za svůj život zaregistroval na 16.000 patentů, nebo dříve Blaise Pascala a Isaaca Newtona. Také můžeme zmínit Gregora Mendela, opata brněnského

⁸ B. FAJKUS, *Filosofie a metodologie vědy*, s. 59.

⁹ F. NIETZSCHE: *Radostná věda*, Aforismus 125.

augustiánského kláštera, který doplnil Darwinovo dílo o zákony genetiky. A již sám Giordano Bruno nebo Francis Bacon si uvědomovali, že nejde ani tak rozpor mezi vědou a náboženstvím, jako o nedorozumění, co spadá do kompetencí vědy a co do kompetencí teologie. Je tedy patřičné, že věda se z náboženským vyznáním nekříží, ale naopak se snaží diferencovat v různé obory, které mají své kompetence.

1.3 Vývoj psychologie jako vědy

Nyní stručně uvedu vývoj psychologie jako vědy „před Freudem“. A to z důvodu nastínit, na co Freud svou prací ve svém oboru navazoval. Vystihnu, čím se zabývala a jak přistupovala k předmětu svého zájmu psychologie 19. století. K tomuto účelu jsem použil zejména *Dějiny psychologie* od Aleny Plhákové, neboť tuto látku podává přehledně a podrobně.

Psychologizující prvky můžeme nacházet již u mnoha filosofů racionalismu, empirismu, osvícenství a německé klasické filosofie, jako byli třeba z těch nejznámějších Descartes, Spinoza, Leibnitz, Bacon, Hobbes, Locke, Berkley, Hume, Voltaire, Rousseau, Kant Schopenhauer, Nietzsche atd. Psychologie tudíž byla pod vlivem filosofie.

*„Ve druhé polovině 19. století se vytvořily podmínky pro vznik psychologie jako samostatné vědy, která měla ve svých počátcích empirický a experimentální charakter. Tomu odpovídají i předpoklady jejího vzniku, k nimž patří **filozofický pozitivismus, vývojové teorie, rozvoj fyziologie a neurologie a vznik psychofyziky.**“¹⁰*

Stručně o předchůdcích a podmínkách k založení vědeckého oboru psychologie: V první polovině 19. století byl v Evropě stále vliv empirické filozofie, ve druhé polovině jej však nahrazuje pozitivismus dle filozofie Augusta Comta.

Vývojovými teoriemi přispěli zejména H. Spencer a Ch. Darwin, rozvoji fyziologie se zasloužili J. Müller (teorie specifika nervových energií), H. von Helmholtz (zákon zachování energie, trichromatická teorie barevného vidění), J. E. Purkyně (Purkyňův jev) a E. Hering (teorie protikladných procesů). Důležitými poznatky v oblasti neurologie jsou zejména „lokalizace mozkových funkcí“ a „lokalizace řečových center“. Psychofyzika usiluje o poznávání vzájemných vztahů mezi fyzickým

¹⁰ M. PLHÁKOVÁ, *Dějiny psychologie*, s. 69.

a psychickým světem. Předmětem studia byly zejména senzorní procesy, významní jsou zejména badatelé E. H. Weber, G. T. Fechner, S. T. Smith.

Za samotného zakladatele oboru psychologie je považován Wilhelm Maximilian Wundt. Vznik je spojován s vydáním jeho díla „*Základy fyziologické psychologie*“ roku 1874, jiní považují rok 1879, kdy Wundt přejmenoval svou laboratoř v Lipsku na „Psychologický institut“. „*Hlavní metodou zde byla introspekce, prováděna školenými pracovníky za jasně vymezených podmínek.*“¹¹ Laboratoř se zaměřovala na měření a zkoumání různého druhu, „*Wundt považoval za předmět studia psychologie bezprostřední zkušenost, čili ‚vědomí‘, které může být analyzováno na psychické elementy, k nimž patří počítky, pocity a volní akty.*“¹² Wundt vytvořil základy psychologie a napomohl tak jejímu vyčlenění z filozofie. Spolu s Wundtem jsou považováni za vlivné vědce stojících u zrodu psychologie také F. Galton, který se věnoval *studiu individuálních rozdílů* (schopností), bádající na předpokladech Darwinových. Dále H. Ebbinghaus, který se věnoval bádání ohledně paměti, a William James, který se vymezoval proti Wundtovi - kritizoval jeho měření vědomí, neboť vědomí považoval za neustále se měnící „proud“. Dále James přispěl také psychologii náboženství svým studiem náboženských prožitků, které vydal knižně r. 1902 v knize „*Druhy náboženské zkušenosti*“.

Na přelomu století se opouští analyzování elementů vědomí a klade se důraz na psychické procesy. Takto vzniká psychologický směr *funkcionalismus*, který byl spouštěčem aplikované psychologie. Roku 1890 J. M. Cattell zavádí do psychologie termín *mentální testy*, neboť je přesvědčen, že jen tak je možné získat v psychologii jistoty přírodních věd. K rozvoji forenzní, klinické a průmyslové psychologie přispěl Hugo Münsterberg. Vlivná byla také francouzská škola, T. A. Ribot se věnoval studiu citů, paměti a vědomí, J. M. Charcot, jeden z učitelů Freuda, se zabýval zejména hysterickými symptomy, které léčil hypnózou. Je ho žák P. M. F. Janet se pokoušel o vysvětlení neurózy, za jejíž příčiny považoval *traumatické zážitky*. Ty jsou nebezpečné tím, že se vymykají osobnosti a ta nad nimi ztrácí moc, neboť jsou zapomínány, a tak se stávají součástí *odloučeného podvědomí*. Janet také roku 1934 uvedl, že Freud pod změněnými názvy používá jeho teorie, které pochytil při studiu v Paříži.¹³ Dále se

¹¹ A. PLHÁKOVÁ, *Dějiny psychologie*, s. 90.

¹² A. PLHÁKOVÁ, *Dějiny psychologie*, s. 90.

¹³ A. PLHÁKOVÁ, *Dějiny psychologie*, s. 111.

psychologie rozvíjela v německé „Würzburgské škole“ utvářely se různé filosofující směry (např. *duchovědná psychologie, filozofie života*), avšak prozatím uvedené stačí pro utvoření si představy o stavu a metodice oboru psychologie, před nástupem „Hlubinné psychologie“.

1.4 Vymezení konceptu náboženství a kryptoreligiozity pro účely této práce

Výchozí pozicí hodnocení náboženského bude v této práci křesťanství, a to z následujících důvodů: z křesťanství vychází celá současná západní kultura, jejíž produktem je také západní věda, které si stanovila určité parametry pro hodnocení *náboženského*. Křesťanská religiozita je v nás, západních lidech, možná tak hluboce zakořeněna, že také samotná věda si ve svých počátcích možná neuvědomila, že nezakládá zcela nový alternativní způsob poznávání a výkladu skutečnosti, ale že se staví do opozice proti křesťanství a tím pádem v sobě nese některé jeho prvky, což právě můžeme považovat za kryptoreligiózní. Mám nyní na mysli filosofii vědy v počátcích jejího vzniku, například zmíněný racionalismus, humanismus a kult rozumu, nesou podobné prvky (krypto)religiozity, jako křesťanství, od kterého se chtěli jejich představitelé osvobodit. V předchozích dvou podkapitolách vyšlo také najevo, jak je dnešní západní společnost propojena s idejemi vědy a filosofie vědy v jejích počátcích, což bychom mohli souhrnně nazvat „symptomy moderního věku“. Nešpor a Lužný praví, že náboženství a věda vykazují jednu společnou vlastnost:

„Náboženství i věda fungují jako intelektuální systém umožňující se dobrat smyslu života a světa. Věda sice přiznává, že aktuálně toto nejvyšší poznání nemá, ale má za to, že ho postupně získá. A tato jistota je zcela náboženské povahy, není vědecky zdůvodnitelná, protože nelze logicky argumentovat od celku, známe-li (dosud) jen jeho část.“¹⁴

Věda tudíž ve svém fundamentu stojí na předpokladu víry, že celý její koncept jednou dovede člověka k jistému vědění a poznání, a tak nepřímou určuje, jak žít a jaké mít v životě motivace a cíle, což je jistě kryptonáboženský aspekt. Tyto podvědomé pozůstatky religiozity můžeme upozorovat také v opačném směru, tedy důvěřivý vztah člověka k vědě, jako k autoritě poskytující poznání.

¹⁴ Z. NEŠPOR, D. LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 124.

Pavel Říčan věnoval kapitulu své knihy *Psychologie náboženství a spirituality*¹⁵ „*Modernímu člověku bez náboženství*“, cituje v ní Eliadeho: „*Nenáboženský člověk je potomkem člověka náboženského... Poznává sám sebe pouze natolik, nakolik se ‚osvobozuje‘ a ‚očisťuje‘ od ‚pověř‘ svých předků. (...) Tento život z opozice (pozn. touha být nenáboženský) ho přinutil postavit se do protikladu k chování, jež ho předcházelo, a toto chování pociťuje v té či oné podobě stále, hotové reaktualizovat se v hlubinách jeho bytosti.*“ V tomto důsledku můžeme v dnešní společnosti pozorovat „*nevědomé náboženské reminiscence*“¹⁶. Eliade říká, že nenáboženský člověk „*at' chce či nechce, nese (...) nadále stopy člověka náboženského, jenže zbavené náboženských významů. At' s nimi udělá cokoliv, zůstává dědicem.*“¹⁷

Implicitním úkolem této práce je také pokusit se zjistit, zda také psychologie může poskytnout těm lidem v západní sekularizované společnosti, kteří se odloučili od náboženství nebo si k nějakému nenašli cestu, určité alternativní religiální prvky, které dokážou uspokojit jejich náboženské potřeby (např. zda poskytuje orientační rámec, ukazuje smysl života, dokáže poskytnout prožitkovou, tedy spirituální rovinu apod.). Tedy, zda psychologie vykazuje nějaké (krypto)religiální prvky. Víím, že tato myšlenka, tedy nakolik jsou prvky křesťanského myšlení stále neuvědoměle infiltrovány v dnešní společnosti, jsou spíše otázkou podrobného výzkumu a analýzy, každopádně křesťanství poskytuje plně hodnotný a jedinečný model náboženství a různých prvků religiozity. Rozdělil jsem religiální prvky následovně:

- 1) Zevní prvky – veškeré vnější podněty, které utváří náboženství zevně, a které člověka stimulují k určitému náboženskému prožívání. Jsou to například nauka, texty, rituály, zpověď, komunita utvářející pocit sounáležitosti lidí se stejným „záměrem“, výtvarná díla, atd. Takto náboženství poskytuje orientační rámec, řád, smysl života apod. Přijetím určitého rámce, snad můžeme říci jeho internalizováním, se člověk začíná podle těchto skutečností řídit, ale také začíná přemýšlet v jeho intencích a interpretuje si skrze něj skutečnost.
- 2) Vnitřní prvky – jsou v zásadě spirituálními prožitky. Spiritualita je v této práci míněna jako „prožitkové jádro“ například náboženství. Vnitřními prvky tedy

¹⁵ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 23.

¹⁶ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 24.

¹⁷ M. ELIADE, *Posvátné a profánní v moderním světě*, s. 135.

může být chápán emoční prožitek způsobený prožíváním praktikovaného náboženství¹⁸. Zde by mohlo být uvedeno například osm „základních forem náboženských prožitků“ dle fenomenologa náboženství Friedricha Heilera: *úcta, strach, víra a důvěra, naděje, láska, pokoj, radost, nutkání sdílet se*. Pavel Říčan k těmto osmi základním formám přidává: *pokora, svoboda, vděčnost, inspirace, subjektivní jistota, zkušenost vyslyšené modlitby, smysl života, čistota, pravda, touha po dokonalosti, (svatý) hněv, dojem, že je někdo přítomen*.¹⁹

Úkolem této práce je nacházet prvky religiozní, etymologicky mající kořen v latinském *religio*, které může být odvozeno od latinského *ligare* - vázat. *Re-ligare*, tedy znamená *vzájemně-vázat*. Dle Neubauera lze *Re-ligio* chápat jako vzájemnou vazbu mezi člověkem a Skutečností, jež ho přesahuje.²⁰ V našem případě tomu může být skutečnost s malým „s“, nebo se můžeme zaměřit primárně na význam *religia* jakožto *vazby* k něčemu, co člověku poskytuje jistý referenční rámec, ve kterém je mu poskytnuto měřítko pravdivosti a nepravdivosti, přípustnosti a nepřípustnosti, dobrého a zlého - může to být určitá teorie nebo nauka o etických způsobech, nebo také důvěra v teorii psychoanalýzy.

Nyní uveďme pojem kryptoreligiozita. Předponu *krypto*, etymologicky pocházející z řeckého *kryptos*, definují encyklopedické slovníky jakožto *skrytý, tajný*. Říčan definuje kryptonáboženství jakožto „*náboženství, které se jako takové nedeklaruje, nebo svůj religiozní charakter dokonce přímo popírá*“.²¹ Tato definice je pro účely této práce výchozí. **Kryptoreligiozními prvky budou myšleny takové prvky, které v teoriích analyzovaných psychologů, jež své teorie považovali za psychologii, tedy za teorie vědecké, obsahují nebo vykazují nějaké religiozní prvky**²². Předmětem analýzy tedy také bude, nakolik je teorie vybraných psychologů empirická.

V souvislosti s kryptonáboženstvím nutno uvést také další koncepty označení jevů podobných náboženským. Jelikož některé mají evidentně částečný významový

¹⁸ O. KOLAŘÍKOVÁ, Pohledy na psychologii náboženství. *Religio*, IV, 1996, 1, s. 9.

¹⁹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 88.

²⁰ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 35.

²¹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 41.

²² Viz strana 19.

přesah, tak je v tomto případě pro tuto práci výchozí výše zmíněné vymezení kryptoreligiozity.

Pseudonáboženství - předpona *pseudo* znamená „nepravý, napodobený, lživý“. Dle Říčana „*pseudonáboženství* vzniká z oportunistické snahy vzbudit dojem, že určité hnutí či instituce má náboženský, resp. posvátný charakter.“²³

Termín *paranáboženství* se užívá k označení takového jevu, který sdílí nějaké znaky s náboženskými; zejména obsahují jistá vyjádření o konečných problémech lidské existence, ale není v nich obsažena víra v nadpřirozeno.²⁴

Kvazináboženstvím lze zase označit takový projev, který náboženství něčím připomíná, ale nelze jeho povahu jasně hodnotit jako posvátné nebo profánní.²⁵

1.5 Kryptoreligiozita v sekularizované společnosti

Kryptoreligiozita a nedeklarovaná náboženství jsou poměrně rozšířeným objektem studia v mnoha oborech – religionistice, sociologii, historii, psychologii, filosofii i etnologii.

Údajně prvním, kdo upozornil na fenomén neviditelných a implicitních forem náboženství, byl roku 1963 sociolog náboženství Thomas Luckmann, který uveřejnil svou práci „*The invisible religion*“, která volá po širší definici náboženství. Kritizoval tehdejší neochotu svých kolegů pojímat náboženství šířeji, než v hranicích viditelné religiozity. Upozorňoval na „únik“ náboženství do privátní sféry věřících, ale také na „přebírání“ náboženských funkcí necírkevními institucemi, čímž zcela profánní činnosti získávají náboženský rozměr.²⁶

Dále mohu uvést již zmíněného Eliadeho, který uvádí, že dnešní nenáboženský člověk je stále nevědomě ovlivňován religiozitou svých předků, a i když potlačil vše sakrální a zřejmě náboženské, přesto „*dosud disponuje celou kamuflovanou mytologií a upadlými ritualismy*“.²⁷ Většina „bezvěrců“ není osvobozena od „náboženských způsobů chování a mytologií. Vězí často v hloubce celé magicko-náboženské změti,

²³ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 41.

²⁴ D. LUŽNÝ, *Nová náboženská hnutí*, s. 14.

²⁵ D. LUŽNÝ, *Nová náboženská hnutí*, s. 14.

²⁶ P. DUŠEK, Rozpouštění ostrých hranic. *Dingir*, XIII, 2010, 1, s. 16.

²⁷ M. ELIADE, *Posvátné a profánní v moderním světě*, s. 135.

upadlé až na úroveň karikatury.“²⁸ To se projevuje ve formách „*nízké magie a opičího náboženství*“. Eliade nachází mnohé „*společné jmenovatele v množství jevových variací lidské religiozity. To mu umožňuje postulovat základní struktury a motivy náboženského života, příp. i odhlédnout od konkrétní formy zdánlivě nenáboženského jevu a rozeznat jeho náboženské jádro.*“²⁹ Konkrétně Eliade vidí kryptoreligiozitu v mytologické struktuře předsovětského marxismu, kde identifikuje mytická témata a spasitelskou roli proletariátu. Dále v různých formách politické mystiky, ale také v protináboženských hnutích nebo dokonce v nudismu, jakožto „*nostalgií po ráji*“.

Religionista Jacques Waardenburg rozlišoval *implicitní* a *explicitní náboženství*, přičemž implicitními míní taková, které „*fungují podobně jako náboženství, aniž by se o nich přitom dalo hovořit jako o náboženstvích ve vlastním slova smyslu. (...) Náboženská povaha je méně zřejmá, přesto však plní náboženskou funkci.*“³⁰ Pod implicitní náboženství tedy můžeme dosadit jak kryptonáboženství, tak také pseudonáboženství, kvazináboženství i paranáboženství. Shodně s Eliadem spatřuje implicitní náboženství v *marxismu-leninismu, dále v politických náboženstvích třetího světa* (ideologie fungující jako náboženství), *civilním náboženství* (zejm. západní normy správného chodu společnosti) nebo *občanském náboženství* (definující práva a povinnosti správného občana)³¹. Uvádí, že „*některá politická hnutí se ráda uchylují k náboženskému typu ospravedlnění svých nároků, když slibují ráj na zemi*“³². Ideologie vůbec mají v sobě náboženské prvky, když absolutizují své ideje a své poselství opřádají tajemnem nebo aureolou svatosti. Vyjadřuje dále, že *nevíra*, je opakem *víry*, zmiňuje konkrétně *vědecký ateismus*, jako „*nenáboženství, kterému je nutno věřit*“³³. Sakralizaci můžeme však také nacházet v mnoha dalších danostech, kterých mohou být stovky. Např. jmenuje: „*ideály, etické principy; estetické kánony; politické vize; sociopolitické cíle; nebo prostě jen spravedlnost, právo na život, práce či peníze. Též určitá osobnost může být díky svému charismatickému vystupování sakralizována; a podobně je tomu i s uměním, vědou, tržní ekonomikou nebo politickým programem*“³⁴.

²⁸ M. ELIADE, *Posvátné a profánní v moderním světě*, s. 136.

²⁹ P. DUŠEK, Rozpouštění ostrých hranic, *Dingir*, XIII, 2010, 1, s. 16.

³⁰ J. WAARDENBURG, *Bohové zblízka*, s. 127 – 129.

³¹ Dále zde odkazuje na konkrétní díla zmíněných témat implicitního náboženství.

³² J. WAARDENBURG, *Bohové zblízka*, s. 127 – 129.

³³ J. WAARDENBURG, *Bohové zblízka*, s. 127 – 129.

³⁴ J. WAARDENBURG, *Bohové zblízka*, s. 127 – 129.

Podle Ivana Štampacha³⁵ se vyskytuje kryptoreligiozita v projevech *vlastního neviditelného náboženství*, jako je např. *Silvova metoda*, prožívaná stoupenci jako způsob náboženství, *přístupy k vědecké i alternativní medicíně* (zejména u alternativní jsou časté vazby na náboženské zdroje), *homeopatie* dávaná polemiky do souvislosti s okultismem, *práce antroposofických lékařů* pojímajících člověka celistvě včetně jeho duševních a duchovních aktivit a vazeb, ale také *oblast lidového léčitelství*, které je často myšlenkově spojené s hermetickým pojetím člověka, neošamanismem a západní eklektickou spiritualitou. Dále uvádí kryptoreligiozitu *politiky a zábavního průmyslu*, způsobenou absencí náboženství v populaci. Religionistika si prý nemůže nevšimnout podobnosti prožitků, výraziva a symboliky těch, kteří odmítají jakoukoli vazbu na náboženství; zejména ve sportu, zábavním průmyslu a v politice. Konkrétně z politiky jmenuje: *Ideologické totalitní systémy uctívající politické entity; při kritice stalinismu vžitý výraz „kult osobnosti“; politická shromáždění přejímající dramaturgii náboženských kultů; oddanost vůdci, národu a rase, spisy ideologií pokládané za „neomylné“ atd.* Kryptoreligiózní je podle Štampacha také nadšení lidí bez vyznání, kteří by své jednání jako náboženské jistě neinterpretovali, pro *úspěšné sportovce a protagonisty šoubyznysu*, kteří jsou titulováni jako božští a jejichž vystoupení jsou stylizována jako rituály.

Mimo výše citované kryptoreligiózní prvky vidím kryptoreligiozitu také v Olympijských hrách. Výrazný zájem o sportovce své země a zejména o ty úspěšné, kteří získali medaili, připomíná úctu skoro jako k „bohům“. Dále je možné zmínit různé rituály, jako slavnostní zahájení a ukončení, olympijský slib sportovců a vůbec původ her, kdy sloužily k úctě boha Dia. V porovnání s jinými sportovními událostmi, dostávají také olympijské hry charakter posvátnosti tím, že jsou na ni zakázány reklamy, což v dnešní reklamou přesycené kultuře vyvolává určitý sakrální charakter. Říčan vidí kryptoreligiozitu olympiády jakožto „gigantickou poutní slavnost“. Ve sportovní oblasti také můžeme často slyšet výrazy jako *fotbalový svatostánek, chrám*, brankáři hájí svou *svatyni*, slovo rozhodčího je neomylné atd. Konkrétním příkladem může být článek s nadpisem: „*Svatým nebyl chrám na Stamford Bridge svatý*“³⁶, který pojednával o tom,

³⁵ I. ŠTAMPACH, *Neviditelná náboženství*, *Dingir*, XIII, 2010, 1, s. 12-14.

³⁶ Sport.cz, vyšlo 17. ledna 2013. [Citováno. 12. únor 2013]. Dostupné na: <<http://www.sport.cz/fotbal/premier-league/clanek/444721-svatym-nebyl-chram-na-stamford-bridge-svaty-pred-deseti-dny-je-chelsea-zostudila-ted-ji-obrali-o-body.html>>

jak domácí fotbalový tým Chelsea Londýn prohrál na svém domácím stadionu s týmem umístěným ve spodních příčkách tabulky.

Kryptonáboženské prvky můžeme sledovat také, jak jsem již na několika místech zmínil, ve vědě a to buď v jejím předpokladu víry ve svou schopnost dobrat se jedenkrátě konečné všezahrnující teorie, pojmání vědce jakožto autority poznání pro laickou veřejnost, ale také můžeme sledovat nepochybný vliv vědeckých poznatků na určování způsobu, a implicitně také smyslu života, mnohých lidí.

Mimo to, co již bylo zmíněno, vidí Říčan také prvky kryptonáboženství v konzumu, kdy je hypermarket jako velechrám, v ekologických hnutích, atd.³⁷

³⁷ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 41.

2. Sigmund Freud a psychoanalýza

Tato kapitola nastíní vliv Freudových životních okolností na formování jeho osobnosti a následně také jeho psychologie. Dále vznik a vývoj psychoanalýzy a Freudův přístup k vědě a aplikaci jeho psychologie na ontogenezi náboženství. V závěru jsou rozebírány kryptoreligiózní prvky Freudovy psychologie.

2.1 Vybrané životopisné údaje

Sigmund Freud, vlastním jménem Schlomo Sigismund³⁸ Freud se narodil roku 1856 v Příboře na Moravě, do rodiny Jacoba Freuda, židovského obchodníka s látkami. Sigmund byl první dítě čtyřicetiletého Jakuba s jeho druhou, dvacetiletou ženou, se kterou měl po Sigmundovi ještě dalšího syna a čtyři dcery. S první ženou, která zemřela, měl již dva syny. Rodina 19. století, obzvláště židovská, byla silně patriarchální, kde otec měl „první i poslední slovo“. Naopak Freudův vztah s matkou byl velmi vřelý, byl privilegovaným a hýčkaným dítětem. Freud tedy vyrůstal v prostředí, které značně podporovalo vznik *oidipovského komplexu*. Dle věštby staré ženy viděla Sigmundova matka ve svém synu slavného muže a často mu to připomínala. Tím se může v pozdějším Freudově životě vysvětlit jeho neustálá snaha a touha stát se slavným a úspěšným.³⁹

Příbor bylo katolické město a Freudova židovsko-německá rodina zde byla terčem antisemitských projevů. Jiří Cvekl popisuje, že Freud, sledující okolní společenské dění města, které je představováno kostelem a radnicí, se mohl cítit jako outsider, který nepatří do žádné z těchto dvou kategorií. To mohlo být příčinou Freudovy kritiky civilizace a kultury z pozice člověka, který se v ní necítí dobře.⁴⁰ Freudova rodina byla židovská, ale velmi liberální a slavili pouze nejnnutnější svátky. Dalším vlivem ve Freudově náboženském směřování byla ještě v Příbrami jeho

³⁸ Podle: P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 150. Také se uvádí Schlomo Simcha – například podle: J. CVEKL, *Sigmund Freud*, s. 12. Cvekl uvádí, že Freud je německým překladem jména Simcha. Nikde jsem však nenašel, že by se Freudův otec jmenoval Simcha, pravděpodobně již on užíval poněmčené jméno Freud, takže Sigmud Freud si nejspíš změnil pouze jméno Sigismund na Sigmund a jméno Schlomo vynechal.

³⁹ J. CVEKL, *Sigmund Freud*, s. 17.

⁴⁰ J. CVEKL, *Sigmund Freud*, s. 18.

katolická chůva. Učila Freuda základům křesťanského života, brávala ho na bohoslužby, vysvětlovala mu mši; takže Freud vlastně, a to ještě jako batole, prodělal křesťanskou „katechezi“. Sigmund poté doma „kázal“ o všemohoucím Bohu, ale shledával se s ironickou odezvou liberálních židů. Můžeme se domnívat, že tyto náboženské rozpory mohou být, dle Říčana, „zárodky intrapsychického konfliktu kolem náboženství“⁴¹.

Když byly Sigmundovi tři roky, přestěhovala se Freudova rodina do Vídně. Sigmund zde navštěvoval základní i střední školu a vynikal výborným prospěchem. V jeho osobním zájmu byla klasická literatura, romantismus a velkým vzorem mu byl J. W. Goethe. Zejména jeho dílo *Utrpení mladého Werthera*, které vykazuje prvky iracionálních pohnutek nevědomé mysli. Podle klasické literatury zase Freud jmenuje například skryté síly Érot a Thanatos atd. Dle M. Černouška mohla být pro Freuda antická kultura „ideové přemostění trhliny mezi židovským a křesťanským pohledem na svět“⁴². Romantická literatura se zajímala o hlubiny lidské duše – také zde můžeme pozorovat zdroj inspirace Freudova myšlení. Jeho osobní zájmy byly filosofického rázu, cítil potřebu přispět světu k porozumění jeho záhad, avšak pod vlivem přednášky C. Brühla, „který použil Goethovy skvělé skici dialektiky přírody, *Die Nature*“⁴³, se však Freud rozhodl pro studium medicíny.

Freud studoval medicínu osm let, praxi poté zaměřoval na neurologii. Roku 1884 se stal primářem neurologického oddělení a o rok později byl jmenován *soukromým docentem pro obor neuropatologie*. Roku 1885 dostal Freud studijní stipendium do Paříže k Charcotovi, který se zaměřoval na studium *hysterie a funkčních duševních poruch*. Charcot se domníval, že příčinou hysterických paralýz může být nějaké „dynamické trauma“, což Freuda velmi ovlivnilo. Charcot také pracoval s hypnózou, kdy její pomocí odstraňoval neurotické symptomy. Po návratu, roku 1886, se Freud oženil s Martou Bernaysovou, židovkou z Hamburku. Se sebezapřením absolvoval židovskou svatbu. Postupně opouští neurologii a také si téhož roku otevřel soukromou ordinaci. Pod vlivem Charcotovým, kterým se Freud inspiroval, že příčinami hysterie jsou neukojené a potlačené sexuální pudy a dále ve spolupráci

⁴¹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 150.

⁴² M. ČERNOUŠEK, *Sigmund Freud*, s. 16.

⁴³ J. CVEKL, *Sigmund Freud*, s. 24.

s lékaři Breuerem a Flissem společně došli k uvědomění, že hypnóza nemá trvalých výsledků, že zasahuje pouze do nevědomí pacienta. Proto začínají uplatňovat metodu volných asociací, která je jedním z počátků psychoanalýzy. V posledních letech 18. století, prožívá Freud krizové období a také podstupuje sebeanalýzu, ve které dospívá k *oidipovskému komplexu* a jejímž výsledkem je dílo *Výklad snů* (r. 1900). Zpočátku to bylo dílo přehlížené, později se však stalo základním kamenem psychoanalýzy. Freud byl přesvědčen, že za výskytem hysterie stojí předčasné sexuální zkušenosti, které poté dospělému brání v běžném sexuálním životě – psychoanalýza by měla být prostředkem, jak tyto traumatické obsahy opět přivést do vědomí, čímž se uvolní jejich emoční a ohrožující obsah.

Nejen kvůli názorům o sexualitě, nebo že hysterií mohou trpět také muži, ale také kvůli hypnóze a následujícím psychoanalytickým metodám, začali vídeňští lékaři Freuda označovat za šarlatána a přestali mu doporučovat pacienty. Freud si následně založil vlastní praxi. Díky své vlivné pacientce, byl roku 1902 jmenován mimořádným universitním profesorem (řádným se stal až 1920), což mu zajistilo příliv přízně a pacientů. Roku 1902 se začali každou středu setkávat příznivci psychoanalýzy, vznikl tak diskusní psychoanalytický kroužek. Z Freuda se stal zakladatel celé, postupně vznikající školy a mezinárodního hnutí, které se poté štěpilo dál na odchylné myšlenkové proudy, např. C. G. Junga, Steckela, Adlera.

V pozdějších letech se Freud zaměřoval na rozvíjení a systematizaci psychoanalytického směru a metod, a snažil se je přenášet také na půdu sociologie, kulturní filosofie atd. Pokoušel se o aplikaci psychoanalýzy na kulturní a historické jevy, ale také na otázky náboženské. Před druhou světovou válkou, roku 1938, se mu podařilo opustit Vídeň a uchýlit se v Londýně. Rok na to umírá dávkou morfia, ulehčujíc si tak své utrpení šestnáctiletého boje s rakovinou hrtanu.

2.2 Vybrané myšlenky psychoanalýzy

U základů psychoanalýzy stojí spolupráce s Breuerem, autorem *katartické metody*⁴⁴ léčení hysterie, kterou Freud po ukončení spolupráce přepracoval na metodu *volných*

⁴⁴ J. CVEKL, *Sigmund Freud*, s. 43.

asociací. Freud si uvědomil, že hypnóza pracuje pouze na nevědomé úrovni a metoda volných asociací při bdělém stavu má sloužit k „vytahování“ nevědomých obsahů do „světla“ vědomí. Snažil se u svých hysterických pacientek dopátrat původu jejich symptomů a docházel k zjištění, že příčinami jsou zejména různá potlačená a vytěsněná přání, a to často sexuálního charakteru. Takto došel Freud teorii psychické síly člověka – *libidu*, což je svou povahou sexuální síla, která oživuje všechny osobnostní funkce.

Ještě před tím, než Freud sepsal *sexuální teorii*, používal topografický model osobnosti, který dělí osobnost na *nevědomí, předvědomí a vědomí*. K tomuto modelu dospěl pomocí analýzy snů, chybných výkonů, vtipu a neurotických příznaků. Nevědomí je nezměrnou hloubkou člověka, místem, kam se ukládá individuální historie jedince, odkud na něj nadále může zpětně působit. Vědomí je aktuální pozornost, vnímání obsahů mysli i okolního světa. Podvědomí, je obousměrnou „mezistanicí“ cenzurou obsahů, které obousměrně putují mezi vědomím a nevědomím. Podvědomí řídí tyto obsahy logikou a rozumem. V noci však předvědomí ztrácí moc a tudíž se nevědomé obsahy mohou plně projevit ve snu.⁴⁵

Později Freud přepracoval topografický model na *strukturální teorii osobnosti*, která dokonaleji vysvětluje psychické obrazy. Strukturální model dělí osobnost na Ego, Superego a Id. Libido se uplatňuje v rámci hranic tohoto uzavřeného systému, kdy každá složka osobnosti má jiné cíle a jsou mezi sebou v neustálém boji. Superego je založeno na principu dokonalosti, usiluje o naplňování norem internalizovaných v průběhu života. Jsou to příkazy a zákazy, pochvaly rodičů atp. V důsledku superega vzniká svědomí a dále úzkost z výčitek svědomí, když nejsou normy a předpoklady splňovány, nebo jsou porušovány. Id působí z nevědomí, „*je temnou, nepřístupnou částí naší osobnosti*“, kotlem plným často iracionálních pudových potřeb bez jednotné vůle, „*mající pouze snahu zajistit ukojení pudových potřeb v souladu s principem slasti*.“⁴⁶ Ego je řízeno *principem reality*, je racionální. „*Převádí požadavky Id do praktických způsobů naplňování potřeb tak, že stanovuje povahu a vhodnou dobu uplatnění těchto požadavků*.“⁴⁷

⁴⁵ M. ČERNOUŠEK, *Sigmund Freud*, s. 45-47.

⁴⁶ S. FREUD, *Vybrané spisy I*, s. 373.

⁴⁷ V. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 22.

Síly, které dlí v Id, jsou nazývány pudy. Základními pudy jsou *Éros* – pud života a *Thanatos* – pud smrti. Thanatos vysvětluje lidskou agresi, je destruktivní. Éros je pudem, který touží po naplnění slasti. Jeho hlavní povaha je sexuální. Za života se vyvíjí a také je životními zkušenostmi různě formováno. Prvním stadiem, které Freud upozoroval, je stadium *orální* - první prožitky slasti spojené s příjmem potravy. Když začnou dítěti růst zuby, přesunuje centrum slasti do oblasti konečníku, kde prožívá slast jeho uvolňováním – to nazval stadiem *análním*. Jelikož však rodiče usilují o čistotu dítěte, chtějí po dítěti, aby stolici zadržovalo, a tak dítě přenáší svou pozornost na genitálie. Toto stadium je nazváno *falické*. Je to stadium, ve kterém vzniká *Oidipův a Elektrín komplex*. Dítě se zamilovává do rodiče opačného pohlaví a pociťuje nenávisť k rodiči pohlaví stejného. Chlapec se začíná bát moci otce a pociťuje *kastrační úzkost*, že jej otec vykastruje kvůli lásce k matce. Dívky jsou zase frustrovány, že jim chybí, při ztotožnění s otcem, penis a závidí jej. „*Tyto konflikty se nakonec vyřeší procesem identifikace s rodičem stejného pohlaví, což vede k vytěsnění incestních přání vůči rodiči opačného pohlaví*“.⁴⁸ V období *latence*, je libido zaměřeno různými zájmy a aktivitami spojenými s dospíváním. V pubertě se však libido ozývá v nové síle - tehdy vývoj vrcholí heterosexuálním uplatněním v sexuálních vztazích.

K obraně před nechtěnými obsahy nevědomí slouží *obrané mechanismy*. *Vytěsnění* je iracionální odmítání nepřijatelných obsahů, většinou sexuální povahy, do nevědomí, aby s nimi ego nemuselo přijít do kontaktu. Libido však není naplněno a hrozí, že se z nevědomí opět projeví. *Sublimace* je převedením libida od sexuálního uspokojení k naplnění v jiné, přijatelné formě, například milostné poezii. *Regrese* znamená, když dospělý člověk přenesl se z genitálního stadia, ve kterém se některé nevědomé hrozby stávají nepřijatelné, do některého předchozího stadia, které nebylo tolik stresové. *Fixace* znamená trvalou regresi v některém předchozím stadiu. *Projekce*, je obranný mechanismus, kdy člověk své nechtěné myšlenky a city přenáší na druhé, aby se ubránil jejich uvědomění v sobě.

Psychoanalytická metoda v praxi je „*dílem tajemství, dílem intuice, dílem zkušenost, vetkaná do intuice dvou lidí, z nichž jeden je analyzand a ten druhý analytik*“⁴⁹. Freud vždy vycházel ze zkušenosti, umění psychoanalýzy neshrnul v žádné

⁴⁸ V. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 26.

⁴⁹ M. ČERNOUŠEK, *Sigmund Freud*, s. 92.

samostatné práci. Analyzand se analytikovi otevírá, vypráví ze svého života a tím jsou rozplétány „*libidózní i agresivní impulsy, na které jsou navázány jeho vědomé a nevědomé vzpomínky*“⁵⁰. Důležitý pro psychoanalytický vztah je *přenos a protipřenos* – vzájemné lidské působení. Přenos představuje to, že analyzand pojmá k analytikovi vřelý vztah, přenáší na něj vztahové zkušenosti, které vztahoval k důležitým lidem svého života. Dle charakteru analyzovaného obsahu se přenos mění od zbožňování až k nenávisti. Protipřenosem jsou, i přes neutralitu, neuhlídané myšlenky, postoje a emoce analytika vůči analyzandovi. *Odpor* je bránění v léčbě, racionalizace a potlačování toho, co by mělo být analýzou léčeno. *Umění interpretace* znamená nacházení skrytého smyslu v analyzovaných obsazích, odkrývání a dávání významu životní cestě, charakteru analyzanda, rozpoznávání společenských masek atp. Je to oboustranná psychoanalytická vnímavost a vcítění.

2.3 Freudův přístup k vědě a náboženství

Freud se pod vlivem studia medicíny stal radikálním mechanickým materialistou, deterministou. Věřil, že v organismu nepůsobí žádné jiné než fyzické a chemické síly, na základě teorie zákona o zachování energie, čímž byl ovlivněn svým vzděláním. Když se začal zajímat o psychickou oblast člověka, přistupoval k ní na základě tohoto přístupu. V tom důsledku považoval psychoanalýzu za vědeckou. Teorie o libidu, jakožto síle, která je uvězněna v zajetí nevyřešených obsahů v nevědomí, kde je blokována, čímž vznikají psychické problémy, znamená uplatnění zákona o zachování energie na psychické úrovni. Jeho práce ve smyslu zmapování této oblasti a deskripce zákonitostí na základě sexuálního charakteru je však stěží empiricky dokazatelná. Je spíše filosofického rázu a velmi málo hypotéz lze podrobit vědeckému přezkoumání. Mnoho Freudových poznatků také pramení z jeho osobního „zjevení“, z inspirace sebeanalýzou a objevení svých vlastních obsahů nevědomí, které mohl považovat za objektivně platné. Můžeme to přisuzovat tomu, že i když Freud zdůrazňoval nutnost analýzy každého, kdo by se věnoval psychoanalýze, sám ji nikdy nepodstoupil. A. Storr ve své studii „guruů“ také upozorňuje, že:

⁵⁰ M. ČERNOUŠEK, *Sigmund Freud*, s. 93.

*„Pozorování, která se uskutečnila během psychoanalytické léčby, se stala základem pro většinu psychoanalytických teorií; ale každé psychoanalytické sezení je ojedinělé a nemůže být opakováno. A co více, pozorování učiněná během psychoanalytické léčby jsou nevyhnutelně narušena subjektivním zaujetím pozorovatele“.*⁵¹

Z těchto důvodů není často vědci a filosofovy psychoanalýza přijímána za vědeckou. Storr dále poznamenává, že vážnost vědců by si Freud mohl udržet, kdyby byl „ochoten přijmout názor, že psychoanalýza je umění výkladu snů, tedy historický způsob výkladu lidského chování z hlediska minulých událostí a jevů“⁵². Psychoanalytická teorie se tedy jeví spíš jako ideologie a filosofie, než věda.

Freud byl ateista a své přesvědčení dával veřejně na odiv. Jeho vyznání však, dalo by se říci, byla víra ve vědu. Věřil, že náboženství bude vystřídáno vědou. Podle něj jedinou mocností, která může „*vědě upírat její území, je pouze náboženství skutečně vážným nepřítelem*“⁵³. V náboženství viděl nebezpečí iluzornosti ve víře v něco, co je přikázané pod hrozbou trestu a vědecky neprokázané. V roce 1912 v knize *Totem a Tabu* aplikoval psychoanalýzu na vysvětlení *psychogeneze náboženství*. V knize se opíral o teorie religionistů Smithe, Frazera a Margetta. Jejich tezemi podpírá předem vytyčenou tezi, že náboženské rity se podobají neurotickému nutkavému jednání. Centrální příčinou náboženství je Oidipův komplex. Synové zabijí otce, aby mohli mít jeho ženy, ale výčitky svědomí je „donutí“ jej posmrtně rituálně uctívat. *Náboženské představy* jsou dle Freuda „*iluze, splnění nejstarších, nejsilnějších, nejnaléhavějších přání lidstva; tajemstvím jejich síly je síla přání*“⁵⁴. Jsou to přání bezmocného dítěte, které potřebuje ochranu láskou, kterou by mu poskytl otec.

*„Pozdější poznání, že tato bezmocnost trvá celý život, způsobilo, že člověk nadále předpokládá existenci otce – tentokrát mocnějšího. Spoléhání na dobrotivou prozřetelnost konejší úzkost z ohrožení života; nastolení mravního uspořádání světa zajišťuje splnění požadavku spravedlnosti, který v lidské kultuře zůstává tak často neuspokojen; prodloužení pozemské existence budoucím životem zajišťuje časoprostorový rámec, v němž se mají tato přání splnit. Odpovědi na hádanky lidské zvědavosti, jako je vznik světa a vztah mezi tělesným a duševním, se rozvíjejí podle předpokladu tohoto systému; pro jednotlivou lidskou duši to znamená nesmírnou úlevu, když se zbaví přetrvávajících dětských konfliktů z otcovského komplexu a vyřeší je obecně přijatým způsobem.“*⁵⁵

⁵¹ A. STORR, *Na hliněných nohou*, s. 127.

⁵² A. STORR, *Na hliněných nohou*, s. 127.

⁵³ S. FREUD, *Vybrané spisy I*, s. 430.

⁵⁴ S. FREUD, *Nespokojenost v kultuře*, s. 30.

⁵⁵ S. FREUD, *Nespokojenost v kultuře*, s. 30.

Dle Freuda, je náboženství *iluzí* pomáhající řešit problémy oidipovského komplexu. Nikoliv však na základě jejich pravdivosti, ale na základě jejich psychologické povahy. Idealismus psychoanalýzy je zde zřejmý, „*Freud pokládá určitý duševní jev za vysvětlený, jestliže najde jeho psychologickou, případně biopsychologickou motivaci, (...) dochází k absolutizaci nebo alespoň hypertrofii psychologických faktorů.*“⁵⁶

2.4 Rozbor kryptoreligiózních prvků

Jak bylo v rozboru Freudovy teorie psychoanalýzy zřejmé, její vědeckost je problematická. Freud do svého díla také promítá své nevědomí – psychoanalýza a výklad snů stojí na teoriích plynoucích zřetelně ze sebeanalýzy. A. Storr uvádí, že základní charakteristikou guruů je *princip zevšeobecňování na základě vlastní zkušenosti*. Freud si byl po objevech plynoucích ze sebeanalýzy jistý, že jeho teorií již nemůže otrást žádná kritika. Zjevila se mu příčina a vševysvětlující idea – oidipovský komplex. Příčinou všech případů hysterie jsou podle něj sexuální zkušenosti nebo fantazie.

Možná to bylo dáno Freudovým uměním písemného i ústního projevu, nebo si možná pouze neuvědomoval svá protirečení. Psychoanalýza je dle něj jistě vědou. Podle mě je však spíše „krokem zpět“ k filosofující psychologii; Küng uvádí k „metapsychologii“⁵⁷. Pro subjektivní obsah a nemožnost empirického potvrzení je její vědeckost polemická a vyžaduje víru. Dále Freud v přednášce *O světovém názoru* uvádí, že psychoanalýza se za světový názor nepovažuje a není schopna jej vytvořit⁵⁸. Na druhou stranu Freud aplikuje psychoanalýzu v mnoha pracích na „*literaturu, dějiny umění, mytologii, národopis a pedagogiku a dějiny náboženství. Psychoanalýza už tedy není jen terapeutickou metodou, stává se universálním nástrojem vysvětlování*“⁵⁹. V tomto důsledku se psychoanalýza stává všeobecnou psychologií, která by mohla být užívána v celé kultuře – nikoliv již jen pro neurotiky, ale také pro běžné jedince.

⁵⁶ J. CVEKL, *Sigmund Freud*, s. 102.

⁵⁷ H. KÜNG, *Freud a budoucnost náboženství*, s. 31.

⁵⁸ S. FREUD, *Vybrané spisy I*, s. 444.

⁵⁹ H. KÜNG, *Freud a budoucnost náboženství*, s. 31.

Freud byl ve svých teoriích neoblomný, hájil je téměř jako „svaté zjevení“. Při společných neshodách psychoanalytického kroužku (hnutí) Freud nikdy nepřipouštěl kritiku a změny stávající teorie, založenou na názorech jiných lidí. Při neshodách s Freudem docházelo k rezignaci členů, někdy dokonce k vyloučení ze spolku, což velmi připomíná „herezi a doktrinální spory církve“. Odpadlíky byl často schopen nazvat duševně nemocnými. V tomto směru se Freud jeví více jako náboženský vůdce, hájící své zjevení, než jako vědec schopný rozvíjení vědeckých poznatků. Byl hlavou psychoanalytického hnutí, které se snažil šířit po celém západě. Také psychoanalytický „Tajný spolek“ se vyznačoval kryptoreligiózními rysy: byli to Freudovi vyvolení a věrní (Jones, Ferenczi, Sach, Abraham, Rank), kteří společně rozjímal nad obsahem Freudových teorií. Pro potvrzení sounáležitosti jim Freud daroval prsteny a spolek připomínal uzavřenou sektu.⁶⁰

Z důvodu nedostatku vědeckosti psychoanalýza jeví další prvky kryptoreligiozity – je v ní nutná víra. Když to řeknu trochu po psychoanalyticku, kdo chce pochopit psychoanalýzu, musí se do ní „nořit“, aby mu začala dávat smysl. Je to druh přemýšlení, který dává smysl přesvědčením, nikoliv vědeckou cestou, a z tohoto pohledu se poté jeví jako kryptonáboženství. V tomto smyslu psychoanalýza také dokáže uspokojit náboženskou potřebu referenčního rámce. Víra v psychoanalýzu poskytuje podobné prvky jako víra v náboženství. S. Komárek to vyjadřuje takto:

„Psychoanalýza rovněž přináší svým adeptům to, co náboženství etablovaná - náhlou změnu optiky pohledu na svět a na vlastní osud, zážitek dramatického sestupu do hlubin i návratu odtud v znovuzrozené a proměněné podobě, získání nových přátel a nového sociálního i mocenského kontextu, možnost šířit nauku dalším adeptům a stát se jejich zasvěcovateli a na duševní úrovni intimními přáteli a znalci, někdy za velmi dramatických okolností přenosů a protipřenosů.“⁶¹

I když je psychoanalýza ateistická, tak se jeví jako způsob spásy; vykoupení se odehrává již v této pozemské rovině - blaho a štěstí člověka je možné dosáhnout již v tomto světě odstraněním neurotických symptomů. J. Cvekl uvádí, že někteří viděli ve Freudovi „krotitele přírodních pudů, muže který jako archanděl Gabriel potírá podsvětní saně a odkazuje do příslušných mezí obrovskou přesilu různých démonů, jimiž

⁶⁰ J. CVEKL, *Sigmund Freud*, s. 56.

⁶¹ S. KOMÁREK, Psychoanalýza jako věrovyznání, *Teologie & Společnost*, IV, 2006, 3, s. 17–18.

*je napadáno zneurotizované civilizované lidstvo.*⁶²“ V podobném duchu vidí ve Freudovi výraznou kryptonáboženskou postavu také P. Říčan: odhalení nevědomého konfliktu kolem sexuality a jeho uvědomění stačilo nejednou k odstranění chorobných symptomů. Totéž platí také u společnosti: „*Odhalení sil vládnoucích psychice sehraje dříve či později světodějnou roli pokroku lidstva k racionálnímu uspořádání společnosti lidí duševně zdravých a tedy schopných rozumného soužití*“⁶³.

Podívejme se na situaci také z pozice analyzanda. Může takový člověk ve vztahu k psychoanalýze vytvářet *religio*? Když pojme psychoanalýzu jako doktrínu, interpretuje si podle ní svůj život, tak jistě ano. Navazuje s ní tedy vztah, jako s něčím, co jej přesahuje a co mu poskytuje mnoho emocí podobných těm, které plynou z náboženského prožívání, jako radost, pokoj, láska atd.⁶⁴. Také ve vztahu s analytikem vzniká zvláštní pouto důvěry a víry, jako je tomu třeba ve vztahu zpovědníka a věřícího; Psychoanalýza se tedy z tohoto pohledu může jevit jako jiná možnost náboženského života. Jistě může přinášet svému vyznavači spoustu podobných přínosných řešení existenciálních situací. Můžeme tedy říci, že psychoanalýza může být způsobem religiozity, jistě vykazuje zevní i vnitřní religiózní prvky dle vymezení v kapitole 1.4, a proto v ní nacházím nejen kryptoreligiózní prvky, ale myslím, že pro diskutabilní empirickou základnu je možné ji označit přímo za kryptonáboženství.

⁶² J. CVEKL, *Sigmund Freud*, s. 96.

⁶³ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 152.

⁶⁴ Viz kapitola 1.4, 2) vnitřní aspekty náboženského prožívání

3. Carl Gustav Jung a analytická psychologie

Tato kapitola nastíní vliv Jungových životních okolností na formování jeho osobnosti a následně také jeho psychologie. Dále vznik a vývoj analytické psychologie, jakožto psychologického směru a Jungovu inspiraci u Freuda, i jejich následný rozchod. Dále Jungův přístup k vědě a náboženství. V závěru jsou rozebírány kryptoreligiózní prvky Jungovy psychologie.

3.1 Vybrané životopisné údaje

Carl Gustav Jung, zakladatel analytické psychologie, se narodil roku 1875 do rodiny evangelického faráře. Kromě toho bylo faráři také osm Jungových strýců z otcovy i matčiny strany. Farářem byl taktéž matčin otec, který byl zároveň známým spiritistou. Jung své mládí strávil v prostředí častých pohřbů, kdy slýchal, že si Ježíš bere lidi k sobě, přičemž rozuměl do díry v zemi, ale také v prostředí častých teologických debat, kterým nerozuměl. Takto byl formován jeho rozporuplný vztah ke křesťanství. Na druhou stranu, byl Jung v přímém kontaktu se spiritismem. Matka prý měla mnohé zkušenosti z duchy zemřelých. Je popisována jako rozporuplná postava, jedenkrát byla srdečná a hovorná, jindy tajemná a záhadná. V jejím životě, stejně tak jako u jejího otce i zbytku rodiny, bylo mnoho paranormálních jevů. Jung byl v mládí netypické dítě, plné tajemství, tajných rituálů a příliš nevyhledával kontakt s druhými dětmi. V devíti letech si například vytvořil černou figurku, která se vzhledem podobala strýcům, v černém oblečeným farářům a tajně ji ukryl na mansardě. Figurka sloužila jako „přenosový objekt“, se kterým v době potřeby komunikoval a které psal dopisy svým tajným jazykem.⁶⁵ Jung byl nadaný student, četl již od čtyř let a jako náctiletý hltal knihy z otcovy knihovny.

Ve dvanácti letech se změnil model jeho náboženského uvažování, utvrzující jeho odpor ke křesťanství. Měl bdělý sen, jak Bůh kálí na Basilejskou katedrálu. Jung měl zpočátku strach z těchto hříšných myšlenek, ale později je považoval za přímý kontakt s Bohem. Myslel, že se mu Bůh ukázal a vybral si Junga pro zvláštní vztah. Říčan podle Jaffé cituje, že Jung při této vizi pocítoval namísto očekávaného prokletí

⁶⁵ R. HAYMAN, *Život C. G. Junga*, s. 25

pocity ulehčení a nepopsatelného vysvobození, milosti a blaženosti. Jung se jako dítě domníval, že je „složen“ ze dvou lidí, rozdělil je na „číslo jedna“ a „číslo dvě“. „*Oscilloval mezi pocity sebeopovržení a narcisismem: ze svého přesvědčení, že je ,bud’to vyvržencem, nebo vyvolencem, člověkem prokletým nebo požehnaným‘, vlastně nikdy nevyrostl.*“⁶⁶ Jungův život byl prostoupen jakýmsi „privátním náboženstvím“, které si sám v sobě tajně prožíval, což se zrcadlí v celém jeho díle – introvertní náboženství odehrávající se v duši. Při rozhovorech se svým otcem byl Jung kritizován za přílišné přemýšlení a otec mu říkal, že by měl namísto toho věřit. Ve svých gymnaziálních letech však Jung četl mnoho filosofických děl, ze kterých za nejvlivnější můžeme považovat vedle Platona a Kanta, také Schopenhauera a Nietzscheho.

Jung měl bohaté zkušenosti se spiritismem, slýchal mnohá vyprávění od svých sestřenic a později se sám dostal ke spiritistické literatuře. Začal se zajímat o hypnózu a opakovaně pořádal spiritistické seance se svou matkou a sestřenicemi, které měli různé spiritistické vlastnosti - například zření onoho světa, upadání do transů apod. Médiem při seancích bývala jeho sestřenice Helly. V té době přednášel Jung ve studentském spolku Zofinga, kterého se později stal předsedou, mimo jiné o hranicích exaktních věd, kdy kritizoval vědecký empirismus a předpokládal, že „*kritické přešetření logických vědeckých tezí dovede člověka do oblasti, která je nehmotná či metafyzická*“⁶⁷. Na univerzitě v Basileji si jako obor svého studia vybral medicínu se zaměřením na psychiatrii, což pro něj bylo přiblížení se zkoumání nitra a subjektivních záležitostí člověka. Po mnohých spiritistických zkušenostech se svou sestřenicí Helly, napsal disertační práci na téma okultismu.

Po studiu, které Jung ukončil roku 1900, pracoval jako psychiatr v Burghölzli, kde se roku 1905 stal vedoucím. Mimo jiné se zabýval podobnou technikou, jakou používal Freud, slovními asociačními testy, které byly zdokonaleny o měření reakčního času, tlukotu srdce a odporu kůže. Postupem času se jeho zájem přesunul také na pole psychoanalýzy. Zkontaktoval se s Freudem, z čehož nakonec vzešla šestiletá spolupráce, která však skončila rozchodem. Freud viděl v Jungovi svého nástupce, ten se však postupně nemohl smířit s Freudovým materialismem a zdůrazňováním sexuality. Dále Jung chtěl prozkoumat duchovní a náboženské otázky člověka. Po

⁶⁶ R. HAYMAN, *Život C. G. Junga*, s. 47.

⁶⁷ A. STORR, *Na hliněných nohou*, s. 104

rozchodu na Junga přišla velmi těžká krize, která se blížila prožitkům psychotiků. V tomto období se mu prý zpřístupnilo kolektivní nevědomí, odkud začal čerpat materiál pro své teorie – proces individuace k vnitřní celistvosti.

A. Storr nastiňuje možnost, že tvůrčí výsledky Jungovy krize mohou být odpovědí na jeho ztrátu křesťanské víry. Následně Storr vystihuje, jak se Jung snažil nalézt řešení své krize víry, kdy poznával jak je to bez víry obtížné – tehdy se stává, podle citace A. A. Brilla, asistenta v Burghölzli, fanatickým stoupencem Freuda. Po jejich rozchodu ztrácí Jung další „způsob víry“ a je „*donucen odhalit svůj vlastní mýtus, i za cenu, že musel projít psychotickou nemocí*“⁶⁸.

*„Jungův zájem se postupně stále více odpoutával od psychiatrie a psychologie. (...) Jeho psychoterapie nabývala stále více rázu duchovního vedení pacientů. (...) Svou psychologii stavěl do služby výzkumu mytologie a teologie. Na svých cestách se konfrontoval s religiozitou amerických indiánů, s duchovním světem Afriky a Indie. Studoval dějiny náboženství. Nořil se do textů středověké alchymie. Podal fantastický astrologický výklad dějin křesťanství. Zápolil s problémem pohanství, jež v Evropě vyvřelo v době nacionálního socialismu. Promýšlel nejširší souvislosti lidské kultury a ducha.“*⁶⁹

Roku 1909 opouští práci v ústavu v Burghölzli a stěhuje se do Küsnachtu, kde přijímá pacienty soukromně. Můžeme říci, že zbytek života věnoval Jung aplikaci svých poznatků o duši do teorie a následně svou teorii uplatňuje v kultuře a výkladu dějin náboženství. Jung se stal světově proslulým, přednášel na světových univerzitách a vyhledávali jej lidé z celého světa, často i velmi bohatí a vlivní. Snažil se také o „reformu křesťanství“, spojením svých teorií s teologií. Jungovo „hnutí“ analytické psychologie se také institucionalizovalo: Asociace pro analytickou psychologii, psychoanalytický klub v Curychu, Institut C. G. Junga a následovalo mnoho dalších sdružení zakládaných různě po světě. Měl také vliv na formování hnutí New Age. Roku 1961 umírá ve věku 86 let.

3.2 Vybrané myšlenky analytické psychologie

Hlavní rozdíl mezi Freudem a Jungem je v tom, že Jung pojímá nevědomí mnohem širěji. Nevědomí pro něj není pouze osobní historií jedince, ale je rozšířena o fylogenetickou dimenzi – rodina, kmen, národ, lidstvo, lidští předkové, zvířecí

⁶⁸ A. STORR, *Na hliněných nohou*, s. 112.

⁶⁹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 180.

předkové. Těmito vrstvami prochází centrální energie, která na sebe „nabaluje“ zmíněné nevědomé vrstvy, čímž vzniká jedinečná osobnost – *psýché*. Tuto oblast nevědomí jedince Jung nazval *kolektivním nevědomím*. Je to tedy zděděná část duševního života našich předků. Jung také na rozdíl od Freuda nevnímá nevědomí jako možnost ohrožení vědomého ega, ale jako zdroj inspirace a moudrosti, ze kterého může člověk čerpat. Je to *partner vědomého Já*, je naplněno obsahy, které se taktéž jako v případě osobního nevědomí „tlačí do vědomí“, a to skrze *archetypy*. Obsahy nevědomí lze také vyjádřit pomocí mýtů a symbolů, nebo také opačně – nevědomí dokáže vytvářet nové symboly jednostranně zaměřeného vědomí⁷⁰. Analýza snů slouží k takovému prozkoumání obsahů nevědomí, které se snaží dávat skrze sen symbolicky poznat.

Proces poznávání svého nevědomí, nazval Jung *individuací*. Je to proces, ve kterém se jedinec konfrontuje se svým nevědomím za účelem sebeuskutečnění, které tkví v celosti osobnosti. Odkrýváním nevědomí se člověku otevírají nové životní (psychologické) zkušenosti a skutečnosti, což je pocíťováno jako *numinózní prožitek*⁷¹. Nevědomí se projevuje skrze archetypy, což jsou obrazy, které značí určité vzorce chování nebo životní situace, které jsou společné ve svém jádru. Podle Junga jsou archetypy *duševní orgány*⁷², které jsou seřazeny do obrazů a jsou rozpoznatelné podle účinků⁷³. Jeho jádro zůstane vždy nevědomé, ale jeho produkty – symboly – se snaží o to, aby byly poznány. „*Symbol ztrácí svou sílu (...), magickou nebo chcete-li vykupitelskou moc, jakmile se ukáže, že ho lze rozluštit.*“⁷⁴

Základními archetypy, se kterými se musí člověk setkat na cestě *individuace*, jsou *anima* a *animus*, *duchovní princip* (u žen *materiální princip*), *stín* a *bytosné Já*.⁷⁵

Stín je v úzkém vztahu s *personou*: archetyp stín, jsou personou vytěsněné nemorální, zvířecí, pudové a temné vlastností, na které člověk není nějak pyšný. Je nutné si obsahy toho archetypu uvědomit, neboť z nevědomí působí projektivně na druhé lidi. Uvědoměním se integruje do *já* (ega), čímž se člověk přibližuje celosti. „*Stín je zpravidla něco nízkého, primitivního, nepřizpůsobeného a nepřijemného, nikoli*

⁷⁰ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 188.

⁷¹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 188.

⁷² C. G. JUNG, J. JACOBI: *Člověk a duše*, s. 48.

⁷³ C. G. JUNG, J. JACOBI: *Člověk a duše*, s. 44.

⁷⁴ C. G. JUNG, J. JACOBI: *Člověk a duše*, s. 49.

⁷⁵ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, 193.

*absolutně zlého. (...) Obsahuje také dětinské nebo primitivní vlastnosti, které by určitým způsobem oživovaly a zkrášlovaly lidskou existenci; ale člověk naráží na ustálená pravidla.*⁷⁶ Persona je maskou, kterou se člověk snaží na ostatní dělat dojem a kterou skrývá svůj *stín*. Je nutné ji identifikovat od svého já, neboť obsahuje jen velmi málo *individuálního*, je jen obrazem, který jsme si o sobě udělali, jen rolí kterou jsme získali *skrze kolektivní psyché*.⁷⁷

Anima je archetypickým obrazem opačného pohlaví v muži, zároveň také osobním komplexem obsahující psychické vypořádání s rodičem opačného pohlaví. *Anima*, stejně jako *animus*, má své světlé i temné stránky a způsoby projekce. Na cestě k celistvosti si muž musí uvědomit své ženské aspekty ve svém nevědomí. Ve snech je *anima* reprezentovaná různými ženskými postavami. Je úzce svázána s erótem, tudíž ovlivňuje vztahy mužů se ženami. Vyrovnaním se s *animou* je muž nezávislý, nenechá se spoutat milostnými řetězy. Bude však schopen větší lásky, připustí v sobě samém vlastnosti empatie, dokáže projevit slabost, pláč. *Anima* obohacuje jeho citový život, ale také se otevírá osobnímu vlivu a duchovnímu světu.⁷⁸ *Animus* je oproti tomu mužská část v nitru ženy a taktéž osobní komplex. Je spojen s logikou, tudíž vyvažuje u ženy nevědomou mysl, která nekriticky přijímá kolektivní mínění.

*„Technika, jak se vypořádat s animem, je v principu stejná jako u animy; jenže jsou to mínění, od nichž by si měla žena udržovat kritický odstup; ne proto, aby je vytěsnila, ale aby prozkoumáním jejich původu pronikla do jejich temného pozadí, kde by pak narazila na praobrazy, přesně jako muž, když se vypořádává s animou.*⁷⁹

Další etapou na cestě *individuace*, je duchovní a materiální princip. U muže je to archetyp *Moudrého starce*, který je obrazem moudrosti a personifikací zralého muže s duchovní mocí. Je nutné před moudrostí, kterou člověk skrze tento archetyp ve svém nevědomí objeví, mít pokoru a neidentifikovat s ním (s archetypem). *„Ve snech se objevuje jako mág, lékař, kněz, učitel, profesor, dědeček, nebo jakákoli jiná postava, která má autoritu.*⁸⁰ U ženy je tento archetyp nazván *Velká matka* a spočívá v tom, že se žena musí vypořádat se svým materiálním principem. *„Archetyp může být znázorněn*

⁷⁶ C. G. JUNG, *Výbor z díla IV*, s. 105-106.

⁷⁷ C. G. JUNG, *Výbor z díla III*, s. 50.

⁷⁸ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 194.

⁷⁹ C. G. JUNG, *Výbor z díla III*, s. 116.

⁸⁰ C. G. JUNG, *Výbor z díla II*, s. 277.

bohyní úrody, kněžkou, matkou církví, bohyní moudrosti atd. Tam kde je pomoc a bezpečí, tolerance, domov tajemství plazení a růstu – ale také pohlcující propast, život a smrt, všude tam je při díle tento archetyp.⁸¹ Žena se tak jako muž, nesmí s tímto archetypem identifikovat, ale musí plně cítit kvality toho archetypu a vnímat jeho zakotvení v hlubině nevědomí mimo vědomé Já.

Cílem individuace je archetyp *bytosné Já*, který představuje celistvou osobnost. Bytosné Já spojuje vědomí s nevědomím, je středobodem psyché, která má nezměrnou hloubku. Bytosné Já však nemůže být egem poznatelné celé, neboť ego je pouze částí celku. Tudíž je bytosné Já transpersonální síla přesahující ego. „*Bytosné Já je nejen středem, ale také rozsahem, který zahrnuje vědomí i nevědomí; je středem této celosti, jako já středem vědomí*“⁸². Pro Junga je bytosné Já *numinózním prožitkem*, který se projevuje prožitkem objektivní odpooutané od citové sounáležitosti, ve kterých jsou obsažené projekce, jež je nutné vzít zpět, aby člověk dospěl k sobě samému.⁸³

„*Intelektuálně není bytosné Já nic než psychologický pojem, konstrukce, která má vyjádřit nám nepoznatelné jsoucno, jež jako takové nemůžeme pochopit, protože přesahuje možnosti našeho chápání, jak to vyplývá z jeho definice. Stejně tak dobře by mohlo být označeno ‚Bůh v nás‘.*“⁸⁴

Bytosné Já je symbolizováno v pohádkách, mýtech a snech jako prorok, zachránce, král, hrdina, mytologické zvíře, lotos, svatý grál apod. Za symbol bytosného Já lze podle Junga také považovat Ježíše nebo Buddhu. Nebo je znázorněno pomocí symbolů celosti – kruh, čtverec, kříž. Značí spojení protikladů, sjednocení duality, jako např. jin a jang, Faust a Mefistoteles, světlo a stín, hermafrodit; je tedy tajemstvím celosti osobnosti.⁸⁵

3.3 Jungův přístup k vědě a náboženství

Jung byl často kritizován za nevědeckost, nedostatečnou empirii a obviňován z metafyziky a filosofování. Tyto námitky samozřejmě nelze při kritickém čtení jeho díla přehlédnout. Jung nese-psal svou teorii nějak uceleně, nýbrž byla utvářena po desítky let. Na mnoha místech si také protiřečí, neboť pojmům dává význam spíše

⁸¹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 197.

⁸² C. G. JUNG, *Výbor z díla V*, s. 55.

⁸³ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 200.

⁸⁴ C. G. JUNG, *Výbor z díla III*, s. 152.

⁸⁵ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 199.

kontextuálně než přesným vymezením. Často se také nevyhne užití pojmu „Bůh“ namísto „obraz Boha“ apod. Způsob, jakým podává své myšlenky, se může jevit spíše jako jisté „čerpání z osobního zjevení“, kterého mohl nabýt, jak by sám nejspíš řekl, „otevřením nevědomí“. Z těchto důvodů se jeho dílo z části závislé na interpretaci, čímž se také stává lehce napadnutelné nebo také dezinterpretované. Jung se považoval za vědce, avšak měl k vědě specifický vztah.

Jung mluví o psychologii jako o nejmladší z věd, která má dosud mnoho nedostatků, ale také předsudků, které ji zabraňují přístupu ke skutečnosti duše. Jung vyzývá obor obecné psychologie, aby se nezabýval pouze laboratorními experimenty, aby nepřeceňoval somatické stránky, neboť kvůli tomu nedělá žádné pokroky, ale aby se také inspiroval objevem nevědomí hlubinnou psychologií. Tak by mohla obecná psychologie dojít ke komplexnějšímu poznatku duše.⁸⁶ Jung nepovažuje svou teorii za jedinou pravdu, podává spíše „pracovní hypotézu“, kterou lze do budoucna změnit dle nových vědeckých poznatků; vystihuje tedy její funkčnost a komplexnost.

„Jelikož nejsem filozof, ale empirik, nemohu si dovolit pokládat svůj zvláštní temperament, tj. individuální postoj vůči myšlenkovým problémům, za všeobecně platný.⁸⁷ Provozování vědy nepovažuji za závody v tom, kdo má pravdu, ale za práci na zvětšování a prohlubování poznání.⁸⁸ Teorie náleží v oblasti psychologie k tomu nejzhojnějšímu. Potřebujeme sice určitá teoretická hlediska pro jejich orientační a heuristickou hodnotu, měly by se však stále pokládat za pouhé představy, které lze kdykoli odložit. (...) Zatím jsme ještě ani nezjistili empirický rozsah duševní fenomenologie. Jak bychom mohli za těchto okolností snít o obecných teoriích?⁸⁹

Jung také kritizuje vědu, pokud by chtěla být jednostranná, neboť se tak sice dosahuje vysoké specializace, ale celá *skutečnost* se nahrazuje slovy a tím se ztrácí kontakt s životem, s *psyché*. Věda musí sloužit a to i jiným oborům; jednostrannost je nebezpečná a „*vědecké teorie jsou jen návrhy, jak bychom měli věci posuzovat*“⁹⁰. Psychologie je podle něj vědou, která se stýká se všemi vědami, neboť její objekt je subjektem všech věd vůbec. Jung se tedy snaží upozornit, že nad materiální sférou je oblast duševní, která se nedá fyzicky vysvětlit. Jung byl přesvědčen, že výzkum duše je vědou budoucnosti, neboť ukazuje, že největšími nebezpečími nejsou hmotná strádání, ale „*psychické epidemie, které mají nekonečně zhojnější účinky než ty největší přírodní*

⁸⁶ C. G. JUNG, J. JACOBI: *Člověk a duše*, s. 143.

⁸⁷ C. G. JUNG, J. JACOBI: *Člověk a duše*, s. 143.

⁸⁸ C. G. JUNG, J. JACOBI: *Člověk a duše*, s. 145.

⁸⁹ C. G. JUNG, J. JACOBI: *Člověk a duše*, s. 144.

⁹⁰ C. G. JUNG, J. JACOBI: *Člověk a duše*, s. 147.

katastrofy“⁹¹. Usiloval tedy o nastínění duševní skutečnosti, o které se dozvídáme na základě zkušenosti, a která se ve světě projevuje skrze osobní i kolektivní vědomí. Pro Junga je skutečné to, *co působí*⁹², ať je to evangelium nebo psychotický blud. Vědeckost Junga spočívá ve vytvoření teorie, která na základě empirických zkušeností poukazujících na duševní sféru, dává této duševní oblasti řád a vystihuje její „projev“ ve viditelném světě. Je to však přístup značně diskutabilní, také samotná práce se symbolem je v zásadě otázkou intuice. Za jeden z empirických důkazů existence archetypů Jung považuje například to, že jeden z jeho psychotických pacientů viděl při pohledu do slunce a kývání hlavou ze strany na stranu „sluneční penis“, přičemž později Jung při studiu mytologie našel v překladu jednoho řeckého papyru podobné jednání jako jeden ze způsobů zasvěcení do mystické zkušenosti Mithrova kultu.⁹³

Jung nacházel mnoho inspirace také v gnózi a alchymii. Gnóze vlastně mohla být zdrojem inspirace ke vzniku jeho psychologie. Jedním ze známých Jungových gnostických spisků je *Sedm promluv k zemřelým*, jehož sepsání prakticky ukončilo Jungovu duchovní krizi. Jung také sepsal alchymistické spisky. Některé z nich byly přeloženy do češtiny⁹⁴. Jung nachází paralely mezi svou psychologií a alchymii: „... při alchymistickém postupu jde o stejné nebo alespoň velmi podobné procesy, jaké jsou vlastní aktivní imaginaci a snům, to znamená, že koneckonců jde o proces individuace.“⁹⁵ Viditelnou paralelu s alchymii nemůžeme u Junga přehlédnout také například ve sjednocení protikladů (tzv. *coniunctio* nebo *unio mystica*).

Jungův přístup k náboženství nejde zcela jasně oddělit od celé jeho psychologie. Pokud k němu přicházeli pacienti, kteří měli „kořeny“ v nějakém náboženství, pokoušel se je nasměrovat zpět k jejich náboženství, neboť všechna náboženství považoval za *psychoterapeutické systémy lidstva*. Nejvíce ho však zajímali pacienti, kteří neměli žádný kontakt s „*institucionalizovaným náboženstvím, a kteří ani nebyli schopni najít k němu cestu. To byli jeho souputníci v hledání osobního, individuálně přesvědčivého mýtu*“⁹⁶. V mnoha publikacích je také zmiňováno, že Jung se nesetkal s vyléčeným pacientem nad 35 let, aniž by tento pacient nenalezl náboženský přístup k životu, tj. aniž

⁹¹ C. G. JUNG, J. JACOBI: *Člověk a duše*, s. 26-27.

⁹² „Wirklich ist, was wirkt“; P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 204.

⁹³ C. G. JUNG, *Výbor z díla II*, s. 159.

⁹⁴ Vyšly jako: C. G. JUNG, *Výbor z díla VI: Představy spásy v alchymii*.

⁹⁵ C. G. JUNG, *Výbor z díla VI*, s. 140.

⁹⁶ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 203.

by nezažil numinózní zkušenost bytostného Já.⁹⁷ Podle Jungova osobnostního vývoje je proces individuace otázkou středních let života, kdy se člověk začíná přesouvat od ega a materialistického uvažování směrem ke vztahu s bytostným Já a k filosofickým otázkám.⁹⁸

Jung se zmiňoval o *náboženské funkci*, kterou ve své duši člověk rozvíjel po tisíce let své existence. Člověk podle Junga dokázal vytvářet různé *obrazy Boha*, tudíž jeho existence je z psychologického pohledu nepochybná a přítomná v duši. V tom také tkví kompetence psychologie jako empirické vědy, „*aby zjistila, zda v duši nalezený ‚typus‘ může být na základě srovnávacího výzkumu právem označen např. jako ‚obraz Boha‘ či nikoli. O možné existenci Boha tím není řečeno nic pozitivního ani negativního*“⁹⁹. Tento obraz Boha je symbolem bytostného Já, které je prožitkem. „*Archetyp řídí instinktivní zpracování zkušenosti tak, že člověk vytvoří obraz Boha či božství spojený s numinózním prožitkem*.“¹⁰⁰ Povětšinou si člověk nevytváří své náboženské představy sám, ale přejímá je v různých podobách ze svého okolí. Dochází k tomu náboženskou výchovou, ale také nevědomě, neboť celá kultura je stále náboženstvím prostoupena.¹⁰¹ Náboženská funkce Junga zajímá ve vztahu s duševním zdravím:

„*Kolektivní nevědomí je funkce, jež je neustále v činnosti a člověk s ní musí udržovat spojení. Jeho psychické a duchovní zdraví je závislé na spolupráci neosobních obrazů. Proto měl člověk svá náboženství. (...) Co děláme my, psychoterapeuti? Pokoušíme se vyléčit utrpení lidské psyché, lidského ducha nebo lidské duše a náboženství se zabývají stejným problémem*.“¹⁰²

Zároveň je však nutno zmínit, že podle Junga nestačí pouze víra. Můžeme to považovat za projev jeho sympatií s gnózí:

„*Potřebujeme určité osvětlující pravdy, nikoliv články víry. Tam kde působí srozumitelná pravda, dostaví se i víra. (...) Víra není dostatečnou náhradou za vnitřní zkušenost, a kde taková zkušenost chybí, může tak dobře zmizet i silná víra. (...) Kdo má náboženskou zkušenost, vlastní veliký poklad, který se mu stal zdrojem života, smyslu a krásy*.“¹⁰³

Podle Junga mají náboženské systémy také jednu další funkci – chrání jedince

⁹⁷ např.: E. F. EDINGER: *Já a archetyp*, s. 58.

⁹⁸ V. J. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 37.

⁹⁹ C. G. JUNG, J. JACOBI: *Člověk a duše*, s. 248.

¹⁰⁰ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 205.

¹⁰¹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 205.

¹⁰² C. G. JUNG, *Analytická psychologie*, s. 170.

¹⁰³ C. G. JUNG, J. JACOBI: *Člověk a duše*, s. 256-247.

před bezprostřední zkušeností. Regulují jedinci jeho duchovní život, aby nebyl vystaven těžce zvladatelné bezprostřední náboženské zkušenosti.¹⁰⁴ Jung svým přístupem také analyzoval náboženství v jejich historii, avšak na rozbor těchto myšlenek zde není místo. Například křesťanství vytýkal jeho problém s integrováním zla, což naopak nacházel v indickém náboženství, které také obdivoval pro bohatost bohů, jakožto duševních obrazů.

Jung svou psychologickou interpretací náboženství a náboženských zkušeností dokázal vytvořit spojení mezi různými náboženstvími a typy psychologických procesů. Zmapoval oblast mystické cesty ke splynutí s Bohem. V náboženské krizi 20. století, ke které je podle něj lidstvo „osudově“ dovedeno, spatřoval novou a jedinečnou situaci lidstva, ve které jsou možnosti bezprostřední zkušenosti s nevědomím, přímého numinózního prožitku, podle jeho přístupu, čímž také dává podněty hnutí New Age.

3.4 Rozbor kryptoreligiózních prvků

Mohlo by se na první pohled zdát, že Jungova psychologie je z několika důvodů explicitním náboženstvím. Prožitek archetypů je numinózní. Dokonce, na otázku, zda je nějaký rozdíl mezi archetypickými formami a mystickými formami, odpověděl Jung, že nikoliv. „*Mystici jsou lidé, kteří mají zvláště jasné zážitky procesů kolektivního nevědomí. Mystická zkušenost je zážitek archetypů.*“¹⁰⁵ Jung sice pacientům, kteří nejsou „zakořenění“ v žádném institucionalizovaném náboženství nabízí „alternativní religiozitu“ cestou individuace, jejíž cílem je numinózně působící zážitek archetypu bytostného Já. Cílem však není transcendentní Bůh, ale seberealizace. Jung je také často hodnocen jako guru, ať na základě analýzy již zmíněným A. Storrem, nebo jeho žáky¹⁰⁶.

Také Říčan se zmiňuje, že Jungův zájem se po překonání jeho krize stále více odpoutával od psychiatrie a psychologie v tradičním smyslu a jeho psychoterapie začala nabývat rázu duchovního vedení pacientů.¹⁰⁷ Když však Jung mluví o tom, že práce psychoterapeuta je totožná s účelem náboženství, nedává své psychologii náboženský význam. Právě naopak dává náboženství význam psychologický, neboť o náboženství

¹⁰⁴ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, 208-209.

¹⁰⁵ C. G. JUNG, *Analytická psychologie*, s. 109.

¹⁰⁶ R. HAYMAN, *Život C. G. Junga*, s. 240.

¹⁰⁷ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 180.

prohlašuje, že jsou to psychotherapeutické systémy – a ty pojímá z pohledu psychologického, nikoliv náboženského – Bůh je pouze obraz v psýché. O existenci transcendentního Boha se Jungova psychologie nevyjadřuje ve smyslu pozitivním nebo negativním – pro Junga je platný pouze obraz Boha v psýché člověka. Z tohoto důvodu se skutečně jedná o psychologii a nikoliv o explicitní náboženství.

Zároveň je však Jungova psychologie náboženstvím docela prosycena a také jeho teorizování „za empirickým“ pozorováním, tedy o struktuře duševních oblastí, je velmi ovlivněné „osobním zjevením“, které Jung čerpal ze své životní zkušenosti, podobně, jako když náboženský vůdce přináší nové náboženství. Mám na mysli to, že Jung sice empiricky podává „*to, co působí*“, avšak výklad fenoménů a jejich systematizace v teorii spočívá pouze na Jungově *citu* nebo *intuici* – působí to tak, že sám může dávat význam tomu, co sleduje. Pro zjevný obsah náboženských prvků je polemické, zda můžeme Jungovu psychologii (jako celek) hodnotit jako kryptonáboženství. Celkově se jeví spíš jako paranáboženství, neboť Bůh je psychologicky vysvětleným obrazem, který vytvořil člověk a je dosažitelný v numinózním prožitku bytostného Já. V souladu s vymezením religiózních prvků pro účely této práce, však můžeme religiózní prvky Jungovy psychologie, které jsem v této kapitole zmínil, hodnotit jako kryptoreligiózní, neboť Jung svou psychologii jistě jako náboženství nedeklaroval a jeho empirická základna je diskutabilní.

Nesmíme zapomenout také na prvky, které jsem hodnotil u Freuda jako kryptonáboženské. Míním nyní vztah analytika a analyzanda, který připomíná vztah věřícího a zpovědníka a vznikající zvláštní pouto mezi nimi. Dále dosažení „spásy“ již na zemi v podobě dosažení blaha a štěstí odstraněním psychických obtíží a symptomů. Analyzandi se také setkávali ve společném klubu v Curychu, což ještě více zdůrazňuje náboženský prvek – „setkávání věřících“.

Za kryptoreligiózní prvek lze také považovat Jungovo *zbožštění duše*, čemuž tomu se Jung výslovně bránil. Při Jungově *zpsychologizování* veškeré skutečnosti odpadá nutnost víry v transcendentního Boha. V tom případě se člověk začíná příliš zajímat o sebe sama. Zde se mimochodem vyjevuje promítnutí Jungova odpadnutí od křesťanské víry a jeho silně introvertní osobnost do jeho psychologie. Člověk v procesu individuace (sebe-realizace) neusiluje o Boha, naopak usiluje o sebe sama, o svou

celistvost v prožitku bytostného Já, ke kterému se propracovává skrze archetypy – to se stává jeho „zbožností“. Tato celistvost je prožívána jako numinózní prožitek archetypu bytostného Já, „od něhož už nejsme s to obraz Boha empiricky oddělit“¹⁰⁸. Člověk již nespolehá na transcendentního Boha, ale bere svou „spásu“ jakoby do vlastních rukou – Bohem se stává numinózní prožitek sebeuskutečnění. Paul Vitz kritizuje tuto problematiku a nazývá ji „kultem uctívání sebe sama“. Upozorňuje také, že pokud se někdo příliš zabývá sebou samým, neboť se vydal na cestu skrze archetypy, může se dostat do nebezpečí, že zamění psychologickou zkušenost svého nevědomí za pravou náboženskou zkušenost transcendentního Boha. Poté, kdo udělal takovou chybu, považuje psychologii za náboženství.¹⁰⁹

Celkově, když shrnu tuto kapitolu, lze tedy za kryptoreligiózní prvky Jungovy psychologie považovat mystický charakter individuace směrem k obrazu Boha v člověku a také Jungovo „duchovní vedení“ svých pacientů. Svým způsobem má tedy také spirituální znaky religiozity, avšak nikoliv k transcendentnímu Bohu, ale v mezích duše, která je tímto „zbožštěna“. Značně diskutabilní je také Jungovo čerpání ze svého „osobního zjevení“ a gnostický nádech jeho teorie a zájem o alchymii, I-ťing a astrologii. Institucionalizaci analytické psychologie a setkávání analyzanda v Curyšské klubu je také možno považovat za kryptoreligiózní prvek. Jistě tedy Jungova psychologie vykazuje množství zevních i vnitřních kryptoreligiózních prvků podle hodnocení religiózních prvků v kapitole 1.4. A má tedy schopnost uspokojit náboženské potřeby člověka.

¹⁰⁸ C. G. JUNG, *Výbor z díla IV*, s. 423.

¹⁰⁹ P. C. VITZ, *Psychology as religion*, s. 4.

4. Postmoderna a tzv. hnutí New Age

Tato kapitola je doplněním zejména kulturních okolností, které souvisí se vznikem následujících uvedených psychologických směrů a analyzovaných psychologů. Nastíní základní prvky postmoderny a také její vliv na vědu. Dále uvede sociálně-kulturní situaci v šedesátých letech USA na vznik tzv. kontrakultury, její ideové působení na vznik hnutí New Age a propojenost tohoto hnutí s psychologíí.

4.1 Postmoderna

Postmoderna je časově nepřesně ohraničený, zejména kulturní, jev. Kořeny tohoto výrazu se obecně řadí do třicátých let dvacátého století. Jako kulturní jev však získal svou hybnou sílu až v šedesátých letech, přičemž svůj největší rozkvět zažíval až do let devadesátých. V sedmdesátých letech se stává natolik evidentní, že zasahuje také různé akademické obory, zejména literaturu, architekturu, film a filosofii.¹¹⁰

Etymologie tohoto termínu označuje *to*, co přichází po moderně. Moderna, neboli věk moderní, má počátky v období přicházejícím po třicetileté válce – osvícenství; to klade důraz na člověka, jakožto autonomní samostatný a rozumný subjekt, který je schopen poznání světa, aby mohl ovládnout přírodu pro své blaho a vytvořit lepší svět. Osvícenské stanovisko předpokládá, že člověk je na základě lidských rozumových schopností s to objektivního poznání. Svět je podle moderního člověka mechanistický, tedy plně poznatelný. Díky přesvědčení o schopnosti objektivnosti moderní člověk věří, že poznání založené na pravidlech vědy, je svou podstatou dobré a vede lidstvo v pokrok, k plnému poznání světa a k moci nad ním. Člověk tedy má moc poznat pravdu o světě takovém, jaký „skutečně“ je.¹¹¹

Postmoderna se staví proti základním premisám moderny. Postmoderní lidé již nevěří, že nutný pokrok je optimistický, a že vede k tomu, že se lidstvu bude dařit ve všech směrech stále lépe. Můžeme také říci, že postmoderna je určitou odpovědí na krizi moderny. Nevěří, že pravda založená pouze na racionálním poznání je jistá –

¹¹⁰ S. J. GRENZ, *Úvod do postmodernismu*, s. 24-25.

¹¹¹ Viz první kapitola.

existují také další cesty, jako *city* a *intuice*. Postmoderna neuznává, tak jako moderna, že člověk je ideálem nezaujatého a nezávisle poznávajícího subjektu a v tom důsledku není schopen objektivního poznání. Je pro ni tedy signifikantní relativismus a pluralismus: postmoderní myslitelé opustili od přesvědčení, že člověk může objevit jedinečnou a skutečnou, „nadkulturní“ pravdu. Tvrdí, že každý je ovlivněn společenstvím, do kterého náleží, a tudíž také pravda je pro každé společenství jedinečná, individuálně pravdivá pro utváření blaha daného společenství.¹¹²

Postmoderní člověk se tedy staví proti jakékoli jediné absolutní pravdě nebo názoru, ale spíše klade důraz na dílčí pravdivost v rámci jednotlivých „světů“ – v religionistice bychom mohli říci například „jednotlivých náboženství“. Chybí zde hodnotící střed, ústřední mýtus, objektivně daná pravda. Každý výklad skutečnosti je pro postmoderního člověka užitečný, ale nikoliv objektivně platný – spíše si každý svůj „svět“ (rozuměno své vnímání světa) vytváří pojmy, které do něho přináší. Podle postmoderny není nikdo schopen vyjít mimo rámec svého výkladu skutečnosti, nemůžeme zaujmout žádné pevné stanovisko, mimo naše vlastní strukturování světa – proto nejsme schopni pozice skutečně objektivního pohledu.

V postmoderním přístupu poté není problém tvořit synkrezi z prvků, které pochází z rozdílných (např. náboženských) směrů, které by si v původních kontextech mohly třeba i protirečit¹¹³. V postmoderně můžeme také usuzovat na opouštění tradičních přístupů, které třeba již v dnešní době krizí neposkytují tolik užitečného co dříve, a na snahu o alternativu, která může být také ovlivněna vlivy doprovázející globalizaci a poznáváním jiných kultur. Mísení a synkreze je důsledkem důsledného nenálezení například do konkrétního náboženského směru, ale inspirování se z různých náboženských tradic tak, že dominuje syntaxe nad sémantikou. Takové prvky můžeme sledovat také v transpersonální psychologii Stanislava Grofa, ale také je to jev typický pro hnutí New Age.

¹¹² S. J. GRENZ, *Úvod do postmodernismu*, s. 16.

¹¹³ Například, a to nejen u nás, velmi rozšířené spojování fenoménu reinkarnace s „křesťanstvím“. I. ŠTAMPACH (*Přehled religionistiky*, s. 177) uvádí: „Průzkum již v roce 1992 ukázal, že v českých zemích věří na převtělování z těch, kdo chodí do kostela jednou ročně a méně, 3% a z těch, kdo chodí nejméně jednou měsíčně, 23%.“

4.2 Hnutí New Age

Užívám zde pojem „hnutí New Age“, přičemž si uvědomuji jeho religionisticky problematické vymezení, jakožto specifického druhu „nové religiozity“. Jelikož se následně analyzovaní psychologové pohybují v prostředí spojeném s kulturním děním v padesátých a šedesátých letech v USA, zmiňuji v této kapitole právě hnutí New Age, které má s tímto kulturním děním značnou spojitost a také se myšlenkově inspiruje v humanistické a transpersonální psychologii. Tato kapitola má za úkol nastínit kulturní dění ve vztahu se zmíněnými psychologiemi a religiozitou hnutí New Age.

4.2.1 Souvislost kontrakultury s hnutím New Age

Kontrakulturou rozumíme zejména hnutí americké mládeže, které se formovalo převážně v šedesátých letech v USA. V polovině 60. let vyvstalo na amerických univerzitách protestní hnutí, jehož hlavním cílem kritiky byla „korporátní Amerika“, kdy velké korporace manipulovaly širokou veřejností skrze reklamu. Konzumerismus se stával nejen nástrojem, jak ovládat masy (kdy korporace zaměstnávaly psychoanalytiky pro účinnější odbyt svých produktů), ale také byl velkým zdrojem financí potřebných pro vedení války ve Vietnamu, se kterou kontrakultura výrazně nesouhlasila. Hlavním mentorem studentů, kteří formovali zmíněné hnutí, byl spisovatel a filosof Herbert Marcuse – ten kritizoval Freuda za to, že pomohl „stvořit“ „One-dimensional man“ – jednorozměrného člověka, který je snadno manipulovatelný, konformní a utlačovaný.

Protesty těchto hnutí, které mimo zmíněné protestovaly také proti neúspěchům vlády, byly tvrdě potlačeny policií a vládou a v tom důsledku se v následujících letech začala utvářet kontrakultura, která usilovala o nonkonformitu - vymanění se vlivu korporací a působení reklam a vyhýbali se spotřebě amerických produktů. Vedle vnější změny, jak nesouhlasit s mainstreamem kultury, jako je změna tradičního chování a oblékání, usilovali také o vnitřní změnu, která měla být podle nich nástrojem boje proti státní moci a politickému systému. Tito lidé se nechtěli podrobit manipulaci „co mají nosit“, jak se mají chovat a podobně, a začali usilovat o vlastní individuálnost a seberealizaci. Tato hnutí vyústila v to, čemu se také říká hnutí hippies. Velkou inspirací jim byla také psychologie. Vedle C. G. Junga byl vlivný také W. Reich, ale hlavně

humanističtí psychologové - především Abraham Maslow a zejména jeho kniha *Motivation and Personality*¹¹⁴. V těchto letech bylo také legální LSD, jehož užívání bylo v kontrakultuře značně rozšířené. Můžeme mluvit o tzv. *psychedelickém hnutí*. Také mnoho klasiků New Age bylo s touto drogovou kulturou úzce spojeno¹¹⁵, můžeme tedy kulturní počátky tohoto nového hnutí pozorovat právě také v dění šedesátých let v USA.

4.2.2 Hnutí New Age a psychologie

Hnutí New Age je oživením starých esoterických tradic a oborů, které se propojují s novým fenoménem – psychotherapeutickými metodami s náboženskými přesahy.¹¹⁶ Vzniká pravděpodobně jako odpověď absenci náboženství splňující duchovní potřeby určité skupiny amerických obyvatel (zejm. střední vrstvy). Dále měl esoterismus schopnost převádět rozmanitost náboženských směrů a tradic, které se v západní kultuře začaly hojně objevovat, na společné jmenovatele. Jednoznačně u jeho vzniku také stojí zmíněné kulturní dění v USA v šedesátých a sedmdesátých letech. Největší rozmach hnutí prožívá v letech osmdesátých, kdy je již plně „etablované“ – podle jeho charakteru spíše můžeme říci, že je nejvíce přijímáno lidmi jako určitý druh rozmanité, pro postmodernu signifikantní esotericko-psychologické „spirituality“.

Hnutí New Age není organizovanou institucí, ale spíše určitým druhem spirituálního myšlení, které se vyznačuje těmito charakteristikami: *Vše je jedno, Vše je Bůh, Lidstvo je Bůh, Je třeba změna vědomí, Všechna náboženství jsou jedno, Je třeba Kosmický evoluční optimismus, Myšlení pravou hemisférou mozku*.¹¹⁷ Další významnou charakteristiku uvádí Vojtíšek – *Milenialismus*, neboli přechod do nového vědomí, spojený s astrologickým přechodem lidstva do věku Vodnáře, čemuž se věnovala zejména Marilyn Fergusonová¹¹⁸, ale zmiňoval se o tom již například C. G. Jung. Hnutí New Age není, jak je výše psáno, institucionalizované, ale existuje v rámci dílčích organizací, které poskytují zázemí tomuto esoterickému životnímu stylu a společně

¹¹⁴ P. C. VITZ, *Psychology as religion*, s. 116.

¹¹⁵ P. C. VITZ, *Psychology as religion*, s. 116.

¹¹⁶ Z. VOJTÍŠEK, *Encyklopedie náboženských směrů v České Republice*, s. 283.

¹¹⁷ P. C. VITZ, *Psychology as religion*, s. 116.

¹¹⁸ Z. VOJTÍŠEK, *Encyklopedie náboženských směrů v České Republice*, s. 284.

utváří tuto kulturu: různá duchovní centra, které poskytují placené služby, komunity přijímající krátkodobé návštěvníky, léčitelské, vzdělávací a umělecké aktivity, nakladatelská činnost, specializované obchody a restaurace apod.¹¹⁹

Pro hnutí New Age je typická postmodernita – opouštění racionální vědy, ekologické citění (život v souladu s přírodou, se Zemí tzv. *Matkou Gaiou*¹²⁰, namísto dobývání a zneužívání přírody), míšení náboženských tradic, technik a myšlenek atd. Dále dávají tito lidé přednost spíše individuálnímu spirituálnímu růstu a seberealizaci, než neuvědomovanému přitakání konzumnímu životu materialisticky orientované společnosti - což jsme mohli sledovat právě v pilířích kontrakultury.

Nyní bych rád nastínil propojenost hnutí New Age s psychologii. První ideové vlivy působící na vznik tohoto hnutí můžeme jistě sledovat již u konceptu nevědomí S. Freuda, avšak největší impulsy nepochybně přispěl C. G. Jung, vedle rozšíření mapy nevědomí, také svým gnostickým přístupem a „mystickou cestou“ skrze archetypy, výkladem snů, zájmem o okultismus, mytologii a náboženství. Následovně hnutí New Age nepochybně přispěli humanističtí psychologové, zejména Erich Fromm, Carl Rogers a Abraham Maslow. Pro Ericha Fromma byly významné sociální a kulturní otázky. Carl Rogers měl vlivný dopad na New Age svými psychoterapeutickými zkušenostmi (*na klienta zaměřená terapie*) a sám byl ke konci života hnutí New Age sympaticky nakloněn¹²¹.

Abraham Maslow byl nejspíš nejvlivnějším psychologem působícím na hnutí New Age. V padesátých letech si založil adresář jemu podobně orientovaných psychologů – odmítajících behaviorismus a zajímající se o fenomény jako je *tvůrčivost, láska, sebeaktualizace a osobní růst*. Když mu v roce 1958 odmítl časopis *Psychologic Review* publikovat článek o vrcholných zážitcích, rozhodl se s Anthony Sutichem založit nový humanisticky orientovaný časopis *The Journal of Ortho-Psychology*, který byl o rok později přejmenován na *The Journal of Humanistic Psychology*, jemuž byl editorem také Erich Fromm a psychologové z Maslowova seznamu se stali příspěvovateli a podporovateli.¹²²

¹¹⁹ Z. VOJTÍŠEK, *Encyklopedie náboženských směrů v České Republice*, s. 284.

¹²⁰ Podle biochemika Jamese Ephraima Lovelocka.

¹²¹ P. C. VITZ, *Psychology as religion*, s. 117.

¹²² N. DRURY, *Nové horizonty*, s. 55-63.

V roce 1962 založili dva čerství absolventi psychologie, Michael Murphy a Richard Price, *Esalenský institut* (v Big Sur, Kalifornie). Záměrem institutu bylo vytvořit prostředí, kde by se setkávaly psychoterapeutické metody s technikami východních náboženství¹²³. V tomto institutu se setkávali filozofové, psychologové, spisovatelé a mystikové, jako například Alan Watts, Aldous Huxley, Ken Kesey, Joan Baezová, J. B. Rhine, Paul Tillich, Abraham Maslow a podobně. Konala se zde různá sezení, přednášky, workshopy a semináře. Bylo to místo, kde se sdílely mystické zkušenosti a poznatky ze zkoumání vědomí. Nekladl se zde důraz na to, zda je „to vědecké“ nebo náboženské, ale spíše na subjektivní prožitky – což je vlastně signifikantní pro postmodernu a stoupence New Age. Vznikla zde také nová psychoterapeutická technika – gestalt terapie Fritze Perlse. Hnutí bylo zpočátku také otevřeno výzkumu účinků psylocybinu, LSD, peyotu, MDA a dalších psychedelik. Později se institut od užívání drog oficiálně distancoval.¹²⁴ Činnost Esalenského institutu je velmi spojena s hnutím New Age, ale zároveň také s transpersonální psychologií.

Abraham Maslow nepřispěl hnutí New Age pouze svým humanistickým zaměřením. Ke konci života se stále více zajímal obecně o transcendentní zážitky a začal si uvědomovat, že „třetí síla psychologie“¹²⁵, tedy humanistická psychologie, která usiluje o holistický přístup k člověku, nepojímá zcela tyto skutečnosti. V roce 1967 se v Menlo Park v Kalifornii setkává pracovní skupina, ve které byli A. Maslow, A. Sutich, S. Grof, J. Fadiman, M. Vich a S. Margulies, aby vytvořili psychologii zahrnující mimořádné stavy vědomí. Na návrh S. Grofa přijali název Transpersonální psychologie – „čtvrtá síla psychologie“ a začali vydávat *Journal of Transpersonal Psychology* (JFT)¹²⁶. Vitz upozorňuje na propojení této psychologie a hnutí New Age – například v roce 1978 časopis *JFT* sponzoruje konferenci *Consciousness and the Cosmos*, které se zúčastnili vůdčí osobnosti hnutí New Age, jako třeba Frijtof Capra¹²⁷.

Dalšími vůdčími postavami hnutí New Age z řad psychologů byli Richard Alpert, známý také pod pseudonymem Ram Das, který získal doktorát z psychologie na

¹²³ Z. VOJTÍŠEK, *Encyklopedie náboženských směrů v České Republice*, s. 285.

¹²⁴ N. DRURY, *Nové horizonty*, s. 63-84.

¹²⁵ Viz kapitola 5.1 – kde je popsán vznik humanistické psychologie.

¹²⁶ S. GROF, *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii*, s. 11.

¹²⁷ P. C. VITZ, *Psychology as religion*, s. 119.

Stamfordské univerzitě. V šedesátých letech byl v úzkém spojení s Timothy Learym, který získal doktorát z psychologie na univerzitě v Berkley. Přinesli spolu výzkum LSD na Harvardovu Univerzitu, zajímali se také o další prvopočáteční New Age techniky rozšiřování mysli, o drogové a spirituální zkušenosti.¹²⁸ Oba byli z Harvardu propuštěni a Alpert odcestoval od Indie studovat k hindskému guru Neem Karoli Baba. Po návratu byl spirituálním učitelem a aktivně se podílel na utváření hnutí New Age. Napsal mnoho knih a také se uplatnil na poli transpersonální psychologie. Mimochodem také přednášel na 12. mezinárodní transpersonální konferenci v Praze v roce 1992.

Můžeme tedy sledovat, že v padesátých a zejména šedesátých letech dvacátého století, začínají v západní kultuře objevovat určité prvky myšlení značné části obyvatel, které se projeví na mnoha úrovních. Jak na poli akademickém, kdy se začíná formovat humanistická psychologie a následně po ní v šedesátých letech transpersonální psychologie, tak na poli osobní spirituality, která nabývá formy hnutí New Age. Dále také v překotném společensko-kulturním dění kontrakultury.

Myslím, že pokud bychom si chtěli položit otázku, zda doba působila na psychologii, nebo psychologie dávala podnět kulturnímu dění, bylo by to jako klást si otázku, zda dřív bylo vejce nebo slepice. Již nyní však vyplývá, že hranice mezi humanistickou, ale zejména transpersonální psychologií a hnutím New Age jsou velmi těsné a někdy se dokonce dělicí čára ztrácí a obě se prolíná – podrobnější analýza bude úkolem následujících dvou kapitol.

V souladu se synkretismem typickým pro postmodernu, vytvořilo hnutí New Age spolu s psychologií široké spektrum spirituálních technik zaměřených na člověka. Signifikantní pro tuto dobu, pro duchovní „hledáče“ šedesátých let v USA je známé heslo *„I am not religious, but I am spiritual, v českém překladu nejspíše Náboženství ne, ale duchovní život – to ano!“*¹²⁹, které vystihuje opouštění tradičních náboženských forem, převážně ve spojení s církví, a kladení důrazu na prožitkovou stránku a vnitřní zbožnost, dle nově vznikajících druhů spirituality v postmoderním duchu. A jak uvidíme v dalších kapitolách, následující psychologie se tomuto druhu spirituality podobají.

¹²⁸ P. C. VITZ, *Psychology as religion*, s. 120.

¹²⁹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 49.

5. Humanistická psychologie

Humanistická psychologie vznikala v padesátých letech minulého století v USA, jako tzv. třetí síla psychologie, která je vyústěním vzrůstající nespokojenosti s behaviorismem (první síla) a freudovskou psychologií (druhá síla), jež dominovaly. Samotný vznik tohoto psychologického směru je datován do roku 1961, kdy Abraham Maslow a Anthony Sutich zahájili činnost *Společnosti pro humanistickou psychologii (AHP)*.¹³⁰

Humanistická psychologie klade důraz na člověka, na jeho kladné stránky, na realizaci jeho potenciálu - zajímá se převážně o zdravé jedince. Je tedy svým způsobem také ideologická. Kritizuje tedy výsledky z výzkumů na zvířatech (behaviorismus) a freudovskou psychologii vycházející převážně z výzkumu v oblasti psychopatologie. Zaměřuje se na vědomí a zkoumání vlastního nitra, klade důraz na celou osobnost – tzv. holistický přístup.¹³¹ Je tedy určitým návratem k *duši*, s vírou, že člověk je ve své podstatě dobrý a má potenciál k vlastnímu růstu. Věří v bytostně dobrou podstatu člověka, *kteřá není tak hříšná, jak učí církev, ani tak ovládaná pudovým egoismem, jak věřil Freud*¹³². Klíčovými fenomény této psychologie mohou být například *láska, sebeurčení, osobní svoboda, sebeúcta, morálka, seberealizace* atd.

5.1. Erich Fromm

Erich Fromm není klasickým představitelem humanistického směru v psychologii. Liší se tím, že navazuje na Freuda – sám absolvoval psychoanalytický výcvik. Například Plháková jej proto řadí do směru *Kulturní psychoanalýza*, která bývá také označována jako *humanistická psychoanalýza*.¹³³ Fromm však není svědomitým následovníkem Freuda, spíše se snaží, jak sám uvedl¹³⁴, jeho poznatky rozvádět. Také Říčan¹³⁵ Fromma uvádí jako představitele humanistické psychologie. I když jedním z hlavních

¹³⁰ S. GROF, *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii*, s. 10.

¹³¹ U představených humanistických psychologů je tento přístup patrný zejména u A. Maslowa. (S. GROF, *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii*, s. 10.)

¹³² P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 227.

¹³³ A. PLHÁKOVÁ, *Dějiny psychologie*, s. 200.

¹³⁴ V. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 63.

¹³⁵ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 228.

zakladatelů humanistické psychologie byl Abraham Maslow, uvádím Ericha Fromma před ním, neboť publikoval ještě před ustanovením tohoto psychologického směru.

5.1.1 Vybrané myšlenky Frommovy psychologie

Erich Fromm (1900 – 1980) se narodil ve Frankfurtu nad Mohanem v ortodoxní židovské rodině. Okolnosti mu nedovolily pokračovat v rodinné tradici a věnovat se poslání judaistického učence.¹³⁶ Získal doktorát z psychologie, ale zároveň si uchovával zájem o filosofii a sociologii. Jako mladý četl Marxe a Freuda a pokusil se o jejich syntézu: „*Užil přitom Marxových sociálních pojmů jako obecného rámce a potřebné psychologické prvky doplnil z díla Freudova.*“¹³⁷ Ještě před emigrací do USA v roce 1933 absolvoval psychoanalytický výcvik. Podle Říčana nejspíš z tohoto důvodu přijal ateismus.¹³⁸ Nakonec se však s teorií klasické psychoanalýzy rozchází.¹³⁹

Frommovo dílo je těžké charakterizovat. Jedná se o syntézu sociologie, historie, filosofie a psychologie. Nejvyšší důraz Fromm klade na kritiku patologizujících a dehumanizujících vlivů ve společnosti. Kritizuje soudobý kapitalismus a zastává socialismus. Proti negativním vlivům společnosti má působit uvědomění si sebe sama a své vnitřní hodnoty. V jedinci se současně nachází dva typy charakterů: *produktivní* a *neproduktivní*. Charakter je v člověku utvářen hodnotovými volbami, které jsou ovlivněné sociokulturním působením.

Produktivní charakter spočívá v obdarovávání druhých prostřednictvím lásky a práce – člověk miluje svou práci a dělá ji s láskou kvůli práci samotné. Člověk je aktivní nejen v práci, ale také v cítění, myšlení a ve vztazích s lidmi. Ve světě se projevuje aktivně a autenticky, není ovlivněn vnějším působením (např. film, noviny). Neproduktivní charakter značí neschopnost jedince produkovat, a proto je odkázán na jeden ze způsobů jak získávat od druhých. Takový charakter Fromm dělí do čtyř druhů orientace: *Receptivní orientace* – jedinec očekává veškeré psychologické i hmotné zajištění z vnějších zdrojů; *Kořistnická orientace* - jedinec nejenže očekává zajištění

¹³⁶ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 228.

¹³⁷ V. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 63.

¹³⁸ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 228.

¹³⁹ V. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 63.

z vnějších zdrojů, ale získává to navíc přisvojením nebo uloupením; *Hromadivá orientace* – jedinec je silně zaměřen na uchování shromážděného majetku, přičemž se od ostatních distancuje a vytváří si obrany vůči vnějším zásahům do jeho věci; *Tržní orientace* – jedinec se řídí zásadou získávání procesem výměny. Hodnocení věcí určuje trh. Moderní společnost takto obchoduje nejen s věcmi, ale také s lidmi, kteří jsou hodnoceni podle dojmu a nikoliv podle toho, jací jsou.¹⁴⁰

Člověk má podle Fromma pět základních potřeb: potřeba *vztaženosti*, *transcendence*, *zakořeněnosti*, *identity* a *orientačního rámce*. Zralá a dobře přizpůsobená osobnost disponuje schopností tyto potřeby integrovat. Takový člověk je schopen důvěrných vztahů, aniž by v nich ztrácel svou identitu. Spojující silou, která podporuje vztaženost a zároveň uchovává identitu, je *zralá láska*, jež vyplývá z produktivní charakterové orientace. Tuto zásadu uzdravující moci lásky aplikoval Fromm v psychoterapii, která je pokusem pomoci pacientovi, aby našel nebo objevil svou schopnost milovat.¹⁴¹

Středobodem Frommovy psychologie náboženství je *etika* a ve vztahu k ní *svědomí*. Fromm zastává stejný názor jako Freud, že když náboženství spojuje etické normy s božím přikázáním, tak je tím staví na velmi nejistou půdu, protože takto padají zároveň s vytrácením se víry.¹⁴² Otázkou však je, která „půda“ je pro tyto normy jistá. Zároveň se s ním také shoduje v názoru, že *pravda*, ve významu psychoterapeutickém, člověka osvobodí.¹⁴³

Fromm definuje náboženství jako „*jakýkoli systém myšlení a jednání sdílený skupinou lidí, který poskytuje jednotlivci rámec pro orientaci a předmět uctívání.*“¹⁴⁴ Dále pokračuje, že náboženství v takovém a širším smyslu měli a mají všechny kultury a pravděpodobně bez něj nemohou ani existovat. Fromm dělí náboženství na *autoritářská* a *humanistická*. Autoritářské náboženství je poznatelné tím, že člověka řídí vyšší síla, která sídlí mimo něj. Tato síla má nad člověkem moc, má právo na poslušnost, respekt a uctívání. V zájmu uctívání nejsou morální vlastnosti božstva, není zde láska ani spravedlnost, ale skutečnost, že má moc nad lidmi a že je ovládá.

¹⁴⁰ V. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 66.

¹⁴¹ V. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 64-67.

¹⁴² E. FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, s. 22-23.

¹⁴³ E. FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, s. 84.

¹⁴⁴ E. FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, s. 31.

Podřízeností autoritě a aktem odevzdávání člověk ztrácí svou nezávislost a integritu jako jednotlivce a získává pocit, že je ochráněn děsivě mocnou silou, které je součástí. Typickým představitelem je například Kalvínova teologie; uchvácenost člověka svou vlastní ubohostí je základem všech autoritářských náboženství, kde se Bůh stává symbolem moci a síly nad bezmocným člověkem. Humanistická náboženství se naopak soustředí na člověka a jeho síly. Taková náboženství kladou důraz na to, že „*člověk musí rozvíjet své rozumové schopnosti, aby pochopil sám sebe, své vztahy k druhým a své postavení ve vesmíru*“¹⁴⁵. Dále musí rozvíjet své schopnosti milovat sebe i druhé. Víra je založena na vlastní zkušenosti a nikoliv na souhlasení s tezí. Takové náboženství může i nemusí mít své teistické jádro. Jako ukázkou Fromm uvádí *raný buddhismus, taoismus, učení Izajáše, Ježíše, Sókrata, Spinozy, určité proudy židovství a křesťanství, náboženství rozumu Francouzské revoluce* apod. V hodnocení Fromm klade spíše důraz na lidský postoj, než na hodnocení, zda se jedná o filosofii nebo náboženství.¹⁴⁶

V přímém vztahu člověka k náboženství a etice je, jak jsem již zmínil, *svědomí*. Vzhledem k tomu, jak podává člověku etické normy autoritářské nebo humanistické náboženství, tak je také v člověku utvářeno *autoritářské* a *humanistické svědomí*. Autoritářské svědomí je hlasem zvnitřněné autority – zde nemusí jít pouze o náboženství, ale také o rodiče, stát, nebo o vůli kohokoli jiného. Vztah k autoritě však musí být spojen s etickými sankcemi, jinak se jedná o pouhé účelové jednání podmíněné strachem a trestem.¹⁴⁷ Vůči zvnitřněné autoritě člověk cítí pocit odpovědnosti jako vůči svému svědomí a cítí potřebu ji potěšit. Zkráceně a výstižně o Frommově projevu zvnitřnění autority autoritářského typu hovoří Říčan:

*„Liberální společnost své děti vychovává tak, že v nich podporuje pocity viny jak za kritiku a hněv na rodiče, tak za to, že nedělají rodičům radost. Ve společnosti jako celku se pak při formování svědomí uplatňuje neosobní autorita. Lidé jsou nejrůznějšími prostředky manipulace vedeni k tomu, aby sami sebe hodnotili podle tržního principu: Buď takový, abys byl žádoucím pracovníkem, přítelem, partnerem.“*¹⁴⁸

Humanistické svědomí oproti tomu není zvnitřněným hlasem autority, kterou se snažíme potěšit, ale je to hlas, přítomný v každé lidské bytosti, nezávislý na vnějších

¹⁴⁵ E. FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, s. 46.

¹⁴⁶ E. FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, s. 44-47.

¹⁴⁷ E. FROMM, *Člověk a psychoanalýza*, s. 115.

¹⁴⁸ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 230.

sankcích a odměnách. Tento hlas napomáhá k našemu správnému fungování a rozvoji naší totální osobnosti. Je to svědomí sebe sama vůči sobě samému a představuje výraz našeho opravdového já. Cílem tohoto svědomí je produktivní žití, které je zdrojem pocitu štěstí. Je to hlas v nás samých, který nás vede k realizaci našeho tvůrčího potenciálu. Tento hlas je u mnohých lidí slabý, překryt hlasem zvnitřněné autority. Hlas humanistického svědomí působí z nevědomí pocity viny, ale lidé si jej interpretují jako hlas autoritářského svědomí. Proto je třeba se učit jej poslouchat a následovat jej, a tak dosahovat sebenaplnění, integrity a štěstí. Fromm věří, že humanistickému svědomí je možné se již učit od dětství, ale je nutná změna ve společnosti. Dnes je cesta člověka k humanistickému svědomí přes svědomí autoritářské, kdy člověk zprvu plní povely autority, i když se třeba jedná o stejné principy se svědomím humanistickým (milovat bližního, nezabíjet apod.), ale až později si uvědomuje, že by je měl plnit jako výraz odpovědnosti člověka k sobě samému.¹⁴⁹

5.1.2 Rozbor kryptoreligiózních prvků Frommovy psychologie

Frommova práce se v zásadě stojí na tom, že extrahoval z náboženství to, co se slučuje s jeho humanistickým pojetím a snaží se to uskupit v teorii užívající psychologického a filosofického výraziva. V tomto ohledu je vlastně interpretátorem aspektů náboženství v mezích psychologicko-filosofických. Je tudíž polemické, zda považovat jeho úzký vztah psychologie a náboženství ještě za psychologii náboženství, nebo již za určitý druh (krypto)náboženské psychologie.

Prvním a zjevným kryptoreligiózním prvkem je nepřehlédnutelná nemožnost empirického ověření. Spíš se snad jedná o určitý úhel pohledu, vzniklý pozicí, kterou Fromm, nejspíš na základě životních zkušeností¹⁵⁰, zaujal. Velmi často není pro Fromma problém vynášet hodnotící soudy, které považuje za obecně platné. Například cituji Frommův výrok o člověku ve vztahu s dnešní dobou:

¹⁴⁹ E. FROMM, *Člověk a psychoanalýza*, s. 126-137.

¹⁵⁰ Např. Řičan se zmiňuje o možném Frommově zvolení si ateismu po pod vlivem psychoanalýzy. Také zmiňuje jeho možný problém s autoritářským svědomím přísného Žida, která se postupně uvolňovala při kontaktu s psychoanalýzou. Jako Žid poté například neodolal vůni klobásy, nebo jako psychoanalytik porušil psychoanalytické tabu – navázal vztah se svou pacientkou. A podobně viz P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 228 a 231.

„Peníze, prestiž a moc se staly jeho (člověka) hnací silou a smyslem jeho bytí. Člověk žije v iluzi, že jeho jednání leží v jeho vlastním zájmu, ačkoliv ve skutečnosti slouží všem ostatním a jen ne zájmům svého vlastního já.“¹⁵¹

Takové tvrzení mi přijde spíš osobní názor, nebo zření skrze vlastní filosofii, které možná stojí na určitých (možná i ideologických) předpokladech, ale a nikoliv na empiricky ověřitelných poznacích. Samotný humanismus je často považován za kryptonáboženství a taktéž můžeme hodnotit humanistickou psychologii, neboť je zde stále nepřehlédnutelně na první místo vyzdvížen člověk samotný. Stejně tak je tomu také v přístupu humanistické psychologie – nejdůležitější je plný rozvoj člověka, jeho plná svoboda, seberealizace, uskutečnění všech jeho potencialit – uskutečnění určitého dokonalého ideálu člověko-Boha. Myslím, že se to vůbec neliší od náboženství, které usiluje o dosažení něčeho dokonalého a plného, ať je to mystické zakoušení Boha nebo posmrtný život v Ráji. Rozdíl je však v tom, že humanismus usiluje o dosažení ideálu pouze v tomto světě a pouze svými vlastními silami a v mezích svého vlastního potenciálu.

Samotné etické ideály, kterých má člověk podle humanistické psychologie dosáhnout, jsou v zásadě ideály, kterým po etické stránce učí náboženství – bratrská láska, nezávidět, nekrást, nezabíjet, neklást na první místo majetek atd. Jak již bylo zmíněno, Fromm zastává stejný názor s Freudem, že je třeba etické normy postavit na jiné základy, než na náboženské, neboť tak upadají zároveň s úpadkem víry – a proto je nutné je postavit na nenáboženské základy. Avšak je otázkou, které tyto nenáboženské základy by byly pevné a zároveň by nebyly přinejmenším kryptoreligiózní.

Ale také samotný Fromm se svým způsobem usvědčuje z náboženství, když náboženství definuje jako „*jakýkoli systém myšlení a jednání sdílený skupinou lidí, který poskytuje jednotlivci rámec pro orientaci a předmět uctívání*“¹⁵². Myslím, že člověk je pro humanistu nepochybně hlavním předmětem úcty a humanismus, stejně tak jako humanistická psychologie, poskytuje svým zastáncům orientační rámec. Také Vitz považuje Fromma jako vůdčí osobnost *Kultu sebe sama*.¹⁵³ V knize *Budete jako*

¹⁵¹ E. FROMM, *Člověk a psychoanalýza*, s. 21.

¹⁵² E. FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, s. 31.

¹⁵³ P. C. VITZ, *Psychology as Religion*, s. 4.

Bohové, pojímá Fromm Boha jako jeden z výrazů nejvyšší hodnoty humanismu, jako *posvátné*, co existuje pouze v člověku.¹⁵⁴

Můžeme také narazit na poměrně explicitní vyjádření o náboženské povaze Frommovy psychologie, když se Fromm snaží dokázat, že takovým způsobem užitá psychoanalýza, která splňuje kritéria humanistických náboženství (a tak je to správně), funguje jako léčba duše a jednoznačně má náboženskou funkci. A Dále pokračuje:

„Když se snažíme podat obraz o lidském přístupu, na němž je postaveno myšlení Buddhy, Lao-c‘, biblických proroků, Sókrata, Ježíše, Spinozy a osvícenských filozofů, překvapí nás, že přes podstatné odlišnosti najdeme u všech společné jádro idejí a norem. (...) V základě všech daných učení stojí podle mě zhruba to, že člověk musí usilovat o poznání pravdy a může být plně sám sebou jedině do té míry, nakolik se mu tento úkol podaří. Člověk musí být nezávislý a svobodný, musí být cílem sama sobě, a ne prostředkem pro cizí cíle. Musí přistupovat ke svým bližním s láskou. Jestliže mu chybí láska, stává se z něj prázdná skořápka, i kdyby získal větší moc, bohatství a vědomosti. Člověk musí znát rozdíl mezi dobrem a zlem, musí se naučit naslouchat hlasu svého svědomí a umět jej následovat.“¹⁵⁵

Myslím, že v citovaném textu můžeme zpozorovat hned několik vyjádření, která působí docela nábožensky. Poznání pravdy (Fromm jej chápe v pojetí psychoanalýzy¹⁵⁶), otázka svobody (schopnost uhájit integritu proti jakékoli zevní moci¹⁵⁷) a otázka dobra a zla (rozvíjení lidských sil kontra nezodpovědnost vůči sobě samému¹⁵⁸).

Každopádně lze Frommovu humanistickou psychologii považovat jako formu religiozity podle vytyčených religiózních prvků v kapitole 1.4 – zejména jsou v ní signifikantní prvky *vnitřní*, tedy můžeme mluvit o určitém spirituálním charakteru Frommovy psychologie. Má také svou ideologii, svůj způsob dosahování ideálu, vykazuje dokonce také prvky mesianismu, přičemž někdy Fromm přímo apeluje na změnu ve společnosti tak, aby bylo možné praktikovat jeho ideály. Frommovy populární knihy (jako třeba *Umění milovat, Mít nebo být?* atd.) jsou psány esejistickou a snadno srozumitelnou formou, která se těší oblibě u mnoha duchovně nebo esotericky laděných čtenářů. Samotná kniha *Mít nebo být?*, je vlastně jistým učením o „materiálním odpoutání“, na které apelují různá náboženství. Myslím, že je možné Frommovy knihy brát jako jistá „novodobá ateistická evangelia“, mající kořeny

¹⁵⁴ E. FROMM, *Budete jako Bohové*, s. 15-16.

¹⁵⁵ E. FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, s. 83.

¹⁵⁶ E. FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, s. 84.

¹⁵⁷ E. FROMM, *Člověk a psychoanalýza*, s. 194.

¹⁵⁸ E. FROMM, *Člověk a psychoanalýza*, s. 20.

v historii lidské moudrosti. Frommův způsob podání této moudrosti je však spíše filosofickým reinterpetováním a synkrezi.

Frommova psychologie tedy jistě vykazuje mnoho prvků, které kapitola 1.4 charakterizuje jako vnitřní, nebo spirituální prvky. Také si myslím, že je tuto psychologii možné pojmout jako vyznání a v tom případě se stává kryptonáboženskou naukou, neboť se pohybuje ve filozofických a sociologických oblastech a tvoří jedinečný orientační rámec (zevní prvek). Jistě tedy dokáže být religiozitou.

5.2. Abraham Maslow

Abraham Maslow (1908 – 1970) patří k hlavním představitelům humanistické psychologie. Narodil se v Brooklynu v rodině židovských přistěhovalců. Vystudoval psychologii na Wisconsinské univerzitě. Původně se věnoval behaviorismu, například jeho disertační práce pojednávala o dominanci v chování opic, ale nakonec se přiklonil k humanistickému holismu. V době druhé světové války se Maslow začal zabývat lidskou motivací ve vztahu k nižším a vyšším potřebám. Zaměřoval se na zkoumání duševně zdravých a sebeaktualizujících se jedinců a úlohy hodnot. Také jej zaujaly vrcholné zážitky, tzv. *peak-experiences*. V padesátých letech zastával místo profesora psychologie na Brandeisově univerzitě. V šedesátých letech stál u zrodu humanistické a následně také transpersonální psychologie. Ke konci pracovní kariéry byl zaměstnán v Laughlin Foundation v Menlo Park v Kalifornii¹⁵⁹, také byl v kontaktu Esalenským institutem.

Holistický¹⁶⁰ psychologický přístup, který Maslow zastává, klade důraz na osobnost člověka a na jeho psychosomatickou jednotu a jedinečnost.¹⁶¹ Člověk by měl být nahlížen ve svých celkových možnostech.

5.2.1 Vybrané myšlenky Maslowovy psychologie

Základní otázkou Maslowovy psychologie je otázka *motivace* k určitému chování – na tomto základě staví teorii lidských potřeb¹⁶² Tyto potřeby dělí na *úroveň*

¹⁵⁹ V. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 137.

¹⁶⁰ Slovo pochází z řeckého *holos*, což znamená úplný nebo sjednocený.

¹⁶¹ V. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 133.

potřeb a *B-úroveň*¹⁶³. Na úrovni potřeb je člověk motivován snahou k redukování tenze z nedostatku. Rozlišil v ní *nižší potřeby* (fyziologické přežití a bezpečí) a *vyšší potřeby* (láska a úcta). Pro B-úroveň je zásadní otázka sebeaktualizace člověka, tedy naplňování jeho možností a potenciálu.

Seberealizace je nekončící proces, který se může stále prohlubovat a v přímé úměře s tím, dosahuje člověk hlubšího štěstí, pokoje a bohatství ve vnitřním životě.¹⁶⁴ Podle Maslowa se každá vyšší potřeba může naplnit pouze po plném uspokojení těch nižších.¹⁶⁵ Za seberealizované osoby Maslow označil, po osobním setkání a rozhovoru, nebo po analýze činů historických postav, například Abrahama Lincolna, Thomase Jeffersona, Williama Jamese, Aldouse Huxleyho, Eleanor Rooseveltovou atd. Vyznačují se například schopností být o samotě, nebo si dokonce samoty a soukromí cení. Jsou nezávislí na kultuře, závisí více na svých vlastních soudech, potřebách a názorech. Vyznačují se sebekázní, mají smysl pro humor, který nikoho nehaní, jsou originální a tvořiví a disponují bujnou představivostí, kterou používají ke zvládnání denních problémů. Disponují schopností sebetranscendence, dokážou opomenout své ego a více se zaměřit na problém, na tvořivou práci nebo na nadosobní cíl. Potřeba transcendence je podle Maslowa na vrcholu žebříčku potřeb – je to potřeba „*přesahu, hlubokého prožití toho, že člověk je součástí většího celku – lidstva, přírody, Země, a nakonec celého vesmíru*“¹⁶⁶. Tento sebetranscendující postoj je spojen s *B-cognition* (B=poznání, poznání bytí), které vede k vrcholným zážitkům.

„*„Citová odezva při vrcholných zážitcích má zvláštní příchut' údivu, úžasu, úcty, pokory a poddání se před takovým zážitkem jako před něčím vznešeným. (cit. Maslow) Téměř mystické unesení, s nímž se zde setkáváme, působí sjednocení jedince s vesmírem a tranzu podobné zapomenutí na čas a prostor.*“¹⁶⁷

Sebetranscendující jedinci nacházejí naplnění v hodnotách, které přesahují slast z redukce tenze v úrovni potřeb. *B-values* (B=hodnoty, B=Being – můžeme přeložit jako „hodnoty bytí“), jsou vnitřně prožívané ve vrcholných zážitcích – Maslow zmiňuje 14

¹⁶² viz příloha 1

¹⁶³ viz příloha 2

¹⁶⁴ V. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 138.

¹⁶⁵ Tato myšlenka, byla, vedle přílišného zaměření na ambiciózní muže západního světa, hlavní kritikou Maslowovy teorie hierarchie potřeb, neboť je známo mnoho vynikajících vědců a umělců, kteří se věnovali tvůrčí činnosti, ačkoliv neměli zajištěny základní existenční podmínky. A. PLHÁKOVÁ, *Dějiny psychologie*, s. 220.

¹⁶⁶ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 233.

¹⁶⁷ V. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 141.

základních B-hodnot: *Pravda, Dobrota, Krása, Celistvost, Transcendence dvojnosti, Živost, Jedinečnost, Dokonalost, Nutnost, Dověření, Spravedlnost, Řád, Jednoduchost, Bohatost, Neúsilí, Hravost, Soběstačnost*¹⁶⁸. Maslow je považuje za ideály, které jsou cílem např. humanistické výchovy, některých náboženství, některých druhů psychoterapií a jsou také charakteristické pro dobře fungující společnost.¹⁶⁹

Maslow kritizoval vědu za to, že v devatenáctém století udělala chybu opuštěním všeho náboženského. Vědci namísto přestavby domu prý celý dům zbourali. Zbavili se náboženských otázek jen proto, že se jim nelíbily náboženské odpovědi.¹⁷⁰ Osoba nezajímající se o náboženské otázky, je podle poznatků existenciálních a humanistických psychologů „nemocná“, protože jí chybí hodnoty, které dřív náboženství poskytovala.¹⁷¹ Maslow ale také svým způsobem převádí náboženské i nenáboženské zkušenosti na společný jmenovatel, kterým je vrcholný zážitek. Mystické a vrcholné zážitky jsou prý samotným jádrem náboženství, akorát výrazivo konkrétních náboženství je podmíněno dobou a okolnostmi.¹⁷² Podle Maslowa všichni mohou mít prožitky vrcholných zážitků (nejsou náboženské povahy, ale jsou zcela přirozené a vyskytují se právě u sebaktualizujících se jedinců), ale někteří lidé se jim všemožně brání a vyhýbají – tyto jedince nazval *Non-peakers*; oproti těm, kteří jich schopní jsou – *Peakers*¹⁷³. Věda podle něj může zkoumat náboženské otázky a tuto úlohu znovu zaujímá humanistická psychologie. Kritizuje vědu, která je bez hodnot, neboť se tento přístup promítá do vzdělání a takto působí na společnost.

5.2.2 Rozbor kryptoreligiózních prvků Maslowovy psychologie

Tak jako v případě Frommovy psychologie, také Maslowova je stěží empiricky ověřitelná. Maslow staví svou psychologii na základech filosofických a ideologických. Jeví se spíše jako osobitá psychologická interpretace lidských fenoménů, mezi kterými jsou i fenomény náboženského charakteru.

¹⁶⁸ Jedná se o doslovný překlad slov vystihující určité pocity, které jsou dále rozvedeny v: A. MASLOW, *Religions, Values, and Peak-experiences*, s. 92-94.

¹⁶⁹ A. MASLOW, *Religions, Values, and Peak-experiences*, s. 91.

¹⁷⁰ A. MASLOW, *Religions, Values, and Peak-experiences*, s. 18.

¹⁷¹ A. MASLOW, *Religions, Values, and Peak-experiences*, s. 82.

¹⁷² A. MASLOW, *Religions, Values, and Peak-experiences*, s. 19-20.

¹⁷³ A. MASLOW, *Religions, Values, and Peak-experiences*, s. 28.

Maslowova psychologie vlastně doslova reprezentuje to, k čemu Maslow vyzývá – navrátit se k náboženským otázkám, které západní věda v 19. století opustila, a poskytnout na ně odpovědi vědeckým způsobem, který umožňuje humanistická psychologie. Maslow se snaží realizovat ideál *nenáboženské spirituality*¹⁷⁴. Veškerá zkušenost, přestože je transcendentní, je podle Maslowa zcela přirozeného charakteru, není nadpřirozená nebo náboženská¹⁷⁵ – jedná se tedy o zpsychologizování náboženského. V tomto pohledu se Maslowova humanistická psychologie stává kryptonáboženskou. Tím, že vyzývá k návratu k hodnotám, které svým způsobem poskytovala náboženství a které věda pro jejich spojení s náboženstvím opustila, působí Maslow jako posel, snažící se extrahovat a podat moudrost předchozích, lidstvem opuštěných, věků, jazykem a způsoby dnešního člověka. Pokud se však Maslow zabývá otázkami etiky a hodnot, můžeme tuto skutečnost považovat za kryptoreligiózní prvky.

Pokud se však Maslow rozhodl pevně dodržovat holistický přístup ke člověku, nemohl se skutečností náboženského charakteru vyhnout. Jeho zmapování motivačních hodnot člověka poté vlastně na B-úrovni kopíruje náboženské aspekty, neboť jsou mezi lidmi existující. Jeho snahu o zmapování této oblasti lze považovat za vědeckou hypotézu, založenou na osobním chápání, vzhledu a možná i určitého „zjevení“ Maslowa.

V tom důsledku je tedy možné pojmout Maslowovu psychologii jako způsob religiozity, který je založen na seberealizaci a sebetranscendenci¹⁷⁶. Je také zřejmé, že B-úroveň obsahuje velké množství prvků, které se prolínají s náboženstvím, tedy lze jejich charakter také považovat za religiózní – zejména dle vymezení kapitoly 1.4 jde zejména o *vnitřní* prvky, tudíž můžeme mluvit o spirituálním nádechu Maslowovy psychologie. Maslow však usiloval o uchopení těchto fenoménů tak, aby je použil v psychologickém přístupu. Vrcholné zážitky mají vlastně religiózní povahu, takže se pochopitelně také znaky sebeaktualizujících se jedinců na B-úrovni podobají nebo rovnají spirituálním prožitkům vyznavačů náboženství, světcům, mystikům apod. Také zmiňované známé sebeaktualizující osobnosti, které Maslow jmenoval, lze považovat za

¹⁷⁴ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 234.

¹⁷⁵ P. C. VITZ, *Psychology as Religion*, s. 119.

¹⁷⁶ V. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, s. 141: Jedním ze znaků sebeaktualizujících osob, které Drapela uvádí s odkazem na Maslowa (*Toward a psychology of being*, 1962), je Sebetranscendence. „Maslow pokládá sebepřesazení za **dominantu** příznačnou pro každého sebeaktualizujícího jedince.“

kryptonáboženské osoby, které jsou špičkou ve svých oborech, uctívaným vzorem, ideálním příkladem apod.

Maslow svědomitě dodržuje kompetence psychologa, nevyjadřuje se k teologickým otázkám. Spíše podává psychologickou hypotézu, která pod sebe dokáže pojmout i interpretaci náboženských prožitků. Zcela vynechává otázky o Bohu, i když se vyjadřuje o sebetranscendenci, vyjadřuje se o prožitku kosmické identifikace. Také v tomto ohledu vykazuje Maslowova psychologie vědecký prvek, když se věnuje spíše obecným pojmům a nikoliv natolik zcela individuálním prožitkům, jako třeba Grof v transpersonální psychologii.

6. Transpersonální psychologie

Krátký úvod o institucionalizaci tohoto směru psychologie, vzniká vyústěním poznatků pozorování lidského vědomí v šedesátých letech dvacátého století, již zmínila čtvrtá kapitola. Tyto poznatky byly získány především z analýzy psychedelických sezení a Maslowových studií vrcholných zážitků. Podnět vzniku přinesl také zvýšený zájem o psychedelické zážitky a Východní a mystické duchovní tradice v této době. Tyto skutečnosti nastínily, že neexistuje psychologie, která by byla platná napříč všemi kulturami a zároveň zahrnovala jevy mystických stavů, transpersonálních prožitků, transů a psychedelických zážitků. Tyto skutečnosti si uvědomili samotní zakladatelé humanistické psychologie, Maslow a Sutich, kteří proto nebyli spokojeni s rámcem, který původně vytvořili, a chtěli vytvořit rámec širší, kterým se stává transpersonální psychologie, jako tzv. *čtvrtá síla psychologie*.¹⁷⁷

6.1 Vybrané myšlenky Grofovy psychologie

Stanislav Grof, česko-americký psychiatr, je jedním z nejvýznamnějších představitelů transpersonální psychologie. Od roku 1956 zkoumal v pražském Výzkumném ústavu psychiatrickém, kterého byl spoluzakladatel, vliv a účinky LSD na lidskou psychiku. Nabyt také bohatých osobních zkušeností s touto látkou, což jej donutilo opustit ateistické názory.

„Grof se přesvědčil, že LSD, podobně jako jiné přírodní i syntetické halucinogeny, vyvolává zcela mimořádné a pro moderního člověka vysoce atraktivní prožitky. (...) Grof byl nadšen tušenými terapeutickými možnostmi i novými obzory psychologického poznání a duchovních vhladů, jež se mu zde rýsovaly; této oblasti se proto hned po první osobní zkušenosti s LSD rozhodl věnovat celou svou profesionální kariéru. Ve svých pracích bohatě cituje záznamy z vlastních intoxikací LSD a zmiňuje své významné osobní zkušenosti s mnoha kategoriemi holotropních¹⁷⁸ stavů.“¹⁷⁹

V roce 1967 emigroval do USA, kde se podílel na vzniku transpersonální psychologie a na psychedelickém výzkumu. Od roku 1972 byly však veškeré

¹⁷⁷ S. a CH. GROFOVI, *Holotropní dýchání*, s. 26.

¹⁷⁸ Slovo pochází z řeckého *holos* = celý, celek, vesmír a *trepein* = obracet, směřovat. Méně obsažný alternativní termín je *psychedelický*, tj. jsou ve vztahu k halucinogenní droze. (ŘÍČAN, 2007, s. 219) Níže bude fenomén přesněji popsán.

¹⁷⁹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 218-219.

psychoaktivní látky zakázány a Stanislav Grof odešel do institutu Esalen, kde se svou manželkou Christinou vyvinul techniku holotropního dýchání.

„Holotropní dýchání je prožitková metoda sebezkoumání a psychoterapie (...), která vyvolává hluboké holotropní stavy vědomí kombinací velice jednoduchých prostředků – zrychleného dýchání, evokativní hudby a techniky práce s tělem, která pomáhá uvolnit reziduální bioenergetické a emoční bloky.“¹⁸⁰

Holotropním stavem vědomí Grof rozumí podskupinu *změněných stavů vědomí*. Změněné stavy této podskupiny jsou charakterizovány heuristickým, léčivým, transformačním a dokonce evolučním potenciálem. Grof v raných stádiích svého výzkumu zjistil, že pro takto charakterizované změněné stavy vědomí nemá psychiatrie svou speciální kategorii a tudíž ji vytvořil pod názvem *holotropní*. V běžných každodenních stavech vědomí se podle Grofa identifikujeme pouze s malou částí toho, kým skutečně jsme a v holotropních stavech vědomí se můžeme překročením hranic našeho ega setkat s širokým spektrem transpersonálních zážitků, díky kterým můžeme znovu nabýt naši plnou identitu.¹⁸¹ K těmto neobvyklým stavům vědomí dochází například:

„při meditaci a dalších duchovních praktikách, při spontánních mystických vytrženích, v psychospirituálních krizích (tzv. ‚duchovní poplach‘), ve stavech navozených psychedeliky, při experimentální nebo zážitkové psychoterapii nebo ve stavech klinické smrti (near-death experience, NDE). Jedná se například o zážitky smrti a znovuzrození, archetypální vize, karmické jevy, zážitky mimotělní existence (out-of-body experience, OBE), mimosmyslové vnímání (extra-sensory perception, ESP), zážitek božského světla, kosmické vědomí, mystické splynutí s jinými lidmi, přírodou a celým vesmírem, setkání s archetypálními bytostmi, cesty do mytologických říší, komické zkušenosti a mnohé další.“¹⁸²

Podle Grofa někdy případy změněných stavů vědomí nabývají dramatických až psychotických rozměrů, přesto nemusí znamenat symptomy duševní choroby v lékařském smyslu. Nahlíží na ně jako na „*obtížná stádia vývoje vědomí, ‚psychospirituální krize‘, srovnatelné se stavy popisovanými v různých mystických tradicích celého světa*“¹⁸³. Grof kritizuje tradiční psychiatrii za její materialismus a necitlivost v pozitivních účincích změněných stavů vědomí, které jsou potlačovány psychofarmaky¹⁸⁴. Podle něj, je současný pohled na svět, vytvořený západní vědou

¹⁸⁰ S. GROF, *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii*, s. 79.

¹⁸¹ S. GROF, *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii* s. 14.

¹⁸² S. GROF, Teoretické a empirické základy transpersonální psychologie. In: *Na vlnách změn – Přednášky z 12. mezinárodní transpersonální konference*, s. 9.

¹⁸³ S. GROF, CH. GROFOVÁ, *Krize duchovního vývoje*, s. 18-19.

¹⁸⁴ Transpersonální psychologie (návrh podali Lukoff, Lu a Turner) také usilovala o začlenění konceptu psychospirituální krize od diagnostického manuálu Americké psychiatrické asociace, aby symptomy

zcela neslučitelný s jakýmkoliv pojetím spirituality a přímé zážitky duchovních realit interpretovány jako „psychotické“ projevy.¹⁸⁵ Grof definuje psychospirituální krizi jako ozdravný proces, který má v sobě skrytý potenciál k duchovnímu růstu, i když, jak již bylo zmíněno, v mnoha aspektech může připomínat duševní choroby. Jsou to takzvané *funkční psychózy*, u kterých na rozdíl od *organických psychóz*, je „*naprostý nedostatek pozitivních výsledků při pátrání po specifických biologických příčinách*“¹⁸⁶. Tyto krize jsou podle Grofa velice individuální a v zásadě nelze najít dva jedince s totožným stavem, přesto vykazují společné znaky, dle kterých je Grof dělí do osmi skupin.¹⁸⁷

Transpersonální zážitky mohou být vyvolané také zcela spontánně, jako například mimořádnou únavou nebo oslabením, nedostatkem spánku, bolestí, sensorickou deprivací, maximálním vypětím ve sportu, vrcholnou sexuální rozkoší nebo při porodu ženy.¹⁸⁸ Řada technik k navozování holotropního stavu byla vyvinuta ve většině náboženství, jakožto opakovaný zpěv a recitace, tanec, meditace, prezentace archetypálních symbolů atd.¹⁸⁹ Z tohoto důvodu si Grof váží zejména těch, které kladou na holotropní zkušenost důraz. Přesněji, klade důraz na spiritualitu, neboť organizované náboženství podle něj často

*„ztrácí kontakt se svým duchovním zdrojem a stává se světskou institucí (...), která má tendenci vytvářet hierarchické systémy, které se soustředí na úsilí o moc, kontrolu, politiku a peníze. (...) V takovém případě pokračuje skutečný duchovní život pouze v mystických větvích, mnišských řádech a extatických sektách příslušných náboženství.“*¹⁹⁰

Podobně jako Jung se Grof vyjadřuje, že organizovaná náboženství chrání člověka od přímé náboženské zkušenosti. Pro Grofa je při hodnocení náboženství

doprovázející psychospirituální krize nebyly zaměňovány za duševní poruchy. Takto usilovala o rozlišení „mystických zážitků s psychotickými příznaky“ a „psychotických poruch s mystickými příznaky“. Po několika přepracováních byla asociací přijata verze „náboženského nebo duchovního problému“, kterou charakterizují problémy zahrnující „stresující zážitky týkající se ztráty či zpochybnění víry a problémy související s obrácením na novou víru nebo se zpochybněním duchovních hodnot“. Nakolik jsou tyto snahy pro transpersonalisty úspěchem je otázkou, neboť jejich záměr a výsledek snah je poněkud odlišný. (J. MOTL, Kritická analýza konceptu psychospirituální krize. *Československá psychologie*, LV, 2011, 6, s. 551.)

¹⁸⁵ S. GROF, CH. GROFOVÁ, *Krize duchovního vývoje*, s. 19.

¹⁸⁶ S. GROF, CH. GROFOVÁ, *Krize duchovního vývoje*, s. 19.

¹⁸⁷ Šamanská krize, Probuzení kundalini, Zážitky sjednocujícího vědomí, Psychotická obnova prostřednictvím návratu do centra psýchy, Krize z otevření mimosmyslového vnímání (ESP), Zážitky z minulých životů, Komunikace s duchovními průvodci a „channeling“, Zážitky blízké smrti, Zážitky blízkých setkání s UFO, Stavby posedlosti. (Tamtéž, s. 28.)

¹⁸⁸ Tyto zážitky mohou být také spouštěcími mechanismy transformačních krizí, a to hned vedle různých náboženských praktik, jako jsou různé formy meditace, modlitby a kontemplace, jógická nebo súfická cvičení atd. (S. GROF, CH. GROFOVÁ, *Krize duchovního vývoje*, s. 23)

¹⁸⁹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 220.

¹⁹⁰ S. GROF, *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii*, s. 17-18.

zásadní holotropní zkušenost, ze které dokonce vyvozuje původ náboženství¹⁹¹. Nejen, že Grof klade důraz na mystické a holotropní zkušenosti, ale také pro něj není problematická synkreze, typická pro postmodernu – ve svých pracích pro něj není problém dávat příklady (podle něj) stejného fenoménu z rozdílných duchovních tradic, pokud jsou spojeny podobným transpersonálním prožitkem.¹⁹²

„Individuální vědomí (...) se může sjednotit se s vesmírným vědomím nebo s Universální myslí, kterou lze ve světových náboženstvích najít pod nejrůznějšími jmény – Brahma, Buddha, Kosmický Kristus, Alláh, Tao, Velký Duch atd.“¹⁹³

Grof je velmi kritický k západní materiální vědě, která nedokázala začlenit mnohou moudrost náboženství a filosofií, zaměřila se pouze na viditelné a zjevné, což ji přes mnohá úskalí přivedlo až do dnešní globální krize. Moudrost, která se po staletí akumulovala v mnoha tradicích je dle Grofa považována za pověry a je západní vědou neprozkoumána a do její oblasti zájmu adekvátně nazahrnuta.¹⁹⁴

Terapeutické využití holotropních stavů je podle Grofa revolučním prostředkem, díky kterému jsou, na rozdíl od klasických psychoterapeutických metod, traumata odžívána během několika prvních sezení. Pomocí techniky holotropního dýchání se postupně odžívají zážitky vztahující se k biografii (systémy COEX), dále zážitky okolo porodu (tzv. perinatální), až se jedinec dostává ke stavům transpersonálním, kdy překročí omezení daná tělem a jeho individualitou.¹⁹⁵

„Jak psychedelické, tak holotropní sebezkoumání vzniklo z klinické práce s psychiatrickými pacienty a z úsilí nalézt účinnější způsoby, jak jim pomoci. Prvním a samozřejmým důvodem pro prožitkové sebezkoumání je nabídnout účinnější alternativu než konvenční verbální psychoterapie, která je časově i finančně velmi náročná, a léčit různé psychopatologické poruchy, pro které nelze použít tradiční přístupy.“¹⁹⁶

¹⁹¹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 222.

¹⁹² Říčan se zmiňuje, že Grof, podobně jako Jung, oceňuje ta náboženství, která splňují „kritérium uspokojivé prožitkové síly“. „Zvláštní sympatie má pro šamanské techniky, zejména pokud zahrnují použití psychedelických látek. Četné pasáže duchovních textů (včetně Bible) čte jako popisy transpersonálních zážitků. Aniž by si ukládal přísnou religionistickou disciplínu, vybírá z různých náboženství rituály a názory, z nichž komponuje svou vlastní synkrezi. Nejvíce přitom čerpá z hinduismu a buddhismu, specifika jednotlivých náboženství jsou pro něj však nepodstatná.“ (ŘÍČAN, 2007, s. 223).

¹⁹³ S. GROF, Teoretické a empirické základy transpersonální psychologie. In: *Na vlnách změn – Přednášky z 12. mezinárodní transpersonální konference*, s. 16.

¹⁹⁴ S. GROF, *Za hranice mozku*, s. 28-29.

¹⁹⁵ Grof tedy vytváří novou kartografii lidské psychiky. Podrobně např.: S. GROF, *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii*, s. 39.

¹⁹⁶ S. GROF, *Dobrodružství sebeobjevování*, s. 200.

Na základě praxe terapie holotropního dýchání tedy vytváří Grof novou kartografii lidské psychiky. V holotropních stavech vědomí se můžeme setkat s nesmírně širokou škálou zážitků a fenoménů, které Grof dělí do tří skupin:

První skupina shrnuje prožitky transcendence překážek prostoru nebo hranic „ega obaleného kůží“ – můžeme tak pociťovat jednotu s vědomím druhého člověka nebo celé skupiny, případně i celého lidstva, zvířat i rostlin nebo dokonce s anorganickými objekty a procesy – například lze prožít vědomí celé biosféry naší planety.

Druhá skupina shrnuje prožitky charakterizované transcendencí lineárního času, kdy můžeme prožívat vzpomínky z dětství nebo dokonce plodu embrya v různých fázích těhotenství. Můžeme se však vrátit až k událostem našich lidských i zvířecích předků nebo dojít pocitu osobních vzpomínek z jiných historických kultur (vzpomínky na minulé životy, reinkarnace).

Třetí skupina zahrnuje vize archetypálních postav, mytologických krajín, setkání a identifikace s božstvy nebo démony různých kultur a mytologií. Dále komunikaci s netělesnými bytostmi, duchovními vůdci, mimozemšťany a různé prožitky nebí a rájů. Patří sem také vize a prožitky porozumění symbolům jako kříž, svastika, jin-jang, Davidova hvězda atd.¹⁹⁷

Poznatky z holotropních zkušeností zakládají novou epistemologii a ontologii.¹⁹⁸ Tyto poznatky transpersonální psychologie otrásají současnými vědeckými paradigmaty. Zásadním je poznání, že vědomí není pouhým produktem nervové soustavy a není na ni neodlučně vázáno.¹⁹⁹ Každý z nás prý dosud neobjasněným způsobem obsahuje informace o celém Universu a o všem existujícím a má potenciál dostat se do všech částí vesmíru. Všichni tvoříme

„jediný vesmírný organismus a jako jednotlivci jsme jeho nekonečně malou součástí, oddělenou a nevýznamnou biologickou entitou. Nová kartografie individuální lidské psychiky s tím počítá a považuje ji za rovnocennou s celým vesmírem a s komplexní existencí.“²⁰⁰

¹⁹⁷ S. GROF, Teoretické a empirické základy transpersonální psychologie. In: *Na vlnách změn – Přednášky z 12. mezinárodní transpersonální konference*, s. 14-15.

¹⁹⁸ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 222.

¹⁹⁹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 222.

²⁰⁰ S. GROF, Teoretické a empirické základy transpersonální psychologie. In: *Na vlnách změn – Přednášky z 12. mezinárodní transpersonální konference*, s. 19.

Grof empirický základ své psychologie staví na ontologické existenci transpersonálních fenoménů. Jedním z nejpřesvědčivějších důkazů pro oprávněnost transpersonální psychologie jsou podle něj poznatky *thanatologie*, když zejména moderní thanatologické studie Raymonda Moodyho, Elisabeth Kuebler-Rossové, Kennetha Ringa a Michaela Saboma potvrdily eschatologické mytologie různých kultur (např. Tibetská nebo Egyptský kniha mrtvých, aztécký kodex Borgia apod.). Raymond Moody podává poznatky jedinců, kteří v okamžiku smrti opouštěli vědomí těla a následně se navraceli, například po resuscitaci. Poté byli schopni podávat informace, které se během jejich bezvědomí udály nejen v místě přítomnosti jejich těla, ale i například v jiných místnostech. Existují dokonce lidé, kteří byli z organických příčin slepí a v okamžiku opuštění těla byli schopni sledovat dění okolo jejich těla a následně jej popisovat.²⁰¹ Za další důkazy Grof považuje ověření si informací, které lidé při transpersonálních zážitcích nabyli, a přitom o nich nemohli mít vědomosti - přičemž se posléze potvrdily jako pravdivé.²⁰²

6.2 Rozbor kryptoreligiálních prvků Grofovy psychologie

Přijetí Grofovy psychologie odbornou i laickou veřejností je velmi pestré. Grof byl oceněn jak cenou VIZE 97 (Nadace Dagmar a Václava Havlových), ale taktéž například cenou Bludný balvan, českého klubu skeptiků SYSIFOS, kteří Grofa přísně odsuzují za jeho boření hranic a poznatků přírodních věd.²⁰³ V psychologických kruzích přijetí Grofa taktéž není příliš pozitivní a mnozí považují za neadekvátní považovat transpersonální psychologii za psychologii. A to pro nemožnost hodnotit ji v rámci tradičních psychologických mezí. Například pro rozpor s poznáním neurologů, že „*novorozenci nemají plně zralý a funkční hipokampus, takže se na porod nemohou pamatovat.*“²⁰⁴

²⁰¹ S. GROF, Teoretické a empirické základy transpersonální psychologie. In: *Na vlnách změn – Přednášky z 12. mezinárodní transpersonální konference*, s. 20-21.

²⁰² S. GROF, Teoretické a empirické základy transpersonální psychologie. In: *Na vlnách změn – Přednášky z 12. mezinárodní transpersonální konference*, s. 17. Mnoho příkladů uvádí také např. kniha: S. GROF, *Holotropní vědomí*.

²⁰³ J. HĚRT, Č. ZLATNÍK (eds.), *Neklidné soužití přírodních a společenských věd*, s. 56.

²⁰⁴ A. PLHÁKOVÁ, *Dějiny psychologie*, s. 253.

Na české psychologické scéně proběhla také výměna názorů mezi Jiřím Motlem²⁰⁵, který se pokusil o kritickou analýzu konceptu psychospirituální krize a vymezení transpersonální psychologie S. Grofa, a Pavlem Říčanem. Jiří Motl výše zmíněné zpochybnil a poukázal také na neochotu Americké psychiatrické asociace přijmout koncept psychospirituální krize do diagnostického manuálu. Motl také kritizuje problematické a protiřečící si vymezení psychospirituální krize a z tohoto faktu a kvůli dalším podobnostem s hnutím New Age hodnotí transpersonální psychologii jako kryptonáboženství. Pavel Říčan²⁰⁶, aniž by nesrovnalosti přehlížel, pokusil se zmírnit Motlův kriticky odmítavý postoj, staví se proti plošnému odmítání a vybízí spíše k další práci s poznatky transpersonalistů tak, aby byly použitelné v klinické praxi.

Transpersonální psychologie a S. Grofa se zastal také Ivan Štampach²⁰⁷. I když připouští, že ke Grofovým pracím lze vznášet kritické námitky, kritizuje výroky udělovatelů Bludných balvanů za nepřející zkreslení mnoha set stránek Grofových prací a tím pádem toto jednání označuje jako vědecky nedbalé.

S. Grof se na mnoha místech své práce odvolává na C. G. Junga a je nepochybné, že na jeho poznatcích o kolektivním nevědomí staví a rozvádí je.²⁰⁸ Na rozdíl od Junga, který se alespoň teoreticky držel psychologického vymezení a kompetencí psychologa, Grof nemá problém tuto mezi překračovat. Holotropní zkušenost považuje za nevyšší autoritu a poznání a vhledy do skutečnosti, které z této zkušenosti nabyt, nevyžadují racionální ověření²⁰⁹.

Zásadní problematikou Grofovy psychologie je, že za určitou hranicí jsou informace zcela odvislé od subjektivního prožitku každého jedince, které jsou nabyté v transpersonálním stavu vědomí. Zcela za touto hranicí je nepochybně fakt, kdy na základě zkušeností, které byly získány „za hranicí“ běžného vědomí, Stanislav Grof podává vysvětlení určitých jevů (např. interpretace náboženství) a čerpá z nich inspiraci. Tím vlastně vytváří zcela specifický filosofický rámec, který se v mnoha názorech a prvcích shoduje s hnutím New Age a nerozlišeně „mixuje“ rozdílné náboženské tradice,

²⁰⁵ J. MOTL, Kritická analýza konceptu psychospirituální krize. *Československá psychologie*, LV, 2011, 6, s. 551.

²⁰⁶ P. ŘÍČAN, K pojmu psychospirituální krize. *Československá psychologie*, LVI, 2012, 2, s. 194.

²⁰⁷ I. ŠTAMPACH, Věda jako ideologie. *Dingir*, XI, 2008, 2, s. 65.

²⁰⁸ S. GROF, *Holotropní vědomí*, s. 18.

²⁰⁹ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 224-225.

kdy v práci s fenomény stojí syntaxe nad sémantikou. Tímto se dostáváme ke kryptoreligióznímu prvku, který spočívá v čerpání inspirace z osobního zjevení, nebo dle Grofa „za osobním vědomím“.

Namísto předsevzetí transpersonalistů začlenit spiritualitu do psychologie, zdá se, jako by zprvu udržované pouto se západní vědou bylo postupně rozmlžováno poznatky pocházejícími z výzkumu z holotropních stavů vědomí, což nikdy nemůže být zcela a jasně přijato západní vědou podle pravidel, které si utvořila. Je nepochybné, že se taková psychologie postupně jeví jako náboženská filosofie a dle kritérií vědy jako kryptonáboženství, neboť podává poznatky, které jsou přijatelné v drtivé většině jen „zasvěcenými“, tedy těmi, kteří takovými zkušenostmi prošli²¹⁰, nebo těmi, kteří pro ně mají určitý cit (pak je ovšem otázka, jestli se zde nejedná o víru). Tak se také Grof dostává do situace, kdy je přijetí jeho psychologo-filosofie závislé pouze na těch jedincích, kteří takovou zkušenost „za hranicí běžného vědomí“ mají, nebo jim je sympatická a ostatními je odmítán například jako mystik. Poté se veškeré jeho snahy legitimizovat svůj obor mohou zdát ve výčtu jejich přínosů a příznivých dopadů od léčení jedinců potažmo až na celý svět jako náboženské tažení za využitím psychedelik, mystických a náboženských metod vedoucích ke „spáse lidstva“ a vysvobození jej z globální krize, do které jej přivedlo smýšlení západní vědy²¹¹. Jeví se mi tato skutečnost jako kryptoreligiózní prvek.

Grofovi nenapomáhá ani způsob vyjadřování – není pro něj problém používat termíny jako např. „vyšší úroveň vědomí“²¹² apod. Nenapomáhá mu ani fakt, že reinkarnaci označil za nediskutabilní skutečnost, přičemž prohlásil, že nyní dělá pouze to samé, co dělal ve své inkarnaci starém Egyptě, kdy byl kněžím u kultu Isis a Osirise. V zásadě je diskutabilní, kolik toho skutečně odvedl pro akademickou obec, co se týče požadovaných konkrétních a vědecky přijatelných výsledků. Spíše dodal podněty k dalším výzkumům otevřením nového spektra specifických fenoménů. Jistě však je jeho dílo zajímavé pro neakademickou obec, pro velké množství duchovních hledačů v postmoderním duchu, pro které mohou být informace o duchovních krizích často stěží dostupné. Dále také pro velké množství vyznavačů hnutí New Age, u kterých se jeho

²¹⁰ S. GROF, *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii*, s. 200.

²¹¹ S. GROF, *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii*, s. 209-227.

²¹² S. GROF, *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii*, s. 203.

dílo těší oblibě. Nutno zmínit také nově vzniklé terapeutické metody, vhodné pro určitý segment jedinců.

Ve vědeckém hodnocení se tedy v těch aspektech, které překračují vědecké shromažďování a výčet dat pozorovaných fenoménů, jeví Grofova transpersonální psychologie jako kryptonáboženství, a to z důsledku překročení hranic vědy a čerpání informací ze změněných stavů vědomí a utváření nového psychologicko-filosofického rámce, kterému porozumí pouze „zasvěcení“. Tento rámec se snaží obhájit také tím, že projektuje, jaké mohou mít jeho metody důsledky pro řešení psychických a v tom důsledku i existenčních problémů lidstva. Ze svých poznatků, kdy nejvyšší autoritou je holotropní zkušenost²¹³, také interpretuje náboženství, což je vědecky nešetrný přístup a může vést k deziluzi a dezinterpretaci náboženských směrů tak, jak pojmají samy sebe, k čemuž přispívá i jeho eklektický a synkretický přístup k fenoménům. Přikláním se však k názoru, že jeho dílo není z vědeckého pohledu nutné zavrhovat a je možné z něj čerpat, zejména v oblasti výzkumu forem psychospirituální krize kontra duševní choroby a v dílčích oblastech psychologie náboženství.

Transpersonální psychologie vykazuje mnohé prvky, které má společné s hnutím New Age. Ať je to údajně empiricky prokázaná možnost nezávislé existence vědomí na těle, paranormální jevy, nebo dokonce reinkarnace, tak také synkretický přístup k náboženstvím a víra, že všechna náboženství směřují ke stejnému cíli a přichází doba nového, duchovního věku.²¹⁴ Propojenost hnutí New Age a transpersonální psychologie způsobuje také to, že oba směry vznikají ve stejné době, oba se značně inspiroují u C. G. Junga a oba kladou důraz na spirituální otázky. Těm se legitimně věnuje časopis transpersonální psychologie, jenž vznikl roku 1969 a jedním ze zakladatelů je také A. Maslow: *The Journal of Transpersonal Psychology*. Ideové setkávání transpersonální psychologie a hnutí New Age můžeme pozorovat také v *Mezinárodní transpersonální společnosti (International Transpersonal Association)*, která proběhla také v roce 1992 v Praze. Vedle S. Grofa na ni přednášeli také klasici hnutí New Age, jako Jack

²¹³ P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 224.

²¹⁴ J. MOTL, Kritická analýza konceptu psychospirituální krize. *Československá psychologie*, LV, 2011, 6, s. 553.

Kornfield, Ram Das, nebo vědci, kteří také působili na hnutí New Age a jsou jejich stoupenci s oblibou přijímáni, jako Karl Pribram a David Bohm²¹⁵.

Myslím, že Grofova práce vykazuje prvky vymezené kapitolou 1.4 jako vnitřní (tedy spirituální), jeho teorií se můžeme řídit jako naukou – což můžeme považovat za prvek zevní. Myslím, že je možné je tedy možné hodnotit Grofovu psychologii jako kryptonáboženství, a to nejen kvůli nejasné empirické základně.

²¹⁵ Z. VOJTÍŠEK, *Encyklopedie náboženských směrů v České Republice*, s. 286-287.

Závěr

Jak naznačila první kapitola, v úkolu učinit analýzu kryptoreligiózních prvků v psychologii dvacátého století, je také obsaženo zjistit, zda psychologie obsahuje religiózní prvky, které mohou nabídnout uspokojení náboženské potřeby člověka v sekularizované společnosti. Kryptoreligiózní aspekty byly nalezeny a zhodnoceny u všech uvedených psychologů.

Všichni tito psychologové splnili psychologický předpoklad – nevyjadřovat se ke skutečnostem teologickým, až na Stanislava Grofa²¹⁶. Ten nemá problém se na různých místech svého díla zmiňovat o Bohu a prožitcích Boha v holotropních stavech vědomí. Vyjadřuje se také o tom, že spiritualita je cestou k přímým prožitkům Boha, což staví do opozice proti institucionalizovaným náboženstvím, které těmto prožitkům mohou bránit. Nepozorný k této skutečnosti byl někdy také C. G. Jung, avšak teoreticky se snažil držet čistě psychologickou pozici – Bůh je podle něj pouze obrazem boha v naší duši, což nedokazuje nic o empirické existenci transcendentního Boha. Empirický předpoklad psychologie je však u všech psychologů značně specifický a zajisté u všech to není empirie v pravém smyslu slova. Naopak se všichni pohybují na hranici s filosofií, která se někdy snaží odpovídat na stejné otázky jako náboženství a to někdy nenapomáhá snadnému rozlišení a analýze. Sigmund Freud a C. G. Jung používají empirická data v určitém teoretickém rámci, který se jeví spíše jako dedukce na základě vlastní intuice a zkušenosti, než empiricky ověřitelné teorie. Je u nich přítomen značný subjektivní vliv na jejich teorii, což jim dává religiózní nádech. Vědeckost Freuda také zpochybňuje jeho urputné bránění svých teorií a to dokonce oproti námitkám členů psychoanalytického kroužku, přičemž někteří byli kvůli této „herezi“ vyloučeni. Podle své teorie také vystupoval proti náboženství a prosazoval „víru ve vědu“.

Psychoterapeutické metody a vztah analytika s analyzandem obou těchto směrů, ale svým způsobem většiny druhů psychoterapie, poté připomínají alternativu vztahu zpovědníka s věřícím. Také je zde patrná potřeba „zasvěcení“ – každý psychoterapeut musí sám projít analýzou, získat teoretické i praktické zkušenosti, které mu poskytnou patřičný orientační rámec a způsob myšlení. Co se týče Jungovy psychologie, sám se

²¹⁶ Mám však na mysli jednoznačné explicitní vyjadřování o Bohu. Svým způsobem se někdy na hranici s teologií pohybovali všichni analyzovaní psychologové, ale vždy se alespoň snažili udržovat v psychologickém rámci.

vlastně nebránil faktu, že zpsychologizoval náboženství. Prožitky archetypů jsou numinózního charakteru a tímto je také podle něj mystika. Jungovo zaměření na vnitřní prožitkové prvky je obzvláště patrné, tudíž zde můžeme snadno mluvit o spiritualitě, která se v tom důsledku projevila i v jeho psychologii – také zde můžeme sledovat nejen blízkost, ale také propojenost jeho přístupu k náboženství s jeho psychologií.

Spirituální prvky vykazují také humanističtí psychologové Erich Fromm a Abraham Maslow. Druhý zmíněný se dokonce ve své psychologii zabývá určitou nenáboženskou mystikou. Empirický přístup obou dvou psychologů je také značně propojený s určitými filosofickými a ideologickými prvky. Zejména Erich Fromm je, spíše než psychologem, interpretátorem náboženských aspektů, které z náboženství extrahuje do ateistického humanistického modelu s použitím psychoanalytické teorie, tudíž je to přístup značně filosofického rázu. Jeho zaměření na etické otázky ve spojení s důrazem na člověka, činí z jeho psychologie kryptoreligiozitu zaměřenou na dosahování ideálního a dokonalého „člověko-Boha“, která je spojena také s mnoha vnitřními prožitkovými aspekty, jako je třeba láska a svoboda. Abraham Maslow se pevně držel psychologického rámce – veškeré náboženské a spirituální prožitky převádí do psychologické teorie, která je však díky tomu prostoupena kryptoreligiózními aspekty. Obsahuje mnoho spirituálních prožitků a dává také značnou inspiraci tzv. hnutí New Age, tedy různým druhům novodobé spirituality.

Jak jsem již uvedl, u Stanislava Grofa je velmi sporné mluvit o psychologii. Za tu ji často nepovažuje ani hlavní proud psychologie, nebo pouze v určitých aspektech. V zásadě je však celá prostoupena spiritualitou, transcendentními prožitky a výrazivem z různých náboženských proudů. To, že se Grof snaží vytvořit psychologický rámec zážitků, které stojí zejména na subjektivních poznacích z transcendentních zážitků způsobených drogami nebo vyvolaných speciálními technikami, způsobuje, že je zde přítomno mnoho religiózních prvků, zejména spirituálního charakteru, které můžeme považovat za kryptoreligiózní prvky, neboť S. Grof považuje svůj obor a dílo za psychologii. Religiózní obsah je velmi patrný. Ideově se psychologie S. Grofa velmi podobá spiritualitě a ideologii hnutí New Age a je s ní také částečně propojena.

V této práci jsem rozebral pouze některé hlavní představitele psychologie dvacátého století, kteří měli specifický přístup k náboženství, nebo mají určitý

náboženský přesah. Nevěnoval jsem se tolik psychoterapeutickým technikám, které jsou také značně prostoupeny religiózními aspekty. Ty mohou být podněty k dalším výzkumům. Jelikož se jedná o téma velmi obsáhlé a dosud málo probádané, snažil jsem se udělat kompromis mezi rozsahem práce a kvalitní analýzou vybraných autorů.

Výsledkem práce je jednoznačné zjištění, že religionistika má v novodobé psychologii před sebou otevřené široké pole plné religiózních prvků, které jsou vhodné k bádání. Mnoho psychologů je schopno poskytnou jedinci takový orientační rámec, který je schopný nahradit náboženství nebo podává takové teorie, které poskytují různou pomoc srovnatelnou s tím, co dokáže nabídnout náboženství – a to zejména v oblasti filosofické a v řešení osobních problémů, ale také v oblasti prožitkové, tedy spirituální. Psychologie se často podobá spiritualitě, která pomáhá žít plnější a šťastnější život v souladu s přemýšlením dnešního člověka, který má v souladu s dobou určité cíle, touhy a představy o plně prožitém životě. Dále, vedle analýzy teorií různých autorů a mnohých psychoterapeutických technik, může být objektem výzkumu religionisty také vztah psychologie a spirituality, neboť psychologie je značným zdrojem inspirace novodobým druhům religiozity, které jsou zvláště orientované na spiritualitu.

Bibliografie:

Primární literatura:

FREUD Sigmund, *Vybrané spisy I*. Praha, Avicenum, 1991.

FREUD Sigmund, *Nespokojenost v kultuře*. Praha, Hynek, 1998.

FROMM Erich, *Budete jako Bohové*, Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice. Brno, nakladatelství Lidové noviny, 1993.

FROMM Erich, *Člověk a psychoanalýza*. Praha, Svoboda, 1967.

FROMM Erich, *Mít nebo být?*. Praha, Naše vojsko, 1992.

FROMM Erich, *Psychoanalýza a náboženství*. Aurora, 2003.

GROF Stanislav, *Dobrodružství sebeobjevování*. Praha, Gemma 89, 1993.

GROF Stanislav, BENNETT Hal Zina, *Holotropní vědomí*, Tři úrovně lidského vědomí formující naše životy. Praha, Gemma 89, 1993.

GROF Stanislav, GROFOVÁ Christina (eds.), *Krise duchovního vývoje*, Když se osobní transformace promění v krizi. Praha, Chvojkovovo nakladatelství, 1999.

GROF Stanislav, *Za hranice mozku*. Praha, Perla, 1999.

GROF Stanislav, *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii*. Pozorování z moderního výzkumu vědomí. Praha, Vize 97, 2007.

GROF Stanislav, *Teoretické a empirické základy transpersonální psychologie*. In: Na vlnách změn – Přednášky z 12. mezinárodní transpersonální konference. Praha, Radost, 1992.

GROFOVI, Stanislav a Christina, *Holotropní dýchání*, Nová cesta k sebeobjevování a léčení. Opava, Holos, 2011.

JUNG Carl Gustav, *Analytická psychologie*, její teorie a praxe, Tavoistické přednášky. Praha, Academia, 1992.

JUNG Carl Gustav, JACOBI Jolande (ed.), *Člověk a duše*. Praha, Academia, 1995.

JUNG Carl Gustav, *Výbor z díla II*, Archetypy a nevědomí. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000.

JUNG Carl Gustav, *Výbor z díla III*, Osobnost a přenos. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000.

JUNG Carl Gustav, *Výbor z díla IV, Obraz člověka a obraz Boha*. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001.

JUNG Carl Gustav, *Výbor z díla V, Snové symboly individuálního procesu*. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999.

JUNG Carl Gustav, *Výbor z díla IV, Představy spásy v alchymii*. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 2006.

MASLOW Abraham H., *Religions, Values, and Peak-Experiences*. Arkana, Penguin Books, 1994.

Sekundární literatura:

CVEKL Jiří, *Sigmund Freud*. Praha, Orbis, 1965.

ČERNOUŠEK Michal, *Sigmund Freud, Dobyvatel nevědomí*. Praha a Litomyšl, Paseka, 1996.

DRAPELA Victor J., *Přehled teorií osobnosti*. Praha, Portál, 2003.

DRURY Nevill, *Nové horizonty*. Olomouc, Votobia, 1996.

EDINGER Edward F.: *Já a archetyp, individuace a náboženská funkce psyché*. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 2006.

ELIADE Mircea, *Posvátné a profánní v moderním světě*. Praha, Česká křesťanská akademie, 1994.

FAJKUS Břetislav, *Filosofie a metodologie vědy*. Praha, Academia, 2005.

GAUCHET Marcel, *Odkouzlení světa, Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.

GRENZ Stanley J., *Úvod do postmodernismu*. Praha, Návrat domů, 1997.

HANUŠ Jiří, VYBÍRAL Jan (eds.), *Evropa a její duchovní tvář, Eseje, komentáře, diskuse*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005.

HAYMAN Ronald, *Život C. G. Junga, zrození psychomága*. Praha, Práh, 2001.

KÜNG Hans, *Freud a budoucnost náboženství*. Praha, Vyšehrad, 2010.

Lužný Dušan, *Nová náboženská hnutí*. Brno, Masarykova univerzita, 1997.

McLEOD Hugh *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008.

NEŠPOR Zdeněk, LUŽNÝ Dušan, *Sociologie Náboženství*. Praha, Portál, 2007.

NIETZSCHE Friedrich: *Radostná věda*. Praha, Aurora, 2001.

PLHÁKOVÁ Alena, *Dějiny psychologie*. Grada Publishing a.s., 1. dotisk, 2008.

ŘÍČAN Pavel, *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha, Portál, 2007.

STORR Anthony, *Na hliněných nohou*, Studie guruů, Mezi rozumem a šílenstvím. Praha, Volvox globator, 1998.

ŠTAMPACH Ivan O., *Přehled religionistiky*. Praha, Portál, 2008.

VITZ Paul C., *Psychology as religion, The Cult of Self-Worship*. Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1994.

VOJTÍŠEK Zdeněk, *Encyklopedie náboženských směrů v České Republice*. Praha, Portál, 2004.

WAARDENBURG Jacques, *Bohové zblízka*, Systematický úvod do religionistiky. Brno, Masarykova univerzita & nakladatelství Georgetown, 1997.

Odborné články:

DUŠEK Pavel, Rozpouštění ostrých hranic. *Dingir*, ročník XIII, rok 2010, číslo 1.

KOLAŘÍKOVÁ Olga, Pohledy na psychologii náboženství. *Religio*, ročník IV, rok 1996, číslo 1.

KOMÁREK Stanislav, Psychoanalýza jako věrovyznání, *Teologie & Společnost*, ročník IV, rok 2006, číslo 3.

MOTL Jiří, Kritická analýza konceptu psychospirituální krize. *Československá psychologie*, ročník LV, rok 2011, číslo 6.

ŘÍČAN Pavel, K pojmu psychospirituální krize. *Československá psychologie*, ročník LVI, rok 2012, číslo 2.

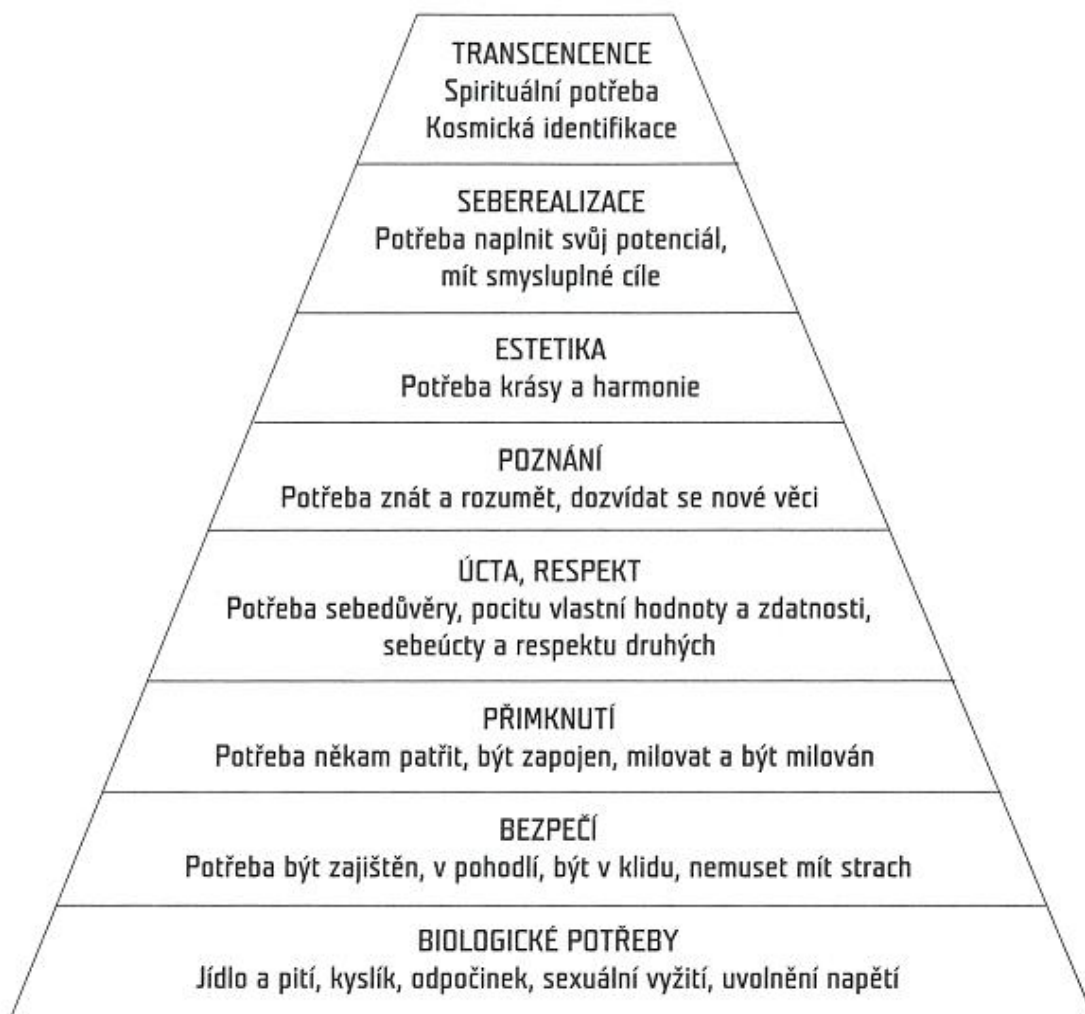
ŠTAMPACH Ivan, Neviditelná náboženství, *Dingir*, ročník XIII, rok 2010, číslo 1.

ŠTAMPACH Ivan, Věda jako ideologie. *Dingir*, ročník XI, rok 2008, číslo 2.

ZLATNÍK Čeněk, Neklidné soužití přírodních a společenských věd. In: J. HEŘT, Č. ZLATNÍK (eds.), *Věda kontra iracionalita, 5. sborník přednášek českého klubu skeptiků Sysifos*. Praha, Academia, 2012.

Přílohy:

Příloha č. 1:



Skenováno z: P. ŘÍČAN, *Psychologie náboženství a spirituality*, s. 234.

Říčan dodává (s odkazem na Koltko-Rivera), že vrchol pyramidy Maslow doplnil ke konci života a většině učebnic uniká. Byl publikován roku 1969 v úvodní stati prvního ročníku časopisu hnutí transpersonální psychologie.

Příloha č. 2:



Skenováno z: V. Drapela, *Přehled teorií osobnosti*, s. 139.

Jedná se o nejčastěji uváděnou hierarchii, kde Maslow znázorňuje B-úroveň, kterou později zkonkretizoval, jak je uvedeno v příloze č. 1.