

**Duchovní složka osobnosti**  
**v pojetí teologie, filozofie a vybraných**  
**psychologických škol**

*aneb*

**Kam se poděl duch?**

## Obsah

<b>OBSAH.....</b>	<b>1</b>
<b>ÚVOD - ÚČEL A CÍLE PRÁCE .....</b>	<b>2</b>
<b>1 RŮZNÉ HISTORICKÉ KONCEPCE SLOŽEK OSOBNOSTI.....</b>	<b>3</b>
<b>1.1 BIBLICKÝ POHLED NA ČLOVĚKA .....</b>	<b>3</b>
1.1.1 Tělo a duchovní stránka sexuality .....	3
1.1.2 Duše a srdce.....	4
1.1.3 Lidský duch a příběh ztráty a znovuzískání vztahu s Bohem.....	5
1.1.4 Boží Duch.....	7
1.1.5 Osobnost jako obraz chrámu .....	8
1.1.6 Duchovní svět a jeho další obyvatelé .....	8
<b>1.2 ANTICKÁ FILOZOFIE .....</b>	<b>9</b>
1.2.1 Předantické představy primitivních národů.....	9
1.2.2 Pojetí duše v homérském Řecku.....	9
1.2.3 Orfický kult a vlivy východního náboženství a filozofie .....	10
1.2.4 Anaximénés a prazáklad v božském dechu .....	10
1.2.5 Hérakleitós - jednota protikladů, věčný koloběh a božský Logos.....	10
1.2.6 Platón, jeho říše idejí a Erós jako duchovní energetický zdroj .....	11
1.2.7 Aristotelés a první psychologická soustava.....	12
1.2.8 Pneuma u stoiků .....	14
<b>1.3 STŘEDOVĚKÁ FILOZOFIE .....</b>	<b>16</b>
1.3.1 Filón a Plotínos jako předchůdci patristického dualismu.....	16
1.3.2 Sv. Augustin a nalezení Boha v sobě .....	17
1.3.3 Tomáš Akvinský a usmíření víry a rozumu.....	17
<b>1.4 OSVÍCENSTVÍ.....</b>	<b>18</b>
1.4.1 Descartův dualismus.....	18
1.4.2 Spinozův monismus a psychofyzický paralelismus .....	19
1.4.3 Leibnizovy monády jako základ nevědomých procesů.....	19
1.4.4 Brentanova psychologie aktu.....	20
1.4.5 Kantova trichotomie .....	20
<b>2 MODERNÍ VĚDY A PSYCHOLOGIE NEPŘEHLÍŽEJÍCÍ</b>	
<b>DUCHOVNO .....</b>	<b>21</b>
<b>2.1 REHABILITACE SPIRITUALITY V MODERNÍCH VĚDÁCH .....</b>	<b>21</b>
2.1.1 Teorie relativity .....	21
2.1.2 Kvantová fyzika.....	22
2.1.3 Teorie živých systémů .....	22
2.1.4 Kybernetika .....	23
2.1.5 Teorie chaosu a evoluční fyzika .....	23
2.1.6 Teorie M. Krále jako příklad integrace Boha do vědy .....	25
<b>2.2 PSYCHOLOGICKÉ A TERAPEUTICKÉ ŠKOLY POČÍTAJÍCÍ S DUCHOVNEM.....</b>	<b>26</b>
2.2.1 Jungovská psychologie .....	26
2.2.2 Jungiáni a sny jako vedení duchem .....	28
2.2.3 Franklova logoterapie a existenciální analýza.....	29
<b>2.3 SCHERMERŮV POKUS VYTVOŘIT PSYCHOSPIRITUÁLNÍ PARADIGMA.....</b>	<b>31</b>
<b>3 VÝSLEDNÉ INTEGRATIVNÍ POJETÍ OSOBNOSTI.....</b>	<b>34</b>
<b>3.1 INTEGRACE BIBLE, JUNGA, FRANKLA A POZNATKŮ MODERNÍCH VĚD.....</b>	<b>34</b>
<b>4 ZÁVĚR .....</b>	<b>35</b>
<b>POUŽITÉ ZDROJE.....</b>	<b>36</b>

## Úvod - účel a cíle práce

V nejstarší literatuře lidstva patří zmínky o duchu a duchovních skutečnostech mezi nejčastěji zmiňovaná témata. Např. Genesis hned ve své třetí větě hovoří o Božím Duchu, který se při stvoření vznášel nad vodami. Hmotné a duchovní skutečnosti zde nacházíme společně. Avšak zkoumáme-li většinu historických i soudobých psychologických škol, pojem ducha z nich v drtivé většině zcela vymizel.

Není tedy divu, že ani současná psychologie osobnosti duchovní složku člověka neflektuje vůbec, nebo jen velmi okrajově a nedostatečně. Když už hovoří o duchovních skutečnostech, myslí v souladu s marxistickým pojetím většinou pouze na obsah jistých nadstavbových složek psychiky a společnosti. Ty představují např. kultura naší civilizace, mravní hodnoty člověka, vykonávání náboženských rituálů nebo občasné zážitky fascinace přírodou či uměním. A pro vysvětlení těchto zážitků a jejich místa v psychice samozřejmě pojem ducha nepotřebujeme, protože - i když jsou „vyšší“ v tom smyslu, že přesahují naši každodenní všednost - se přece jenom pořád vyskytují ve sféře běžných duševních, fyzických či společenských skutečností.

Tím nám ovšem uniká obsah skutečných duchovních zkušeností, které mnohým lidem dodnes podstatně obohacují život, jakými jsou například transcendentní zážitky s něčím, co nás přesahuje, jaké lidé často objevují v meditaci či při změnách stavů vědomí. Nebo hluboký vnitřní přerod osobnosti, jaký zakoušejí třeba závislí na alkoholu v terapii podle zásad Anonymních alkoholiků, anebo narkomani v duchovně orientovaných odvykacích kúrách, které mají výrazně vyšší účinnost než ostatní přístupy.

Také pak přehlédneme stále se opakující tvrzení křesťanů, kteří - když projdou transformujícím zážitkem duchovního znovuzrození při svém prvním hlubším setkání s Bohem - pak všem okolo do omrzení fascinovaně vyprávějí, že se v jejich vnímání jednalo o reálnou, živou, inteligentní a plně emocionální, i když duchovní bytost. A že s překvapením zjistili, že je možné s ní navázat plnohodnotný vztah jako s kteroukoliv jinou osobou. A co teprve nevysvětlitelná až zázračná fyzická uzdravení na základě pouhé víry, která se podle svědectví mnoha lékařů dějí nejenom za hranicemi možností dnešní medicíny, ale někdy i známých fyzikálních zákonů.

Moderní konzumně a materialisticky založený člověk mnohdy ani netuší, že existuje možnost ve svém nitru zakoušet vedení k hlubšímu smyslu a k naplnění individuálního účelu jeho jedinečného života, které vysoce přesahuje lidskou moudrost a zkušenost a vyznačuje se inteligencí, moudrostí a vzhledem mnohem vyššími, než jsou ty naše. Takové vedení, jaké lidem v Bibli poskytoval Duch svatý nebo u Jungiánských terapeutů výklad snů a archetypálních obrazů z kolektivního nevědomí evokovaných třeba při aktivní imaginaci.

Vypuštěním ducha se tak psychologie odchýlila od základních paradigmat, na kterých byla postavena naše euroamerická civilizace, která je přece tradičně opřena jak o antickou a humanistickou filozofii a z nich vycházející osvícenství a přírodní vědy, tak ale i o židovsko-křesťanský pohled na svět. Tím ovšem současná psychologie osobnosti člověku omezila prostor pro uvědomění si a prožívání reálných duchovních zkušeností. My pak buď ani netušíme, že jsou vůbec možné, nebo - když už je zakusíme - mnohdy ani nerozpoznáme, že pocházejí z jiného než duševního nebo fyzického zdroje.

Protože se však zdá, že spiritualita dnes nejenom že nemizí z obsahu lidské zkušenosti a zájmu, jak předpokládali marxisté a pozitivisté, ale naopak se ve svých různých formách stává stále důležitější součástí života mnoha lidí, chybí nám odpovídající koncept, jak její projevy chápat a vhodně začlenit do struktury lidské psychiky.

Chci proto porovnat starší teologické a filozofické koncepty s vybranými současnými psychologickými školami a najít integrující pojetí, které by vrátilo ducha jako samostatnou složku do pojetí lidské osobnosti a umožnilo nám tak znovu plně zažívat odpovídající duchovní prožitky. Dle zkušeností mnoha našich současníků se zdá, že bez nich člověk není tak úplně člověkem a jeho životu něco hlubšího a významného chybí. Není divu - vždyť už to málem vypadalo, že nás moderní věda definitivně připraví o samé jádro naší osobnosti – totiž našeho ducha.

## 1 Různé historické koncepce složek osobnosti

Chceme-li zkoumat, co vše o složení lidské osobnosti zjistili a mysleli si naši předchůdci, nelze v našem kulturním kontextu začít jinde, než v bibli, která duchovní složku osobnosti obzvláště zdůrazňuje. Samozřejmě mohli bychom procházet i posvátnými knihami ostatních - zejména východních - náboženství a třeba i etnografickými zprávami o rozmanitých pohanských chápáních, ale v této práci přece jen zůstaneme především v hranicích židokřesťanského pojetí.

Zprvce proto, že se v teorii a praxi dnešní evropské a americké psychologie a psychoterapie pohybujeme převážně na poli západních hodnot, zkoumáme-li člověka žijícího západním způsobem. A zadruhé také proto, že mám za to, že ani východní a pohanské představy se od těch biblických zase tak výrazně neliší – obsahují snad jen větší důraz na paradoxy a jednotu protikladů (např. jin a yang), karmické stěhování duší, prožívání přítomného okamžiku a na umenšení ega, ale tyto koncepty - přinejmenším alespoň okrajově - zná i židokřesťanská teologie.

### 1.1 Biblický pohled na člověka

Možná se bude zdát, že biblický pohled je příliš zjednodušující a podobně jako Descartesův nevhodně oddělující, co je ve skutečnosti spojené, když o člověku hovoří ve třech složkách. Ale poskytuje jednoduchý koncept, což je pro nás důležité a při důkladnějším nahlédnutí rovněž pochopíme, že člověka také v podstatě nechápe jako sestávajícího ze tří oddělených složek.

V bibli jsou totiž tělo, duše a duch sice někdy z didaktických důvodů rozčleňovány (1.Tes 5,23, Bible, 2009, s. 1493), ale většinou je v ní člověk pojímán jako integrovaná osobnost. Vždyť už v příběhu stvoření se hovoří o tom, že Bůh vzal prach země (tělo), vdechl do něj dech života (ducha) a člověk se tím stal duší živou (duše je zde synonymem pro celou integrovanou živou bytost) (Gen 2,7, Bible, 2009, s. 2).

Ač při popisu osobnosti lze u člověka hovořit o třech rozdílných kvalitách, stále se jedná o jednu osobnost podobně, jako i Bůh je jen jeden, i když se projevuje ve třech různých osobách.

Pojměme tedy i naše pojednání o biblickém pojetí těla, duše a ducha nikoliv jako vyprávění o různých složkách osobnosti, ale spíše jako pohled na jednu integrovanou bytost ze tří různých úhlů.

#### 1.1.1 Tělo a duchovní stránka sexuality

V řeckém Novém zákoně se vyskytují dva výrazy pro tělo. „Soma“ označuje jeho materiální a fyziologickou stránku (odtud náš výraz somatický), zatímco „sarx“ znamená tělesnost a popisuje kromě fyzického těla, jak je chápeme my i pudy, vášně, instinkty, přirozené sklony a jakousi padlou lidskou přirozenost. Z toho je zřejmé, že v tomto případě

se už nehovoří jen o samotném těle a souvisejících instinktech a pudech, ale navíc i o jeho propojení s nevázanou stránkou vášní, přání a tužeb člověka – tedy s psychikou. A právě tuto duševní složku tělesnosti považovalo křesťanství za hříšnou, nikoliv tělo samo, jak bylo církevní stanovisko někdy nesprávně vykládáno.

Důležitým biblickým konceptem je, že tělo je zde představováno jako chrám Ducha svatého (1.Kor 6,19, Bible, 2009, s. 1450), tedy jako místo, ve kterém v podobě Ducha svatého přebývá sám Bůh.

Je zajímavé, že ze všech tělesných funkcí se duchovní oblasti zřejmě nejvíce přibližuje sexualita. Ta je symbolem sebevydání, vzájemné smlouvy a ztotožnění mezi dvěma osobami. Jakoby v sobě zahrnovala nejenom fyzické spojení a emocionální vášeň a extázi, ale i hlubinné duchovní sjednocení.

V Bibli se často píše o uctívání pohanských bohů jako o smilstvu (třeba v Ez 23,8, Bible, 2009, s. 1106). Z toho je zřejmé, že duchovní uctívání a spojení s nějakým božstvem má i svou fyzickou a emocionální stránku, která může být stejně reálná a opojná, jako když se jedná o sexuální akt.

Sex je tedy prostředkem a znakem sjednocení: *A budou ti dva jedno tělo* (Gen 2,24, Bible, 2009, s. 3). Jak ještě uvidíme, jednota je zároveň nejvyšší duchovní hodnotou, zde je ovšem zobrazena fyzicky.

Bůh je dle bible jen jeden, ale jde vlastně o spojení tří osob ve vztahu lásky. K témuž spojení a sjednocení se sebou samým navíc zve i člověka. Nejvyšší určení církve jako nevěsty je dojít nebeské svatby jako spojení protikladů, jak o něm často hovořil Jung. V biblickém pojetí se pak jedná o sjednocení s Kristem.

A vzorem a ukázkou tohoto nejvyššího tajemství je pozemské manželství (Ef 5,31-32, Bible, 2009, s. 1481). Sexualita v něm je přitom hezkou ukázkou právě oné propojenosti fyzické, emocionální a duchovní stránky člověka (a dokonce dvou lidí zároveň) v jednom aktu, o kterém jsme hovořili v úvodu této kapitoly, když jsme probírali integritu ducha, duše a těla v bibli.

### 1.1.2 Duše a srdce

Duše byla v bibli i historicky chápána jako individuální složka osobnosti, která zahrnuje cit, rozum a vůli – tedy naše běžné prožívání a chování, které má svou volní, emocionální a kognitivní složku.

Podle starodávných představ duše sídlila v krvi a se ztrátou, prolitím nebo zastavením oběhu krve přestala být bytost „duší živou.“ *Duše (život) těla je v krvi.* V tomto významu je třeba chápat i starozákonní oběti, kdy *Krev vykupuje život* (Lev 17,11, Bible, 2009, s. 132).

Obecně je duše v bibli spíš označením pro živou bytost, celou osobnost, člověka jako celek, jeho Já, asi tak, jako když dnes řekneme „Nebyla tam ani živá duše.“ Hlavní význam hebrejského slova „nefeš“, označujícího duši, je „mající život.“

Výraz duše (podobně jako srdce) je v bibli stejně jako v naší běžné mluvě často synonymem pro prožívání, pro nitro člověka např. *Duši mou občerstvuje / obnovuje* (Ž 23,3, Bible, 2009, s. 647) nebo *Má duše po tobě touží / prahne / žízni* (Ž 42,2-3, Bible, 2009, s. 668).

V bibli se však mnohem více, než o duši, hovoří o srdci (hebrejsky „leb“, řecky „kardia“). V rozporu s romantickou mluvou se však tímto slovem nemyslí jen emocionální jádro člověka, ale veškerý duševní obsah osobnosti, tedy právě cit, rozum i vůle či přání.

Pojem duše je tedy v bibli většinou synonymem pro život člověka a srdce naproti tomu označuje zase to, jak běžně chápeme duši. Na některých biblických místech se navíc zdá, jako by se slovem srdce označovala i jakási symbióza psýché a ducha.

V Novém zákoně má slovo „psýché“ podobný význam, jako „nefeš“ ve Starém zákoně, jen je někdy stavěno jako nižší složka prožívání do kontrastu k duchu („pneumatu“), který je považován za vyšší složku duševního života.

### 1.1.3 Lidský duch a příběh ztráty a znovuzískání vztahu s Bohem

Již jsme viděli v Gen 2,7 (Bible, 2009, s. 2), že Boží Duch oživuje tělo a tím vzniká živá bytost. V biblickém pojetí tedy duše označující samotný život. Boží dech (hebrejsky „ruach“) v tomto verši je označení jak pro dech a vítr, tak i pro Ducha.

Tento Duch je součástí Boha, je do člověka vdechnut a ten se tím tak stává nesmrtelnou bytostí a v pravém slova smyslu Božím dítětem. Na rozdíl od duše a těla je tedy duch principiálně nesmrtelný, protože je Boží podstaty.

Tímto minipříběhem je vysvětlováno, jak se vlastně člověk stane vědomou bytostí odlišnou od neživé přírody i od zvířat - jak vzniká lidská osobnost. Je totiž zřejmé, že zázrak zrození člověka ze spojení dvou buněk se jen při zohlednění čistě fyzikálních a genetických pochodů plně pochopit nedá. Okamžik, kdy se v tomto procesu stává shluk buněk člověkem a je si postupně stále více vědom sebe sama, totiž nelze vědecky zachytit.

Bible tento proces vykresluje jako vdechnutí Božího dechu a výsledný produkt označuje lidským duchem. A mně osobně tato metafora i v dnešní vědecké době připadá jako ze všech nejspokojivější vysvětlení toho, jak je vlastně zformována sebereflexivní lidská bytost, která je později ve své mysli schopná obsáhnout celý vesmír.

Ve Starém i Novém zákoně se o duchu člověka mluví častěji, než o duši a srdci dohromady (výrazem používaným pro ducha v řeckém Novém zákoně je „pneuma“, o kterém ještě uslyšíme později).

Biblický koncept ducha člověka tedy vyjadřuje vyšší složku našeho duševního života, která má zdroj v Bohu, je s ním ve spojení, je schopna s ním rozmlouvat a naslouchat mu a po smrti se k němu vrací (Kaz 12,7, Bible, 2009, s. 846).

Tradiční výklady uvádějí, že i duchovní složka člověka má tři základní mohutnosti či vlastnosti, podobně jako tomu bylo u složky duševní. U ducha jsou těmito funkcemi zjevení, uctívání a společenství.

Zjevení znamená rozumět Bohu, slyšet jej a přijímat od něj vedení – tedy zakoušet smysl a své hlubší směřování (jaké jungiáni spatřují ve snech a archetypálních obrazech z nevědomí). Společenství představuje schopnost zažívat a pěstovat s ním vztah lásky a sdílení. A nakonec uctívání vyjadřuje intimní extatickou složku klanění se Bohu, která je jakousi obdobou sexuality na duchovní úrovni a vede k naprostému sjednocení s Bohem a k dočasnému rozplynutí se v něm.

Zjevení tedy působí jako jakási duchovní paralela rozumu, kognice a komunikace (kterou někdy vnímáme jako „aha“ efekt, inspiraci, intuici, puzení svědomí, vnitřní hlas nebo proroctví), společenství pak je duchovní obdobou emocí a citu a nakonec uctívání pro lidského ducha zabezpečuje podobné funkce, jaké pro celého člověka vykonává tělo.

Už v nejznámějším biblickém příběhu ze zahrady Eden Hospodin Adamovi říká: *Z každého stromu v zahradě můžeš svobodně jíst, kromě stromu poznání dobra a zla. Z toho nejez, neboť v ten den, kdy bys z něj jedl, jistě zemřeš* (Gen 2,16-17 Bible, 2009, s. 2).

Toto místo se někdy vykládá tak, že když Adam s Evou po ochutnání zakázaného ovoce ihned nezemřeli, alespoň v nich zemřel jejich duch. To však nemůže být pravdou, protože tím by, jak již víme, zároveň zemřel i celý člověk. Spíše se jedná o nakažení jakýmsi smrtelným virem (poznání zlého), který zabíjí pomalu. Způsobí „přeprogramování“ genů i psychiky, které člověka ke konečné smrti přivede postupně – nejprve k tělesné, ale posléze i k té duchovní.

Z toho, když se jej pak Hospodin ptá „Adame, kde jsi?“ vidíme, že Adam vskutku nepřestal být schopen Boží hlas slyšet. Z toho je zřejmé, že komunikační stránka jeho ducha byla stále funkční. Nedošlo k narušení spojení ve smyslu komunikace, protože tento kontakt není u člověka úplně přerušen nikdy.

Vážně zasaženo však bylo jeho intimní společenství s Bohem z hlediska vzájemné smlouvy a sjednocení. Zemřel jejich smluvní vztah – prvotní partnerská věrnost byla porušena, došlo k duchovnímu „smilstvu“ kvůli důvěřování raději hadu, nežli Hospodinu a nastal duchovní „rozvod.“ Člověk přestal být „domácí Boží,“ tedy v bytostné jednotě s Bohem. Odcizil se mu, schovával se před ním a styděl se.

Důsledkem je i vymizení uctívání jako duchovní obdoby sexuálního spojení, které místo toho, aby bylo trvalým stavem, jak bylo původně zamýšleno, se pro lidstvo stává pouze občasným náboženským rituálem, který je u člověka zdaleka ne vždy doprovázen „duchovním orgasmem,“ tedy skutečným hlubokým zážitkem sjednocení.

Konečným opatřením bylo vyhnání Adama z ráje, aby náhodou nejedl ze stromu života a nežil v tomto stavu věčně (Gen 3,1-24 Bible, 2009, s. 3-4).

Z toho je vidět, že teoreticky bylo možné žít věčně i s narušeným duchem, jako se to stalo hadovi/Satanovi. Též z toho plyne, že i nevěřící či „neduchovní“ lidé mají možnost zažít rozmanité duchovní zkušenosti, včetně slyšení Božího hlasu, neboť duchovní stránka je z podstaty lidského bytí přítomna i v nich:

*Bůh totiž mluví jednou i podruhé, člověk to ale sotva postřehne.*

*Ve spánku, v noční vidině, když lidi zmáhá těžký sen, když na lůžku leží v dřímotě, tehdy Bůh lidem otevírá uši a svými hrozbami je děsí.*

*To aby člověka od skutků odvrátil, aby mu v jeho pýše zabránil, aby jeho duši uchránil od jámy, aby jeho život nepronikl šíp...*

*...Toto vše tedy dělá Bůh dvakrát i třikrát při člověku, aby jeho duši odvrátil od jámy, ve světle živých aby mohl žít*

(Job 33,14-18 a 29-30, Bible, 2009, s. 613-614).

Jedním ze způsobů, jak se projevuje Boží hlas, který mluví k našemu duchu a poskytuje nám duchovní vedení, jsou tedy podle bible sny. Tuto starou pravdu pak v minulém století znovuobjevil a oprášil Jung a jeho následovníci.

Dalším důležitým novozákonním duchovním konceptem je znovuzrození z Božího Slova při spolupůsobení Božího Ducha (1.Pet 1,23, Bible, 2009, s. 1527), kdy se člověk vzdá staré tělesné (ve smyslu pojmu sarx, tedy hříšné) přirozenosti a obnoví svou smlouvu s Bohem. Od té chvíle se pro něj v jeho prožívání stane Bůh opět živou skutečností a mnozí křesťané od té chvíle svědčí o velkém množství reálných zážitků s Bohem.

Tato zkušenost se někdy vykládala tak, že došlo ke znovunarození lidského ducha, který znovu nabyl schopnost mít společenství s Bohem:

Sám Ježíš o tom říká: *Pokud se někdo nenarodí znovu, nemůže spatřit Boží království... Kdo se nenarodí z vody a z Ducha, nemůže vejít do Božího království. Co se narodilo*

*z těla, je tělo, co se narodilo z Ducha, je duch... Vítr vane, kam chce a slyšíš jeho hlas, ale nevíš, odkud přichází a kam jde. Tak je to s každým, kdo se narodil z Ducha (Jan 3,3-8, Bible, 2009, s. 1364).*

Avšak již jsme doložili, že duchovní složka v člověku ani po hříchu (ve smyslu minutí se cíle a ztráty směřování k naplňování určeného smyslu lidského života) nikdy úplně nezemřela. Spíše při tomto znovuzrození jde o znovuoobnovení jedné z duchovních funkcí, o restartování původního programu. O smluvní přijetí zpět do Boží rodiny (která byla symbolizována zahradou Eden) a do jednoty s Bohem. Díky ní se pak s ním člověk přirozeně může setkávat mnohem častěji, než dříve, když žil mimo hranice této zahrady, ve které se obrazně nachází i Boží příbytek k přebývání s lidmi. Jakoby znečištění ducha hříchem zkrátka předtím bránilo Bohu přicházet na návštěvu častěji.

Ale vraťme se k vlastnímu konceptu lidského ducha. Je o něm řečeno: *Kdo z lidí rozumí člověku, než jeho vlastní duch?* (1.Kor 2,11, Bible, 2009, s. 1447). To znamená, že náš duch je skutečným jádrem naší osobnosti a je jediný, kdo nám samotným opravdu rozumí.

Přitom naší častou životní zkušeností je, že sami sobě mnohdy nerozumíme. Zřejmě proto, že jsme se vzdálili od tohoto svého duchovního zdroje, který nesídlí někde vně mimo nás, ale uvnitř. To koresponduje s hlubší moudrostí, kterou v člověku objevil Jung v podobě Bytostného Já nacházejícího se v obrazech pocházejících z našeho kolektivního nevědomí. Ukazuje se, že toto Já má mnohem vyšší inteligenci a moudrost, než je ta naše a je proto schopno nás opravdu vést.

Zakončeme nyní tuto kapitolu o lidském duchu nahlédnutím do žebříčku duchovních hodnot. Nejcennějšími cennostmi, do kterých se podle bible vyplatí investovat, jsou svatost (tedy čistota a oddělenost pro Boha ve smyslu stavění jej v žebříčku hodnot, kterými se prakticky řídíme, na první místo), dále jednota a na nejvyšší příčce se potom nachází láska.

Poznání, moudrost, víra a naděje pak jsou duchovními hodnotami o něco nižšího řádu, protože nejsou věčné – *jednou pominou* a zaniknou, neboť už jich nebude potřeba, kdežto *láska* jako jediná (a jednota jako její součást) *zůstane navěky a je tudíž největší ze všech* (1.Kor 12,8-13, Bible, 2009, s. 1456).

Agapé jako nejčistší, bezvýhradná a bezpodmínečná podoba lásky, má tedy svůj zdroj v duchu a je duchovní podstaty: *Láska Boží je rozlita v našich srdcích skrze Ducha svatého, který nám byl dán* (Řím 5,5, Bible, 2009, s. 1433).

Minimálně tato skutečnost by nám mohla naznačit, jak užitečné může být, když se nám podaří navrátit ducha zpět do centra struktury lidské osobnosti a následně i do našeho praktického prožívání.

Vidíme, že pojem duch a duchovno jsou v bibli pojímány jako vždy buď přímo, nebo alespoň zprostředkovaně vztažené k Bohu a k hodnotám, které mají u něj zdroj.

#### 1.1.4 Boží Duch

Před úplným koncem této kapitoly krátce nahlédněme ještě na jednu duchovní osobu, o které bible tvrdí, že se v člověku nachází. Jde o Božího Ducha, který je ve vztahu k člověku zmiňován ještě mnohem častěji, než duch lidský.

Že se jedná o dvě rozdílné entity, dokládá pasáž: *Sám Duch dosvědčuje našemu duchu, že jsme Boží děti* (Řím 8,16, Bible, 2009, s. 1436). Z toho je vidět, že Boží Duch je schopen mluvit k našemu duchu a že se tudíž jedná o komunikaci mezi dvěma různými bytostmi.

Již jsme slyšeli o Božím záměru přebývat v člověku jako ve svém chrámu. Tou Boží osobou, která se v něm usídli, je Duch svatý. Ježíš k tomu svým učedníkům ještě před



ukřižováním říká: *Utěšitel, ten Duch svatý, kterého Otec pošle v mém jménu, ten vás naučí všemu a připomene vám všechno, co jsem vám řekl* (Jan 14,26, Bible, 2009, s. 1382).

Vidíme, že se zde mluví o dvou nám už známých duchovních funkcích, které pro člověka Boží Duch zprostředkovává – zjevení ve formě komunikace a poradenství a společenství v podobě emocionálního utěšování.

A vskutku po pár dnech čekání od Ježíšova odchodu do nebe jsou učedníci naplněni Duchem svatým (Sk 2,4, Bible, 2009, s. 1392). Od té doby křesťané dosvědčují, že stejnou zkušenost je možné zažívat dodnes. Že Boží vlastní Duch se v člověku může usídlit natrvalo a také že tuto jeho přítomnost lze fyzicky, duševně i duchovně reálně zakoušet:

*Cožpak nevíte, že vaše tělo je chrámem Ducha svatého, který je ve vás a kterého máte od Boha?* (1.Kor 6,19, Bible, 2009, s. 1450).

### 1.1.5 Osobnost jako obraz chrámu

Naše tělo je tedy jediným místem na zemi, ve kterém se může Bůh trvale nacházet, neboť se o něm říká, že už *nebydlí v chrámech postavených rukama* (Sk 7,48, Bible, 2009, s. 1400). A kde jinde by mohla být jeho přesná adresa, když *Bůh je duch* (Jan 4,24, Bible, 2009, s. 1365), než v lidském duchu.

Obraz starozákonního chrámu sestávajícího ze třech oddílů (nádvoří, svatyně a svatyně svatých) tak symbolicky znázorňuje i strukturu a určení jednotlivých složek lidské osobnosti. Chránové nádvoří představuje tělo, svatyně duši a svatyně svatých reprezentuje nejsvětější (neboli pro Boha oddělené) místo - tedy našeho ducha. Ve svatyni svatých totiž bývala ve Starém zákoně uložena schránka smlouvy, která symbolizovala Boží přítomnost mezi lidmi. To dokládá, že hlavním určením našeho ducha je být místem, ve kterém je možné setkávat se s Bohem.

V tom vidíme biblické pojetí smyslu stvoření člověka: aby byl trvale ve spojení, v komunikaci a ve spolupráci s Bohem. Roli prostředníka přitom zastává lidský duch. Ztratili se jeho určení z našeho povědomí, přicházíme spolu s tím i o zkušenost s živým Bohem.

Skoro to z bible vypadá, jakoby Bůh lidi potřeboval. Neosobní vesmír mu byl málo - chtěl pro své přebývání živého člověka s jeho tělem, duší a duchem, aby se do něj mohl vtělit a stát se jeho součástí.

Skutečnost, že lidský duch je místem, kde může docházet k setkání s Bohem, je tedy dalším z důvodů pro obnovení povědomí o důležitosti duchovní složky člověka, protože teprve potom se pro nás náš duch může stát zdrojem do té doby netušených zkušeností.

### 1.1.6 Duchovní svět a jeho další obyvatelé

Na závěr je ještě potřeba říci, že podle bible není Bůh jediným obyvatelem duchovního světa, ale jsou v něm přítomny i různé další duchovní bytosti, jako například andělé a démoni.

V tom tedy spočívá určité nebezpečí, vydá-li se člověk do duchovní oblasti (či podle Junga do hlubin svého nevědomí) nepřipraven a nechráněn, tedy bez výše zmiňované obnovené Boží přítomnosti ve svém duchu.

Pak je na místě varování před nekritickým přijímáním všeho duchovního, co se člověku vyjeví ve snech, při aktivní imaginaci, v modlitbě, meditaci či třeba při holotropním dýchání. Může se totiž jednat jak o působení Boží, nebo o vlastní hlas lidského ducha, ale také o vlivy negativní, které mohou být pro lidské psychické či fyzické zdraví dokonce nebezpečné.

## 1.2 Antická filozofie

Tato kapitola uvádí přehled složek osobnosti, jak je chápala Antika. Uvidíme, že se její pohled od toho biblického příliš neliší, i když roli ducha v něm většinou zastává komplexněji popisovaná psýché. Volně zde čerpám z výborného historického výkladu A. Stavěla s názvem Antická psychologie (1972). Tam, kde neužívám doslovné citace, odkazy na jednotlivé stránky jeho práce neuvádím.

### 1.2.1 Předantické představy primitivních národů

E. B. Tylor, anglický etnolog druhé poloviny 19. století zkoumal představy primitivních národů o duši. Je jedním z autorů teorie animismu, podle které - na rozdíl od biblického názoru - náboženství vzniká z primitivních představ o duši.

Ty podle Stavěla (1972) zpravidla vycházely z úvah o rozdílu mezi mrtvými a živými nebo mezi spánkem a bděním. Duch mrtvého pak byl považován za obdobu postav vyskytujících se ve snech. Šlo o jakýsi netělesný obraz mající povahu páry nebo stínu. Byl nehmateľný, ale schopný fyzického působení, mohl přecházet mezi těly lidí, zvířat a rostlin, ale i předmětů.

Další primitivní názor hovoří o dvou podobách duše. Jedna je životná (životodárná), druhá postmortální. Ta je pro primitiva zdrojem hrůzy, proto byl mrtvý, ale i umírající, odstraňován z příbytku, pohřbíván za živa, apod.

Jinou úvahou byla představa krevní duše jako nositelky životní síly, jejíž stopy jsme zaznamenali i v biblickém pojetí. Jejím důsledkem byla i pověra, že pitím krve nepřítele lze získat jeho sílu a schopnosti.

Další pojetí pak představují koncepce orgánové duše, která sídlí buď v srdci, v pohlavních orgánech, v ledvinách, apod.

Široce zastoupen byl též názor o duši dechové. Ten jsme rozpoznali už v biblickém konceptu z předchozí kapitoly. Vycházel z pozorování, že když umírající přestává dýchat, tak z něj s jeho posledním výdechem uniká i jeho duše. Český výraz duše je dokonce od slovesa dýchat odvozen, podobně jako náš pojem duch pochází od slova vzduch.

Jinde byla duše jakýmsi stínem či éterickým dvojníkem, jak uvidíme i u Homéra.

### 1.2.2 Pojetí duše v homérském Řecku

Zdrojem informací o předklasickém řeckém období jsou především homérské eposy. Ty obsahují podle Stavěla (1972) dva klíčové výrazy pro duši či ducha, a to psýché a thymos.

Psýché je u živého člověka zhruba totéž, co dech (dechová duše). Po smrti však představuje stínový obraz zemřelého. Uniká ústy nebo krví. Její funkce v těle je nejasná, určitě se však nejedná o životodárnou duši, protože posmrtná psýché je matná, tupá, bez vůle a emocí. Napije-li se krve, krátkodobě ožije.

Naproti tomu Thymos oživuje a oduševňuje - je to vlastně jakási „životní a duševní síla.“ Jeho součástí jsou emoce, přání tužby, vůle, myšlení, atd. Sídlí v hrudi (hlavně v bránici nebo srdci) a koreluje spíše s představou krevní a dechové duše. Po úniku z těla při smrti se rozplývá.

### 1.2.3 Orfický kult a vlivy východního náboženství a filozofie

Další názor na duši je spojen s orgiastickým kultem boha Dionýsa, který byl postupně pod vlivem importu východních představ přetvořený v orfismus (dle věštky a pěvce Orfea).

Ten - v Antice poprvé - obsahuje víru v božský původ duše a její nesmrtelnost. K tělu je připoutána jen přechodně, v podstatě za trest za minulé hříchy. Je nucena se opětovně převtělovat do lidí i zvířat a tak vzniká komický „kruh nutnosti“ (metempsychosis). Přerušit jej lze jen čistým životem a kultovními praktikami. Tak je ukončeno „kolo zrodů“ a duše se může vrátit do říše božské blaženosti, kam svou podstatou patří.

Tento názor v podstatě později převzal i Platón, pro nějž se prostředkem vykoupení stala filozofie jako nástroj povznesení se nad přízemní vezdejší statky. Jeho úsilí oprostit se od zdání a zakusit něco ze světa pravých idejí, který pro něj v podstatě představoval nebe, se projevoval snahou o umrtvování těla. Tento názor tak byl zcela v protikladu k Homérovu, který naopak za pravý život považoval ten na zemi. Velmi však ovlivnil některé pozdější křesťanské směry a předznamenal Descartesův dualismus.

Při dionýsovských slavnostech a v samotném orfickém kultu však staří Řekové k oddělení duše od těla nedospívali asketizmu, jak ji učí některá asijská náboženství, ale stupňovanou excitací v rámci tanečních a sexuálních orgií. Teprve později u nich zaznamenáváme odklon ke spiritualistickému pojetí.

### 1.2.4 Anaximénés a prazáklad v božském dechu

Anaximénés navazuje na starou představu dechové duše. Vzduch je pro něj živoucí a oživující látka. Obklopuje celý vesmír, drží jej pohromadě, je to materiální prazáklad všeho - i duše, která pak udržuje lidské tělo (hylopsychismus). Vzduch jako pralátka též zhušťováním vytváří vše ostatní (oheň, vodu, zemi, atd.).

Je u něj zajímavé, že v souladu s biblickou zprávou uvažuje o prvotním impulsu a oživující látce v podobě vzduchu, což je podobné biblickému pojetí Božího dechu či Ducha („ruach“). Ten je pro něj základem nejenom lidského života, ale i fungování celého vesmíru. Duše je oživována tímto vdechnutím a naopak lidským vydechnutím naposled život končí.

### 1.2.5 Hérakleitos - jednota protikladů, věčný koloběh a božský Logos

Představy Hérakleita se ukazují být významné a velmi moderní i z hlediska současné vědy a souvisejících soudobých představ o fungování kosmu a postavení člověka v něm.

Dle Stavěla (1972) považuje Hérakleitos za základ vesmíru logos, který představuje obecný smysl života kosmu a zároveň je i smyslem života člověka. Logos jako „světový zákon“ je věčný, a tedy božský.

Tento logos je jen jiným výrazem pro prazáklad všeho, kterým je pro Hérakleita věčně živý praoheň. Svět ovšem podle něj nebyl vytvořen bohy, ale vždy byl. Z praoheň se rozvine a zase se do něj vrací, což se periodicky opakuje. Tato představa o stálém tvoření a zanikání je základem jeho nejslavnější koncepce o jednotě a boji protikladů. Rozpor a napětí mezi protiklady jsou zdrojem všeho vývoje a růstu: Boj je „otcem i králem všeho.“ To je podle mě velmi moderní a dosud aktuální myšlenka.

Člověk je pro Hérakleita ekvivalentem proměn živlů z původního praoheň. Kostí a maso představují živel zemi, tělesné šťávy odpovídají moři a vodě, duše potom vzduchu a vzniká jako jejich výpar. Výpar (duše) je buď sušší (bližší ohni) a duše je pak kvalitnější nebo

vlhčí (bližší vodě) a tehdy je duše nekvalitní. „Suchá duše je nejmoudřejší a nejlepší.“ Jeho hezký bonmot v této souvislosti zní, že k vlhnutí duše vede například i nadměrné pití.

Moudrost čerpá duše z duše veškerenstva dýcháním a smyslovými orgány. Ve spánku je spojení omezeno na dýchání a duše je tudíž méně použitelná. Sny jsou náhradou smyslových vjemů (jedná se o svět vlastní jedinci na rozdíl od světa společného, jehož se všichni účastníme za bdění).

Kvalita jedince závisí na míře jeho schopnosti přijímat obecný logos, jak dokládají Hérakleitovy výroky: „Těžké je bojovati se žádostivostí, neboť co si přeje, koupí si za duši.“ „Povaha je člověku démonem (osudem).“ „Hledal jsem sám sebe.“ Kdo pochopí božský logos, pochopí i pravý smysl svého života, najde sám sebe. Tím bude participovat na božském logu, na rozdíl od těch, kteří sebe nenalezli a utápějí se v zdáních, sebeklamech a předsudcích a naplňují jen své pošetilé žádostivosti a choutky.

V těchto myšlenkách opět vidíme podobnost jak s biblickým pojetím, tak i s pozdějším Platónovým. Duše je ohněm, rozum světlem a logos vůdčím zákonem. Vidíme, že Hérakleitós zastává takové pojetí lidské osobnosti, kde duše je vlastně božského původu ve smyslu onoho věčného ohnivého Logu.

Zaznívá nám zde náznak biblické i Jungovy myšlenky, že v duchu je obsažena pravda i zákonitost celého vesmíru, ač o duchu samotném Hérakleitós přímo nehovoří.

Jeho pojetí však vysvětluje, proč se v biblickém konceptu náš duch dokáže nasytit pouhým Božím Slovem (Mat 4,4, Bible, 2009, s. 1258), když by slova vlastně měla oslovovat jen duši a rozum. Jedná se totiž o božské oživující Logos, kterým byl stvořen svět a v němž je život a tudíž je našemu duchu vlastní.

### 1.2.6 Platón, jeho říše idejí a Erós jako duchovní energetický zdroj

Platóna jsme se již jednou dotkli. Jeho hlavním přínosem pro lidskou antropologii jsou z mnoha úhlů podávané filozofické důkazy, že duše musí být nesmrtelná – například v dialogu Faidón. Má svůj původ v božské říši idejí a po smrti se do ní zase vrací.

Dle Stavělova (1972) výkladu Platóna vládne v říši idejí stupňovitá hierarchie, jejímž vrcholem je dobro. To je příčinou i účelem všeho. Je jednotným základem veškerenstva a současně jeho smyslem. Platónovo pojetí světa je tedy nábožensko-etické a teleologické. To charakterizuje i jeho pojetí člověka a duše.

Kořeny má v orfických představách, které slučuje s konceptem dvou říší – fyzické a v podstatě duchovní. Duše je jejich spojením, prostřednicí náležející k oběma. Není samotnou ideou, ale jen odrazem idey života. Spojena s ní je svou rozumovou složkou, díky níž před svým vtělením do člověka bytuje v říši idejí a poznává je. Stejně se poznává stejným, proto rozumová složka duše (která ji umožňuje vnímání idejí) je příbuzná jsoucnům idejí a je tudíž netělesná a nesmrtelná.

„Pádem do zrození“ se duše stává součástí smyslového světa. Tělo ji znečišťuje nízkými žádostmi, každou slastí i nelibostí je k tělu stále více připoutávána. Tělo tak je pro ni žalářem, ale na rozdíl od orfíků pouze ve smyslu zabraňování pravdivému poznání. Je nucena pozorovat věci skrze tělo a tak je jím sváděna považovat za jsoucí jen to, co je vnímáno smysly.

Uchopení světa idejí a s ním souvztažné chtění dobra je vyhrazeno jen čisté duši. Milovník moudrosti nemůže být tudíž zároveň milovníkem těla. Smysly umožňují pojmové vědění, ale všechno učení a poznávání je vlastně rozpomínáním duše na nazírání idejí během preexistence (hypotéza anamnézy), a to působením vhodných podnětů, neboť smyslové

podněty zaznamenávají napodobeniny ideálních vzorů a mohou tedy evokovat vzpomínky na ně (tento proces nazývá synopsis nebo synagóge).

Nejvyšším principem bytí pak je duch (demiurgos – tedy vlastně božská osoba jako tvůrce světa). Po smrti člověka se nejvyšší část jeho duše (nús = rozum, což je paralela biblického ducha), je-li již očištěna, vrací do světa idejí.

V Platónově pojetí je důležitým pojmem Erós. Ten je pro něj základním, ale rozmanitě se projevujícím pudem - v podstatě touhou mít trvale dobro, neboli být šťastný, což zároveň znamená toužit po nesmrtelnosti. To je zprostředkováno touhou plodit, což obojí lze nazvat láskou. Její probuzení je podmíněno kontaktem s krásou jak tělesnou, tak duševní, která vede ke vzpomínce na svět idejí. Ta pak podnítl Erós a lásku.

Idea krásy je nejvíce zářící, proto i její odlesky ve smyslovém světě jsou nejpatrnější, neboť je vnímáme zrakem - nejjasnějším ze všech smyslů. Proto budí v člověku touhu po přiblížení božskému vzoru a zároveň zasít do milované bytosti to dobré, co se dotykem krásy rodí v jeho nitru. U většiny lidí však znečištění tělem a krátká expozice idejemi v době preexistence zapříčiní jen probuzení nízkého chtíče.

Cesta pravé lásky však vede k postupnému odhlédnutí od krásy těla ke kráse duše a konání dobra až k poznání božské idey krásy jakýmsi intuitivním prozřením. Toto pravé vědění je podmínkou mravní dokonalosti - pravé ctnosti.

Vidíme, že toto pojetí velmi pěkně popisuje duchovní podstatu lásky, jak jsme na ni narazili již při biblickém výkladu. Též je zajímavé, že zde Platón v podobě Eróta předznamenává i Freudovo a zejména pak Jungovo pojetí libida, které je nejenom sexuální, ale vůbec energetickou složkou vědomé i nevědomé stránky psýché.

U Platóna nalézáme první propracovanější pokus o rozlišení vrstev psychiky. Duše se u něj skládá ze tří složek:

Vyšší - rozumová - složka miluje vědění (nús, logistikon - sídlí v hlavě) a odpovídá stavu vůdců ve společnosti (kterými by nejlépe měli být filozofové). Nejvíce se blíží biblickému pojmu ducha, i když u Platóna je mnohem více orientována na rozum.

Střední - vznětlivá - složka miluje vítězství a čest (thymoeidés - sídlí v srdci) a ve společnosti koresponduje se stavem vojáků. Dnes bychom ji asi nazvali jako složku citovou.

Nižší - žádostivá - složka pak je chtivá zisku (epithymétikon - sídlí v břiše a odráží se v játrech) a odpovídá stavu dělného lidu. V biblickém porovnání by asi odpovídala tělesnosti a pudovosti, v soudobém členění psychiky pak asi motivaci, nikoliv ovšem k vůli, která by spíše náležela k nejvyšší složce nús.

Jak jsme se již zmínili, Platón na tomto základě též poprvé výrazněji propracovává antagonismus duše a těla a na témže rozčlenění rozpracovává první psychologickou typologii.

### 1.2.7 Aristotelés a první psychologická soustava

Platónův žák Aristotelés rozlišuje dvě základní psychické funkce (neboli mohutnosti):

Poznávací procesy, jejichž vrchol spatřuje v rozumovém poznání (tento vrchol nazývá též nús, tedy rozum).

Snahové procesy (procesy žádostivosti - orexis), které představují funkce chtění, žádosti a zárodek volních aktivit. Později se jim proto říkalo procesy volní.

Funkce citové podřizoval žádostivosti, cit pro něj jako samostatný psychický proces neexistoval.

Aristotelés nabízí svůj výměr duše v prvním psychologickém díle v dějinách nazvaném *O duši* a tím pro nás nově vymezuje předmět psychologie. Proto jeho koncept prozkoumejme poněkud podrobněji. Svě základní pojetí vztahu duše a těla staví na uplatnění pojmů látka a forma.

Látkou (materiá) Aristoteles míní obecný princip (ideu, obecninu) - to, co nelze poznat. Látka však na sebe bere různé podoby, tvary a formy (morfé). Podstatou každé věci je propojení látky a formy. Látka sama o sobě nemá žádnou vlastní skutečnost, ale má možnost (potenci) se jí stát. Skutečnost (entelecheia) získává až po svém propojení s formou. Poznat věc tedy znamená poznat její formu, která je věci imanentní. Veškeré obecné se tak dle Aristotela vyskytuje jen v podobě konkrétní jednotliviny.

Jeho definice duše zní: *Duše je podstatou přírodního těla, které má v možnosti život. Takové je však tělo ústrojné* (Aristotelés, 1996, s. 51).

Co to vlastně znamená?

Tělo je látkou, které teprve duše dává formu. Tak vzniká život. Forma je zde elementem vůdčím. Tělo má život pouze v možnosti. Teprve duše jej přivádí ke skutečnosti (aktuálnosti). *Tělo* (živý přírodní ústrojný organismus) tak *je nástrojem duše* (tamtéž, s. 59), ta je naopak *jeho účelem*, tedy cílem a smyslem.

Z tohoto pojetí vyplývá, že duševní procesy jsou bytostně vázány na procesy tělesné: *duše s tělem je živá bytost* a že *duši* (nebo některé její části) *nelze od těla oddělit* (Aristotelés, 1996, s. 52). Vztah duše a těla je podle Aristotela tak těsný, že nemůže dojít k záměně duší v tělech, jak se domnívali doboví myslitelé v představě o převtělování duší, ani pro něj nepřipadá v úvahu koncept nesmrtnosti samostatné lidské duše bez těla.

Z jiného úhlu pohledu v podstatě Aristotelés považuje duši za princip pohybu lidského těla. Pohyb (ve smyslu vývoje) tak je uskutečňováním možného (Stavěl, 1972, s. 77).

Duše je tedy u Aristotela uchopena čistě ve své biologické funkci jako jsoucno, které přináší organickému tělu život. Duše znamená pro tělo možnost být živým organismem. Forma dopomáhá látce ke skutečnosti. Není pouze „pravzorem“ věci, ale i jejím cílem a silou, která nezformovanou látku přivádí k uskutečnění (Stavěl, 1972, s. 78).

Aristotelés zmiňuje v této souvislosti i další svůj známý princip, že totiž každá věc má své místo a účel (tzv. teleologie). Čtyřmi formujícími příčinami se tedy pro něj stávají látka, forma, působící příčina (Bůh) a účel: *Neboť všechno, co je od přirozenosti, jest účelné, anebo je alespoň průvodním jevem účelného uspořádání* (Aristotelés, 1996, s. 108).

Vraťme se nyní ještě jednou k jeho základní definici, že *duše* (= forma, podstata), *je první skutečností přírodního těla* (látky),  *které má v možnosti život* (tamtéž, s. 51). To tedy znamená, že duše dává tělu život a tím aktualizuje jeho potenciál. Dělá z pouhé možnosti skutečnost. Je oživujícím principem a (pojmovou) podstatou života.

Podle Aristotela se *duše vymezuje čtyřmi mohutnostmi – vyživováním, vnímáním, myšlením a pohybem* (Aristotelés, 1996, s. 54). Na jiném místě (s. 56) uvádí navíc ještě i *žádostivost* jako pátou základní mohutnost. Tyto vlastnosti tvoří živou (oduševnělou) bytost a představují tak v jeho pojetí hlavní duševní složky.

Aristotelés připisuje duši nejen člověku, ale i rostlinám a živočichům. Podle míry, jakou se jednotlivé složky života podílejí na fungování těchto organismů, rozlišuje tři hlavní stupně duševní činnosti.

Nejnižšímu stupni náleží pouze činnost vegetativní („duše vyživovací“), která je společná všem živým bytostem (výživa, růst a rozmnožování): *Duše je příčinou a počátkem živého těla* (Aristotelés, 1996, s. 59). Dále píše: *Potrava přispívá k tomu, aby (subjekt) rozvíjel svou činnost* (tamtéž, s. 61). A ještě jinde: *Vyživovací duši má nutně všechno, co žije a má duši od svého vzniku až do svého zániku* (tamtéž, s. 108) – tedy i rostliny.

Vyšší stupeň duševna se vyznačuje vnímáním a pocity („duše vnímavá,“ senzitivní, animální): *Vnímání čili pocitování záleží v trpném pohybu a dráždění. Zdá se, že je jakýmsi druhem změny vlastnosti* (Aristotelés, 1996, s. 62). Tuto složku mají živočichové a člověk.

Nejvyšší stupeň, rozum („duše myslící“), pak připisuje pouze člověku. Rozum jako mohutnost myšlení ovšem považuje za natolik *jiný druh duše*, že o něm dokonce soudí, *že jenom ten se může oddělovat od pomíjivého jako něco věčného* (Aristotelés, 1996, s. 54).

Tady je naznačena obdoba nesmrtnosti vyšší složky duše, která opět může částečně odpovídat našemu pojmu duch.

Myšlenku, na základě které i Aristoteles tuto nejvyšší složku duše staví blízkou božské, totiž rozum dokáže pojmout celý svět, vyjadřuje takto:

*Nyní tedy v hlavních rysech shrňme to, co bylo o duši řečeno a opakujme, že duše je nějak vším, co jest. Veškeré jsoucno jest totiž předmětem vnímání nebo předmětem myšlení. Vědění pak v jisté míře obsahuje všechno to, co je možno vědět a vjem obsahuje to, co lze vnímati* (Aristotelés, 1996, s. 101).

V oblasti samotného myšlení rozlišuje Aristoteles trpný rozum (nús pathetikos). Ten pracuje s pojmy odvozenými od vjemů, čili do jisté míry trpně vytvořenými od smyslů. Tím je vázán na tělo. Trpný rozum v Aristotelově pojetí odpovídá duši, je spojen s tělem a s ním i zaniká. Na rozdíl od něj činný rozum (nús apathés nebo poiétikos) *je nesmrtelný a věčný* (Aristotelés, 1996, s. 97) – *je něčím božským, zvenčí do duše přistupujícím a odpovídá tedy spíše naší koncepci ducha – je jakýmsi světlem, které trpnému rozumu teprve umožňuje vidět.*

Stavěl (1972, s. 93) jeho pojetí sumarizuje: *Činný duch, transcendentní princip v člověku jako mikrokosmu, je obdobou božského ducha, transcendentního principu makrokosmu – a co více, dokonce jeho odnoží zasahující do duše.*

Tady se tedy Aristotelův názor blíží již probíranému biblickému a předem prozradíme, že i tomu, ke kterému dospějeme na konci tohoto pojednání.

### 1.2.8 Pneuma u stoiků

Stoicismus je pro naše téma zvláště zajímavý svým učením o pneumatu (což je, jak již víme, řecké slovo používané v Novém zákoně pro ducha). Ve svých konceptech totiž obsahuje mnohé z v té době převládajících konceptů, se kterými se setkáváme v Novém zákoně i v helénském myšlení na přelomu letopočtu.

*Slovo pneuma původně znamená vanoucí vzduch, pak i dech. Navazuje na představu dechové duše, tedy pojmání vzduchu jako dynamického činitele, který oživuje tělo, ale také okolní přírodu... a vychází z úzké souvislosti dýchání s faktem života a smrti* (Stavěl, 1972, s. 104).

Předstoupněm je již probíraná Anaximénova teorie proměn vzduchu jako základu všeho od ohně (zředěná podoba vzduchu), přes vítr, oblak a vodu (vzduch je v nich postupně zhušťován) až po zemi. Pneuma tedy může mít jemnější a hrubší formy. *U Anaxiména je také naznačeno rozlišení pneumatu vnějšího a nitroorganického, neboť vzduch „objímá celý svět,“ podobně jako duše, která je rovněž vzduchem, ovládá člověka* (Stavěl, 1972, s.

104).

Podle stoických představ k rovnoměrnému rozložení pneumatu docházelo ve spánku, zatímco rozložení nerovnoměrné vedlo k chorobným úkazům a stavům. *Předpokládalo se, že pneuma se v těle šíří cévami* (což není ani z dnešního hlediska úplný nesmysl, uvážíme-li funkci krve jako přenašeče kyslíku), později *byly i nervy považovány za vodiče určitého druhu pneumatu* (Stavěl, 1972, s. 105).

*Nejjemnější pneuma, nebylo-li s duševnem přímo ztotožňováno, bylo alespoň považováno za substrát duševního dění, za střední, spojovací článek mezi ním a děním tělesným. Proudící vzduch nebo dech je sice pociťován, přitom však není v běžném smyslu hmatatelný, ani viditelný* (jak jsme také zaznamenali v již dříve citovaném Ježíšově výroku). *Pneuma je tedy svojí podstatou jakoby právě na hranici mezi hmotným a odhmotnělým...* Je chápáno jako až k samé hranici duševního sublimovaná látka, nebo přímo jako něco současně hmotného i duševního či duchovního (Stavěl, 1972, s. 105-106).

Toto pojetí tedy přímo vychází vstříc naší snaze nalézt koncept osobnosti, který by v sobě bezrozporně integroval ducha, duši i tělo. A také podepírá naše přesvědčení, že duch, duše a tělo nejsou ve vlastním smyslu tři oddělené entity, ale jedna ve třech podobách.

Navíc uvidíme, že tyto představy jsou velmi blízké i dnešním poznatkům kvantové fyziky a teorie relativity o duálním charakteru hmoty a energie, času a prostoru.

Pneuma má u stoiků *místo principu svou podstatou hmotného, přitom však současně a v nerozlučné jednotě též duševního*. Stoici byli živelní materialisté, a tak *pro ně vše skutečné (kromě prostoru, prázdna, času a slovy vyjádřeného myšlenkového obsahu) bylo tělesné...* *Pneuma je v jejich pojetí látkou i silou, dynamickým principem. Vyznačuje se napětím, jež je základem pohybu, vznikání, vývoje. Pneuma, z něhož jako z prasin vše vzniká, je božstvo. Celý svět je modifikací pneumatu, stejně jako čtyři živly, z nichž sestává* (Stavěl, 1972, s. 106).

Stoici podle aspektů síly a látky členili živly na činné - ohnivý éter a vzduch a trpné - vodu a zemi. *Ohnivý éter je původní jsoucno, pneuma ve stadiu vývoje světa, je jako síla nejčistší a tedy přes svou hmotnost nejduchovnější. To je duše světa a jeho rozum, čili světový rozum. Ten je též nazýván tvůrčím ohněm a je dynamickým principem organizace, utváření a přirozeného vývoje všeho* (Stavěl, 1972, s. 106).

Tady slyšíme dozvuky a rozpoznáváme vliv Hérakleita. Pneuma je zde nejenom vysvětlováno jako součást člověka, ale také jako ohnivý a informační duch celého vesmíru - logos, který byl na počátku a je ve všem. Ještě uvidíme, že to je v pozoruhodné shodě s dnešními poznatky evolučních informačních a paměťových teorií kosmu, jako je například ta Králova, o níž se zmíníme později.

*Poněvadž světový rozum určuje dění, nic se neděje bez příčiny, ale ani ne bezúčelně... Přísná kauzální zákonitost dění a jeho účelnost jsou dvěma aspekty jedné a téže nutnosti, jež je proto jak „osudem,“ tak i „prozřetelností,“ tj. vůlí božstva, která - předurčující budoucnost - jako pneuma vším proniká a vše řídí, organizuje a sjednocuje. Z této koncepce vyplývá, že svět je jednotným a harmonickým celkem, kde všechny části jsou ve vzájemné „sympatii“ a nějaké spojitosti, právě díky světovému rozumu, z něhož vše vychází a který vším proniká v podobě pneumatu* (Stavěl, 1972, s. 106).

Až na deterministické náznaky přísné kauzality je toto pojetí velmi blízké dnešním poznatkům o dynamické sebeorganizaci vesmíru i živých organismů. Ještě s tím rozdílem, že u stoiků je pneuma hmotné. To je obdobou dnešního informačního pojetí vývoje vesmíru a člověka. Ani zde si mnozí vědci neumějí představit, že by informace, která řídí emergentní vývoj celého hmotně-energetického kosmu, neměla svého hmotného nosiče. A



to přesto, že je zřejmé, že samotný informační obsah (např. genetická informace) je principiálně jiného, než hmotného druhu a má svůj zdroj mimo vlastní hmotný nosič (tedy DNA šroubovici genů).

V této souvislosti je ještě zajímavé ono propojení pneumatu a logu. Pojem pro rozum (logos) je v řečtině zároveň výrazem pro slovo. Žádné slovo však nemůže být vysloveno bez doprovodného dechu (pneuma). A jsme zpátky u popisované biblické představy stvoření světa a člověka, kdy je vše uvedeno v existenci Božím Slovem, které je neseno Božím Duchem. Vyřknutím slova vzniká za působení Ducha jak hmotný vesmír, tak i člověk (Gen 1-2, Bible, 2009, s. 1-3).

Podobně, jako při stvoření vesmíru, je to podle stoiků i s člověkem a jeho rozumem. *Lidská duše je výronem duše světové, božského pneumatu. Protože je částí této podstaty, je lidská duše rovněž pneumatem.* (Stavěl, 1972, s. 107). To nám opět připomíná biblický koncept, že zrodil-li se člověk z Božího Ducha, je sám duchem.

*Pneuma je princip spojující, jednotící. Proto je lidská bytost jednotným celkem, obdobně jako svět je takovým celkem, poněvadž jím veskrze proniká světová duše.* Později uvidíme, že toto pojetí je blízko fraktálovému konceptu soběpodobnosti všech částí makrokosmu i mikrokosmu, který vychází z teorie živých systémů. *Také lidská duše veskrze proniká tělem, a je tedy přítomná ve všech jeho částech a orgánech* (Stavěl, 1972, s. 107).

Zde ještě Stavěl přidává poznámku na okraj, že *duševní pneuma se živí výparem z krve a odtud tedy pramení prastará domněnka o jeho ústředí v srdci.*

Další aplikace stoického pojetí, např. důraz na přísné podřizování vášní v životě rozumu a vědomé vůli, jsou již mimo rámec této studie.

## 1.3 Středověká filozofie

Nyní se podívejme, čím k našemu tématu struktury osobnosti a postavení ducha v ní přispěl středověk a osvícenství. Při výkladu čerpám z Dějin psychologie A. Plhákové (2006) a zejména ze zápisů z přednášek Dr. Hellera na Katedře psychologie Univerzity Karlovy z Dějin psychologie (2008-2009) a Psychologických systémů (2009-2010). Stranové odkazy na převzaté pasáže tudíž v následujících dvou kapitolách neuvádím.

### 1.3.1 Filón a Plotínos jako předchůdci patristického dualismu

Filón Alexandrijský vycházel z Platóna. Dle něj je pramenem všeho zla tělo („mrtvola vlekoucí s sebou duši“). Tělesný člověk se nedokáže zdržet špatnosti, „i kdyby žil jen jeden den.“ Tuto myšlenku pak důkladněji rozvinula patristika. Prostor světa je naplněn dušemi, počítaje v to anděly i demony. Zemi nejbliže jsou nízké duše přitahované lidskou smyslností. Démoni mohou s lidskou duší komunikovat a ovládat její sklony. Křesťanství později znalo podobnou interakci člověk - ďábel. Filón za podstatný znak duševního života považoval svobodnou vůli umožňující volbu mezi dobrem a zlem.

Jeho následovník Plotínos byl například tak duchovně založen, až se styděl za to, že má tělo. Podstata jeho přístupu také koreluje s Platónem. Tělo se skládá z částí, duše je jen jedna (jinak by každá část těla vnímala jen sama sebe). Duše je v těle jako světlo ve vzduchu, celé jej prostupuje, ale není s ním smíšena. Erótem Plotínos rozumí vábení transcendentna.

Jeho učení pak vyústilo v psychologické názory prvních křesťanů. Je obsaženo v dílech svatých otců (patristů) a své kořeny má v Novém zákoně. Např. sv. Pavel vychází ze stvoření člověka Bohem a pokračuje dualismem těla a duše. Protože lidé odmítli Boží

pravdu, která jim byla ze stvoření zjevná, *vydal je Bůh v moc hanebných vášní* (Řím 1,26, Bible, 2009, s. 1429). Duši přisuzuje člověku i zvířatům, ale ducha má jen člověk (na rozdíl od Platóna a Aristotela jej však neztotožňuje s rozumem). Je jakýmsi průmětem Božího Ducha, který nás má vést. Na rozdíl od antické psychologie, která se opírala o pozorování a analýzu, psychologie apoštola Pavla je spojena s vírou a přesvědčením. „Řek chtěl oprít své přesvědčení o svědectví, křesťan oceňuje ty, kteří nespátřivši uvěřili.“

### 1.3.2 Sv. Augustin a nalezení Boha v sobě

Aurelius Augustinus (sv. Augustin) byl původně pohan užívající si všechny slasti života. Po svém obrácení přesměroval pozornost křesťanů od abstraktních spekulací k problémům člověka a prohlásil, že „hledaje Boha, našel jej posléze v sobě.“ Chce poznávat jen duši a Boha. V člověku je přitom obsažen celý svět, tedy i Bůh.

Nehmotná a nesmrtelná duše má tři mohutnosti: paměť (memoria), myšlení (intellectus) a vůle (voluntas). Člověk prvotním hříchem ztratil dar svobodné vůle a dostal se do vleku pudů a smyslnosti.

Sv. Augustin zdůraznil vnitřní psychický život jako východisko poznání sebe sama. Trval na dualismu, ale život člověka pro něj znamená „život jeho těla i duše zároveň.“ Boha člověk hledá všude a nakonec jej nalezne jej v „království své paměti“ (platónská anamnéza), neboť „v paměti je i zapomenuté.“ Tady máme zmínku naznačující nevědomou složku psyché.

Cesta k Bohu vede vlastním tělem, pociťováním jeho sklonů a bojem s nimi, což je funkce vůle, která se spolu s láskou vztahuje buď k Bohu, nebo ke světu. Od hledání pravdy myšlením odlišil zření pravdy rozumem, neboť pravda je věčná a vrozená.

Duše podle Augustina bytuje v těle sedmi způsoby: jako život udržující tělo, jako paměť a cítění, jako praktický rozum, jako hledající Boha v přírodě, jako kontemplativní zážitek pravdy, jako usilující o poznání pravdy a jako zření pravdy. Dominuje stále střetávání světa a Boha, těla a ducha v duši.

### 1.3.3 Tomáš Akvinský a usmíření víry a rozumu

Sv. Tomáš Akvinský je považován za vrchol scholastiky, která tehdy prodělala velkou změnu vyvolanou novým studiem Aristotela, v jehož názorech byl rozpoznán teistický obsah a shledána možnost doložit racionálními argumenty existenci Boha.

Patristika a ranná scholastika byly založeny na zjevení a racionalistický a přísně logický systém je podstatným znakem až díla sv. Tomáše - „byl tedy velkým osvoboditelem intelektu, protože usmířil náboženství s rozumem.“

Podle Hellera (2008-2009) Akvinský předpokládá, že člověk byl stvořen Bohem, má nehmotnou a nesmrtelnou duši, která však dokonalosti dosáhne až spojením s tělem, s kterým tvoří přirozenou jednotu. Duše má tři složky: vegetativní (vyživující) a senzitivní (cítící), které vznikají společně s tělem, a intelektuální (rozumovou) vštípenou Bohem. Společné je jim to, že jsou životním principem organismů, tedy jakýmsi prvotním aktem těla. Zde navazuje na Aristotelovu první entelechii, kterou jsem definovali výše.

Tělo není vězením duše, ale jejím nástrojem, jak to určil Bůh. Lidská duše má být i individuaci, takže podle něj na rozdíl od Aristotela existuje i bez těla. Rozumová duše je tvarem těla, je prvním, čím tělo žije. Rozum je jakási její vícekapacita, která přesahuje základní nutnost pro prosté fungování těla. Smysly dávají činnému rozumu látku a ten ji zpracovává díky schopnosti abstrakce, čímž se poznání rozšiřuje od jednotlivého k

obecnému. Smysly jsou tedy prostředkem poznávání.

V souvislosti s úvahami o mohutnostech lidské duše se Akvinský zabývá řadou psychologických pojmů jako jsou touha, láska, nenávisť, žal, radost, apod. Nejvyšší složky duše pak jsou rozum a vůle. Paměť je intelektuální a emocionální. Rozlišuje tři druhy žádostí - pudové, smyslové a rozumové.

„Nejvyšší v našem poznání není rozum, ale intelekt, který je původem rozumu“ - rozum znamená diskursivní myšlení, intelekt proniká k zobecnění intuitivně, přímo.

Tomáš Akvinský tedy převzal a rozpracoval Aristotelovo učení zejména v oblasti volních procesů a volního jednání. Navíc zavedl pojem čistý volní akt. Nejvyšší výsledek volního aktu se uplatňoval v intelektovém rozhodování. Ten způsoboval, že člověk je odpovědný za své jednání a chování, tedy např. i za své hříchy.

Jednotlivé psychické funkce pro něj nebyly tak odlišené, jako u Aristotela, ale jeho dichotomií nepřekonal. Z hlediska geneze rozlišoval poznávací a volní procesy, ale z hlediska aktuálního jednání považoval vůli za nástroj rozumu.

Do jednotlivých psychických funkcí zavedl tzv. vyšší a nižší stupeň (což je asi dáno tím, že v té době se i společnost členila na vyšší a nižší). Bohužel se pak ale stalo, že nižší funkce byly hodnoceny jako méně cenné. U Aristotela tomu tak nebylo – např. vnímavost u něj byla stejně kvalitní, jako rozumové uvažování.

Psychické funkce Akvinský dělí na poznávací a volní procesy a city. U poznávacích procesů ty nižší představuje vnímání a vyšší rozum či intelekt. Z volních procesů je nižším chtění a vyšší pak reprezentuje čistý volní akt. I city pak u něj mají svou vyšší a nižší podobu.

## 1.4 Osvícenství

K prudkému rozvoji poznávání světa i psychiky v 17. a 18. století přispělo zejména osvícenství se svými racionalistickými a empirickými přístupy. Zmiňme zde tedy alespoň ty nejdůležitější vklady jeho největších myslitelů, které se dotýkají našeho tématu struktury osobnosti, duše a ducha.

### 1.4.1 Descartův dualismus

René Descartes měl významný a dlouhodobý vliv na vývoj západní filozofie a psychologie. Byl striktní dualista rozlišující duši a tělo. „Res cogitans“ tedy věc myslící pro něj představovala ducha. „Res extensa“ - věc rozprostraněná – pak hmotu.

Psychologii se zabýval jen okrajově ve svém pojednání o vášních. Prezentoval naivní názor o vlivu duše na tělo a na podstatu nervového dění, převzatým pojmem reflexu se pokusil mechanisticky vysvětlit chování zvířat.

Podle Hellera (2008-2009) jeho teze „cogito ergo sum“ (myslím, tedy jsem) míněna gnozeologicky znamenala zavedení pojmu vědomí do psychologie. Jeho „cogito“ znamená nejen myšlení, ale i cítění, vnímání, rozumění atd. Duševní je totéž co vědomé („v duši vždy stává vědomí“).

Vědomím míní vše, co v duši vystupuje jako objekt (např. vnímaný předmět), ale i jako stav (např. pocit). „Cogito“ je atributem substance „res cogitans“ a druhy „cogito“ jsou různé předmětné vztahy subjektu vědomí. Duše se projevuje jako myslící substance subjektu, je přístupná jen jemu, je tedy subjektivní. Myslicí bytost je „bytost, která pochybuje, poznává, přitakává, odmítá, chce, nechce a také si představuje a pociťuje.“

Duši chápal zcela ve smyslu teologie své doby jako nehmotnou a nesmrtelnou substanci, jako princip vědomí. Podle něj sídlí v epifyze, odkud řídí pohyby těla, a to na ni zase působí dojmy a vášněmi.

Tělo je stroj, nervy jsou duté trubice, kterými proudí malí duchové - zvířata (spiritus animales). Paměť pro něj funguje tak, že epifyza se naklání a vhání životní duchy do různých částí mozku, dokud nenarazí na stopy předmětu. „Celá přirozenost ducha spočívá v tom, že myslí,“ ale duševní život člověka díky spojení s tělem se vyznačuje vášněmi vyvolávanými stavy těla a vjemy způsobenými vnějšími podněty.

Kritizoval vědu své doby, že málo dokazuje, a filozofii, že ustrnula na aristotelismu. Sám se vrací k platonismu tím, že jeho gnozeologie vychází z postulátu vrozených idejí rozumu. Myšlením je člověk v sobě pouze objevuje tím, že zkoumá vztahy a snaží se z jednoduchého pochopit složité.

Schermer (2007, s. 67) středověký a Descartesův dualismus kritizuje a tvrdí, že *to není tělo samo, ale rozštěpení mysli a těla, co nám brání dosáhnout vyšších duchovních rovin.*

#### 1.4.2 Spinozův monismus a psychofyzický paralelismus

Baruch de Spinoza se pokusil překonat karteziánský ontologický dualismus svým filozofickým monismem. Duch a hmota jsou podle něj jen dvě stránky téže substance, která se někdy jeví jako hmotná a někdy jako duchovní. To nám velmi připomíná poznatky kvantové fyziky o duální povaze energie a hmoty, podle které má například světlo také zároveň vlnový i částicový charakter, podle toho, jakým způsobem na něj nahlížíme.

„Bůh čili příroda čili podstata“ je jediný a jednotný princip bytí. Proto je jeho pojetí nazýváno spiritualistickým monismem. Jeho význam pro psychologii spočívá ve zdůraznění identity ducha a přírody. Duševní dění je přirozenou součástí přírody, je to projev jediné a věčné substance.

Proto duše podobně jako příroda podléhá přísným zákonitostem. Spinoza je zastáncem přísného determinismu vylučujícího svobodnou vůli, která je jen pocitem vlastního rozhodnutí. Tělo a duše tvoří jednotu bez prvenství, tělesné i duševní jevy vystupují současně, což je patrné zejména u afektů.

Descartes založil mechanistické pojetí přírody, které upevnil Newton. Spinoza přidal k tomuto dědictví, které bylo až do začátku 20. století pokládáno za nejcennější vklad pro psychologii, psychofyzický paralelismus – tedy vzájemné souběžné fungování těla a ducha.

#### 1.4.3 Leibnizovy monády jako základ nevědomých procesů

Gottfried Wilhelm postavil proti Lockovu empirismu imanentismus. Vrátil se k vrozeným idejím a k Lockovu výroku „nic není v rozumu a vědomí, co dříve nebylo ve smyslech“ dodává „až na rozum sám (tedy i ono vědomí).“ Mysl je sice vytvářena pomocí zkušeností, ty jsou však vpravovány do apriorních forem. Koncentrovanou pozornost vykládá tak, že člověk vůči jednomu předmětu bdí, vůči ostatním spí. Zavedl pojmy „nevědomí“ a „apercepce“ (účelově zaměřené vnímání).

Zajímavá je jeho monadologie. Pojem monáda představuje pravý atom přírody, věčný a nedělitelný na části, jakýsi „mikrokosmos.“ Podle něj existují monády duševní i monády hmoty. Mezi duševním a tělesným tedy není příčinný vztah, jako není ani mezi dvěma hodinami ukazujícími stejný čas. Do monády nemůže již nic proniknout, je vlastně uzavřeným systémem a jako takovým je dílem Božím.

Jednotlivé monády se liší mírou svého vědomí a uvědomění. Odtud pramení i Leibnizův přínos pro pozdější Freudův objev nevědomé složky psychiky.

O vývoji nerozhodují zkušenosti, ale monádám vlastní zákonitosti. Příčina vývoje je zabudována do monády duše. Monády mají vrozenou schopnost logického myšlení i morálního jednání. Duševní monády jsou obdařené vlastní silou. Tento koncept předznamenává dnešní teorii živých systémů a jejich sebeorganizace. Celý svět je obsažen v duši, proto poznání duše vede k poznání světa.

#### 1.4.4 Brentanova psychologie aktu

Brentano vytvořil speciální koncepci nazvanou psychologie aktu. U každé psychické funkce rozlišoval obsah a akt, přičemž aktem rozumí formu, kterou se člověk zmocňuje onoho obsahu.

Psychologové mají podle něj studovat zejména akty, již ne tolik obsahy. To nyní skutečně dělá obecná psychologie. Rehabilitoval tím Aristotelovo učení o formě a látce.

Rozeznává tři typy vztahů a vlastně tak naznačuje trichotomii psychických funkcí:

Za prvé vztah představujícího k představě nebo vztah vnímajícího k vjemu – ten pro něj představuje první třídu vnímání a představování.

Za druhé pak vztah soudícího k myšlence (tento vztah se projevuje v tom, zda je myšlenka uznána za pravdivou a platnou, nebo nikoliv) – tuto funkci pro něj představuje myšlení.

A nakonec uvažuje o vztahu subjektu k předmětu. Ten se projevuje dvojným způsobem: libost a nelibost hodnotí cit, zatímco chtění a nechtění je předmětem vůle.

Tato klasifikace se neujala, ale historicky je pozoruhodné, že jde sice celkově o trichotomii, ale v posledních dvou aspektech je vlastně podobná Aristotelově dichotomii, když žádostivost a city jsou zde sloučeny v jednu skupinu.

#### 1.4.5 Kantova trichotomie

V díle Immanuela Kanta, který svou syntézou završil to nejlepší z racionalismu i empirismu se z hlediska struktury osobnosti explicitně odráží trichotomie psychických funkcí. V Kritice čistého rozumu analyzuje kognitivní poznávací funkce, v Kritice praktického rozumu řeší problematiku vůle a volního jednání a Kritika soudnosti je nakonec věnována převážně citům.

V psychice tedy rozlišil funkce poznávací, volní a citové, čímž potvrzuje nám již známé členění duševních obsahů na rozum, vůli a cit.

Jeho metafyzika pak otevírá prostor i pro duchovní rovinu, když říká: „Zrušil jsem vědění, abych vytvořil místo pro víru.“ Ono zrušení vědění u něj znamená stanovení podmínek, za kterých je kritický rozum schopný objektivně zkoumat přírodní realitu. Za ním se však otevírá zcela odlišná duchovní oblast, kterou je ovšem nutné objevovat již zcela jinými prostředky.

O tom hovoří jeho druhý základní citát: „Dvě věci mě nepřestávají naplňovat úžasem: hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně.“ Tím Kant vymezuje dva zcela odlišné světy ke zkoumání – přírodu a lidského ducha. U obou však vnímá, že fungují podle zákonitosti, které odkazují na jejich nadpřirozený božský původ.

## 2 Moderní vědy a psychologie nepřehlížející duchovno

Spiritualita vděčí moderním vědám za to, že pro ni znovu vytvořily prostor poté, co ji osvícenské, materialistické, přírodovědné a pozitivistické přístupy minulého a předminulého století vykazaly mimo rámec vědecky prokazatelných skutečností. Tedy do oblasti historie, mýtů, bájí a obecně metafyziky, která sice pro naše předky představovala cosi podstatného, ale dnes již patří pouze do tzv. kulturní nadstavby, která je sice hezká a člověka obohacuje, ale nemá proč hrát významnější roli při jeho individuálním rozvoji, ani při vývoji společnosti. O evoluci kosmu ani nemluvě.

Podívejme se tedy, kde a čím současné vědy otevřely prostor pro duchovní výklad skutečnosti, a to jak vzniku a vývoje vesmíru jako celku, tak i místa člověka a Boha v něm - tedy v podstatě zázračné skutečnosti existence sebereflexivního vědomí a informace jako zdroje inteligentního cílesměrného vývoje.

V této kapitole budu volně citovat jak z mé knihy *Práce s lidmi* (Bobek, Peniška, 2008, s. 63-97), tak i ze Schermerovy *Duch a duše* (2007, s. 44-55), které se shodují v tom, že si všímají důležitosti poznatků těchto věd pro psychoterapii a práci s lidmi obecně, ale i pro to, aby mohla být spiritualita rehabilitována i z vědeckého hlediska.

### 2.1 Rehabilitace spirituality v moderních vědách

Moderní vědy rehabilitují spiritualitu jak tím, že znovu naznačují nutnost inteligentního designu a řízení vzniku a vývoje vesmíru živou inteligentní informací (tedy vlastně Bohem), tak nalezením místa pro sebereflexivní vědomí (a tedy i člověka a jeho ducha) v něm.

Navíc ukazují, že podstata světa není zdaleka tak hmotná, deterministická, jednoznačná a předvídatelná, jak jsme se dosud domnívali. Tato zásadní změna paradigmatu současné vědy v podstatě započala s Einsteinem.

#### 2.1.1 Teorie relativity

Z jeho teorie relativity a známého vzorečku  $E=mc^2$  vyplývá nejenom vzájemná zaměnitelnost hmoty a energie, ale i závislost této přeměny na rychlosti, a tedy i na čase. Podobně propojené jsou tedy i čas a prostor. Výsledkem je hmotně-energetický vesmír, jehož děje se odehrávají v časoprostoru.

Nehmotná oblast ducha a věčnosti se tedy musí principiálně vyskytovat mimo tento hmotně-energetický prostoročas. Zároveň však ale mohou být obsaženy i v každé jeho části, neboť jsou to skutečnosti vyššího řádu, jehož je prostoročas i hmota a energie podmnožinou. Musí se v nich tedy nějak otiskovat, jinak bychom je nebyli schopni vnímat a pojmenovat. Čas by nemohl existovat, nebylo-li by možné odlišit jej od jeho opaku věčnosti a stejně tak hmota a energie, neexistovaly-li by jako jejich protipól i nehmotné skutečnosti.

Teorie relativity tak vrhá světlo na to, že duchovní oblast nebude pouze energetická, ale musíme ji hledat zcela mimo hmotně-energetické kontinuum – spíše v oblasti informace, kterou definuje kybernetika.

Schermer (2007, s. 48) k tomu pouze uvádí přirovnání, ve kterém energie a světlo nesou určité přibližné znaky duchovních skutečností a ukazují tak na ně, i když jsou zároveň hmotně-energetické a závislé na čase: *Hmota je viditelná, tvrdá a nehybná, ale energie je neviditelná a bez hmotné podstaty – jako duchovní esence.*

To nám připomíná pneuma u stoiků, které tam také mělo více podob a úrovní – od hrubě hmotné (krev), přes energetickou (vzduch, dech a výpary), informační (přenos zpětnovazebních a řídicích zpráv po nervových drahách), až po jemně nehmotnou (psýché).

### 2.1.2 Kvantová fyzika

Kvantová fyzika přináší poznatek, že výsledky dějů jsou závislé na typu pozorování a že ani hmotné a fyzikální jevy nelze změřit zcela objektivně – naše měřicí postupy vždy ovlivní pozorovaný děj, takže jej již nikdy nejsme schopni přesně rekonstruovat, jaký by byl, kdybychom do něj nezasáhli. Jsme tedy vždy spoluautory našeho světa.

Dále objevuje, že i ve vědě platí *princip nejistoty* – totiž že *většina událostí ve vesmíru je ve své podstatě nepředvídatelná* (Schermer, 2007, s. 48). Děje v našem světě jsou tak mnohem méně deterministické, než jsme se dříve domnívali. Ukazuje se, že v evoluci je prostor pro svobodnou vůli jejích aktérů.

Z toho vyplývá i další poznatek, který Schermer (2007, s. 48) formuluje takto: *Zázraky mohou být zcela běžné – protože události v našem světě se dějí spontánně a nevyzpytatelně.*

Dokonce vyvozuje z kvantové fyziky ještě dalekosáhlejší závěr:

*Náš vesmír je takový, jaký je, protože jeho smyslem byla naše existence, tedy existence sebereflexivního lidského vědomí* (Schermer, 2007, s. 49). Uvidíme, že k tomuto tzv. antropického principu dospívá i český vědec M. Král.

Nakonec Schermer (2007, s. 49) dovozuje, že *vesmír je složitou soustavou hmoty, energie a informací v dialogu s lidskými bytostmi, které sám stvořil. Vesmír se spíš podobá živé bytosti!*

To vše se zdá být v souladu s tím, co o povaze božského logu tušil už Hérakleitós a pro nás to naznačuje možnost jakési duchovnosti a nejen pouhé fyzičnosti dokonce celého kosmu.

### 2.1.3 Teorie živých systémů

Bertalanfyho teorie živých systémů dokládá, že *živé systémy se mohou samy reprodukovat* – tento princip se někdy nazývá *autopoieza*. *Organismy jsou podle něj schopny samy sebe řídit. Jsou totiž řízeny svými vrozenými tendencemi. Každý z nich reaguje způsobem, který vychází z jeho vnitřní struktury. Sám sobě bohem tvoří své já. Každý živý organismus tedy uvnitř obsahuje genetický plán, aby mohl sám sebe utvářet a zároveň se orientovat ve svém okolí.*

*V genetických strukturách jsou zakódovány složité strategie přizpůsobování se na všech úrovních fungování organismů* (Schermer, 2007, s. 46-47).

Tyto poznatky ukazují na uzavřenost živých systémů ve smyslu Leibnizových monád. Jakoby měly samy v sobě vloženu nejenom genetickou, ale i duchovní informaci, která jim umožňuje evolučně spoluvytvářet vesmír podle jakéhosi inteligentního Božského designu či plánu. Odtud k nám tudíž přichází další náznak o v podstatě duchovní podstatě informačního základu života všech živých organismů.

Teorie živých systémů též nalézají mezi živými i neživými organismy tzv. systémový izomorfismus, tedy fakt, že mnohé systémy jsou soběpodobné či podobné jiným, např. člověk Bohu, zvíře člověku, mozek vesmíru. Této podobnosti se říká fraktálové uspořádání a využívá se při zkoumání mnoha paralel v různých vědách. Je až neuvěřitelné, jak se

například mnohé makroprocesy v lidském těle podobají obdobným mikroprocesům probíhajícím v buňce.

Jedním ze zde platných zákonů je např. internalizace a transformace, kterou můžeme nejlépe pochopit na procesu přijímání potravy a její proměny v živiny a energii. To pak platí jak pro živé organismy jako celky, tak i pro jejich součásti.

Tento poznatek nám opět naznačuje, že by duchovním zdrojem lidského ducha mohl být jiný Duch, který jej přesahuje, stejně jako příčinou vzniku fyzického plodu bylo tělesné spojení rodičů.

Podobají-li se v něčem duševní procesy tělesným, proč bychom nemohli dovozovat obdobnou paralelu pro procesy duchovní.

#### 2.1.4 Kybernetika

Wienerova kybernetika objevila roli informace, která je podle ní tím hlavním řídicím prvkem ve vesmíru.

*Informace jako negentropie působí proti zániku a chaosu, odstraňuje neurčitost a tak zvyšuje uspořádanost systému* (Bobek, Peniška, 2008, s. 82).

Informace je definována jako rozdíl, který způsobuje rozdíl. Může, ale nemusí mít hmotnou povahu a díky své řídicí inteligentní roli má v sobě něco Božského. Jedná se vlastně o onen Hérakleitův, stoický a biblický Logos.

*Z kybernetiky pro nás tedy bude mít velkou užitečnost další z jejích objevů, totiž že pro ovlivňování a změnu živých systémů má mimořádný význam rozdíl – tedy změna, odlišnost, variantnost. Ta umožňuje vzájemné porovnávání různých stavů systému či situací a díky němu pak i vytváření nových možností volby* (Bobek, Peniška, 2008, s. 82).

Vesmír i genetika člověka jsou řízeny informačně – za pomoci vyhodnocování rozdílů. Na tom je zřejmě postavena sebeorganizace celého systému vzniku a vývoje kosmu i člověka.

Pro vysvětlení dokonalosti, inteligentnosti a moudrosti programu, podle kterého se vesmír i lidský zárodek vyvíjejí, nám však nebude stačit jen materialistický odkaz na dlouhou dobu slepého vývoje z neživé hmoty. Mnohem pravděpodobnější je domněnka, že zdrojem inteligentního programu v našich genech i v kosmu samotném musí být vyšší inteligence. A protože jejím výsledkem je život, bude zřejmě také živá.

#### 2.1.5 Teorie chaosu a evoluční fyzika

Teorie chaosu a s ní spojená evoluční fyzika objevují, že *vesmír funguje spíše jako organismus, než jako stroj. Je v něm přítomná informace a zakomponována možnost a nutnost existence vědomí a svobodné volby*. To je zajímavé, protože to zvyšuje smysluplnost a naznačuje určité poslání existence člověka. V slepém a chladném vesmíru se naráz objevuje smysl.

*Ve vesmíru probíhají děje, které jsou neuspořádané a není snadné je předvídat, není tedy, jak jsme již řekli, v materialistickém smyslu deterministický. Vyžaduje existenci člověka a Boha, aby s těmito nepředvídatelnými ději interagovali a spoluvytvářeli smysluplný vývoj vpřed.*

Schermer (2007, s. 50) dále upozorňuje, že *organizované části ve vesmíru jsou si navzájem podobné* (o fraktálech jsme se již zmínili). *Každý člověk tak například je fraktálem Boha* (má jej v sobě a je mu podobný), jak o tom hovoří známý biblický verš, že *jsme jeho obrazem* (Gen 1,27, Bible, 2009, s. 2).



Z fraktálové povahy fungování vesmíru vyplývá, že *dialektika tvoření a destrukce, organizace a chaosu je vlastní všem živým systémům* (Schermer, 2007, s. 51) – tedy vesmíru jako celku i člověku v něm.

Například pro lidský život z toho vyplývá častá zkušenost, že *období chaosu je mnohdy předvojem duchovního růstu* (Schermer, 2007, s. 51).

V následující pasáži, ve které blíže popisují poznatky teorie chaosu, podrobněji přebírám některé myšlenky ze své knihy *Práce s lidmi* (Bobek, Peniška, 2008, s. 83-85).

Teorie chaosu zkoumá složité (komplexní) jevy a systémy ve vesmíru, v přírodě i ve společnosti. Přitom zjistila, že každý živý systém má snahu udržovat svůj rovnovážný stav (homeostázu) a bojovat tak proti svému zániku (entropii).

Zdraví a život jedince i instituce tak spočívají v neustálém přizpůsobování se změnám prostředí.

Z teorie chaosu také vyplývá, že někdy stačí jen velmi malá změna vyvolaná drobným podnětem (impulsem), která může vyvést systém z rovnováhy (efekt motýlích křídel) a přimět jej zaujmout zcela nový – subjektivně uspokojivější rovnovážný stav. Výsledkem pak nakonec může být i velká změna. Toto malé vyvedení z rovnováhy bývá podstatou mnoha progresivních změn v životě. Tím prvním malým podnětem přitom může být i neznatelný duchovní impuls.

Tento evoluční skok na vyšší úroveň uspořádanosti, způsobený často jen velmi malým impulsem, se v teorii chaosu nazývá *emergence*. Toto slovo je odvozeno od anglického základu znamenajícího vynořování, čímž je míněno vynořování se řádu z chaosu.

V tradičním chápání je řád vnímán jako pravidelné udržování určitých vzorů a cyklických atraktorů (tedy předpokládaných trajektorií vývoje systému).

Současná systémová věda pozoruje, že přirozené řády nemají pravidelné trajektorie. Je zde významný pojem dynamické rovnováhy. Tuto rovnováhu pozorujeme tehdy, když se konkrétní odlišitelné stavy systému pohybují (fluktuují) kolem určitého vzoru – neboli typického stavu systému.

Takové fluktuace mohou za určitých podmínek vést i k výraznější změně systémové kvality a k přirozenému spontánnímu vývoji systému na jinou (zpravidla vyšší) úroveň uspořádanosti (tedy k evolučním emergentním skokům), což je jeden z principů samoorganizace.

Jednou z možností tohoto skoku na vyšší hladinu je i tzv. *pozitivní zpětná vazba* (vedoucí k destabilizaci systému), ke které dle Prigogina může spontánně dojít u chaotických procesů v otevřených systémech s velkou energií silně vzdálených od rovnovážného stavu (tzv. stav bifurkace, ve kterém se nedá předpovědět, do jakého nového uspořádání systém přejde). Z chaosu zde samovolně vzniká nový pořádek. Došlo k přeuspořádání systému a nově vzniklé struktury jsou nazývány *disipativními strukturami*.

Tato *pozitivní zpětná vazba* (zvyšující nerovnováhu a díky tomu vyvolávající přechod do nového uspořádání) má využití i v práci s lidmi, kdy narušením rovnováhy systému člověka může dojít k jeho následnému skoku na (obecně předem nepředpověditelnou) novou úroveň uspořádanosti.

K *emergenci* v systémech může dojít jak spontánně, tak i po vkladu informace z venku, či na základě jejího vygenerování uvnitř systému díky tam probíhající informační výměně a učení (v kybernetice jsme viděli, že informace působí jako *negentropie* a zvyšuje uspořádanost).

V biologii může být emergence vyvolána např. vnitřní genetickou informací či jiným obdobným programovacím impulsem obsaženým v paměti systému. Nepřímým vnějším spouštěcím mechanismem může být i podnět poskytnutý okolnostmi nebo jiným člověkem.

Vztáhneme-li tento princip i na samotnou evoluci v přírodě, uvidíme, že i ona se musela na řádově vyšší hladinu uspořádanosti dostávat emergentními skoky (tedy vynořováním zcela nových struktur, jejichž vznik by nejspíše také nebyl myslitelný bez dodání určité programovací informace, podobně jako je tomu v malém v genetice), a nikoliv pouze postupným vývojem v rámci přirozeného výběru, jak předpokládal Darwin.

Přirozený, sobě ponechaný vývoj (obzvláště neživých systémů) bez vkladu řídicí informace, totiž zpravidla nemá tendenci směřovat k řádu, ale naopak k entropii – tedy k rozkladu a zániku. Přitom je zajímavé, že živé systémy mají naopak tendenci spontánně směřovat k určitému řádu a uspořádanosti. Rezignují-li na to, upadají a posléze umírají.

Zjišťujeme zajímavou izomorfní paralelu, že k emergenci dochází jak u evoluce v přírodě, tak i při vývoji osobnosti člověka (Bobek, Peniška, 2008, s. 83-85).

Takto tedy vykládá teorie chaosu progresivní vývoj vesmíru i jedince v něm a my v tomto popisu můžeme tušit vyšší inteligenci, která je skryta za ním. Jakoby se nám v tomto procesu emergence představoval sám Duch. A roste-li a vyvíjí-li se člověk, můžeme v tom zase naopak vnímat roli a činnost jeho ducha. Obojí je však neseno vpřed inteligentní a moudrou informací.

### 2.1.6 Teorie M. Krále jako příklad integrace Boha do vědy

Jedním z českých vědců, který se pokouší integrovat Boha zpět do vědy je i fyzik M. Král. V následujících odstavcích z něj cituji podle své knihy (Bobek, Peniška, 2008, s. 95-97).

Král své hlavní knihy (2002, 2005 a 2007) uzavírá konstatováním, že obě tyto disciplíny – tedy věda i víra – dnes vedou ke stejnému závěru: totiž že smyslem vývoje vesmíru i člověka je návrat k poznání a zažívání vztahu s bytostným Bohem (kterého nazývá vědomou pamětí jsoucna). Ten je podle něj nejenom onou řídicí informací nutnou pro vznik a vývoj vesmíru, jíž objevuje přírodní věda a kybernetika, ale zároveň i předmětem a obsahem oné kolektivní moudrosti, kterou v lidském nevědomí našel Jung (1994 a 1995).

Vypadá to, jakoby celý kosmos měl tuto informaci (paměť) zakódovanu hluboko ve své struktuře, možná dokonce sám byl jejím fyzickým vyjádřením.

Jakoby nám přes současnou vědu chtěl Bůh poslat vzkaz, že si nás stvořil ke svému obrazu, aby skrze nás mohl poznávat sám sebe (Král, 2007) a dal nám svobodnou vůli, abychom i my mohli, když se pro to bez vnějšího donucení sami rozhodneme, ve svém duchu, v okolních dějích, v přírodě, vědě i v kosmu objevovat jej samotného a nedeterministické zákonitosti fungování tohoto světa, a tím se realizovat.

Možná, že jsme tím dostali příležitost k tomu, abychom mohli společně s ním vytvářet a konstruovat svět, jehož podoba není předem přesně dána, ale na které se můžeme jako jeho respektovaní partneři spolupodílet...

Král ve svých knihách vytváří paměťové paradigma vzniku a vývoje vesmíru a člověka jako jednu z podob vědecké „teorie všeho.“ V hlavních bodech jej lze shrnout následovně:

- Jeho paměťové paradigma jsoucna tvoří evoluční fyzika, kybernetika, jungovská psychologie kolektivního nevědomí a teorie cílově orientovaného sociokulturního vývoje lidstva.
- Tyto disciplíny podle jeho přesvědčení teprve dohromady poskytují ucelený vyvážený obraz o evoluci vesmíru i člověka a bezrozporně jej vysvětlují.

- Výsledné paradigma ukazuje, že vývoj kosmu má svůj smysl a směr a že informace o něm jsou skryty nejenom ve fyzikálních signálech přicházejících k nám z historie vesmíru, ale i v subjektivních zprávách majících svého nositele v lidské psychice – tedy v kolektivním nevědomí.
- Obě tyto paměti - lidská a kosmická - nesou vzájemně se doplňující (komplementární) zprávu.
- Objevujeme tak mimořádně zajímavý a významný tzv. antropický princip ve vesmíru – tedy že vývoj kosmu cíleně směřuje ke vzniku člověka a jeho sebereflexivní psychiky.
- Tato kosmická paměť obsahuje informace o předchozí evoluci vesmíru a lidstva i principy a pravidla pro další směr vývoje. Jakoby tato informace sama byla jakousi nehmotnou pamětí, ze které je celý emergentně se vynořující vesmír evolučně sestavován, a tudíž není ve vesmíru samotnou přírodní vědou fyzicky plně dešifrovatelná.
- Tato paměť obsahuje objasňující i řídicí informace (kód) pro vývoj celé evoluce života podobně, jako je tomu u genů při vývoji člověka. Jejich působení a výstupy umíme díky evoluční kybernetice už rozpoznávat snáze.
- Důkazem může být zjištění, že pro dopředný evoluční vývoj je nezbytné dodání informace, která určitým konkrétním způsobem zvýší úroveň uspořádanosti a vede tak k emergenci. Tato nová informace však v samotném hmotném ději a v jeho předchozím vývoji principiálně obsažena být nemůže.
- Objevujeme tedy ve vesmíru i v lidské psychice existenci určité směřující či programující informace obsažené v jejich nehmotné paměti.
- Zajímavé je, že tato informace (kosmická paměť či kolektivní nevědomí) však člověku plně ponechává svobodu volby.
- Bez existence této paměťové informace nelze plně a uspokojivě vysvětlit např. ani Velký třesk, vývoj vesmíru a lidstva, sebereflexivní schopnosti člověka, emergenci, fungování živých systémů, smysl života,... (Bobek, Peniška, 2008, s. 96-97).

My z toho můžeme pro účel našeho zkoumání vyvodit, že tato informace má tedy vlastně duchovní povahu a možná je i sama duchem. Týká-li se člověka, pak samozřejmě duchem s malým „d,“ hovoříme-li o celém vesmíru, pak se pod jiným označením jedná o Božího Ducha (ruach), který s sebou nese onu programovací a paměťovou informaci – tedy vlastně Logos.

## 2.2 Psychologické a terapeutické školy počítající s duchovnem

Mnohé dnešní psychologické a terapeutické školy běžně pracují s duchovními skutečnostmi, ale ve svém teoretickém a metodickém aparátu jsou postaveny buď na přírodovědeckém, kognitivním nebo humanisticko existenciálně fenomenologickém základu a spiritualitu do svých konceptů specificky nezapracovávají.

Výjimkou jsou Jungova analytická psychologie a Franklova logoterapie, které mají duchovno zabudováno ve svém jádru jako základní koncept. Podívejme se tedy na ně blíže.

### 2.2.1 Jungovská psychologie

V následujících odstavcích cituji ze své knihy (Bobek, Peniška, 2008, s. 94-95).

Podle Jungových zjištění (1993, 1995) má určité informace o vývoji celého vesmíru a lidstva v podobě tzv. kolektivního nevědomí v sobě zakódovány každý člověk. Je to obdobné tomu, jak v každé lidské buňce je obsažena kompletní genetická informace o celém člověku. Nebo to lze přiblížit paralelou s hologramem, v jehož každé části je přítomen celý obraz. Jung naznačuje, že podobně je v každém člověku obsaženo paměťové povědomí o celém lidstvu a kosmu.

V kolektivním nevědomí totiž nacházíme informace, které principiálně nemůže jednotlivý člověk znát, protože se týkají věcí mimo jeho individuální životní zkušenost a dokonce i mimo jeho kulturu. Jakoby tedy u těchto informací docházelo k nehmotnému přenosu napříč obdobími a kulturami, které se navzájem nemohly přímo ovlivnit, protože se nikdy nepotkaly.

To se týká například fascinující podobnosti zpráv obsažených v mytologických příbězích různých národů, či neuvěřitelných shod obsahů výroků a psychických obrazů psychotických pacientů různé úrovně vzdělání a naprosto odlišného individuálního pozadí.

Při zkoumání primitivních národů a jejich kultur, náboženských rituálů a symbolů vycházejících ze západních i východních kultů, obsahů mýtů a pohádek, dále ze snů, zážitků blízkosti smrti, zkušeností po požití drog, při zkoumání halucinací, psychopatologických prvků a sdělení pod vlivem hypnózy (přičemž se nevyhýbá ani vědeckému zkoumání okultních prvků obsažených ve spiritismu, astrologii, věštění a alchymii) dochází Jung a jeho následovníci k překvapivým zjištěním.

Základní informace ze všech těchto zdrojů se totiž u různých lidí a národů podivuhodně shodují. Objevené principiálně shodné formy naplněné různým individuálně zabarveným obsahem nazývá Jung archetypy (Jung, 1993).

Ukazuje se, že tyto archetypy svou strukturou a obsahem odpovídají určité řídicí, programové a paměťové informaci týkající se vývoje celého lidstva, o jaké jsme hovořili už výše a vhodně tak doplňují zprávu, jakou získáváme při analýze významu objevů současných věd (např. kvantové fyziky či teorie chaosu). Je to zpráva o archetypální moudrosti, která přesahuje náš individuální život.

Nakonec tak Jung dospívá k období dřívějšího názoru, že ontogeneze opakuje fylogenezi, tedy že vývoj jednotlivce rekapituluje evoluci celé lidské rasy. Ovšem v jeho pojetí se to týká nejenom fyzické úrovně při biologickém vývoji plodu, ale i roviny psychické a duchovní – tzn. že v každém jednotlivci má své paměťové místo a vyjádření i dosavadní moudrost celého lidstva.

Toto kolektivní nevědomí například disponuje takovými obsahy, jako je všelidské svědomí, určitý všeobecný řád věcí, principy etiky, ale i podklady pro konkrétní intuitivní jednání jedince – tak jej pro náš účel můžeme ztotožnit s lidským duchem.

Zdá se tedy, že tatáž informace, která byla příčinou vzniku kosmu a řídila celý jeho vývoj - a kterou jsme si zvykli nazývat možná trochu staromódně znějícím slovem Bůh - je k vystopování i v lidské duši a dostává tím tak velmi moderní a aktuální obsah i pro dnešní vědu. Na tomto základě tedy Král ztotožňuje tuto celolidskou kolektivní paměť s kosmickou pamětí vesmíru – je to jakoby její otisk v naší duši.

Kolektivní nevědomí jsme tak dešifrovali jako možný zdroj intuitivních zpráv různých proroků či pionýrů lidského poznání, kteří ke svým objevům nedocházeli pouhým experimentálním zkoumáním jevů, ale i pomocí vnitřních inspirací a zjevení, které následují po náležitém ponoření se do vlastního vnitřního duchovního světa.

V tomto světle možná také snáze porozumíme i Platónovým výrookům o dokonalém světě idejí a proč že by velká část našeho poznávání vlastně měla být jen vzpomínáním (Bobek, Peniška, 2008, s. 94-95).

Z Jungových obsahů kolektivního nevědomí nás budou z duchovního hlediska zajímat především archetypy Bytostného já, který představuje Boha či našeho vlastního ducha a dále stínu, který naznačuje naše vlastní nevědomě vytěsněné obsahy a může tedy hrát roli buď potlačených složek našeho vlastního ducha, anebo i našeho protivníka Satana či démonů.

Další archetypy pak z duchovního hlediska již nebudou tak významné, neboť představují naši duši (animus/anima), či další duchovní vůdce (moudrý stařec či stařena, velká matka, různé zvířecí bytosti, apod.).

## 2.2.2 Jungiáni a sny jako vedení duchem

Velkou část tohoto duchovního světa a jeho moudrosti a vedení objevil Jung ve snech, kterými dle něj naše nevědomí hovoří především.

Schermer (2007, s. 60) k tomu říká, že *Jung byl snad ze všech psychologů nejvíce přesvědčen o tom, že sny jsou projevem naší spirituality. Věřil, že naše sny byly „napsány“ ne námi (naším egem), ale duchovní podstatou v nás, která představuje celý vývoj lidského myšlení.*

Sám Jung (1996, s. 229) k výkladu delší série snů, které vždy dával přednost, říká: *Zpočátku se u hledání výkladu jednotlivých snů zdá, že se jedná jen o určité vyrovnání jednostranností nebo o vyvážení porušené rovnováhy.*

*Při hlubším vhledu a zkušenosti se tyto zdánlivě jedinečné kompenzační akty sdružují do určitého plánu. Zdá se, že spolu souvisejí a že jsou v hlubším smyslu podřízeny společnému cíli, takže dlouhá série snů se již nejeví jako nesmyslný sled inkohherentních a ojedinelých událostí, ale podobá se plánovaným stupňům v probíhajícím vývojovém nebo pořadajícím procesu. Tento nevědomý pochod, který se spontánně vyjadřuje v symbolice dlouhých snových sérií, jsem nazval individuálním procesem (Jung, 1996, s. 230).*

Z toho Jungovi vyplývá, že naše sny disponují hlubší moudrostí, než my sami a chtějí nás vést. To je paralela Božího Ducha, který se snaží hovořit k našemu duchu.

Jungián a specialista na výklad snů a léčení ducha Sanford (1993, s. 8) k tomu přidává: *Bohatství skryté v nás chce být objeveno a snaží se přiblížit se k vědomí právě prostřednictvím snů.*

Nebo také (Sanford, 1993, s. 11): *Představte si, že by vám někdo řekl, že existuje něco, co k vám každou noc mluví, co vám vždy předkládalo pravdu o vašem životě a duši, co je jakoby ušito pro vaše individuální potřeby a váš vlastní běh života a co vám nabízí vedení po celý život a spojení se zdrojem moudrosti, která vás daleko přesahuje... Přesně tak to se sny je.*

Duch k nám tedy mimo jiné hovoří pomocí snů a chce nám být celoživotním průvodcem:

*Brzy jsem zjistil, že zapsáním mého prvního snu začalo celoživotní dobrodružství s jakýmsi hlasem v mém nitru, který mi bude v životě nabízet uzdravování a vedení (Sanford, 1993, s. 11).*

Účel snů vysvětluje Sanford (1993, s. 21) takto: *V samém nitru nevědomí leží hluboký instinkt k vytvoření celistvé jedinečné osobnosti – popud k individuaci. Toto puzení k individuaci je základním instinktem v životě, náboženský instinkt v člověku, který ho*

*pohání k hledání celistvosti a dovršení a představuje Boží úmysl s člověkem... Tento proces, v němž se stáváme rozvinutější osobností, činí život zajímavějším a smysluplným.*

Tady Sanford uvádí, že účelem snů je vést člověka k individuaci a k naplnění Boží vůle – mají tak být jakýmsi Božím hlasem, který nás vede životem k naplnění našeho poslání. Tím se opět vracíme k biblickému pojetí a ještě výrazněji nám vyvstává duchovní podstata nejen snů, ale i celého kolektivního nevědomí.

*Každý sen je osobním zážitkem, ve kterém je nám odhalen kousek vědění o nás samotných. Je to poznání, které přichází formou zážitku „aha!“ - tedy prohlédnutí nebo osvícení (Sanford, 1993, s. 23). Tady rozpoznáváme duchovní funkci zjevení.*

*Za snem se skrývá záměr, jímž je rozšíření osobnosti a našeho života (Sanford, 1993, s. 24). Tady se projevuje role rádce a utěšitele, kterou jsme v bibli rozpoznali u Ducha svatého.*

*Sny jsou jako zprávy od neznámého přítele, který se o nás důvěrně zajímá, ale zůstává objektivní... Nemůže být pochyb, že usilují o naše dobro, jež však může být odlišné od dobra, které si představujeme jako svůj cíl (Hall, 2005, s. 120).*

### 2.2.3 Franklova logoterapie a existenciální analýza

Franklův přístup je jednou z mála psychologií, která otevřeně a důsledně pracuje s duchovními kategoriemi a neskrývá je za ničím jiným (i Jung mnohé původně duchovní pojmy raději nazval jinými jmény). Jeho pohled na strukturu osobnosti je v souladu s biblickým pojetím jednoduše trojdimenzionální – vnímá ji jako jednotu tělesného, duševního a duchovního v člověku.

*Z Franklových prací lze odvodit jeho názor, že tělesností jsme spjati se světem přírody a biologických zákonitostí, duší se světem své mysli a sociálních vztahů a duchem s noosférou či říší Boží, kde platí zákon svobody (Frankl, 2007, s. 81).*

Frankl se ve svém díle vymezuje proti psychoanalýze, a to konkrétně tak, že na *místě automatismu duševního a pudového aparátu vidí existenciální analýza autonomii duchovní existence (Frankl, 2007, s. 11).*

*Základem lidského bytí jako bytí duchovního je pak disponování odpovědností. V existenciální analýze jde o bytí odpovědné, o – duchovní! – existenci (Frankl, 2007, s. 12).*

Pro Frankla je tedy samotná existence duchovní skutečností už ve své podstatě, a to zejména pro nutnost člověka svobodně volit a tím si vytvářet svůj osud a nést tudíž za něj i plnou odpovědnost.

*Když probírá obsah nevědomí člověka, dovozuje, že je v ní obsažena nejenom pudová, ale i duchovní část. Duchovní a jeho existence je nezbytně svou podstatou nevědomé. Existence je nereflexovaná jednoduše proto, že je nereflexovatelná (Frankl, 2007, s. 13).*

Mezi duchovním a pudovým v nevědomí je však podle něj třeba vést ostrou hranici a přísně rozlišovat. *Duchovní existenci ztotožňuje se svobodným odpovědným bytím (Frankl, 2007, s. 15).*

*V jeho koncepci osobnosti je osoba tím, z čeho vycházejí duchovní akty, tudíž je i oním duchovním centrem, okolo něhož se seskupuje to, co je psychofyzické... Osoba „má“ své psychofyzické, zatímco ona sama je duchovní (Frankl, 2007, s. 15).*

Vidíme, že se zde Frankl blíží biblickému pojetí, kde se člověk stal duší živou, ale jeho podstata je duchovní.

*Teprve duchovní osoba zakládá jednotu a celost bytosti člověka. Zakládá celistvost jako tělesně-duševně-duchovní. Teprve tato trojjediná celost znamená celého člověka* (Frankl, 2007, s. 15-16).

Na to Frankl vytváří svůj model osobnosti jako válec o třech vrstvách, přičemž při jeho promítnutí do půdorysu představuje vnitřní část kruhu duch a vnější tělo. Zároveň je tento válec členěn příčně na tři výškové vrstvy, které reprezentují hladinu nevědomého, předvědomého a vědomého. Promítneme-li jej tedy do bokorysu, vidíme jen tyto tři vrstvy vědomí (Frankl, 2007, s. 16).

Tento model mi vyhovuje, neboť je jednoduchý a zároveň díky své trojdimenzionálnosti ukazuje i jednotu a integritu všech částí osobnosti – nečlení ji na nezávislé entity.

Podobně Frankl vysvětluje, jak můžeme tento model využít při zjednodušeném pohledu na jednotlivé složky lidského života. *Projekce do biologické roviny dává somatické fenomény, zatímco projekce do roviny psychologické dává fenomény psychologické* (Frankl, 2006, s. 103). Při těchto dvou projekcích navíc žádnou duchovní roviny nepozorujeme, což vysvětluje, proč ji tolik psychologů přehlédlo a v lidské zkušenosti vůbec neidentifikovalo. Dívali se jednoduše jen na dvoudimenzionální projekci trojdimenzionální skutečnosti.

Frankl však upozorňuje, že tato duchovní rovina je právě ona specificky lidská, bez které je člověk redukován na něco jiného, než ve skutečnosti je a je připraven o svou podstatu. To s lidskou osobností udělala většina psychologií.

*Podstata lidské existence spočívá v její sebetranscendenci. Být člověkem znamená vždy už být zaměřen a nastaven na něco nebo někoho, být oddán nějakému cíli, jemuž se člověk věnuje, nějakému člověku, jehož miluje, nebo Bohu, jemuž slouží* (Frankl, 2006, s. 103). A v tomto Frankl též spatřuje duchovní podstatu člověka – tedy v zaměřenosti směrem ke vztahům a k hlubšímu smyslu.

Dále Frankl zkoumá svědomí jako vlastně duchovní složku nevědomí. K tomu uvádí aforismus „Bud' pánem své vůle a otrokem svého svědomí“ (Frankl, 2007, s. 32). Pak dokládá význam analýzy snů pro život i terapii, neboť *musíme očekávat, že do snů, těchto pravých produkcí nevědomí, vcházejí nejen elementy pudového nevědomí, ale i elementy nevědomí duchovního* (Frankl, 2007, s. 25). Odtud tedy důraz na to, že ve snech můžeme slyšet duchovní hlas, který nás vede.

K tématu religiozity uvádí, že existenciální analýza *učí vidět duchovno v rámci nevědomí, tedy jako neuvědomovaný logos...* Navíc také odhalila *neuvědomovanou religiozitu člověka – ve smyslu nevědomé vztáženosti k Bohu jako vztahu k transcendentnu...* *Nevědomá dispozice člověka k víře znamená, že už od počátku máme, i když neuvědomovaný, přesto však intencionální vztah k Bohu* (Frankl, 2007, s. 38-39).

Na rozdíl od Junga však Frankl tvrdí, že *nevědomí nejen že není božské a není vševědoucí, ale především svou povahou nepochází z pudové sféry Id... neuvědomovaná religiozita vychází z Ega, tedy z Já...* *Tím je jí ponechán duchovně existenciální charakter vztážený k odpovědnosti a svobodné volbě – tedy k vůli ke smyslu* (Frankl, 2007, s. 40-41).

Existenciální psychoterapeut věří i u svých nevěřících klientů *v neuvědomovanou víru a neuvědomovaného Boha v nich* (Frankl, 2007, s. 45). To je pak základem jeho terapie směřující k hledání dosud neuvědomovaného smyslu, který je také ústředním duchovním pojmem.

To, co člověka činí člověkem, je tedy podle něj vůle ke smyslu, která mu teprve umožňuje smysluplně žít a prožít naplněný život. Duchovní je pro něj tedy synonymem pro smysluplné. Nalézt ve svém životě smysl a ten naplňovat skrze svobodu své vůle a vlastní

rozhodnutí, je podstatou lidství a také jádrem jím chápané existenciální duchovnosti člověka v samé jeho podstatě.

A to i mně dává smysl, neboť je tím řečeno, že každý člověk má své určení, poslání a jeho úkolem je jej nalézt a naplnit – to pak dává lidské existenci duchovní záměr a životní směr - telos.

### 2.3 Schermerův pokus vytvořit psychospirituální paradigma

Jedním z mála pokusů současných psychologů, které jsem zaznamenal, vrátit do psychologie zpět i duchovní složku člověka, je práce V. L. Schermera *Duch a duše* (2007). Podívejme se tedy blíže, jak postupoval a zda se mu to podařilo.

Byl zaujat účinností terapie v komunitě Anonymních alkoholiků a zjistil, že duchovní prvky obsažené v této léčbě mají mnohem větší efekt, než jakékoliv jiné terapie postavené na pouhých psychologických, psychoterapeutických či psychiatrických postupech. Říká k tomu (Schermer, 2007, s. 27): *Uzdravení jejich pacientů nebylo možné vysvětlit jinak, než jako duchovní proměnu, tedy jako zásadní změnu přesvědčení, postojů a osobnosti vyžadující buď vyšší vědomí, nebo víru v Boha, nebo obojí.*

Rozhodl se proto vytvořit psychospirituální paradigma, které by duchovno vrátilo zpět do psychologie. Vychází ze svého zázemí neopsychoanalytika stavějícího na teorii objektních vztahů Melanie Kleinové a Kohutově psychologii Self a rozvíjí jak Freudovy a Jungovy, tak i Winnicottovy a zejména Bionovy náhledy.

Podle něj *základním duchovním prvkem v psychologii není Jungova říše archetypů, ale život, jak ho žijeme, jako konkrétní cesta životem od narození do smrti. Spiritualita je součástí existence a podstaty, utváří se v integraci biologických a sociokulturních požadavků a kolektivních představ při snaze jedince řešit své životní a existenciální problémy* (Schermer, 2007, s. 26).

Je tedy u něj sympatické, že duchovno nehledá jen v tajemném jazyce snů a symbolů kolektivního nevědomí jako jungiáni, ale vidí jej v každodenní zkušenosti růstu a směřování našeho života od narození do smrti.

K našemu tématu duše a těla říká: *Duše je z hlediska psychologie naší podstatou, ne entitou nezávislou na našem těle... Mysl se vyvíjí v těle a duševní události se rodí z fyzických a chemických procesů endokrinního a neurofyziologického systému. Duše se nějakým způsobem zrodila z evoluce molekul DNA, které jsou stavebními prvky živých buněk* (Schermer, 2007, s. 31).

Také říká, že *duch, hmota a energie jsou jedno* (Schermer, 2007, s. 31), v čemž s ním však už ne zcela souhlasím, neboť v souladu s Aristotelem, stoiky i současnou vědou považují ducha za nehmotnou a tedy spíše informačně založenou věčnou entitu, která má více co do činění s logem a Božím dechem ve vesmíru i v nás, kdežto duši a tělo teprve za hmotně-energetický smrtelný prvek.

Schermerovo psychospirituální paradigma představuje názor, že *všichni v sobě máme něco božského. Lidské povaze je vlastní zkušenost překračující každodenní realitu. Tady už se zase v podstatě shodneme, protože ono božské je podle mě právě to věčné a nehmotné v nás. I když Schermer (2007, s. 32) se tomuto nehmotnému prvku brání a říká, že toto paradigma nelze definovat metafyzicky, ale musí vycházet z kontextu ztělesněné, ryze lidské duše. Pro něj je spiritualita jednou stránkou našeho vědomí self, je přítomná od narození a vyvíjí se v průběhu života.*



Spiritualitu definuje jako schopnost a odhodlání žít plně v kontextu bytí a víry, vycházejícího z puzení být v kontaktu s nekonečnem a něčím či někým mimo hranice každodenního smyslového vnímání sebe sama a světa. Spiritualita je tou stránkou duše, která se vždy natahuje po jednotě s tajemstvím a tím, co je mimo nás... Je to kvalita života, bytí a prožívání, jejíž součástí je vědomí nekonečna, nevyslovitelného a nepopsatelného (Schermer, 2007, s. 32).

Spiritualita je tedy pro něj schopnost duše být v kontaktu se vším, co je mimo ni a nad ní. To je velmi široká definice, která nám sice umožní hovořit o duchovnu v průběhu celého lidského života, ale její slabinou je, že nepostuluje samostatnou duchovní stránku člověka odlišnou od duše – hovoří jen o schopnosti duše k sebepřesahu, a to je pořád jen duševní schopnost. Duch by tak byl součástí vědomí a tím bychom byli v nesouladu s Jungem.

Schermer (2007, 32-33) při vymezení svého tématu uzavírá, že *spiritualita definuje jak naše bytí, tak naši podstatu a není pouze náboženskou doktrínou, hledáním či dodatkem k našim základním potřebám... Je naší vrozenou schopností a formujícím prvkem naší mysli. Není vnější či okrajovou záležitostí. Naopak přebývá v jádru našeho bytí a emočního života.*

Dále hezky hovoří o její roli, když píše, že *spiritualita je motorem zkušeností, které nám pomáhají růst a jež nám dávají pocit, že jsme byli vyzváni vydat se na cestu... Je to, jako by v našem životě existoval jakýsi Druhý, který nás doprovází a pobízí, abychom zkoumali a pokračovali určitým směrem* (Schermer, 2007, s. 33).

Tady už jsme zpět u známého Jungova konceptu vedení větší moudrostí a vyšší inteligencí, než je ta naše. V souladu s tím doplňuje Schermer (2007, s. 41) svou opakující se zkušenost z terapie i z duchovního života věřících, že *v každém z nás i ve světě je cosi neuchopitelného, avšak ve své podstatě dobrého, co nás možná ne vždy vyléčí, ale co nám pomáhá zachovat si své pravé self a hlubší hodnoty.*

V souladu s teorií objektních vztahů pak říká, že *každá lidská bytost je obdařena vnitřní duchovní existencí, která je součástí jejího vrozeného potenciálu a jež je živena „dostatečně dobrou“ péčí v dětství* (Schermer, 2007, s. 42).

Při hledání duchovní složky struktury naší osobnosti Schermer (2007, s. 117) dovozuje, že *musí existovat vnitřní jádro self, které touží po duchovním naplnění stejně, jako jsou části self, které touží po sebepotvrzení a mezilidských vztazích.* Tuto stránku nazval „*psychospirituální self*“, což je podle mě zbytečně krkolomný název, který je nasoukán na teoretiky objektních vztahů a ego a Self psychoanalytiky, ale pro praktické použití bych se držel jednoduchého označení duch. Je zajímavé, že jeho existenci tady Schermer odvozuje od zakoušené lidské v potřeby.

*Psychospirituální self* definuji jako tu část našeho jáství, která tvoří naši přetrvávající podstatu a je odrazem toho, co nazýváme „*duchem*“, tedy tím, jak si vysvětlujeme a vnímáme „*celkový obraz světa*“, tím, co je mimo čas a prostor, co je Bůh, nebo jakkoli nazýváme to, čeho jsme součástí, ale co je větší a má větší význam než my, individuální bytosti s vyměřeným časem (Schermer 2007, s. 120).

Tady už se znovu definuje duch jako vztahování se k něčemu, co je větší než my. S tím mohu souhlasit, podobně jako s následujícím výrokem:

*Psychospirituální self* je náš „*telos*“, základní hnací síla našich životů, jejímž prostřednictvím usilujeme o jednotu se záhadným duchem (Schermer 2007, s. 120).

Zajímavé je Schermerovo (2007, s. 121) pojetí psychoterapie, kterou chápe jako *hybatele změny, jako modlitbu, která se odvolává k duchovnímu self.*

A pak přechází k vysvětlení, v čem vlastně podle něj spočívá nadřazenost duchovního self nad egem či běžným self definovaným v psychologii když tvrdí, že *ústředním prvkem duchovního self a toho, co definuje naše „bytí ve světě,“ je naše vědomí, subjektivní prožívání self... Když o self přemýšlíme nezávisle na objektech vnímání a prožívání, jsme ve stavu „čistého vědomí“... Vnímající subjekt dalece přesahuje objekty, které vnímá a tím se od nich ve svém postavení liší* (Schermer 2007, s. 121). Tuto naši vlastnost pak ztotožňuje se samotnou duchovní zkušeností.

Tady bych si opět dovolil namítnout, že pouhá schopnost sebereflexe a existence sebereflexivního vědomí je sice bez duchovního zdroje nevysvětlitelná a patří mezi největší záhady přírodovědně vnímaného vesmíru, ale sama o sobě je už součástí duševně definovaného ega a self jako vědomí sebe sama. Mám za to, že kvůli samotné naší schopnosti sebezpřesahu, nadhledu a sebetranscendenci, by ještě nebylo potřeba do psychologie pojem ducha zavádět.

Klade si otázku, zda samotná *existence čistého vědomí a transcendentního ega či transcendentního subjektu* už sama o sobě *vyžaduje všudypřítomného „Druhého“* a dochází k *přesvědčení, že transcendentní subjekt vyžaduje Druhého, aby si sám sebe uvědomil* (Schermer 2007, s. 122) podobně, jako dítě potřebuje matku, aby dokázalo rozlišit samo sebe od okolního světa.

Zdá se mi, že tato myšlenka sice stojí za hlubší úvahu, ale ocitá se už na hraně spekulací, které bohužel od této chvíle začínají v Schermerově díle převažovat, když se dále snaží rozpracovávat své psychospirituální paradigma.

Jeho vlastní návrhy konkrétních psychospirituálních modelů psychiky pak zabředávají již příliš do pouhých mínění, víry, spekulací a nově zaváděných pojmů v návaznosti na tradici na Self orientované neopsychoanalýzy a ke své škodě se nadále nedrží jednoduchých prokazatelných zkušeností.

Nakonec vytváří zbytečně složitý model psychiky sestávající z ega, pravého self, duchovního self (vlastně ducha), transcendentního subjektu či transcendentního ega a Boha (Schermer, 2007, s. 174), který zavádí tolik rozličných pojmů, až se v nich člověk snadno ztratí, není mezi nimi schopen jednoznačně rozlišovat a mám za to, že je pro praxi tudíž nepoužitelný.

V jeho práci jsou však ještě zajímavé některé postřehy, které hovoří o povaze některých duchovních zákonitostí. Například, že *veškerá lidská touha se nakonec vztahuje k jednotě* (viděli jsme již, že tomu odpovídá i touha sexuální jako nejbližší tělesná paralela k duchovním potřebám). *I vztahy s ostatními budujeme na základě primární touhy znovu vytvořit původní jednotu...* A například i *psychóza*, i když to tak kvůli neschopnosti schizofreniků rozlišovat já a ne-já na první pohled nevypadá, je dle něj *primárně nemocí prázdnoty, fragmentace a zrady, ne jednoty a spojení* (Schermer 2007, s. 134-135).

Hovoříme-li dále o identifikaci duchovní složky člověka na základě jeho potřeb, můžeme tušit, že nejvyšší duchovní hodnotou pak je spojení s Bohem: *Duchovní jednotu vyžaduje jednotu celého self s Druhým, který je všezahrnující a všeobjímající* (Schermer 2007, s. 137). *Duchovní self hledá a potřebuje prožívat nekonečno. Emocemi, které takové okamžiky doprovázejí, jsou extáze a posvátná úcta* (Schermer 2007, s. 139).

*Podobnosti se přitahují. Jádro duchovního self touží po vztahu k záhadné, transcendentní, skryté a nepoznané rovině života. Má blízko k noční obloze, k mraku, krajině v mlze, hlubinám oceánu, skrytým emocím záhadného cizince.* Tyto zážitky nás tedy upozorňují na existenci hlubších duchovních rovin v nás a ukazují nám na naši potřebu Boha: *Nakonec touží po kontaktu s tou nejnepoznatelnější, nejzáhadnější a největší existencí ze všech: s Bohem* (Schermer 2007, s. 140).

Při podrobnějším zkoumání emocí, které mají duchovní základ a podstatu, probírá lásku, radost, extázi a úctu. U extáze například dokládá, že *rozpuštění hranic je prvotním doprovodným znakem extáze a podobně jako sexuální orgasmus přináší nejen velkou tělesnou slast, ale i pocit, že se self rozpouští v Druhém* (Schermer 2007, s. 147).

Podobně říká, že i hluboké negativní emoce jako jsou vztek, děs, zoufalství zármutek mohou mít duchovní účinky směřování nás dál na naší cestě životem.

Celkově však lze říci, že Schermerova kniha má očekávání nesplnila a namísto vyjasnění mnohé duchovní aspekty svou složitou koncepcí spíše ještě zatemnila. Je příliš uvězněna v materialistickém paradigmatu, že duše ani duch nejsou myslitelné bez integrovaného propojení se smrtelnou tělesností.

V některých aspektech Schermer ve své snaze doložit všudypřítomnost spirituality ji až příliš ztotožňuje pouze s vyššími city, extatickými zážitky, s hledáním smyslu a naplnění života, s touhou po nekonečnu a přesahu mimo sebe a se sebereflexivním vědomím, což všechno sice na ducha ukazuje, ale může být stejně tak dobře vysvětleno na půdě samotné psychiky.

Podobně jeho výsledný psychospirituální model je sice jistým pokusem vysvětlit prohlubující se hloubku možných zkušeností od ega až po transcendentního Boha, ale je to stále příliš postaveno na půdě psychického zážitku. Navíc je model, jak jsem již řekl až moc složitý a vnáší do naší otázky až příliš mnoho vzájemně těžko rozlišitelných abstraktních pojmů.

Myslím, že mnohem blíže pravdě bude biblický a Franklův model, integrujeme-li jej s Jungovou psychologií a s poznatky soudobých systémových věd.

### 3 Výsledné integrativní pojetí osobnosti

Osobně se tedy mnohem více kloním k zachování tradičního členění na tělo, psýché se všemi jejími složkami, dosud popsány tradiční psychologií a ducha. Tomu byl, jak jsme viděli - kromě biblického základu - nejbližší Frankl, dále stoické pojetí pneumaty a Jungův koncept kolektivního nevědomí. Mám za to, že tomu též odpovídají i nejnovější poznatky soudobých systémových a fyzikálních věd.

Myslím, že zavádění jakýchkoliv složitějších modelů je pro praxi matoucí a v podstatě zbytečné. Pravda, síla i genialita spočívaly vždy v jednoduchosti.

#### 3.1 Integrace bible, Junga, Frankla a poznatků moderních věd

Pokusím se tedy na tomto místě shrnout integrativní pojetí, které nám z naší práce vyplynulo. V podstatě kopíruje biblický model tak, jak je potvrzován v díle Junga, Frankla, v názorech stoiků i v poznatcích moderních věd. Sestává jednoduše z těla, psychiky a ducha. Ovšem duch je odlišnou entitou od psýché, schopnou živého kontaktu s Bohem.

Součástí fyzické kompozice člověka je její dynamická složka nazývaná dříve duše nebo psýché. Sídlí v mozku a vyznačuje se v souladu se současným psychologickým pojetím kognitivními schopnostmi, disponuje emocionálním prožíváním, zahrnuje motivaci a vůli a také ego a self se schopností sebeuvědomování. Tato psychická složka člověka je zřejmě sama o sobě smrtelná – vyvíjí se po početí na základě genetického programu, vlivu prostředí a sebeorganizace a umírá spolu se smrtí těla.

Část nitra a prožívání člověka, kterou Jung nazýval kolektivním nevědomím, je podle mě tímtež, co Bible označuje za naši duchovní stránku. Bytostné já zřejmě představuje

samotného lidského ducha, ke kterému ovšem promlouvá Boží Duch – v některých případech zde může dlouhodoběji přebývat, a to dokonce za jistých podmínek ve stavu jednoty (Jungovy a alchymické „posvátné svatby“) s naším duchem. Jednota, láska a společenství jsou tedy nejvyššími duchovními hodnotami.

Duchovní svět, ke kterému má náš duch přístup, je ovšem mnohem bohatší. Obývají ho také naše vlastní duševní odštěpené složky, jako jsou Jungovy archetypy stín či animus/anima, které kromě kolektivních obsahů zahrnují i naše vlastní zapomenuté a vytěsňené zážitky.

Ale stejně tak jej mohou navštívit i - původně mimo nás se vyskytující - další duchovní bytosti (v biblickém pojetí andělé a démoni), které je možno potkat například ve snech, při aktivní imaginaci, nebo ve změněných stavech vědomí. Příkladem jsou Jungovi duchovní průvodci z jeho Červené knihy Filemón, Eliáš a Salomé.

Zdá se, že se tyto bytosti v našem duchu zjevují jako obrazy a hlasy podobně, jako je tomu s Bohem a jeho hlasem. Lidský duch je přece v biblickém pojetí obrazem Božím, proč by se tedy v něm nemohl Bůh a jiné duchovní bytosti vyskytovat ve formě vizuálních obrazů a zvukových a duchovních vjemů. Lidský duch tak je tou složkou naší osobnosti, která je schopna komunikace s duchovním světem. V něm se setkáváme bez prostoru a času s duchovními bytostmi z jiných částí kosmu.

Jakoby tak byl v našem duchu obsažen celý vesmír. A podle nejmodernějších systémových a evolučních kvantově informačních konceptů vesmíru to možná platí nejen obrazně (ve smyslu, že naše mysl a duch dokáže v jednu chvíli obsáhnout vše - i nekonečno) ale i doslova. Jsme totiž fraktální součástí vesmíru. A tudíž to vypadá, jakoby vesmír byl naší součástí, a nejen my jeho. Podobně, jako je to podle pravidla izomorfie i s Bohem.

Bůh je duch a je-li člověk obrazem Božím, pak i jeho centrální charakter bude, že je duchovní bytostí. Náš duch v sobě navíc zřejmě dokáže informačně udržet paměť i o našem těle, o všech duševních složkách naší osobnosti a o celé naší historii. Takže když duše spolu s tělem zemře, duch pravděpodobně existuje dál, protože je ze své podstaty nesmrtelný (není vázán na tělo a je božského původu).

Dojde-li pak někdy k případnému vzkříšení těla a znovuoobnovení života individuální osobnosti člověka, jak o tom na několika místech hovoří bible, potom zřejmě na základě těchto paměťových informačních stop bude možné opět zrekonstruovat celou původní osobnost člověka. Výsledkem pak už ovšem bude spíše duchovní tělo s nesmrtelnou duší i duchem. Budeme duchem zřejmě v podobné podobě, v jaké je jím nyní Bůh, který se také může projevovat tělesně i duševně, ač je podstatou duch. Alespoň takhle nějak by to mohlo odpovídat novozákonním představám o budoucnosti těla, duše a ducha.

Z vědy se o naší budoucnosti po smrti principiálně nic nedozvíme, tak můžeme alespoň zůstat u tohoto biblického příslibu, když už jsme biblí tento text o obnově ducha začínali.

## 4 Závěr

Mám za to, že jsem v této práci z několika úhlů pohledu a ve spolupráci s mnoha mysliteli ukázal, že duchovní aspekt není jen důležitou složkou osobnosti, která nám zprostředkovává kontakt s duchovním světem a životní vedení, ale přímo jejím centrem a základem, bez něž člověku hrozí, že se ztratí v bezesmyslnosti a oddělenosti od své podstaty.

Myslím si, že by obnovený strukturální model lidské osobnosti v podobě integrovaných složek těla, psychiky a ducha mohl být do psychologie osobnosti opět navrácen a zvažován minimálně jako rovnocenná varianta s modely ostatními.

Užitkem by bylo, kdyby se díky znovunalezení duchovna mohl člověk opět stát plně člověkem.

## Použité zdroje

- ARISTOTELÉS. *O Duši*. Praha: Pavel Rezek, 1996. 301 s. ISBN 80-901796-9-X.
- BIBLE, *Překlad 21. století*. Praha: Biblion, 2009. 1574 s. ISBN 978-80-87282-02-1.
- BOBEK, M., PENIŠKA, P. *Práce s lidmi: Učebnice poradenství, koučování, terapie a socioterapie pro pomáhající profese*. Brno: NC Publishing, 2008. 286 s. ISBN 978-80-903858-2-5.
- CAPRA, F.: *Bod obratu*. Praha: Maťa, 2002
- CAPRA, F.: *Tkáň života: Nová syntéza mysli a hmoty*. Praha: Academia, 2004
- FRANKL, V. E. *Psychoterapie a náboženství: Hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007. 88 s. ISBN 80-7295-088-6.
- FRANKL, V. E. *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta, 2006. 215 s. ISBN 80-7295-084-3.
- HALL, J. A. *Jungiánský výklad snů: Příručka k teorii a praxi*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. 124 s. ISBN 80-85880-38-5.
- JUNG, C. G. *Výbor z díla I: Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Brno: Atlantis, 1996. 438 s. ISBN 80-85880-12-1.
- JUNG, C. G. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994. 380 s. ISBN 80-7108-213-9.
- KRÁL, M.: *Věda a víra*. Praha: Mladá fronta, 2007
- KRÁL, M.: *Kosmická paměť*. Olomouc: Fontána, 2002
- PLHÁKOVÁ, A. *Dějiny psychologie*. Praha: Grada Publishing, 2006. 328 s. ISBN 80-247-0871-X.
- PLHÁKOVÁ, A. *Učebnice obecné psychologie*. 1. vyd. Praha: Academia, 2004. 422 s. ISBN 80-200-1086-6.
- PRIGOGINE, I., STENGERSOVÁ, I.: *Řád z chaosu: Nový dialog člověka s přírodou*. Praha: Mladá fronta, 2001
- SCHERMER, V. L. *Duch a duše: Nové paradigma v psychologii, psychoanalýze a psychoterapii*. Praha: Triton, 2007. 280 s. ISBN 978-80-7254-816-3.
- STAVĚL, A. *Antická psychologie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1972. 140 s. 14-182-72.