

OBSAH

Predslov - 4

1. Osobnost a spiritualita

- 1.1. Otázky spirituality v kontextu osobnosti a psychologie. /Silvester Sawicki/ 6
- 1.2. Porozumenie osobnosti z hľadiska transpersonálnej psychológie. /Slavomír Gálik/ 17
- 1.3. Psychologický a ontologický rozmer numinózneho. /Andrej Rajský/ 22
- 1.4. Psychospirituálna transformácia osobnosti. /Holkovič Ľubomír-Silvester Sawicki/ 30
- 1.5. Psychospirituálna transformácia ako cesta do vedomia osobnosti. /Antonín Kozoň/ 35

2. Hlubinné a mimořádné aspekty osobnosti

- 2.1. "Tieň" ako jeden zo základných arche typov pri tvorbe a arche typovej analýze umenia a kultúry v diele C. G. Junga. /Maroš Píša/ 45
- 2.2. Individuální rozdíly hypnability v závislosti na chronotypu. /Kateřina Malovaná/ 52
- 2.3. Psychologie prožitku a dobrodružství. /Jiří Kirchner/ 59
- 2.4. Spiritualita osobnosti a katechéza. /Horváthová Andrea/ 68
- 2.5. Čudák a vizionár Mikuláš Drábik. /Libor Bernát/ 100

3. Spiritualita ako liečebný potenciál

- 3.1. Moudrost abhidhammy v psychoterapii. Hojivé balzámy pro duši. /Jan Benda- Michal Horák/ 134
- 3.2. Léčebný potenciál náboženství optikou transkulturní psychiatrie a psychologie. /Jiří Motl/ 144
- 3.3. Všímavost je klíčem pro zvládnání smrti. /Roman Hytych/ 152
- 3.4. Psychospirituální krize. /Vančura Michael/ 164
- 3.5. Spirituálna psychoterapia vo východných konceptoch. /Silvester Sawicki/ 183

Presdslov

Osobnosť človeka je napriek množstvu poznatkov, ktoré o nej máme, stále z veľkej časti nepreskúmaná. Tradičná západná veda so svojimi objektivistickými a prírodovednými metódami má síce veľké, ale zároveň aj obmedzené možnosti porozumieť nesmiernej zložitosti a viacrozmernosti, z ktorej sa osobnosť skladá. Fenomény, ktoré sú merateľné a zjavné, tvoria len časť základu, dynamiky a prejavu osobnosti. Psychológia, ktorá najucelenejšie skúma osobnosť, ak chce poznať mnohé jej vo vnútri sa prejavujúce aspekty, procesy a fenomény, musí zájsť aj za hranice objektivitou ohraničenej vedy a vstupovať do subjektívneho introspektívneho sveta duše človeka. Keďže subjektívne a skryté procesy psychiky sú ťažko merateľné a obtiažne zovšeobecniteľné o ich existencii sa zväčša môžeme dozvedieť len nepriamo podobne ako sa dozvedáme o subatomárnych časticiach kvantovej fyziky. Vzhľadom na túto zložitosť poznania a skúmania si psychológia musí pomáhať aj technikami a metódami, ktoré sa pôvodne vyvinuli vo filozofii, religionistike alebo východných filozoficko-psychologických systémoch. Je napríklad známe, že koncepcia psychoanalýzy a jej metódy majú pôvod v jóge a niektorých iných východných koncepciách. Takto doplnené poznatky o osobnosti pomáhajú psychológii lepšie porozumieť niektorým vnútorným psychickým procesom človeka, jeho hlbším motívom, správaniu, prežívaniu a tak ju lepšie kvalifikujú pomáhať človeku rozvíjať jeho potenciály a prekonávať a liečiť niektoré zložité problémy, procesy a poruchy. Medzi takéto zložité psychické oblasti patria napríklad nevedomie človeka, otázky sugescie a hypnózy, psychospirituálna transformácia a kríza osobnosti, liečebný potenciál spirituality a niektoré ďalšie hlbinné a psychospirituálne témy, ktoré sú aj ťažiskom predkladanej publikácie. Spirituálna dimenzia osobnosti a psychospirituálne (transpersonálne) fenomény sú však zatiaľ z veľkej časti neobjasnené a vedou prijímané kontraverzne. Známý profesor antropológie Michael Harner,¹ ktorý spolu s kolegami dlhodobo zúčastnene skúmal prírodné liečiteľské umenie tradičných kmeňových národov zistil, že v mnohých aspektoch sú pozoruhodne účinné. Pri objasňovaní ich účinnosti však má západná veda problémy, pretože tieto národy používajú také metódy, ktoré sú obtiažne merateľné a pre naše analyticko-logické myslenie aj obtiažno pochopiteľné. Ide o psychospirituálne, intuitívne, sugestívne, mytologické, rituálne a podobne orientované metódy a techniky. Harner sa domnieva, že podobne ako pri čínskej liečebnej metóde akupunktúre, ktorá sa stala súčasťou západnej medicíny, tak i pri tradičných šamanských (prírodných) liečiteľských metódach, nemusíme poznať objektívne (materiálne) princípy, na základe ktorých fungujú, aby sme ich mohli v praxi využívať. Podobný pragmatický prístup k odlišným kultúrnym psychologickým koncepciám zaujal aj G. Jung, keď skúmal východné –filozoficko-psychologické systémy a keď zistil, že sú v praxi pozoruhodne efektívne. Čoraz viac odborníkov v súčasnosti zdôrazňuje potrebu zamerať sa hlbšie na skúmanie vnútorného sveta človeka a zaujímať sa aj o duchovné, psychospirituálne a transpersonálne skúsenosti ľudí. Novo formujúce sa psychologické paradigmy pracujú s potencialitami viacdimenzionálneho ľudského vedomia, potencialitami hlbinných vnútorných zdrojov osobnosti a zabudnutých – skrytých mimoriadnych schopností človeka. Nie všetci psychológovia takéto rozvojové tendencie prijímajú, ale len čas ukáže či toto nové rozširovanie psychológie a jej paradigiem bude životaschopné a prinesie očakávané výsledky. Významný historik vedy, Thomas Kuhn, konštatuje, že zásadné zmeny vo vede sa vždy presadzovali len obtiažne. Prechod z jednej vedeckej paradigmy na odlišnú paradigmu je proces zdĺhavý, komplikovaný, chaotický a konfliktný, a to predovšetkým preto, lebo zástancovia starej paradigmy si vždy svoju paradigmu bránia húževnato a emocionálne

dovtedy, ako to len ide. Kuhn hovorí, že ide o ľudsky zákonitý proces, v ktorom nové teórie sa presadzujú nie tým, že by presvedčili zástancov pôvodných teórií, ale skôr tým, že zástancovia pôvodných teórií postupne odchádzajú a tým uvoľňujú cestu presadeniu sa nových teórií.

Niektorí psychológovia odklon psychológie od svojich filozofických a psychospirituálnych koreňov, ktorý sa začal koncom 19 a začiatkom 20. storočia hodnotia ako historickú chybu, pretože sa tým zredukovalo poznanie významných hlbinných a psychospirituálnych aspektov osobnosti. Akcentácia psychológie na biologické, behaviorálne a objektívne aspekty psychiky vytvorili jednostranný obraz osobnosti. Osobnosti zbavenej duše, ako konštatuje G. Jung. Novo vznikajúca humanistická psychológia v druhej polovici 20. storočia si uvedomila, že osobnosť bez duše, človek bez zmyslu a psychika bez subjektívnych zážitkov predstavuje pre psychológiu vážnu ujmu, ktorá ju diskvalifikuje plnohodnotne porozumieť jej mnohodomenzionálnym a mnohým zložitým psychickým procesom. Uvedomila si, že takýto redukcionizmus vytvára nekompletný a skreslený obraz o človeku a jeho osobnosti. Tento mohutný psychologický prúd preto opäť upriamil pozornosť na ľudskú dušu a vnútorný svet človeka. S týmto trendom sa do popredia záujmu psychológie opäť dostali aj filozofické otázky zmyslu bytia, významu sebarealizácie, otázky duševnej celistvosti a duchovného naplnenia osobnosti. Hybná osoba vlny humanizmu v psychológii, profesor Abraham Maslow, v tej dobe konštatuje: „Chcem ukázať, že duchovné hodnoty majú prirodzený význam, že nie sú výlučným vlastníctvom organizovaných cirkví, že nepotrebujú k zhodnoteniu svojej platnosti nadprirodzené pojmy, že bez problémov spadajú do jurisdikcie zodpovedajúcim spôsobom rozšírenej vedy, a že sú preto všeobecnou záležitosťou zodpovednosti celého ľudstva.“ Mnohí humanistickí psychológovia začali hovoriť v pojmoch ako sú hlbinná integrita osobnosti, sebaaktualizácia, mimoriadne stavy osobnosti, mystické alebo vrcholové zážitky a podobne. Humanistickej psychológie sa podarilo vedecky preukázať, že práve tieto aspekty a procesy osobnosti významne rozvíjajú, transformujú a dokonca aj liečia osobnosť. Svoje teórie podopierali nielen vlastným výskumným materiálom, ale napríklad aj modernými fyzikálnymi zákonmi kvantovej mechaniky a teórie relativity, ktoré vo vede relativizovali dovtedy nedotknuteľné paradigmy objektivity, možnosti nezúčastneného skúmania, materiálnej podstaty hmoty, priestoru a času. V psychologickú literatúru sa objavil nový pojem: spirituálna inteligencia a psychospirituálna transformácia osobnosti. Začali sa objavovať aj hypotézy poukazujúce na pozoruhodné paralely medzi týmito novými psychologickými teóriami a modernými fyzikálnymi teóriami. Mnoho pozoruhodných objavov priniesol aj moderný výskum vedomia, systémová teória, neurobiológia, ale aj opätovné skúmanie Jungovej koncepcie kolektívneho nevedomia a koncepcie archetypov, ako významných mimoosobných psychických štruktúr, ktoré utvárajú, štiepia a spätne integrujú osobnosť.

Niektoré nové smery v psychológii zachádzajú ešte o krok ďalej a obhajujú spojenie vedy a spirituality. Významný predstaviteľ tohto prúdu Charles T. Tartⁱⁱ hovorí, že musíme pracovať na tom, aby sme boli otvorení a schopní skúmať transpersonálne a transcendentno. Existuje dosť dôkazov o tom, že človek môže byť vedec a zároveň duchovná bytosť. Tiež A. Einsteinⁱⁱⁱ zdôrazňoval, že oddelenie vedeckej a náboženskej skutočnosti nemusí byť večné. Hovoril, že všetky teórie sú len slobodné ustanovenia ľudského ducha. Vedu bez náboženstva pokladá za chromú a náboženstvo bez vedy za slepé. Podobne stanovisko zaujímajú aj G. Jung, A. Maslow a mnohí ďalší vedci a psychológovia. Bez akéhokoľvek náznaku znižovania hodnoty poznania objektivistického psychológie dozrel čas uvedomiť si, že prírodovedecký model poznávania osobnosti je nepostačujúci k porozumeniu základných axiém osobnosti. Tento predpoklad implikuje spojenie rôznych známych modelov poznávania, teda aj modelov filozofických a religionistických ako aj psychologických modelov, ktoré nepatria do našej

západnej kultúry, a v mnohých aspektoch sa vymykajú nášmu chápaniu, ale svojim poznaním a výsledkami sa stali pozoruhodnými.

Ako poukazujú niektoré vedecké authority (napr. T. Kuhn, A. Einstein, G. Jung, A. Maslow a iní), ak chceme vyriešiť problém, na ktoré súčasné vedecké paradigmy nemajú prislúchajúcu odpoveď, musíme sa pohybovať mimo rámec týchto vedeckých paradigiem. Musíme ich teda prekročiť, a o to sa táto publikácia pokúša.

Silvester Sawicki - editor

I. OSOBNOST A SPIRITUALITA

1.1. Otázky spirituality v kontexte osobnosti a psychológie

Spirituálne, mystické a obdobné mimoriadne zážitky a stavy osobnosti vedy o človeku v uplynulom storočí zväčša obchádzali. Problematický sa javil ich výskum kvôli subjektívnemu a intrapsychickému charakteru týchto fenoménov ako aj akceptovanie spirituality vo vede. Křivohlavý (1992) to vysvetľuje aj tým, že psychologická veda sa pôvodne formovala ako humanistická disciplína, ktorá absorbovala ako predmet záujmu aj spiritualitu, avšak neskôr sa pod vplyvom behaviorizmu a psychoanalýzy začala profilovať skôr prírodovedne a materialisticky. Až v šesťdesiatych rokoch nastal prelom, predovšetkým pod vplyvom nástupu humanistickej psychológie a jej rôznych škôl, neopsychoanalýzy a transpersonálnej psychológie a predmetom záujmu psychológie sa opäť stávajú aj otázky spirituality, náboženstva a mystiky. Ruisel konštatuje, že v druhej polovici 20.stor. kedy sa začali množiť výskumy skúmajúce vplyv a exploatáciu týchto skúseností na osobnosť človeka, jeho psychické procesy a život. (Ruisel [11], Stříženec [14] ai.) Americká asociácia psychiatrov (AAP) reagovala na tento stav tým, že sa v r. 1994 rozhodla vytvoriť novú diagnostickú kategóriu v rámci DSM IV Religious or Spiritual Problem s označením V 62.89.1

VÝSKUM PSYCHOSPIRITUÁLNYCH ZÁŽITKOV A STAVOV OSOBNOSTI

Exaktne skúmať spirituálne javy nie je jednoduché. James (1930) poznamenáva, že validita mystických zážitkov je merateľná len psychologicky, a to výrazom a kvalitou vplyvu na danú osobnosť. Ako sa kvalitatívne zmenilo prežívanie, myslenie a správanie danej osoby, ako to obohatilo jej život, hodnoty, vzťahy, pocit vnútornej harmónie, vyrovnanosti či šťastia.

Z významnejších výskumov zaoberajúcich sa psychospirituálnymi fenoménmi v druhej polovici dvadsiateho storočia môžeme spomenúť tieto: Kvantitatívne zamerané Laboratórne, experimentálne a kvázi experimentálne štúdie (Cirignotta, Todesco, Lugaresi, 1980; Finney, Maloney, 1985; Hood, 1977; Pressinger, 1988; Grof, 1966, 1994, 2003; Sacerdote, 1997). Výskumy používajúce škálovanie (Holm, 1982; Hood, 1975; Metzner, 1986; Whiteman, 1986). Štúdie používajúce inštrumenty merania a triedenia: (Greeley, 1987; Hay, Morisy, 1978; Thomas, Cooper, 1980). Dotazníkové štúdie (Kohr, 1983; Hood, 1977; Pressinger, Makarec, 1987; Sensky, 1983; Laski, 1961). Výskumy používajúce interview (Buckley, Galanter, 1979; Hood, 1973; Ludwig, 1985; Richards, 1998). Štúdie obsahovej analýzy (Bucke, 1961; Hardy, 1979; Oxman, et.al. 1988). Prehľadové štúdie (Silverman, 1983; Spilka, Hood, Gorsuch, 1985; Lukoff, L, 1988). Z kvalitatívnych výskumov hodnotné údaje o psychospirituálnych fenoménov prinášajú Mytologické štúdie (Lukoff, 1985; Campbell, 1974, Jung, 1958). Výskumy zúčastneného pozorovania (Hood, 1977; Buckley, Galanter, 1985; Tesch 1985; Grof, 1997). Naturalistické štúdie (Siegel, 1977). Psycho - historické štúdie (Erickson, 1958; Lifton, 1974). Hermeneutické výskumy (Buckley, 1981; Polkinghorne 1983). Fenomenologické štúdie (Laing, 1967; Lukoff, Everest, 1985). ai.

¹ Kód V označuje stavy, ktoré môžu byť predmetom klinickej pozornosti, ale u ktorých nejde o duševnú poruchu. Napr. vzťahový, partnerský problém, problém kultúrnej asimilácie, študijný problém, problém životnej fázy a pod. [3] (s.675-686).

Elkins, et.al. (1988) zistili, že religionistické problémy zahŕňajú osobnostné konflikty v súvislosti s vierou, praktikami, rituálmi a podobnými skúsenosťami s náboženskou inštitúciou. Niektoré formy spirituality pritom predpokladajú nie navonok orientované duchovno, ale na transcendentné sily (humanistic-phenomenological spirituality). Piedmont (1999) v tejto súvislosti hovorí o spirituálnej transcencii ako o schopnosti hľadiť na život zo širšej, komplexnejšej perspektívy, než je bezprostredný zážitok času a priestoru. Maslow (1964) pre tieto zážitky udáva charakteristické prežívanie sveta ako jednoty, skúsenosti „vyššej,, hodnoty sprostredkované niekým, niečím, čo presahuje ľudskú osobnosť. Je pri nich, rovnako ako u mystických zážitkov, typická zmena vedomia času a priestoru.

Hay a Morysiová (1978) zistili, že tretina opýtaných vo Veľkej Británii a USA udáva, že sú vo svojom živote ovplyvňovaní nadprirodzenými (duchovnými) silami ako dôsledku vrcholových (spirituálnych, náboženských) zážitkov a praktík. Wuthnow (2003) zistil, že v USA až 50% osôb zažilo nejaké transcendentné vrcholové alebo duchovné zážitky. V prieskume psychologických členov APA, 60% z nich uvádza, že ich klienti často vyjadrujú osobné skúsenosti v duchovnom jazyku a 1 zo 6 z nich priamo prezentujú svoje psychické problémy týkajúce sa náboženstva alebo spirituality (Shafranske, Maloney, 1990). Iná štúdia poukazuje na to, že 72% psychológov občas indikuje náboženský alebo spirituálny problém v ich liečbe (Lannert, 1991).

Vo vzorke psychológov, psychiatrov, sociálnych pracovníkov, manželských a rodinných terapeutov 29% z nich súhlasí, že náboženské alebo spirituálne problémy sú dôležité v liečbe všetkých alebo väčšiny ich klientov (Bergin, Jensen, 1990). Allman, Rosche a Elkins (1999) zistili, že asi 40% populácie a 50% psychológov prežili aspoň jednu spirituálnu skúsenosť. Zistili, že praktikovanie spirituálnych aktivít vedie k opakovaným spirituálnym skúsenostiam, a že tieto skúsenosti vyvolávajú pozitívne osobnostné zmeny, vyššiu psychickú a fyzickú pohodu.

Gallupov výskum verejnej mienky (1987) ukázal percentuálny nárast ľudí, ktorí uvádzajú mystické skúsenosti (z 35% v 1973 na 43% v 1986), kontaktu s mŕtvymi (z 27% v 1973 na 42% v 1986), ESP / extrasensory perception – mimo zmyslové vnímanie/ (z 58% in 1973 na 67% v 1986), vizionárske zážitky (z 8% v 1973 na 29% v 1986) a v ďalších neobyčajných skúsenostiach.

Greeley (1987, s.49) uzatvára svoj 15 ročný výskum nasledovným základným zistením: viac ľudí ako kedykoľvek predtým hovorí, že mali také skúsenosti, ktoré sú mimoriadnymi či mystickými skúsenosťami. Ide o bežné príjemné skúsenosti, ktoré často prinášajú pomoc a prospech. Čo bolo kedysi para normálne, dnes nám nepripadá len normálne, ale často prinášajúce aj zdravie. Výskumy mnohých bádateľov ukazujú, že ešte aj tak neobyčajné skúsenosti ako sú únosy UFO (Ring, 1992), para normálne skúsenosti (Braud, 1995; Hastings, 1983) a zážitky mimo tela (Gabbard-Twemlow, 1984) sú často skúsenosti, ktoré sú pokladané za zmysluplné, spirituálne a prinášajúce pozitívnu transformáciu osobnosti. Lukoff (1998) logicky poukazuje na to, že tak ako narastá počet ľudí praktizujúcich spirituálne techniky a majúce spirituálne zážitky, môžeme očakávať aj nárast psychospirituálnych problémov a potreby psychoterapeutickej pomoci.

O tom, že psychospirituálne skúsenosti 2 ľudom pomáhajú v ich osobnostnom rozvoji a zdraví, nevytvádzajú len skúsenosti a prezentácie skúmajúcich respondentov, ale aj mnohé

² Psychospirituálne zážitky nemusia byť vždy len príjemnou a extatickou skúsenosťou. Nezvyčajný, mystický charakter týchto zážitkov sprevádzaný zmenenými stavmi vedomia privádza neraz danú osobu do pochybností o normálnosti svojej skúsenosti a aj odborníci tieto stavy neraz mylne klasifikujú ako prejav duševnej nemoci. Zvlášť vtedy, ak je daná osoba mystickou skúsenosťou zaskočená, nie je na ňu pripravená alebo sa z rôznych dôvodov mystickým skúsenostiam bráni, z čoho vzniká intrapsychický konflikt. Takéto stavy nazývame Psychospirituálna kríza. Kríza trvá dovtedy kým sa nevyrieši vnútorný konflikt, resp. kým osoba neprejde psychospirituálnou transformáciou, teda vnútornou premenou.

psychologické výskumy skúmajúce osobnostné a zdravotné zmeny (Grof, 1999, 2004; Lukoff, 1998; Perry, 1999; Maslow, 1964; Allport, 1961; Banquet, 1973; Moore, 1998; Burns, 1999 a i.). Stifler s kolektívom spolupracovníkov skúmali psychologickými osobnostnými testami tri skupiny ľudí: kontemplatívnych mníchov, psychotikov a bežných ľudí bez psychotických príznakov a spirituálneho praktikovania. Výsledky ukázali, že kontemplatívne osoby vykazovali štatisticky významný rozdiel v osobnostnej zrelosti: boli viac otvorenejší, flexibilnejší, uvoľnenejší a ich osobnosť bola integrovanejšia. Maslow zistil, že mystické zážitky zväčša znamenajú bod obratu osobnosti daného človeka. „Následné účinky sú niekedy tak hlboké a silné, že pripomínajú hlboké náboženské konverzie, ktoré jedinca dokážu navždy zmeniť.“ (1964, s.59). Maslow (1964) zistil, že takáto premena osobnosti zasahuje každú jej oblasť: človek sa stáva slobodnejším, aktívnejším, tvorivejším, zodpovednejším, spontánnejším, úprimnejším, je schopný viac a hlbšie milovať, blíži sa k stavu, v ktorom o nič neusiluje, po ničom netúži a nevyžaduje pre seba. Ľudia sú následne menej egoistickí, prežívajú hlbšiu zmysluplnosť svojho života a hlbší pocit šťastia.

V kontexte uvedených výskumov môžeme namietat' ich často subjektívny charakter posudzovania zmien u človeka, vplyv očakávaní na správanie človeka či pôsobenie sugescie (autosugescie ako aj sugescie pôsobenia spirituálnych doktrín). Takúto námietku však môžeme vzniesť na väčšinu psychologického skúmania, pretože psychológia nemôže byť prísne exaktná v zmysle prírodovedeckých postulátov. Dôležitejší sa tu preto ukazuje vedecko-konsenzuálny aspekt, či chceme spiritualitu pokladať za relevantnú alebo nie. Prírodovedecky exaktné dôkazy pre alebo proti v podstate neexistujú. Závisí teda skôr od nášho subjektívneho posúdenia a toto posúdenie, ako konštatuje Eliade, Harner a mnohí iní autori, nemôže byť relevantné bez vlastných spirituálnych zážitkov, resp. bez skúmania „spirituality“, resp. širokého spektra mimoriadnych (vrcholných, v zmysle Maslowa) zážitkov na sebe samom.

VZŤAH PSYCHOLÓGIE A SPIRITUALITY

I. Ruisel konštatuje, že pojem spirituality nemá v psychológii doposiaľ jasný status. „Tradične sa prekrýva s náboženstvom a často je vnímaný ako konštrukt, ktorý sa vymyká empirickým výskumom a príležitostne dokonca indikuje výskyt patologických javov. Avšak v súčasnosti je k dispozícii množstvo teoretických i aplikovaných literárnych poznatkov, ktoré súvisia s vymedzovaním a meraním spirituality, ako aj s exploataciou jej významu pre človeka v psychologickom, medicínskom i poradenskom procese., [11] (s.8) J. Křivohlavý [9] hovorí, že v šesťdesiatych rokoch bol objavený závažný vzťah medzi psychológiou náboženstva a duševného i fyzického zdravia. J. Gaganová [5] súvislosť psychológie a spirituality vníma v kontexte vnútornej a vonkajšej percepcie, ktoré sú si z psychologického hľadiska rovnocenné, pretože osoba predstavujúca si nejakú udalosť, môže psychologicky a neuro-biologicky reagovať tak, ako keby sa táto udalosť skutočne práve odohrávala. J. Poláková [14] vníma súčasný príklon psychológie a ostatných sociálnych vied k spiritualite v kontexte človeka v postmodernom svete. Postmoderný človek objavuje, že rovnováha ľudského života a sveta by sa mohla obnoviť z vnútorných transcendentných zdrojov. Ch. T. Tart [20] nabáda k tomu, aby sme boli otvorení a schopní skúmať transcendentno. Existuje dosť dôkazov o tom, že človek môže byť vedec a zároveň duchovná bytosť. V. Smékal uvádza, že psychológia môže pomáhať hľadať duchovné cesty života a kľúče k tajomstvu spirituality. K nevedomému hľadaniu spirituality patria i umelecké zážitky a návrat k prírode. Holm konštatuje, že psychológia skúma náboženstvo a spiritualitu nie ako náuku, ale ako vec prežívania a správania sa. Používa pritom najrôznejšie výkladové modely (biologické, sociálne, kognitívne, hlbino-psychologické, transpersonálne a i.).

Spiritualita podľa M. Stráženca [19] spája psychické procesy s duchovnými javmi. Predstavuje vedomé reagovanie na časové a priestorové ohraničenie človeka v telesnej, psychickej a sociálnej oblasti. C. Tart [20] spiritualitu vníma ako rozsiahlu oblasť ľudskej kapacity spojenú s Bohom, s „vyššími entitami„. R.L. Piedmont [13] hovorí o spirituálnej transcencii ako o schopnosti hľadiť na život zo širšej, komplexnejšej perspektívy, než je bezprostredný zážitok času a priestoru. O. Wilson konštatuje, že spiritualita a náboženská viera je najmocnejšia sila v ľudskej psychike ako súčasť ľudskej prirodzenosti. V. Frankl [4] charakterizuje duchovnú rozmer bytia v neustálom hľadaní zmyslu. Hľadanie svojho zmyslu chápe ako základnú pohnútku života človeka.

Definovanie spirituality je obtiažne a to kvôli jej metafyzickej substancii ako aj kvôli jej inter-disciplinarite. D.O. Moberg rozlišuje definície teologické (vychádzajúce z transcendentného poznania), antropologické (dôraz kladú na prirodnosť a mystickú skúsenosť človeka) a historicko-kontextové (skúsenosť zakotvená v histórii spoločnosti). Psychologické definície vykladajú spiritualitu z hlbinnno-intrapsychického konceptu (C.G. Jung [8]), ako prenikanie k neviditeľným aspektom života a prekračovanie osobných (ego) hraníc (T. Moore), ako osobnostnú transcenciu s duchovnou skúsenosťou (M. Stříženec [19]), ako vedomú a nevedomú túžbu človeka otvárať sa skutočnostiam iného rádu (Gálik [6]), ako základnú dimenziu osobnosti, ktorá obohacuje život (Ch. Schultz), ako cestu k múdrosti, láske a obnove pokoja duši (Rajský [15]), ako špecifický a významný aspekt inteligencie človeka (Marshall a Zohar [22]).

P. Říčan [17] poukazuje na psychologickú multi-dimenziálnosť spirituality a merateľnosť jej špecifických dimenzií a skúseností. J. Tloczynski, Ch. Knoll a A. Fitch [18] zistili, že pri vysokej úrovne spirituality (dotazník SOU D.N. Elkinsa) prevažujú u osôb zdravé osobnostné charakteristiky, ako napr. nezávislosť, spontánnosť, schopnosť prekonať dichotómiu života, nízky výskyt patologických prejavov a pod. L.S. Allman, O. Rosche a D.N. Elkins [1] zistili, že praktikovanie spirituálnych aktivít vedie k opakovaným spirituálnym skúsenostiam, a že tieto skúsenosti vyvolávajú pozitívne osobnostné zmeny, vyššiu psychickú a fyzickú pohodu.

Môžeme konštatovať, že do modernej psychológie sa vrátili otázky po zmysle, záujmu o spirituálne a náboženské skúsenosti, o zmenené stavy vedomia. Psychológia sa pokúša tieto mimoriadne zážitky a skúsenosti integrovať do svojho konceptu čo exploruje myšlienky rozšírenia materialisticky a prírodovedne zúženého konceptu psychiky a osobnosti (Erikson, Fromm, Maslow, Grof, Lukoff ai). M. Stříženec [19] poukazuje na to, že súčasná veda ustupuje od pozitivistickej filozofie dôsledkom čoho miznú epistemologické bariéry medzi vedou a náboženstvom (spiritualitou).

KONCEPT SPIRITUÁLNEJ INTELIGENCIE

Spirituálna inteligencia robí z ľudí tvorivé bytosti, ktoré môžu meniť (spoločenské a iné) i svoje vlastné hranice. Západná psychológia sa opiera o predstavu dvoch procesov, ktoré do psychológie priviedol Freud, a ktoré definoval ako primárny a sekundárny proces. Primárny proces je spojený s Id (inštinky, telo, emócie, nevedomie) a sekundárny proces s Egom – vedomou, racionálnou myslou. Celá nasledujúca psychológia a kognitívne vedy sa tohto dvojsmerného procesu pridržiavali. Takto koncipovaný primárny a sekundárny psychologický proces nemá žiadny spoločný zdroj, vďaka ktorému by sa mohli integrovať a transformovať. Tento problém, túto medzeru v psychológii osobnosti sa pokúsili preklenúť Jung a jeho nasledovníci konceptom vnútorného, transcendentného Ja, Selbst, ktorý má tieto psychologické funkcie (procesy) premostovať. Posledné výskumy ľudskeho mozgu, založené na treťom neurónovom systéme mozgu, na synchronných neurónových osciláciách dávajú neurobiologický podklad k definovaniu tretieho (terciálneho) druhu psychologického procesu,

ktorý „zjednocuje a integruje primárny a sekundárny proces a má schopnosť transformovať materiál, ktorý poskytujú ostatné dva procesy. Uľahčuje dialóg medzi rozumom a citmi, medzi myslou a telom. Poskytuje oporný bod pre rozvoj a transformáciu, dáva ľudskému ja aktívni, zjednocujúci a významotvorný stred. Tento tretí, terciálny zjednocujúci psychologický proces mozgu môžeme definovať ako spirituálny, pretože sa spája so spirituálnymi aktivitami a spirituálnymi (zmenenými) stavmi vedomia. Viktor Frankl [4] charakterizuje spirituálnu inteligenciu ako rozmer bytia postavený na neustálom hľadaní zmyslu. Hľadanie zmyslu chápe ako základnú pohnútku života človeka a nie ako druhotnú racionalizáciu inštinktívnych popudov. Zmysel je jedinečný a zvláštny tým, že ho môže a musí naplniť každý človek sám. Ak hlboká potreba zmyslu zostane nenaplnená, pociťujeme naše životy ako "mälké" a prázdne. Zohar [22] hovorí, že celok má bohatosť, perspektívu a množstvo rozmerov, akými nedisponujú jednotlivé časti. Duchovná skúsenosť znamená byť v kontakte s väčším, hlbším a bohatším celkom, ktorý nám dáva novú perspektívu. Zohar vymedzuje tieto znaky vysoko rozvinutej duchovnej inteligencie: Schopnosť byť pružný a spontánne prispôsobivý, Vysoký stupeň vedomia seba samého, Schopnosť čeliť utrpeniu a spracovať ho, Schopnosť čeliť bolesti a prekonať ju, Byť inšpirovaný hodnotami a víziami, Neochota zraňovať niekoho, ak to nie je nevyhnutné, Sklon vidieť spojenie medzi rôznymi vecami – myslieť holisticky, Výrazný sklon pýtať sa „Prečo?“ alebo „Čo keby?“ a hľadať odpovede na najhlbšie otázky, Byť „nezávislý na okolí“, Mať schopnosť brániť sa proti konvenciám.

H. Gardner (1999b) vytvoril koncepciu existenciálnej inteligencie, ktorá vychádza z úvah o spirituálnej inteligencii. O spiritualite v tomto kontexte uvažuje ako o osobnostnej dispozícii. Vymedzuje tri aspekty spirituálnej inteligencie:

1. Prvou z nich je rôznosť vyrovnávania sa so záležitosťami, ktoré Gardner nazýva kozmické alebo existenciálne. Sem spadajú konečné otázky života a smrti, ktoré sprevádzajú našu existenciu, a ktoré sú oddávna predmetom náboženstva a mytológie. (Kto sme? Odkiaľ pochádzame? Prečo vôbec existujeme? Aký je zmysel nášho života? A pod.)
2. Druhou oblasťou je dosahovanie určitých spirituálnych stavov. (v meditácii, dosahovaní extatických stavov, v udržiavaní kontaktu s inými spirituálnymi či noetickými fenoménmi.) Gardner hovorí, že to môže byť aj určitými bio-fyziologickými korelátmi v mozgu, ktoré umožňujú takúto schopnosť a spomína najmä mystikov, jogínov a iné osoby, u ktorých možno takúto schopnosť vidieť.
3. Tretou oblasťou je schopnosť duchovne vplyvať na iných.

R. A. Emmons (napr. 1999), ktorý navrhol päť základných prejavov spirituálnej inteligencie:

- kapacita transcendovať fyzické a materiálne (prežívať svoj život
- s vyšším zmyslom)
- schopnosť prežívať vyššie stavy vedomia
- schopnosť posväcovať každodenné zážitky
- schopnosť použiť spirituálne zdroje na zvládanie problémov
- kapacita byť cnostný

Od piateho prejavu, byť cnostný, neskôr po kritiky iných odborníkov ustúpil. Aj v Emmonsovej koncepcii sa kladie veľký dôraz na vyrovnávanie sa s rôznymi ťažkosťami, v súvislosti so spiritualitou najmä prostredníctvom spirituálnych zdrojov.

F. Machovej (2002) konštatuje, že to, čo mali spoločné Budha, Lao Tse, Mojžiš, Ježiš a Mohamed bola spirituálna inteligencia. Autor ju považuje za univerzálny znak osobnosti. Spirituálne IQ podľa neho má tieto znaky: je nešpecifické, nepriame, symbolické, zjednocujúce, seba aktualizujúce a kvalitatívne. Hovorí, že subjektívne prežívanie človeka s vysokou spirituálnou inteligenciou sa prejavuje ako meditatívne uvedomenie, osvietenie,

kozmicke vedomie, seba aktualizacia, inšpiracia, extaza, či kontemplacia. Kvalitatívny rozdiel medzi Západom a Východom vidí v tom, že Západ zdôrazňuje prispôsobovanie, spôsobilosť, zvládanie, teda orientuje sa na prevažne vonkajšie (behaviorálne) postuláty a Východ sa prevažne orientuje na vnútorné (intrapyschické) postuláty: hľadá osvietenie, výhľad, múdrosť.

O neuro-biologických mozgových korelátov spirituálnej inteligencie, ako o nej uvažujú niektorí autori sa opierajú výskumy neurológa V.S. Ramachandrana [22] a neuro-psychológa M. Persingera [12] začiatkom deväťdesiatych rokov. Títo vedci pri skenovaní nervových spojoch spánkového laloku pozitronovou emisnou tomografiou namerali ich aktivitu vždy vtedy, keď boli skúmané osoby vystavené diskusii o duchovných alebo náboženských tém. Neurológ W. Singer [18] následne objavil, že v mozgu existuje nervový proces synchronných neurónových oscilácií, ktorý sa venuje zjednocovaniu a vyhodnocovaniu našich skúseností. Tieto Singerové práce o spánkovom a bdelom vedomí a vzávisovaní kognitívnych udalostí v mozgu potvrdil a rozvinul R. Llinas [10] zdokonalenou technológiou MEG (magneto-encefalografia). Do Singerovho objavu sa vedelo len o dvoch druhoch procesu, procese sériových neurónových spojoch, ktoré sú základom našej racionálnej inteligencie a procese neurónovej siete – ide o náhodne spájanie neurónov do masívnych zväzkov, čo je základom pre našu emocionálnu inteligenciu. Zohar, Marshall a ďalší autori [22] sa domnievajú, že tieto Singerové práce o zjednocujúcich neurónových osciláciách sú náznakom tretieho druhu myslenia – zjednocujúceho myslenia, čo by mohlo zodpovedať tretiemu druhu inteligencie – spirituálnej inteligencie. Naznačujú to aj výskumy Singera a Graya [18], ktorý zistil, že pri celostnom vnímaní (nejakej udalosti, javu alebo predmetu) alebo celostnom myslení oscilujú neuróny v každej vymedzenej časti mozgu na spoločnej frekvencii niekde medzi 35 až 45 hertzov. Tieto výsledky sú totožné s neurologickými štúdiami ľudí v meditačnom stave, kedy tieto osoby vykazujú nárast koherentných vln na niekoľkých frekvenciách, vrátane 40 hertzov, vo veľkých oblastiach mozgu. Je známe, že hlboko meditujúci ľudia vypovedajú o spirituálnych, resp. mystických zážitkoch. K zaujímavému objavu dospel aj M. Persinger [12] keď umelo stimuloval spánkové laloky magnetickými poľami, čo vyvolávalo u skúmaných osobách rôzne druhy mystických skúseností. P. Wrightová [21] z Massachusettského inštitútu zistila podobné spojenia medzi zvýšenou aktivitou spánkového laloku a šamanistickými spirituálnymi a transpersonálnymi skúsenosťami. Ramachandran a jeho kolegovia [22] zistili, že pri evokovaní výrazne duchovných a náboženských tém sa skúmaným osobám výrazne zvýši aktivita ich spánkových lalokov. Spiritualita je tak možno pevne zabudovaná v našom mozgu. Zahnutie limbického systému (úzko súvisí so spánkovými lalokmi) pri týchto skúmaných duchovných zážitkoch poukazuje na dôležitosť emocionálneho faktoru pri duchovnej, resp. náboženskej skúsenosti.

Spojenie biologickej a psychickej zložky pri spirituálnych zážitkoch niektorých vedcov vedie k hypotézam, že spirituálne skúsenosti sú náhodným vedľajším produktom mozgovej činnosti alebo jej patologického fungovania. Proti hypotéze náhodnosti a patologickosti však iní výskumníci oponujú vedeckými dôkazmi o tom, že tieto skúsenosti majú pozitívny účinok na organizmus, osobnosť systematicky rozvíjajú a jej prejavy sú historicky totožné naprieč kultúrami, ktoré sa vyvíjali izolovane od seba. (Perry, Lukoff, Laing, Grof, Jung ai.). W. James [8] patologizujúcu hypotézu nazýva redukcionistickou prostoduchosťou tých, ktorí nedokážu odlíšiť dve významné a úplne odlišné otázky: Aká je biologická podstata a vznik duchovnej skúsenosti? A čo je zmyslom a významom duchovnej skúsenosti? Zohar a Marshall [22] to dokumentujú príkladom, že vedci môžu vyvolať simulované „vizuálne zážitky“ stimuláciou optického kortexu, ale to nedokazuje, že videnie samo je len halucinácia. V súvislosti so spirituálnou inteligenciou ďalej uvádzajú, že ak máme plne posúdiť rolu mozgového duchovného centra, ktoré vytvára či sprostredkováva duchovné

skúsenosti, musíme podrobne skúmať tieto skúsenosti spolu so šialenstvom a chorobami, s ktorými sa často združujú. Skúmať musíme aj ich pozitívnu rolu pri riešení problémov, v morálnej predstavivosti a tvorivosti. Výskum v tomto smere uskutočnil G. Claridge z Oxfordskej univerzity pričom zistil, že 60 až 70 % dospelých populácie vykazuje schizotymné rysy osobnosti. Z nich však približne iba jedno percento je diagnostikované ako klinicky schizofrenické a podobné percento ako maniodepresívne. Schizotýmnosť zdá sa, dáva človeku evidentnú výhodu do života a prejavuje sa v rôznej miere týmito rysmi: magická predstavivosť, krajná nesústredenosť (sklon k rozptýlenosti), sklon k fantáziám a dennému sneniu, uvoľnenie myslenia, impulzivnosť a non konformita, neobvyklé skúsenosti, introverzia, znížená sociálna anhedónia (neschopnosť vnímať potešenie) a nerozhodnosť. J. Brod zistil, že schizotýmne vlastnosti môžu byť prospešné k rozvoju osobnosti a tvorivosti. M. Jackson [7] pri skúmaní duchovných zážitkov zdravých ľudí a duševne chorých zistil, že napriek tomu, že tu existujú isté podobnosti, psychotickí pacienti sú v prejavoch a v obsahoch ďaleko negatívnejší, nepokojnejší a bizarnejší. Ďaleko častejšie sú svojou neobvyklou skúsenosťou prekonaný natoľko, že stratia na veľmi dlhú dobu účinný kontakt s bežnou skúsenosťou, a na rozdiel od zdravých ľudí, majú psychotyci problém integrovať svoje duchovné skúsenosti do bežného života a je pre nich tiež ťažké ich trvalo a pozitívne využiť.

PSYCHOSPIRITUÁLNE ASPEKTY OSOBNOSTI V KONTEXTE NÁŠHO VÝSKUMU

V rámci nášho grantového výskumu sme sa okrem iného zamerali na skúmanie toho: Ako mimoriadne spirituálne zážitky a skúsenosti ovplyvňujú osobnosť a ako vplývajú na duševné zdravie? Metódou kvalitatívnej analýzy, klinického pozorovania, psychologického testovania, seba skúsenostných zážitkov a viacnásobných prípadových štúdií sme zistili, že: Mimoriadne spirituálne zážitky sú vždy spojené so zmenenými stavmi vedomia, ktoré sme identifikovali subjektívnymi zmenami v prežívaní. O týchto zmenách prežívania jednak vypovedali skúmané osoby a jednak sme ich pri metóde seba skúsenostného prežívania zmenených spirituálnych stavov vedomia mohli sami zažiť a pozorovať. Zmenené stavy vedomia sme mohli identifikovať aj pozorovaním a vyhodnocovaním správania skúmaných osôb.

Osoby, ktoré priebežne a dlhodobo (viac ako 3 roky) praktizovali rôzne spirituálne praktiky meniace stav vedomia (meditácie, kontemplatívne modlitby, holotropné dýchanie a šamanské techniky) zmenili (posunuli) svoje správanie a životný štýl z extrovertných k introvertným hodnotám, z materiálnych k duchovným hodnotám, z egoistických k altruistickým pozíciám. O týchto zmenách vypovedali skúmané osoby, zažili sme ich aj v rámci seba skúsenostného praktikovania spirituality a identifikovať sme ich mohli aj pri analýze životného štýlu, hodnôt a správania skúmaných osôb.

Osoby, ktoré priebežne a dlhodobo (viac ako 3 roky) praktizovali rôzne spirituálne praktiky meniace stav vedomia (meditácie, kontemplatívne modlitby, holotropné dýchanie a šamanské techniky) zaznamenali posun v rámci seba hodnotenia v oblasti spokojnosti, vnútornej vyrovnanosti, nachádzania zmyslu života a schopnosti zvládať problémy a záťažové situácie. Zmeny sme mohli zaznamenať na škále 1 až 7 najčastejšie (mediánom) o dva až tri stupne.

U osôb, ktoré priebežne a dlhodobo (viac ako 3 roky) praktizovali rôzne spirituálne praktiky meniace stav vedomia (meditácie, kontemplatívne modlitby, holotropné dýchanie a šamanské techniky) sa zvýšila ich schopnosť komunikácie s vnútorným Ja, resp. s dušou či vyšším duchovným Ja - rôzni respondenti rôzne nazývali, resp. interpretovali túto intrapsychickú komunikáciu a to v závislosti ich osobného filozofického konceptu. Posun tejto schopnosti sme zisťovali na základe osobných výpovedí respondentov ako aj na základe vlastného skúmajúceho seba pozorovania. Táto komunikácia sa prejavovala napr. v posune

dôležitosti skúmať vlastné sny, v kladení otázok svojej duši (duchovnému Ja, duchovným spojencom a pod.) a čakania na odpoveď zvnútra, vo zvýšenom hľadaní spirituálnych súvislostí v tom, čo sa odohráva v ich živote.

U osôb, ktoré priebežne a dlhodobo (viac ako 3 roky) praktizovali rôzne spirituálne praktiky meniace stav vedomia (meditácie, kontemplatívne modlitby, holotropné dýchanie a šamanské techniky) nastal posun v kladení dôležitosti na vlastné ego. Posun sa prejavoval u skúmaných osôb, napr. vo zvýšení dôvery že to, čo sa odohráva v ich živote má hlbší (spirituálny) význam a zmysel a to aj v prípade negatívnych zážitkov a skúseností, vo zvýšení dôvery, že vyššie duchovné sily im pomôžu zvládnuť ich problémy a životné úlohy a podobne. Posun môžeme identifikovať hlavne v zmene uprimnosti z vlastného ego (moje ego je centrom môjho diania, prežívania) k nadosobnému významu a prežívaniu (dôverujem vo vyššie duchovné sily a nasledujem ich).

Z našich výskumných zistení ako aj zo zistení iných autorov vyplýva, že mimoriadne spirituálne zážitky a prax spojené so zmenenými stavmi vedomia môžu ďalekosiahle pôsobiť na osobnosť. Na jednej strane môžu pomáhať integrovať konfliktné, neurotické a traumatické aspekty osobnosti a v tomto zmysle pôsobiť terapeuticky. V ďalšej rovine môžu rozvíjať a humanizovať osobnosť a tým aj spoločnosť. Keďže o osobnosť človeka sa zaujíma predovšetkým psychológia a psychoterapia môže spiritualita prinášať nové potenciály pre ich rozvoj.

Spojenie duševných a spirituálnych fenoménov nám môže ukázať novú oblasti poznania človeka, ktoré sme doposiaľ prehliadali, resp. nám v tradičnom koncepte osobnosti a psychiky neboli prístupné. Odklon vedy od striktného pozitivizmu vytvára nové priestory na prehodnocovanie starých konceptov a paradigiem v každej oblasti poznania. Táto otvorenosť produkuje nové myslenie a otvára sa interdisciplinárnym prienikom. Na prvý pohľad sa môže zdať, že ide o nezlučiteľné oblasti poznania, avšak pri hlbšom ohľade musíme pripustiť, že pre traktované súvislosti majú vedecky legitímny základ.

LITERATÚRA

- Allman, L. S., et.al. (1999): Psychotherapists attitudes towards clients reporting mystical experiences. *Psychotherapy*, 29, 564- 569.
- American Psychological Association (2002): Ethical Principles of Psychologists and Code of Conduct. [Vyhľadané 15.12.2002 na <http://www.apa.org/ethics/code2002.html>]
- American Counseling Association. (1995): Code of ethics and standards of practice. Alexandria, Virginia
- Amering, M. (2006): The impact of Loren Mosher and Soteria – a European Perspective. [Vyhľadané na <http://www.soterianetwork.org/mamering.pdf>]
- BENDA, J. (2007): Všímavosť v psychologickom výzku a v klinickej praxi. *Československá psychologie*, 51 (2), 129-140.
- Bragdon, E. (1990): The call of spiritual emergency. From personal crisis to personal transformation. Harper and Rowe, Aptos.
- Bullis, R. K. (1992): Psychotherapists and the mystical process. *Journal of the contemporary psychotherapy* 1, 43-49.
- Diagnostic and statistical Manual of Mental Disorders (1994), DC APA, Washington.
- Eliade, M. (Ed.) (1987): Encyclopedia of Religion. Macmillan Publishing Company, New York
- Elkins, et.al. (1988): Toward a humanistic-phenomenological spirituality. *Journal of Humanistic Psychology* 28, 5-19.

- Fleischmann, O. (2000): Socializace jedince. In.: Kol.: Sociální psychologie. Acta UP, Ústí n. L.
- Gálik, S.: Úvod do filozofie náboženstva. Bratislava: Iris 2008, 75 s. ISBN 978-80-89256-24-2.
- Gálik, S.: Filozofia a mystika. Duchovný vývoj človeka z hľadiska mystík svetových náboženstiev. Bratislava: Iris 2006.
- Gallup, G. (1987): The Gallup poll: Public opinion 1986. Wilmington, DE: Scholarly Resources.
- Greeley, G. (1974): Ecstasy: A way of knowing. Englewood Cliffs, N.J. Prentice Hall.
- Grof, S.- Grofova, Ch. (Eds.) (1999): Krize duchovního vývoje. Chvojko nakl., Praha.
- Grof, S. (2004): Psychologie budoucnosti. Perla, Praha.
- Hay, D., Morisy, A. (1978) : Reports of ecstatic, paranormal, or religious experience in Great Britan and United States. Journal for the Scientific Study od Religion 17, 255-68.
- Heřmanová, V. (2000): Sociální podmíněnost psychiky. In: Trpišovská D. a kol.: Sociální psychologie. Acta UP, Ústí n/L.
- Holkovič, L.-Fleischmann, O.-.: Otázky psychospirituálnej transformácie osobnosti. Vedecké práce MtF STU, AlumniPress, Trnava 2008
- James, W. (1930): Druhy náboženské zkušenosti. Melantrich, Praha.
- Josephson, A.M., John R. Peteet, J.R. (Eds.) (2004): Handbook of Spirituality and Worldview in Clinical Practice. Washington, D.C., American Psychiatric Publishing.
- K-Lynn P. (2008): Religion and Psychiatry. Psychiatric News, January 4, Volume 43, Number 1
- Křivohlavý, J. (1992): Psychologie náboženství. Československá psychologie 1, 33-40.
- Lannert, J. (1991): Resistance and countertransference issues with spiritual and religious clients. Journal of Humanistic Psychology 31, 68-76.
- Lukoff, D.-Lu, F.-Turner, R. (1992): Toward a more culturally senzitive DSM IV. Psychoreligious and psychospiritual problems. Journal of nervuos and mental disease 11, 673-682.
- Lukoff, D. (1988) : Transpersonal Psychology Reaserch Review Topic: Mystical Experience. The Journal of Transpersonal Psychology 20, 2, 161-185.
- Lukoff, D.-Lu, F.-Turner, R. (1998): From spiritual emergency to spiritual problem. The transpersonal roots of the new DSM IV category. Journal of the humanistic psychology. 2, 21-50.
- Madaan, V. (2006): Patients' Spirituality Useful to Healing Process. Psychiatric News August 18, Volume 41, Number 16
- Maslow, A. (1964): Religions, values and peak experiences. New York.
- Meinhold, J. W. (1992): Vel'ká príručka hypnózy. Fontána, Šamorín.
- Multidimensional Measurement of Religiousness/Spirituality for Use in Health Research. (1999) DC, US Department of Health and Human Services, Washington
- Piedmont, R.L. (1999): Does spirituality represent the sixth factor of personality? Journal of personality 67, 985-1014.
- Perry, J.W. (1999): Trials of the vizionary mind. Spiritual emergency and the renewal process. State University of New York, Press, Albany.
- Ruisel, I. (2002): Spiritualita a múdrosť: Dve stránky jednej reality? In: Kováč. D. (Ed.), Psychologické sondy do spirituálno-religióznejs sféry života. SAV, Bratislava.
- Prince, R. (1979): Religious experience and psychosis. Journal of altered states of consciousness 5, 167- 181.
- Podvoll, E.M. (1979): Psychosis and the mystic path. Psychoanalytic revue 4, 571-590.
- Rajský, A.: Osoba ako ikona tajomstva. Príspevok k personalistickej antropológii. Veda – PF TU, 2007.

- Reicky, R.A. (1998): Jungovský typológia a kresťanská spiritualita. In: Moore, R.L.(Ed.), C.G.Jung a kresťanská spiritualita. Portál, Praha, 148-160.
- Rogers, C. R. (1997): Spôsob bytia. IRO, Modra.
- Sawicki,S.-Holkovič.L. (2006): Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti. STU, Bratislava.
- Stifler, K.R. et.al. (1993): An empirical investigation of the discriminability of reported mystical experiences among religious contemplatives, psychotic inpatients, and normal adults. *Journal for the scientific study of religion* 4, 366-372.
- Shafranske, E., Maloney, H. (1990): Clinical psychologists' religious and spiritual orientations and their practice of psychotherapy. *Psychotherapy* 27, 72-78.
- Silverman, J. (1967): Shamans and acute schizophrenia. *American anthropologist*, 69, 21- 31.
- Stríženec,M. (2004): Ako psychológia dnes chápe spiritualitu. *Teologický časopis* 1, 63-74.
- Vančura, M. (2002): Psychospirituální krize. In: Vodáčková, D. a kol.: Krízová intervence. Portál, Praha, 329-359.
- Wedlichová,I. (2006): Poruchy osobnosti a chování. In: Kol.: Vybrané psychologické aspekty terénní sociální práce. *Acta UP. Ústí n.L.*
- Wapnick, K. (1969): Mysticism and schizophrenia. *Journal of transpersonal psychology* 1, 49-67.
- Wuthnow, R. (2003): *America and the Challenges of Religious Diversity*. University Press, Princeton.

1.2. Porozumenie osobnosti z hľadiska transpersonálnej psychológie

Predporozumenie osobnosti má každý človek a samozrejme aj vedec, ktorý začne skúmať človeka. V mnohých prípadoch predurčuje smer jeho bádania, hypotézy a ciele. Toto predporozumenie je však spočiatku dosť vágne, a preto je nevyhnutné ho neustále vyjasňovať a prehĺbovať. Správne porozumenie osobnosti, ktoré vlastne dotvára náš svetonázor, je preto veľmi dôležité, a to nielen vo vedeckom skúmaní, ale aj v každodennom živote.

V tomto príspevku sa budem zaoberať pojmom osoby a osobnosti z filozofického a psychologického hľadiska a prínosom transpersonálnej psychológie do tejto oblasti. Prinášam aj vlastné stanovisko založené na osobných transpersonálnych skúsenostiach, lebo si myslím, že správne porozumenie osobnosti sa nedá získať len čisto teoretickým skúmaním. Cieľom tohto príspevku je tak oboznámiť čitateľov ako s teóriou, tak aj vlastnou praxou z oblasti transpersonálnej psychológie a priblížiť im iný koncept osobnosti človeka ako sa zvyčajne vo filozofii alebo v psychológii predkladá.

Pojem osoby a osobnosti

Treba hneď na začiatku povedať, že pojem „osobnosť“ je značne nejasný. Terminologicky slovu osobnosť predchádza termín osoba. Pojem osoby má bohatú tradíciu, ktorá siaha až do antiky a starozákonnej tradície. Etymológia slova osoba pochádza z gréckeho slova prosópon a latinského persona. V oboch prípadoch slovo znamenalo masku herca, ktorý vystupoval v divadle a mohol s ňou meniť svoje identity. Vlastný pojem osoby vznikol až v biblickom myslení, v ktorom do popredia vystúpil vzťah medzi Izraelitmi a Jahvem (Jahve oslovoval prorokov po mene), čím dostal človek jedinečnú a nezastupiteľnú hodnotu. V kresťanskej filozofii cez kristologické a trinitárne diskusie (chalcedónsky a carihradský koncil) sa pojem osoby postupne vykryštalizoval do substančno-relačnej podoby. Napriek tomu sa Boethius priklonil k substančnej definícii osoby: individuálna podstata rozumovej prirodzenosti. Tomáš Akvinský osobu stotožnil s duchovnou dušou, ktorá okrem toho, že formuje telo je aj sama v sebe subsistentná. John Locke chápal osobu ako rozumovú, mysliacu a sebavedomú bytosť, ktorá identicky uchopuje seba samu. Osoba sa tak viac-menej stotožňovala s dušou, cogitom, duchovnou monádou a zabúdalo sa na jej podstatnú kategóriu, a to je vzťah. Obrat nastal v 20. storočí, keď predstavitelia filozofického personalizmu ako F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber, E. Mounier, M. Nédoncelle a ďalší, začali zdôrazňovať vzťah ako podstatnú zložku utvárania osoby. U týchto autoroch sa stretávame s tzv. substančno – relačnými alebo relačnými modelmi osoby.

Osobu človeka z filozofického hľadiska by sme mohli zdefinovať ako individuálne „ja“, ktoré sa uskutočňuje vo vedomom sebaovládaní a slobodnom sebaovládaní v rámci vzťahov s inými osobami. V tejto definícii sa zdôrazňuje aktualizácia človeka, čo je rozdiel od prirodzenosti človeka, ktorú skôr chápeme ako duševno-telesný základ, prípadne ako potencialitu človeka. Prirodzenosť alebo podstata človeka je dopredu daná a osoba je to, čo sa z tejto prirodzenosti vedome a slobodne utvorí. Coreth podobne tvrdí, že „osoba sa realizuje vlastným slobodným sebauskutočňovaním. Uskutočňovanie „mňa samého“ je vždy zároveň uskutočňovaním toho, čo je pre mňa „to druhé“. ... Personálne uskutočnenie mňa samého sa deje personálnym vzťahom k druhému.“¹ Stručne môžeme zhrnúť, že pri filozofickom prístupe k osobe človeka vystupujú dva koreláty, a to jedinečnosť a vzťahovosť.

¹ CORETH, E.: Co je člověk?, s. 155.

Pojem osobnosť sa vo filozofii chápe ako istá „nadstavba“ osoby v zmysle plného rozvinutia schopností jednotlivca, ktorými vyniká medzi ostatnými ľuďmi. V krátkosti povedané, osobou je každý človek, ale osobnosťou už nie.

Psychologický prístup k pojmu osobnosť je odlišný. Vo všeobecnosti sa osobnosť chápe ako suma všetkých psychických osobitostí vytvárajúcich individualitu a jedinečnosť človeka. Brugger ju z pozície filozofie definuje takto: „Osobnosť je možné filozoficky pochopiť ako stav zodpovedajúci metafyzickej osobe v človeku, to znamená tak, že sa všetky telesno-duševné, vedomé a nevedomé činnosti, priebehy, stavy a dispozície normálnym spôsobom integrujú do reálne konštantného dynamického celku vzťahnutého k individuálnemu ja. Je to pre skúsenosť, a tým aj pre empirickú vedu prístupná stránka osoby, na ktorej metafyzický význam však psychológia nepozera. Empiricko-psychologicky môže byť osoba skúmaná a predstavená na základe veľmi rôznych schém usporiadania, ktoré sa môžu podľa okolností dopĺňovať, ale aj vylučovať. Preto tiež v psychológii neexistuje žiadna všeobecne prijímaná definícia osoby.“²

Zdá, že najvýznamnejší rozdiel medzi filozofickým a psychologickým prístupom k osobe alebo osobnosti je najmä v tom, že psychológia sa zameriava viac na individualitu a jedinečnosť človeka, zatiaľ čo filozofia rovnako zdôrazňuje ako individualitu, tak aj vzťah, prípadne duchovnú, transcendentnú dimenziu.

Prínos transpersonálnej psychológie.

Aký je prínos transpersonálnej psychológie do poznania osoby alebo osobnosti človeka? Samotný názov „transpersonálna psychológia“ nám prezrádza, že ide o psychologický smer, ktorý vychádza z predstavy, že vedomie je niečo, čo existuje aj mimo nás, t. j. osoby. Transpersonálne vedomie, čo je kľúčový pojem v transpersonálnej psychológii, sa vo svojej podstate neviaže na hmotu, je nezávislé od našich zmyslov, je nekonečné a siaha za hranice času a priestoru.

Zakladateľom transpersonálnej psychológie je americký psychiater českého pôvodu Stanislav Grof, ktorý na základe experimentov z LSD, prešiel od freudovskej psychológie k jungovskej a transpersonálnej. Experimenty s LSD a neskôr technika holotropného dýchania Grofovi zmenili názor na podstatu vedomia. V týchto experimentoch sa rozširovalo vedomie, ktoré Grof označil ako holotropné vedomie (z gr. holos - celostný a trepein - rozvíjať smerom k niečomu, čo znamená celostne sa rozvíjať). Holotropné vedomie odlišuje od hylotropného, t. j. nášho bežného vedomia, ktoré je ešte akoby ponorené do hmoty. Stanislav Grof charakterizuje tieto dve vedomia nasledovne: “Hylotropný alebo na hmotu orientovaný stav vedomia je termín, ktorý používam pre normálnu každodennú skúsenosť s konvenčnou realitou. Holotropný stav vedomia alebo vedomie zamerané na bytie v jeho celistvosti a úplnosti je charakteristické pre určité mimoriadne psychické stavy, ako napr. meditatívne, mystické alebo psychedelické zážitky. Tento stav vedomia je možné tiež pozorovať pri mnohých spontánnych psychických zmenách, ktoré súčasná psychiatria označuje ako psychózy. ... V holotropnom stave vedomia je možné navyše obsiahnuť všetky zostávajúce stránky existencie. To sa týka nielen prístupu do vlastnej biologickej, psychologickej, sociálnej, rasovej a duchovnej minulosti, ako i súčasnosti a budúcnosti celého javového sveta, ale dosiahnuteľné sú i mnohé ďalšie úrovne a sféry reality, popísané veľkými mystickými tradíciami sveta. Komparatívne štúdium mystickej literatúry ukazuje, že väčšina mystických systémov sa navzájom zhoduje, pokiaľ ide o zložitosť, rozvrstvenosť a hierarchické usporiadanie reality, ktorá zahŕňa ako javové, tak i transpersonálne aspekty bytia.”³

² BRUGGER, W.: Filozofický slovník, s. 294.

³ GROF, S.: Dobrodružství sebeobjevování, s. 43.

Osoba alebo osobnosť z hľadiska transpersonálnej psychológie nie je izolovanou jednotkou, ale bytosťou, ktorá je prepojená so všetkým úrovňami bytia. Individuálne vedomie je tak len vrcholom ľadovca. Zostatok toho, čo je ešte nevedomé, je prepojené s úrovňami, ktoré sú opísané v mýtoch a náboženstvách. V rámci transpersonálnych skúseností sú možné rôzne ponorenia do týchto úrovní. Systematické a dlhodobé skúsenosti majú obyčajne istú gradáciu, ktorá sa podobá na vzostupnú cestu v mystike ako je cesta očisťovania, osvietenia a zjednotenia. Transpersonálna psychológia popiera bežné, redukujúce psychologické prístupy k osobnosti človeka. O osobnosti hovorí celostne, do ktorej patria všetky úrovne reality vrátane duchovnej. S. Sawicki tak isto tvrdí, že k celostnému vývoju človeka je potrebný aj spirituálny rozmer: „Ak chceme poznať osobnosť človeka vo všetkých jej aspektoch, dimenziách a prejavoch, je potrebné vedecké poznávanie opätovne spojiť s poznávaním spirituálnym a filozofickým. V minulosti bolo v západnej kultúre základom vedeckého poznávania filozofia a popri nej mystika. Tie dodávali vedeckému bádaniu zmysel, múdrosť a umožňovali nahliadnúť do vnútorných, introspektívnych dimenzií sveta a života. Oddelenie vedy od filozofie a mystiky (spirituality) znamenalo, že naše poznanie sa stalo nielen neúplné – chýba mu vnútorná dimenzia, ale často mu chýba aj zmysel, múdrosť a súvzťažnosť k psychickému a spoločenskému životu.“⁴

Psychospirituálna kríza

Transpersonálna psychológia priamo súvisí, a je veľmi dobre využiteľná, aj v psychických stavoch človeka, ktoré sa označujú ako psychospirituálna kríza. Čo je psychospirituálna kríza? Vo všeobecnosti sa považuje za hraničný psychický stav človeka, ktorý z hľadiska bežných stavov vedomia a niektorých psychologických prístupov je chápaný ako patologický, ale z hľadiska rozšírených stavov vedomia sa považuje za znak a výzvu k vyššej osobnostnej integrácii človeka. Dočasné narušenie osobnosti je tak bodom bifurkácie, od ktorého je možné postúpiť k vyššej psychickej celostnosti, ale pri nerozpoznaní a nesprávnom prístupe k tejto kríze aj ďalej upadať a pokračovať v deštrukciách osobnosti. Pojem psychospirituálnej krízy Stanislav a Christina Grofovcí výstižne vyjadrujú čínskym piktogramom pre krízu. Ako hovoria: „Je zložený z dvoch základných znakov či koreňov: jeden znamená „nebezpečie“, druhý „príležitosť“. Napriek tomu, že býva prechod takýmito stavmi často obtiažny, až desivý, zahrňuje zároveň nesmierne vývojový a liečivý potenciál.“⁵ Grofovcí psychospirituálnu krízu označujú aj anglickým termínom spiritual emergency, ktorý evokuje ako krízu, tak aj možnosť vzostupu na novú vývojovú úroveň.⁶ Z histórie vieme, že mnohé veľké osobnosti prechádzali, a to veľmi dramaticky, psychospirituálnou krízou. Napríklad pre Budhu to bol problém utrpenia, ktorý v ňom vyvolal vnútorný nepokoj a ten ho neustále pobádal hľadať cestu oslobodenia. Takýchto náboženských zakladateľov, reformátorov, svätcov, mystikov, ale aj politických aktivistov, môžeme v dejinách nájsť veľmi veľa. Medzi nimi neboli výnimkou ani tí, ktorí sa priamo zaoberali psychológiou. Excelentným príkladom je C. G. Jung, ktorí prežil psychospirituálnu krízu počas prvej svetovej vojny. Bolo to v čase, keď sa rozišiel s názormi S. Freuda a hľadal vlastnú vedeckú cestu. Jeho stavy, keď napríklad videl a rozprával sa s gnostikom Filemónom a iné, možno z hľadiska redukcionisticky orientovanej psychológie a psychiatrie klasifikovať ako patologické. Sám Jung si to uvedomoval, všetko si spisoval, čím čiastočne získaval odstup a čo ho pravdepodobne zachránilo aj od totálneho zrútenia.⁷ Po vojne sa tieto skúsenosti preňho

⁴ SAWICKI, S.: Psychospirituálna dimenzia osobnosti, s. 10.

⁵ GROFOVI, S. a Ch.: Kríze duchovného vývoje. Kedyž se osobní transformace promění v krizi, s. 22.

⁶ Tamže, s. 8.

⁷ K. Plocek o kritickom Jungovom období píše: „Obdobie od roku 1913 do roku 1919 bolo obdobím výraznej introverzie: spočiatku prežíval určitou dezorientáciu a s ňou sa dostavila konfrontácia s vlastným nevedomým. Hľadanie vlastných

stali najväčšou inšpiráciou v poznávaní nevedomia človeka. Jung, na základe porozumenia vlastných skúseností, rozšíril freudovské osobné nevedomie na kolektívne, aby mohol adekvátne vysvetliť mimobiografické, mimočasové a mimopriestorové skúsenosti, ktoré sú inak nevysvetliteľné.

Osobná skúsenosť

Môžem povedať, že som tiež v istom čase prechádzal psychospirituálnou krízou. Podstata tejto krízy u mňa spočívala v životnej dezorientácii, v strate zmyslu a v postupnom morálno-spoločenskom upadaní. Náhodou som sa dostal k metódam transpersonálnej psychológie ako je napríklad holotropné dýchanie a hneď po prvom dýchaní som si uvedomil, že to má na mňa pozitívne transformačné účinky. Na jednej strane to boli terapeutické účinky, na strane druhej sebaopoznávanie. Terapeutické účinky spočívali v psychoemocionálnom uvoľnení, v dosiahnutí vnútornej harmónie a spokojnosti. Tieto nové pocity súviseli aj so sebaopoznávaním. Každé psychoemocionálne uvoľnenie obsahovalo aj isté informácie, ktoré boli hlbšie v nevedomí. Metaforicky by sa to dalo priblížiť kartičkami v kartotéke v knižnici. Niektoré kartičky sa pri pohľade, t. j. uvedomení, uvoľnili, zasunuli a už viac nepôsobili. Tieto negatívne informácie by som prirovnal k nespracovaným informáciám, potlačeným alebo na ktoré nebolo možné mať za normálneho vedomia dosah. Tie posledné boli typicky transpersonálne, a to perinatálne a potom množstvo zážitkov presahujúcich čas a priestor. Okrem psychoemocionálneho uvoľnenia a poznávania, bol tu ešte pozoruhodný súvis s telom. Telo bolo viac energetizované, niekedy som mal pocit ako keby strácalo svoju pevnú formu a stalo sa prúdom energie. Veľmi silné, ale pritom príjemné, bolo uvoľnenie energetických centier, čakier, ktoré sú popísané v jóge. To bola možno kľúčová skúsenosť, ktorá mi potvrdzovala oprávnenosť týchto východných učení, a ktorá bola svojou vzostupnosťou a gradáciou dôležitá k transformácii mojej osobnosti. Uvoľňovanie energetických centier totiž malo svoju logiku, to znamená, že sa otvárali vzostupne pozdĺž chrbtice. Na úrovni krku a hlavy došlo k tomu, čo by som nazval mystická smrť. Mal som skutočne pocit, že zomieram, lebo moje vedomie sa uvoľnilo mimo tela. Bol to mimoriadne silný zážitok, s ktorým zároveň prišlo aj poznanie iluzórnosti môjho ja. Moje vedomie bolo akosi všade, nemalo hranice, nebolo ničím obmedzované. Tento môj vrcholný zážitok by som mohol prirovnávať samádhí v jóge. Všetky transpersonálne skúsenosti zanechali vo mne silné odozvy, naštartovali v mojom tele energetické premeny a priniesli mi nové sebaopoznanie. Po čase, najmä v každodenných povinnostiach a starostiach, sa moje telo opäť dostalo do pevnejšej formy. Napriek týmto fixáciám na každodennosť, pretrváva vo mne nesmerne dôležité poznanie, že je tu neustále prítomná transpersonálna hĺbka a vždy možnosť novej radikálnej sebaopozmeny, obnovy a nového prežívania a precit'ovania života.

Bez skúseností z transpersonálnej psychológie by som nemohol porozumieť ani jej teórii a následne, ani hlbším dimenziám osobnosti človeka. Teória a prax, najmä v takejto oblasti ako je skúmanie podstaty osobnosti človeka, sú podľa mňa nerozlučne späté. Teória a prax transpersonálnej psychológie ma ešte naučila ako je dôležitý interdisciplinárny výskum človeka, ktorý v prípade transpersonálnej psychológie obsahuje nielen psychologický, ale aj filozofický, mytologický, náboženský, ba možno aj mystický rozmer.

východisk a historických predpokladov bolo sprevádzané mocnými zážitkami vízií a aktívnych imaginácií. Svoje zážitky a postavy vízií sa snažil zachytiť literárne a výtvarne. Ako psychiater si bol až príliš dobre vedomý toho, že sa pohybuje v nebezpečnej blízkosti duševnej choroby. Kontakt s realitou si udržoval o to usilovnejšou prácou pre pacientov a početnou rodinou.“ JUNG, C. G.: Duše moderného človeka, s. 373 - 374.

Literatúra:

1. BRUGGER, W.: Filosofický slovník. Praha, Naše vojsko 1994.
2. CORETH, E.: Co je člověk? Praha, Zvon 1994.
3. GROF, S.: Dobrodružství sebeobjevování. Praha, GEMMA89 1993.
4. GROFOVI, S. a Ch.: Krize duchovního vývoje. Když se osobní transformace promění v krizi. Praha, Chvojko nakl. 1999.
5. JUNG, C. G.: Duše moderního člověka. Brno, Atlantis 1994.
6. SAWICKI, S.: Psychospirituálna dimenzia osobnosti. In: SAWICKI, S., HOLKOVIČ, L.: Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti. Bratislava, Slovenská technická univerzita 2006.

1.3. Psychologický a ontologický rozmer numinózneho

Dvadsiate storočie sa začalo v období rozmachu „pozitívnej vedy“, novoosvietenského humanizmu a nebyvateľného nástupu technológie do života spoločnosti i jednotlivcov. Túto mentálnu náladu západnej kultúry predznačil zakladateľ pozitivizmu August Comte (1798-1857), na ktorého koncepciu nadviazal mohutný a v minulom storočí väčšinový prúd filozofického vnímania vedy, rozumu, pravdy a pravdivosti. Pozitivismus tvrdí, že jedine to, čo je „pozitívne“, čiže fakticky dané (ako opak „negatívnej“ metafyziky), je prístupné výskumnej aktivite. Všetko ostatné je metafyzické, transcendentné, náboženské a teda nevedecké a neužitočné. Podľa pozitivistov majú vo vede zmysel iba tie veličiny, ktoré sú priamo merateľné. Úloha vedy potom spočíva v tom, aby racionálne harmonizovala výsledky empirických meraní - avšak bez toho, aby sa starala o „dajaké“ pozadie odpovedajúcej vecnej reality. Vo svojom priam nábožensky horlivom redukčnom úsilí však pozitivistí upadli do opačného extrému tým, že celkom odmietli rozumové zdôvodňovanie a osvetľovanie pojmov, výrokov a problémov, ktoré nemôžeme pre ich odlišnú abstraktnosť ani vyriešiť, ani overiť skúsenosťou (podstaty, ontologické hodnoty, metafyzické a symbolické skutočnosti) a označovali ich za nepravdivé alebo nezmyselné³. Osvietený skepticizmus, ktorého sebestačná veda nás mala viesť, sa však ukázal ako iná forma dogmatizmu (A. N. Whitehead: *Essays in Science and Philosophy*, 1947), ktorého povýšeneckosť (superbia – opak náboženskej poníženosti) sa naplno odkryla na konci 20. storočia.

Pozitivistický postoj, ktorý v zásade stavia na empiristických základoch, sa masovo rozšíril aj do humanitných vied, medzi ktorými vyniká lekárska psychoterapia. Prejavom pozitivistického prístupu k človeku (pacientovi alebo klientovi) je redukovanie terapie na symptomatickú liečbu (odstránenie symptómu), ktorá zbaví človeka bolesti, ale nezbaví ho príčiny tejto bolesti, ktorou je požiadavka transformácie osobnosti, túžba po kvalitnejšom, zmyslupnejšom, a v konečnom dôsledku zdravšom živote vo svojom celku. Človeka nie je možné metodologicky rozčleniť na jednotlivé izolované súčasti či aspekty, ktoré by sa stali objektom samostatných a vzájomne nezávislých výskumných a praktických (terapeutických a i.) disciplín. V prístupe k človeku je nevyhnutné zachovať „personálny princíp“, podľa ktorého je osoba samoúčelom (I. Kant) s vlastnou vrstevnatou históriou a mnohorozmernou realitou, v ktorej sa jej jednotlivé vrstvy a rozmery vzájomne ovplyvňujú, podmieňujú a integrujú do jedného celku⁴. Pre vedcov a výskumníkov, ako aj terapeutov a vychovávateľov, z toho plynie nutnosť interdisciplinariny a imperatív základného postoja intelektuálnej i praktickej humilitas (skromnosti), t.j. vedomia hraníc svojho vedeckého výseku a svojej

³ Súčasná teória vedy, v nadväznosti na falzifikacionizmus K. R. Poppera, teóriu revolučných paradigmatických zmien T. S. Kuhna a epistemologický anarchizmus P. K. Feyerabenda, ustupuje od pozitivistickej filozofie. Feyerabend tvrdí, že každý vedec môže objavovať a rozpracúvať svoje vlastné teórie bez ohľadu na nezrovnalosti, protirečenia a kritiku; činnosť vedca nepodlieha nijakým racionálnym normám. Nové teórie víťazia v dôsledku propagandistickej aktivity ich prívržencov. Veda sa ničím nelíši od mýtu či náboženstva; veda je jednou z foriem ideológie. Vedu treba zbaviť privilegovanosti: v spoločnosti má mať rovnaké práva ako mýtus, mágia a náboženstvo. Tzv. post pozitivistu I. Lakatoš a najmä M. Polanyi rozpracovali koncepciu nevysloveného alebo skrytého poznania. Vyslovené poznanie vo vede vystupuje v podobe interpersonálneho poznania (ako pojmy a teórie), zatiaľ čo nevyslovené poznanie - ako osobné poznanie (*personal knowledge*).

⁴ Už v klasickom gréckom platonizme sa pojem „paideia“ (výchova v širokom zmysle slova, ako bytostný rozvoj, zahŕňajúci celostný terapeutický účinok) vysvetľoval ako „starostlivosť o dušu“ (*epimeleia pari tes psyches*), ktorá má byť každodenným a v konečnom dôsledku posledným záujmom života. Takto ponímaný uvedomelý a zámerný rozvoj duše (psychagógia) ako jediný dokáže existencii zabezpečiť zmyslupnosť. Jednotlivé čiastkové „výchovy“ a „terapie“ stoja vo funkcii tohto posledného celostného hľadiska každého bádateľa, vychovávateľa a terapeuta.

odbornej kvalifikácie, najmä ak sa chcú pridržať empirických (a teda zákonite obmedzených) východísk.

Potrebu vzájomného rešpektu a rozlišovania kompetencií medzi psychológiou ako empirickou vedou a filozofiou resp. teológiou ako trans-empirickými a metafyzickými vedami si všíma už K. G. Jung, ktorý poznamenáva: „(Tieto) dve zdanlivo nezlúčiteľné sféry sa nielen stretávajú, ale dokonca jedna druhú oživuje a oplodňuje, čo si vyžaduje na oboch stranách značnú dávku dobrej vôle.“⁵ Spoločným záujmom (empirickej) psychológie, filozofie, teológie a náboženských systémov je cura animarum, ktorá vo svojom celku presahuje čiastkové prístupy empirických vied, no súčasne aj zaväzuje ich skúsenosťou reflexie špekulatívnych a spirituálnych prístupov. Ak má byť centrom záujmu konkrétny a celý človek s jeho problémami a psychickými traumami, vzájomný rešpekt uvedených dvoch prístupov (empirického a metafyzického) by sa mal plynule premietat' do ich vzájomného dialógu, v ktorom sa na jednej strane empirická veda musí vzdat' obmedzeného dogmatického pozitivizmu a na druhej strane filozofia a teológia musia poctivo načúvať výsledkom empirických bádání. Na potrebu intelektuálnej pokory a dialógu poukazuje Jung taktó: „Ako každá empirická veda, aj psychológia potrebuje pomocné koncepty, hypotézy a modely. Teológ však, rovnako ako filozof, má sklon považovať ich mylne za metafyzické tvrdenia a priori. (...) Ale moja predstava archetypu či psychickej energie je iba pomocnou myšlienkou (modelom), ktorá môže byť kedykoľvek nahradená lepšou formuláciou. Z filozofického hľadiska by moje empirické koncepcie boli logickými monštrami a ako filozof by som pôsobil poľutovaniahodným dojmom. (...) Nikdy som netvrdil, že archetyp ako taký je obraz (objektívnej metafyzickej reality, pozn. red.), ale poukazoval som zreteľne na to, že ho poňímam ako modus bez určitého obsahu.“⁶

Z uvedeného rozlíšenia by mohol vzniknúť dojem, že psychológia ako empirická veda a filozofia resp. teológia ako špekulatívne abstraktné vedy síce môžu viesť dialóg, no ten sa podobá skôr na zdvorilostné posedenie dvoch neznámych („slepého s hluchým“), na „neškodné“ stretnutie dvoch nekompatibilných sfér, ktoré si rozdelili úlohy na poli širokej ľudskej duše. Prax a konkrétny človek nás však nútia vzopriet' sa tejto povrchnej predstave a hľadať autentické premostenie empirického a metafyzického, najmä ak do jadra psychiky rozhodým spôsobom zasahuje skúsenosť s náboženským, posvätným, transcendentným. V mojom príspevku sa pokúsím načrtnúť toto premostenie metódou filozofickej fenomenológie náboženstva a mystiky, vychádzajúc najmä z koncepcie R. Otta.

Fenomenológia numinózna

O mystiku a spiritualitu sa síce objavuje obnovený záujem v podmienkach postmodernej spoločnosti, v dobe uskutočňovania Nietzscheho proroctva „smrti Boha“, no snahu o teoretické uchopenie tohoto fenoménu vidieť v Európe už od antiky. Bonaventura z Bagnoregia (1217/1221–1274) zadefinoval mystiku ako „cognitio Dei experimentalis“, teda skúsenostné poznanie Boha. Pre Henryho Bergsona (1859 – 1941) mystická skúsenosť nie je len predmetom reflexie, ale je to zjavujúca skúsenosť, ktorá zohráva kľúčovú úlohu v celom jeho filozofickom myslení. Ludwig Wittgenstein vo svojom *Tractatus logico-philosophicus* (1921) na záver vzyva „mystické“ (Das Mystische), pričom má na mysli „ne-vysloviteľné“, ktoré je podmienkou vysloviteľného. Náboženská a mystická skúsenosť predpokladá pozorný postoj „načúvania“ niečomu, čo presahuje možnosti vypovedania a poznania a čo podnecuje samotné vypovedanie prostredníctvom symbolických foriem.

⁵ Jung, C. G.: *Úvod* in: White, V.: *Bůh a nevědomí*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 21.

⁶ Tamže, s. 19 a 20.

Nemecký filozof, teológ a religionista Rudolf Otto (1869-1937) sa radí medzi najväčších fenomenológov náboženstva dvadsiateho storočia. Fenomenológia náboženstva nazerá na posvätno z hľadiska ľudskej skúsenosti, teda tak, ako sa nám javí⁷. Vo svojom najdôležitejšom diele *Posvätno* (*Das Heilige*, 1917)⁸ sa Otto vyrovnáva so skúsenosťou posvätna. Podtitul Ottovej knihy znie „O iracionálnom v idei božského a jeho vzťahu k tomu, čo je racionálne“ a je vyjadrením istej polarity v idei božského. Podľa Otta scholastické teologické systémy, využívajúce racionálny pojmový aparát, nie sú jediným a úplným vyjadrením tejto idey. Tá má podľa neho aj svoju racionálne neuchopiteľnú stránku, ktorú nie je možné pojmovo zachytiť, je možné na ňu iba odkázať tzv. poukazmi (*Deut-Begriffe*). Tento mimoracionálny moment posvätna Otto nazval numinózne (*numinosum*) ako vo svojej podstate vedecky neopísateľný „základ bytia“ (z lat. *numen* – konajúce božstvo, pôsobiaca božská moc). *Sacrum*, hĺbková transcendentná dimenzia bytia sa prejavuje ako *mysterium tremendum et fascinans* ("bázeň budiace a fascinujúce tajomstvo"), ako tajomstvo, ktoré priťahuje, očarúva a uchvacuje, ktoré sa prejavuje ako láska, zmilovanie, vznešenosť, čo však na druhej strane vyvoláva, strach a hrôzu. Ide preto o dva odlišné momenty tej istej veci: *mysterium fascinans* a *mysterium tremendum*. Božstvo sa zjavuje ako tajomstvo, ako čosi „celkom iné“ (*Ganz Andere*, lat. *totaliter aliter*), čo v človeku vyvoláva obavu a bázeň, zároveň ho však priťahuje a je prazdrojom všetkých náboženských a mystických skúseností s posvätnom.

Čo je to *mysterium tremendum* je možné len naznačiť, ale nie zadefinovať, ani opísať niekomu, kto s ním nemá priamu skúsenosť. "Ten pocit tajemného úděsu môže proniknúť myslí mírnym tokem v podobe poklidného zbožného rozjímání... Může také v duši propuknout náhle, jako bleskem. Může vést k podivným vzruchům, k opojení, k vytržení, k extázi. Mívá i divoké a démonické formy... Má drsné a barbarské předstupně a projevy, vyvinul se i do podob jemných vytříbených a zušlechtěných."⁹ Otto tu spomína Boží hnev v Starom Zákone, v ktorom povrchný čitateľ vidí iba svojvoľnú popudlivosť. Ide však o "přirozený projev a moment svatosti."¹⁰ Ten, kto osobne zakúša *tremendum*, ťažko môže racionalisticky či odbojne odsudzovať Boha za jeho krutosť. Je skôr premknutý pocitom nesmiernej moci a úplnej, drvivej prevahy Boha nad človekom, ku ktorému sa pripája pocit vlastnej nepatrnosti, vystavenosti a krajnej závislosti. Numinózne mystérium je podľa Ottovej analýzy spravidla desivé, ale nemusí to tak byť vždy. Bytostne náboženský zážitok môže obsahovať úžas nad úplnou inakosťou toho, čo sa nám ukazuje ako najhlbšie tajomstvo („Ničota“ sv. Jána z Kríža, alebo „Prázdnota“ budhistických mystikov).¹¹

Mysterium fascinans, rovnako ako *tremendum*, nemôže poznať ten, kto s ním nemá vlastnú skúsenosť, vytvára s *tremendum* "kontrastnú harmóniu". Posvätno, ktoré vzbudzuje mimoriadny údes, zároveň neodolateľne vábi a opája. "Tvor, který se před ním chvěje nejpokornější zkroušeností, je zároveň nutkán přiklonit se k němu, ba jaksi si je osvojit. Tajemno je mu nejen podivuhodné, ale i divuplné. Nejenže jej mate, ale také jej uchvacuje, strhuje, nadchne, a to se někdy stupňuje až do vytržení a až do extáze, takový dionýsovský účinek může mít posvätno."¹²

⁷ **Fenomenológia** je filozofická metóda, ktorá používa opisné skúmanie súborov javov, fenoménov, ktoré sa vymedzujú od jednoduchého zdania, ale aj od duchovne nazeranej podstaty vecí. Úlohou fenomenológie je skúmať štruktúry životného sveta (*Lebenswelt*) a zákony, ktorými sa riadia. Zakladateľom fenomenológie a jej vrcholným predstaviteľom bol Edmund Husserl (1859-1938). Hlavným motívom fenomenológie je analýzou fenoménov dospieť „zu den Sachen selbst“ (k samotným veciam).

⁸ V českém překladu: Otto, R.: *Posvätno*. Praha: Vyšehrad, 1998

⁹ Tamže, s. 26

¹⁰ Tamže, s. 27, porov. s. 99

¹¹ Porov. tamže, s. 39

¹² Tamže, s. 45

Posvätno sa človeku javí ako energicum (plné sily), majestas (vznešenosť), vzbudzuje v ňom údiv (mirum). Otto tvrdí, že v každom človeku je akýsi „zmysel pre numinózne“ (sensus numinis), že posvätno je akousi apriórnou kategóriou (podľa Kanta). Inými slovami, zmysel pre posvätno je nám daný predskúsenostne, je súčasťou našej vnútornej výbavy, pomocou ktorej vnímame svet okolo seba. Musí však byť „aktualizovaný“ nejakým vonkajším podnetom. Posvätno nie je výlučne iracionálnou kategóriou, ale zahŕňa aj racionálne symbolické a etické prvky, ktoré jeho iracionálnu časť (numinózne) schematizujú a takto produkujú rozličné kultúrne podmienené náboženské formy.

Otto odmieta charakteristiku náboženskej skúsenosti jako skúsenosti totálnej závislosti (F. Schleiermacher, 1800), pretože tá nie je jedinečná pre numinózne, ale sa môže zamieňať s inými skúsenosťami (podrobenosti, manipulácie). Mystická skúsenosť je „citová“ a ako takú sa ju Otto snažil fenomenologicky opísať. Chcel preukázať neopakovateľnosť tejto skúsenosti a tak určiť, pojmovo ohraničiť čo je náboženstvo. Bol presvedčený, že rozborom vlastných introspektívnych skúseností a skúseností iných sa mu podarilo dokázať, že numinózne je osobitným „náboženským“ citom, ktorý sa síce podobá iným citom, môže ich aj vyvolávať, ale z nich priamo nepochádza a nestotožňuje sa s nimi. Obsahuje v sebe majestátnosť, ktorá pôsobí na ľudskú myseľ dvojako: "ji pokoľuje a zároveň ji povznáša, omezuje ji a zároveň jí dodáva vzepätí, vyvoláva zprvu pocit, ktorý se podobá strachu, a zároveň obšťastňuje." ¹³ Numinosum má ľudský jedinec v sebe imprimované ako univerzálne ľudské a priori, ktoré sa vynára v rôznych podobách počas jeho života (podobne ako u Junga „aktivizovaný archetyp“).

Z filozofického hľadiska (ale aj religionistického, ba aj psychologického) však obmedzenie podstaty náboženskej skúsenosti na cit znamená neprípustnú redukciu. K náboženstvu istotne patrí aj vášnivé hľadanie pravdy, snaha o jej pojmovú či alegorickú interpretáciu a úsilie o konštituovanie nejakej základnej etickej normy, ktorá zo zážitku s posvätným vyplýva. Podľa tohto kľúča by sa zúžil na numinóznym zážitkom podmienenú citovú reakciu Abrahámov exodus, Schweitzerovo rozhodnutie pre službu biednym v Afrike, alebo Budhovo precitnutie. Skúsenostné spektrum by nezodpovedalo ani psychologickej praxi, keby bolo ochudobnené o aspekt špekulatívny, racionálny a volitívny. Numinózna skúsenosť, akokoľvek jedinečná a osobná, si u človeka hľadá interpretačný rámec, prostredníctvom ktorého by ju uchopil, ak aj nie úplne a vyčerpávajúco (čo by sa priečilo samotnej povahe posvätna), tak aspoň náznakovo a symbolicky. Aj podľa empirických výskumov je Ottova „kontrastná harmónia“ numinózna vzácnym javom a sotva sa môže stať konečnou normou religiozity ¹⁴. Tu sa empirický a špekulatívny prístup k numinóznej skúsenosti spájajú v spoločnej kritike tohto aspektu Ottovej teórie, ktorý nepochybne ovplyvnila romantická atmosféra onej doby. Z hľadiska nášho cieľa (premostenie empirického a metafyzického prostredníctvom fenomenológie) však Otto ponúka cenný výskumný nástroj, ktorý je možné legitímne a efektívne využiť.

Pohl'ad hlbinej psychológie

Dôraz na psychosomatickú jednotu a na nevedomé zdroje duševných pochodov kládli už Aristoteles, Augustín a neskôr Tomáš Akvinský. Avšak psychológiu ako vedu o nevedomí v modernom veku označil C. G. Carus vo svojom diele *Psyche* (1848; „das Unbewusste ist das Göttliche“), čím nadviazal na psychológiu predstáv J. F. Herbarta a pripravil teoretický základ pre psychoanalýzu S. Freuda.

¹³ Tamže, s. 54

¹⁴ Porov. Kašparů, M., J.: *Hypnotický fenomén v kontextu pastorální medicíny*. Dizertační práce na Teologické fakultě KU v Ružomberku, 2006, s. 50

Analýze náboženstva a viery v Boha sa venuje Freud vo viacerých dielach (Totem a tabu z r. 1913, Budúcnosť jednej ilúzie z r. 1927 alebo Muž Mojžiš a monoteistické náboženstvo z r. 1939). Snaží sa dokázať, že náboženstvo je len prejavom „nutkavej neurózy“ a súhrnom ilúzií, ktoré predstavujú potlačené, nesplnené detské túžby bezbranného človeka, ktorý sa zveruje mocnej ochrane. Náboženský fenomén je teda podľa neho možné zredukovať na infantilný jav, prameniáci z Oidipovho komplexu. Božské je projekciou vytesnených prianí alebo potlačených obáv. Príčinou všetkých prejavov psyché je incestné sexuálne prianie, ktoré sa prostredníctvom regresov či sublimácií prejavuje ako náhražka: umenie, veda, psychóza, a najmä náboženstvo. Tento predpoklad, na ktorom bola založená kritika náboženských presvedčení, musel vo svetle empirických údajov opustiť C. G. Jung a neskôr aj sám Freud. Ukázalo sa, že popretie pravdivostnej hodnoty náboženských tvrdení (5. kapitola Budúcnosti jednej ilúzie), je skôr „zbožným“ prianím samotného Freuda ako výsledkom psychoanalytických výskumov. Freud sa pokúsil o metapsychologické teórie, ktorými však opustil pole empirickej vedy, aby ju doplnil obmedzenými metafyzickými predsudkami. Jung na začiatku akceptoval tento Freudov názor, no postupne zaujal diametrálne odlišné stanovisko. No ani pri Jungovi sa nedá povedať, že dosiahol konečný postoj k transcendentnej a metafyzickej platnosti náboženských vyjadrení. Striktne sa totiž pridržiaval empirickej psychológii, ktorá mu nedovoľovala uskutočniť podobný špekulatívny skok. Kým pre Freuda je náboženstvo symptómom choroby, pre Junga koreňom všetkých psychologických onemocnení je práve absencia náboženstva. V roku 1932 napísal: „Možno s istotou tvrdiť, že každý z mojich pacientov sa cítil chorý preto, že stratil to, čo živé náboženstvá všetkých dôb poskytovali svojim stúpencom a nikto z nich nebol skutočne vyliečený, ak znovu nezískal tento náboženský náhľad.“¹⁵ Protichodné hodnotenia náboženstva u Freuda a Junga sú logickými dôsledkami rozdielov v interpretácii psychologických údajov. Jung totiž zavrhol Freudovu teóriu sexuality ako dominantného psychologického faktora a nahradil ju obsažnejšou abstraktnou koncepciou absolútnej, nešpecifikovanej energie. Tým predurčil psychológiu na spoluprácu s náboženstvom. V predstavách pacientov rozoznal univerzálne symboly ľudstva pre tvorivé a nerozlíšené božstvo. Sám však konkrétne božstvá vnímal skôr ako fantazijnú konkretizáciu spomínanej energie, miesto toho, aby dospel k záveru, že táto energia, prejavovaná v rozmanitých manifestáciách, vlastne vyjadruje vrodenuú túžbu (naturale desiderium) po Posvätné. Tým sa chcel vyhnúť obvineniam zo zachádzania do metafyziky. Alfred Adler odvrátil pozornosť psychoterapie od skúmania príčin ku skúmaniu cieľov psychických pochodov. Jeho stanovisko sa z ohliadania naspäť zmenilo na pozeranie do budúcnosti. Tak je možné aj náboženstvo chápať nie z perspektívy regresnej náhražky zakázaného incestu (Freud), ale ako košatý plod psychickej energie. Jung sa inšpiroval Adlerovou teleologicky vedenou psychológiou a rôzne náboženské rituály (kladenie ohňa, ponáranie do vody, obradné oštieňovanie atď.) vysvetľuje ako symboly pôvodného vnútorného znovuzrodenia, osobnostnej transformácie jednotlivca (v protiklade k freudovskej teórii o maskovaných imitáciách sexuálneho styku). Náboženstvo je ušľachtilý systém, v ktorom sa libido postupne zduchovňuje. Za jednotlivými prejavmi tvorivého sexuálneho libida (energie) sa nachádza univerzálny, tvorivý a obnovujúci Duch, ktorý nie je fantastickou náhražkou libida, ale skôr libido je zvláštnym prejavom a symbolom Ducha. Boh nie je projekciou fyzického otca, ale skôr otec je prvou infantilnou náhražkou Boha. „Fyzický otec je skôr malým bohom, než by Boh bol Veľkým Otcom.“¹⁶

Napriek tomu, že sa Jung všemožne vyhýba zaujatiu metafyzického stanoviska, sotva je možné poprieť, že svojim predpokladom nerozlíšeného libida (energie) je možné vysvetliť psychologické údaje iba za predpokladu, ktorý je nanajvýš metafyzický. Tým, že psychológiu postavil na koncepcii prekračujúcej empirické psychologické pozorovania, lebo libido je

¹⁵ Jung, C. G. in: White, V.: *Bůh a nevědomí*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 58.

¹⁶ White, V.: *Bůh a nevědomí*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 66

pozorovateľné iba v jednotlivých formách a prejavoch, Jung vlastne vyhovel aristotelovskej doktríne, že žiadna veda nemôže vysvetliť svoje posledné princípy a túto úlohu musí prenechať filozofii. Pre tradičnú metafyziku je beztvárna energie synonymom actus purus a filozofia vždy „čistým aktom“ označovala Boha. Jungovo „nerozlíšené libido“ je zrejme iba abstrakciou z rozlíšených foriem libida¹⁷. V presných hraniciach empirickej psychológie je táto „energia“ (rovnako ako vo fyzike) abstrakciou, vyjadrujúcou dynamické vzťahy a spočívajúcou na teoretickom predpoklade, ktorý skúsenosť iba potvrdzuje. V každom prípade Jung tým zavrhuje čisto kauzálne mechanistické hypotézy (Freud) a pozitivistické predpoklady, aby „otvoril horizont“ empirickej psychológie k odkazom na Ganz Andere, „celkom iné“.

Vo svojom spise *Psychológia a náboženstvo* (1937) píše: „Náboženstvo, ako naznačuje latinský pojem religio, je dôkladné a dôsledné pozorovanie toho, čo Rudolf Otto správne nazval numinosum, teda dynamickej esencie alebo energie nezapríčinenej svojvoľným aktom vôle. Naopak, táto energia uchvacuje a ovláda ľudský subjekt, ktorý je skôr jej obeťou, než jej stvoriteľom (...). Vplyv tejto neviditeľnej prítomnosti vo vedomí zapríčiňuje zvláštnu zmenu (...). Možno teda povedať, že „náboženstvo“ je výraz, ktorý charakterizuje vlastný postoj vedomia, ktoré prostredníctvom skúsenosti s numinóznym podstúpilo zmenu.“¹⁸ Numen je podľa Junga archetyp, odtlačok v duši človeka (podobne ako Ottovo a priori), ktorý sa bežne označuje ako „imago Dei“, teda Boží obraz. V ľudskej duši je však prítomnosť Absolútna objavuje len ako záblesk, intuícia, nikdy nie ako poznanie jeho esencie. Tento numinózný záblesk sa v psyché človeka môže aktualizovať na skutočnú náboženskú skúsenosť. Ľudská bytosť je teda prirodzene religiózna, človek je homo religiosus, aj keď sa jeho religiozita prejavuje v rozmanitosti vyznaní a v rôznej intenzite náboženských zážitkov. A k tomu dôjde len vtedy, keď napriek svojej ľudskej obmedzenosti dokáže uskutočniť kvality skryté vo svojom nevedomí a disponovať sa na stretnutie, ktoré je „tremendum et fascinans“, s archetypálnymi symbolmi posvätna. Iba takýmto spôsobom individuálna duša dokáže objaviť v sebe skrytú osobnosť, ktorá môže dospieť k svojmu úplnému rozvoju, k integrálnemu „vlastnému Ja“ (Selbst), ktoré je ideálnym centrom psychickej totality.

Psychológia a ontológia numinózna

Stále ostáva otvorenou otázka, či je skúsenosť numinózneho iba symbolom kolektívnych predstáv, dôležitým pre psychické zdravie, ako tvrdí C. G. Jung, alebo je výsledkom dialógu subjektu s nejakým bytostným ontologickým pendantom náboženskej skúsenosti.

Jung v zhode so Schleiermacherom a Ottom kladie dôraz na pôvodnú skúsenosť numinózna, nakoľko toto „uchvacuje a ovláda ľudský subjekt“ a je „nedobrovoľným stavom subjektu“. Už menej sa zaoberá kvalitou jeho „dôkladného a dôsledného pozorovania“. Takáto skúsenosť však predstavuje skôr akýsi surový materiál, ktorý je schopný prijať aj podobu mágie, povery, či dokonca šialenstva a nemusí vyplývať do autentického náboženského postoja. Zdôrazňuje sa tu primitívna skúsenosť (Urerfahrung), ktorá je v každom náboženstve podstatná, no súčasne sa podáva nevyvážený obraz o náboženstve ako celku, ako sa javí zo širšieho antropologického výskumu. Okrem pasívneho prijatia nadosobných síl duša v mystickom zážitku a bezprostredne po ňom zaujíma aj nevyhnutnú mieru aktívneho postoja (interpretácia, inkulturácia, socializácia a etika)¹⁹.

¹⁷ Tamže, s. 61

¹⁸ Jung, C. G.: *Psychologia e religione. Opere*, vol. 11. Turín: Bollati Boringhieri, 1979, s. 17-18.

¹⁹ Žiačka E. Husserla, Gerda Walther, označuje túto prvú fázu (*Verlassenheit*, odovzdanosť) za pro-pedeutickú k zavŕšeniu mystického zážitku. Človek v nej cíti naliehavú požiadavku, aby opustil vlastné sebavedomie

Toto antropologické „príslušnosť“ čistej numinóznej skúsenosti pravda nič nehovorí o jej metafyzickom bytostnom základe, nakoľko sa rozvíja v oblasti každodennej empirie. Poukazuje len na to, že psyché človeka v sebe obsahuje silnú túžbu po „pravdivom úsudku“, týkajúcom sa skutočnosti, či už pripisovanej viere, či rozumu. „Pravda“ spirituálnej skúsenosti naozaj leží mimo kompetencie empirického psychológa. Neleží však mimo kompetencie špekulatívneho psychológa (filozofa alebo teológa), ktorého gnozeologické nároky, odzrkadľujúce nároky človeka ako takého, prekračujú hranicu medzi empirickým a metafyzickým. Aj podľa empirika Junga je psyché sama postulátom za hranicami vedy (je Grenzbegriff, hraničným pojmom) a jej obsahy sú nevyčerpané a nevyčerpatelne. Archetypy sú iba dočasnými modelmi a žiadna empiricky overiteľná hypotéza nemôže vysvetliť ich pôvod. Tu však Jung musí paradoxne prelomiť spomínanú trans-empirickú hranicu, keď predpokladá ich pôvod v bytostnej energii (nerozlíšené libido) a cieľ psychických transformácií vidí v dosahovaní vlastného Ja (das Selbst). Pre úplnosť treba povedať, že Jung jednako nehovorí nič o transcendentnom vonkajšom princípe, ale aj tieto hraničné pojmy umiestňuje do sféry imanencie.

Oxfordský teológ a psychológ, Jungov priateľ, Victor White poukazuje na to, že symboly sú polyvalentné, to znamená, že môžu mať rozmanité významy. To však tiež znamená, že význam pravého symbolu sa nevyčerpá, ak nájdeme jeho racionálnu formuláciu, ktorá bude symbol definovať, alebo ho „vysvetlí“. Tu sa gnozeologické nároky človeka rozširujú a presúvajú z racionalistického schématizmu (antickej, stredovekej, či súčasnej scholastiky) do oblasti „živého sveta“ človeka (porov. fenomenologický termín Lebenswelt), v ktorom je živý symbol oveľa viac revelačný a objasňujúci, než presné definície a pojmové formulácie. Symbol s nami hýbe, posúva centrum nášho vedomia, mení naše hodnoty. Numinózný zážitok nevyvoláva iba myšlienku, ale najmä potešenie, strach, bázeň a pod. Náboženský symbol však podľa Whitea nie je len archetypálnym zhmotnením beztvarej energie na vnútornom nebi imanentného sveta človeka (Jung), ale je skôr „oknom“, viac či menej transparentným obrazom, cez ktorý k človeku presvitá transcendentné božstvo. Náboženské či magické rituály sú vyjadrením snahy o jeho sprítomnenie a o obnovenie týchto pôvodných obrazov²⁰.

Niet pochýb o tom, že mystická skúsenosť ponúka psychologickému výskumu svoju fenomenálnu stránku; na druhej strane je táto skúsenosť v hĺbke sama osebe neuchopiteľná, nakoľko sa vzťahuje na niečo „ne-vypovedateľné“. Spirituálny zážitok teda stojí uprostred, medzi svetom faktov a metafyzickým, čiže aj metapsychologickým svetom a sám sa ponúka ako ich „premostenie“. Fenomenologicky povedané, božstvo svojím „vstupovaním“ do dejín a do hlbín človeka umožňuje človeku nájsť v ňom referenciu posledného zmyslu. Človek, ktorý prežíva numinózne, vníma ho ako bezprostredné oslovenie, ako „slovo“ zvonku, ktoré transformuje jeho osobnosť k plnšiemu rozvoju. Fenomenologický prístup síce nedefinuje podstaty, ale poukazuje na totálnu transcendentnosť posvätného, a tak potvrdzuje jeho ontologický status. Ak si jedinec spirituálny zážitok vykladá ako imanentnú projekciu individuálneho či kolektívneho vedomia, svoju skúsenosť nebude pokladať za mystickú. Transcendentnosť numinózna je zárukou jeho ontologickej hodnoty (porov. R. Otto). Súčasný fenomenológ J. L. Marion vo svojej „fenomenológii daru“ odhaľuje nesebestačnosť fenoménu²¹. Na rozdiel od J. Derridu, ktorý tvrdí, že fenomén nemôže byť darom, lebo ak je niečo darom, prestáva byť fenoménom, Marion rozoznáva v predmete rozmer danosti (a totožnosti fenoménu) a rozmer inakosti (a „darovanosti“ fenoménu). Fenomenálna „danosť“

a nechal sa niesť k zjednoteniu s posvätným. Následne prichádza vedomý a dobrovoľný súhlas človeka, cez ktorý mystický zážitok vyvrcholí. (Walther, G.: *Phänomenologie der Mystik*. Olten-Freiburg: Walter Verlag, 1956)

²⁰ Porov. White, V.: *Bůh a nevědomí*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 196-197

²¹ Marion, J. L.: *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*. Turín: SEI, 2001.

veci z principu neprotirečí faktu jej „darovanosti“, t.j. fenomén v sebe môže obsahovať prvok kauzálneho ontologického vzťahu, čiže môže byť vnímaný ako „dar“. Takýmto spôsobom sa narúša imanentná uzavretosť fenoménu, pretože status „darovanosti“ musí rátať s transcendentnou reláciou. Marion tak nebývalým spôsobom otvára fenomenológiu mystike. Keď tento vzorec preniesieme do oblasti fenomenológie numinóznej skúsenosti, zážitok posvätného nie je iba výsostne individuálnym fenoménom s imanentným psychologickým dosahom na zdravie jedinca (Jung), ale je fenoménom relačným, v ktorom človek svoj zážitok vníma ako „dar“, a tak vstupuje do dialógu s transcendentným bytím.

„Jediným priamym ručiteľom skutočnosti je pozorovateľ“,²² tvrdí psychológ C. G. Jung -v súlade s fenomenológiou. Ak je religio „dôkladným a dôsledným pozorovaním“ posvätna, tak samotný pozorovateľ numinózneho zaručuje jeho transcendentnosť, a teda i jeho ontologickú hodnotu. Hoci nie je možné numinózne pojmovo zachytiť a definovať (je to možné iba náznakovito a obrazne), to neznamena, že je ontologicky prázdne – ono nás „ovláda a fascinuje“ (R. Otto) svojou nevyspytateľnosťou, bezprostrednosťou, láskou, mocou. Jung trvá na tom, že dichotómia medzi empirickou psychológiou a meta-empirickou spiritualitou je nemožná a vyzýva nás, aby sme sa stali zodpovednejšími, dospelejšími vo svojom náboženstve, či vo svojej bezbožnosti. „Západní človek obelháva sám sebe, keď si myslí, že už odrostl náboženstvom a Boha vôbec nepotrebuje, a poznáva to v kruté odplatiť za své nároky na sobestačnosť. Odrostl však len infantilní religiozitu, ktorá je pouhým únikovým mechanizmom, vnější teoretickou kompenzáciou za praktickú vnútornú bezbožnosť.“²³

Literatúra

- OTTO, R.: Posvätno. Praha: Vyšehrad, 1998.
WHITE, V.: Bůh a nevědomí. Praha: Vyšehrad, 2003.
VAN CANGH: La mistica. Bologna: EDB, 1991.
JUNG, C. G.: Analytická psychologie. Její teorie a praxe. Praha: Academia, 1993.
JUNG, C. G.: Psicologia e religione. Opere, vol. 11. Turín: Bollati Boringhieri, 1979.
SAWICKI, S.; HOLKOVÍČ, L.(ed.): Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti. Bratislava: STU, 2006.
Sawicki, S.-Holkovič, L.: Psychospiritual transformation of personality in the second half of its life. Kontakt, České Budejovice 2008
KAŠPARŮ, M., J.: Hypnotický fenomén v kontextu pastorální medicíny. Dizertačná práca na Teologickej fakulte KU v Ružomberku, 2006.
MARION, J. L.: Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione. Turín: SEI, 2001.
GÁLIK, S.: Filozofia a mystika. Bratislava: Iris, 2006.
AA.VV.: Esperienza mistica e pensiero filosofico. Rím: LEV, 2003.
DERRIDA, J.: Víra a vědění. Praha: Mladá fronta, 2003.
SCHLEGE, L.: Základy hlbinnej psychológie, IV. Trenčín: Vydavateľstvo F, 2005.

²² Jung, C. G.: Úvod in: White, V.: *Bůh a nevědomí*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 22.

²³ White, V.: *Bůh a nevědomí*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 68.

1.4. Psychospirituálna transformácia osobnosti

Psychospirituálna transformácia je vedomý a nevedomý proces smerovania človeka k prežívaniu psychospirituálnych fenoménov a skúseností, ktoré jeho osobnosť integrujú, poskytujú mu rámec celostného prežívania, formujú nadosobné významy zmyslu a zmysluplnosti a rozvíjajú jeho skryté schopnosti, potenciály a nový druh – spirituálneho myslenia. G.T. Rekel [15] psychospirituálnu transformáciu vysvetľuje ako túžbu hľadať a udržať zmysluplnú vnútornú integráciu, vnútornú spojitosť s inými ľuďmi a svetom a s posvätnou silou prírody. R.L. Piedmont [12] hovorí o spirituálnej transcencii ako o schopnosti hľadiť na život zo širšej, komplexnejšej perspektívy, než je bezprostredný zážitok času a priestoru. Assagioli [1] pokladá psychospirituálnu transformáciu osobnosti za významnú v zmysle jej ďalšieho vývoja a dosiahnutia vnútornej vyrovnanosti. Hovorí, že súčasťou takejto úspešnej transformácie je poznanie hlbších aspektov vnútorných protikladov osobnosti človeka a ich transcencii. D. Zohar a I. Marshall [21] ju charakterizujú ako transformačný proces pomocou ktorého riešime problémy zmyslu a hodnôt a vďaka ktorej môžeme dať našim činom a životu širšiu, bohatšiu a zmyslupnejšiu perspektívu – kontext. Vedie nás k jadru vecí, k jednote skrytej za rozdiely, k potenciálu presahujúcemu všetky existujúce vyjadrenia a prekročiť naše bezprostredné egocentrické Ja.

Výskumy transcencie

Vedci [2] z lekárskeho centra v San Franciscu a Wisconsinkej univerzity v Madisonsu zistili, že mozgová činnosť transcendentne meditujúcich je iná než u bežných ľudí, čo sa preukázalo meraním EEG. Ďalej zistili, že sú šťastnejší, pokojnejší a vyrovnanejší než porovnateľné vzorky iných ľudí. Ich centrá mozgov, napr. spojenia pozitívnymi emóciami, ktoré sa produkujú v ľavom prefrontálnom laloku sú podstatne aktívnejšie ako je to u bežnej populácie a naopak je u nich výrazne znížená činnosť amygdaly, ktorá hrá ústrednú rolu pri vzniku a prežívaní negatívnych emócií. D. Krouliková [9] zistila u budhisticky meditujúcich ľudí pri meraní NEO osobnostného inventáru v porovnaní so štandardnými skupinami výrazne nižšie hodnoty v dimenzii neurotizmu, ktorý dosahoval len 23 percentil súčasných českých noriem, a tiež v dimenziách otvorenosti voči skúsenostiam, prívetivosti a extroverzii. Mystické zážitky a transformácia zväčša znamenajú kvalitatívny bod obratu osobnosti vo väčšine osobnostných ukazovateľoch. Maslow [11] zistil, že takáto premena osobnosti zasahuje každú jej oblasť: človek sa stáva slobodnejším, aktívnejším, tvorivejším, zodpovednejším, spontánnejším, úprimnejším, je schopný viac a hlbšie milovať, blíži sa k stavu, v ktorom o nič neusiluje, po ničom netuží a nevyžaduje pre seba. Ľudia sú následne menej egoistickí, prežívajú hlbšiu zmysluplnosť svojho života a hlbší pocit šťastia. Zaujímavý pohľad na psychospirituálnu transformáciu osobnosti poskytuje kvantový fyzik D. H. Huntley: [6] „Vlastná skúsenosť privádza fyzika k záveru, že jeho osobnosť má hlbiny a zdroje, ktoré ležia za analytickou vedomou myslou. Tam spočívajú sily syntézy, porozumenie a pochopenie, skryté schopnosti a múdrosť vyššie než tie, na ktoré je jeho vedomie navyknuté. To ukazuje na to, že základný rámec fyziky, zaplnený množstvom faktov, bol vytvorený v mentálnych územiach, v ktorých je skutočnosť až sekundárna po syntéze.“ (s.28)

Hay a Morysiová [15] zistili, že tretina opýtaných vo Veľkej Británii a USA udáva, že sú vo svojom živote ovplyvňovaní nadprirodzenými (duchovnými) silami ako dôsledku vrcholových (spirituálnych, náboženských) zážitkov a praktík. Wuthnow [20] zistil, že v USA až 50% osôb zažilo nejaké transcendentné vrcholové alebo duchovné zážitky. Greeley [16] uzatvára svoj 15 ročný výskum nasledovným základným zistením: viac ľudí ako kedykoľvek

predtým hovorí, že mali také skúsenosti, ktoré sú mimoriadnymi či mystickými skúsenosťami. Ide o bežné príjemné skúsenosti, ktoré často prinášajú pomoc a prospech. Čo bolo kedysi paranormálne, dnes nám neprípadá len normálne, ale často prinášajúce aj zdravie. Stifler s kolektívom spolupracovníkov skúmali psychologickými osobnostnými testami tri skupiny ľudí: kontemplatívnych mníchov, psychotikov a bežných ľudí bez psychotických príznakov a spirituálneho praktikovania. Výsledky ukázali, že kontemplatívne osoby vykazovali štatisticky významný rozdiel v osobnostnej zrelosti: boli viac otvorenejší, flexibilnejší, uvoľnenejší a ich osobnosť bola integrovanejšia.

Priebeh transformácie

Psychospirituálna transformácia predpokladá nielen zaujatie sa transcendentnými a transpersonálnymi myšlienkami a hodnotami, ale aj praktikovanie spirituality [17]. Môže ísť o praktiky vzťahujúce sa k nejakému inštitucionalizovanému náboženstvu (kontepletácia, askéza, intenzívna modlitba a ai.) alebo o praktiky bez takéhoto ukotvenia (napr. meditácia, holotropné dýchanie, jógové cvičenia, sufijský tanec, šamanské bubnovanie ai) [15]. Zásadné je však dať týmto aktivitám ideový spirituálny koncept, teda chápať ich v kontexte spirituálneho alebo psychospirituálneho rozvoja osobnosti. (Hood, Lu, Piedmont, Moore, Holm, Sawicki). Spirituálne aktivity bez uvedomovania a rozvíjania tohto ideového konceptu nemajú potenciál psychospirituálnej transformácie a môžu naopak viesť k jednostrannému a disharmonickému rozvoju osobnosti (Lukoff, Perry, Sawicki ai.)

W. James [7] opisuje dve cesty náboženskej (spirituálnej) transformácie: 1. cestu zdravej duše a 2. cestu nemocnej duše. Zdravú dušu charakterizuje ako optimistickú, extravertovanú, nereflektovanú a teologicky liberálnu. Človek s takouto dušou duchovne dozrieva postupne a s miernymi prejavmi. Človek s nemocnou dušou prechádza rôznymi pokušeniami, ťažkosťami, často trpí, má sklon k pesimizmu, k introvertnosti. Dozrievanie neprebíha rovnomerne, ale skôr v náhlych skokoch a máva mimoriadne, intenzívne a dramatické spirituálne zážitky a skúsenosti [16].

G. W. Allport pri skúmaní ľudskej religiozity dospel k výsledkom, že v zásade existujú dva typy: 1. vnútorná religiozita - je zvnútornená a dospievajú k nej zrelé osobnosti a 2. vonkajšia religiozita - je skôr povrchná, účelová a utiekajú sa k nej nezrelé osobnosti. Väčšina ľudí sa však pohybuje medzi týmito dvoma krajnými škálami.

C. Jung [8] konštatuje, že náboženstvo a spiritualita hrajú v živote človeka významnú úlohu, a to aj vtedy, keď si jej pôsobenie človek neuvedomuje. Proces duchovnej transformácie spája s procesom individuácie osobnosti, teda dozrievaním smerom k integrácii spirituálneho (božieho) archetypu do osobnosti človeka. Keďže sa počas tohto procesu musíme vyrovnáť a prekonať s rôznymi prekážkami (archetypálne štruktúry osoby - hrané Ja, animy a anima – obraz muža v žene a naopak, tieňu – naše nechcené vlastnosti, matky a starca – ideálne obrazy rodičov), často prechádza tento proces rôznymi krízovými fázami.

D. Lukoff [10], S. Grof [4] ai. opisujú priebeh psychospirituálnej premeny v niekoľkých nadväzujúcich štádiách:

1. Psychospirituálne zážitky - sú sprevádzané rozšíreným vedomím, pocitom vnútorného vytrženia, vyššou úrovňou vnímania a chápania skutočnosti, hlasovými, zrakovými a intuitívnymi víziami, obrazmi, pocitom vnútorného oslobodenia.
2. Psychospirituálne hľadanie – je sprevádzané uvedomovaním si vlastnej obmedzenosti a nedokonalosti, konfrontáciou a odpútavaním sa od dominancie ega, sebadôležitosti, strachu, sebeckta, chtivosti, vnútorného boja, nespokojnosti, zväzujúcich väzieb,

lipnutiu na veciach, osobách a pocitoch, získavaním dôvery v duchovné, spirituálne vedenie a inteligenciu.

3. Psychospirituálna kríza – je sprevádzaná intenzívnymi pochybnosťami na ceste premeny, depresiami, úzkosťou, pocitom vnútornej opustenosti, hlbokým vnútorným zápasom, odcudzeniu sa sebe samému a okoliu, neschopnosti čomukoľvek porozumieť, stratou vlády nad myšlienkami a správaním, vtieravými a nedôstojnými myšlienkami, nízkymi pudmi, násilím, nedôverčivosťou, strachom, nemoci a bolesťou, často prežívané ako mučenie.
4. Psychospirituálne dozretie - spravidla trvá mnoho rokov, postupne zahŕňa stavy vysokej inšpirácie, blaženosti, pochopenia, spirituálnej istoty, objavenia vnútorného zdroja sily, vnútornej rovnováhy, hlbokého múdrosti, integrácie so sebou, prírodou a večnosťou, tvorivých, intuitívnych a mimoriadnych schopností.

Komplikácie pri transformačnom procese

Psychospirituálna transformácia je zložitým a mimoriadne citlivým procesom, ktorý v neakceptujúcom prostredí, pri nepripravenosti jedinca alebo z dôvodu protichodného postojov môže prerásť do problémov alebo aj vážnejších psychosociálnych porúch, ktoré však majú prechodný charakter. Grof a Grofová [4] konštatujú, že ak chceme porozumieť týmto komplikáciám musíme ju vidieť v širších súvislostiach duchovného prebudenia a ako spletitý i dramatický a vnútorne konfliktný vývinový proces, ktorý nás však vedie k vyspelejšiemu a zmyslupnejšiemu spôsobu života a uvedomovaniu si transcendentného a transpersonálneho rozmeru v živote. Duchovné prebudenie môže prebiehať mierne a pomaly, ale môže nastať aj náhle a dramaticky v podobe hlbokého a zmeneného vnímania rôznych vnútorných a vonkajších javov každodenného života. Rýchle, nárazové a intenzívne duchovné prebudenie so sebou prináša dramatické a komplikované psychické stavy - krízu. Jediniec na takúto náhlu zmenu zväčša nie je dostatočne pripravený, a preto sa jej bráni, vyvoláva v ňom pochybnosti, nepochopenie a chaos. Zmeny ešte nie je schopný integrovať do svojej osobnosti a svojho života, a preto u neho dochádza k vážnejším psychickým poruchovým prejavom a procesom. Replicky hovorí, že náboženský zážitok konverzie bude vždy sprevádzaný erupciou inferiornej funkcie, ktorá odhaľuje rozpoltenosť človeka. Prejav aspektu inferiornej funkcie je na duchovnej ceste najdôležitejší, pretože všetky funkcie v človeku sa v rukách krehkej psychiky môžu stať buď životodárnymi alebo ničivými, podľa toho, či je naša psychika v rovnováhe alebo nie. Inferiorne funkcie ako kompenzačný faktor psychickej štruktúry pomáhajú udržiavať rovnováhu medzi sebaaprečňovaním a sebaapodečňovaním. Táto rovnováha je nevyhnutná pre psychospirituálny rast a vývoj.

M. Vančura [19], R. Wuthnow [20] ai. zdôrazňujú empatický, akceptujúci, facilitujúci, utlmujúci, ale nepatologizujúci prístup ku psychospirituálnym problémom, čo vytvára pozitívnu prognózu znovunadobudnutia normálneho fungovania, ale zároveň aj k pokračovaniu duchovného a osobnostného zrenia.

Telo a duša tvoria spojený živý systém. Izolovaný pohľad na jedno či druhé nás môže priviesť k mylným konzekvenciám o celku alebo v prípade duševnej či fyzickej poruchy, o danej poruche. Súvislosti, ktoré tvoria príčinu poruchy nám môžu túto poruchu ozrejmiť v inom svetle, ako keď sa na danú poruchu pozeráme len ako na izolovaný jav. Čím širšie súvislosti tým komplexnejší a presnejší obraz si môžeme vytvoriť. Komplexnosť takéhoto pohľadu prekračuje individuálne hranice človeka a my vieme, že mnoho duševných, ale aj somatických porúch človeka majú priamu súvislosť s jeho psychosociálnym svetom, v ktorom žije. Psychospirituálna transformácia je vyvrcholením psychologického a duchovného

dozrievania a vývinu osobnosti. Tento proces môže prebiehať rôzne čo do intenzity, kvality, priebehu a času. Z pohľadu kvality môže ísť do rôznej hĺbky premeny, dosiahnutého stupňa vývinu v rámci daného vývinového a transformačného štádia, z pohľadu času môže ísť o proces, ktorý trvá niekoľko rokov, ale aj celý život, z pohľadu priebehu sa môže odohrávať kontinuálne, ale aj diskontinuálne a z pohľadu intenzity môže ísť o proces mierny až po veľmi dramatický priebeh.

Psychospirituálna transformácia a kríza je a ešte pravdepodobne bude dlho rozporuplne prijímaná ako odborníkmi na duševné zdravie tak i spoločnosťou. Naša kultúra ako aj prevažujúco materialisticko-objektivistický koncept vedy v nás vyvolávajú pochybnosti a nedôveru voči mystike, transpersonalite, transcencií a mimoriadnych stavov vedomia.

D. Lukoff, F. Lu a R. Turner [10] (s. 673-682) vyzývajú, aby sa v nasledujúcich rokoch:

- zlepšilo stanovovanie diagnózy, ak ide o stavy súvisiace so spiritualitou a religiozitou,
- zredukovalo iatrogénne poškodenia, ktoré vyplývajú zo zlej diagnózy psychospirituálnych a psychoreligióznych problémov a kríz,
- zlepšila starostlivosť o tieto problémy, krízy a stavy stimuláciou klinického výskumu,
- povzbudili centrá klinického výcviku, výskumu a liečby akceptovať náboženské a duchovné dimenzie ľudskej existencie.

Literatúra

1. Assagioli, R.: Seberealizace a psychické poruchy. In: Gof, S.-Grofová Ch. (eds.): Krize duchovního vývoje. Praha, Chvojko nakladatelství, 1999.
2. Burns, D.M.: Budhizmus a psychológia, Bratislava, CAD Press, 1999.
3. Gálik, S.: Filozofia a mystika. Duchovný vývoj človeka z hľadiska mystík svetových náboženstiev. Bratislava: Iris 2006,
4. Grof, S.- Grofova, Ch.(eds.): Krize duchovního vývoje. Chvojko nakl., Praha 1999.
5. Holm, N. G.: Úvod do psychológie náboženství. Praha, Portál, 1998.
6. James, W.: Druhy náboženské zkušenosti. Melantrich, Praha 1930.
7. Jung, C. G.: Memories, Dreams, Reflections, New York, Vintage Books 1963
8. Kroulíková, D.: Budhizmus a psychologie, Psychologie dnes, 4, 35-37, 2005
9. Lukoff, D.-Lu, F.-Turner, R.: From spiritual emergency to spiritual problem. The transpersonal roots of the new DSM IV category. Journal of the humanistic psychology. 2, 21-50, 1998
10. Maslow, A.: Religions, values and peak experiences. New York: 1964.
11. Piedmont, R.L., 1999, Does spirituality represent the sixth factor of personality? Journal of personality , 67, 985-1014, 1999.
12. Perry, J.W.: Trials of the vizonary mind. Spiritual emergency and the renewal process. State University of New York, Press, Albany 1999.
13. Rajský, A.: Význam filozofického vzdelávania pre budúcich pedagógov. In: Poslanie filozofie na univerzite v súčasnej dobe. Trnava, FF TU 2007.
14. Sawicki, S.: Filozoficko-spirituálne aspekty psychológie a psychospirituálnej krízy osobnosti. Filozofia, 2008 (v tlači)
15. Sawicki, S.: Špecifikovanie psychospirituálnej krízy osobnosti. Československá psychologie, 2008, (v tlači)
16. Sawicki, S.: Psychospirituálna transformácia osobnosti In.: Sawicki, S.(ed.)

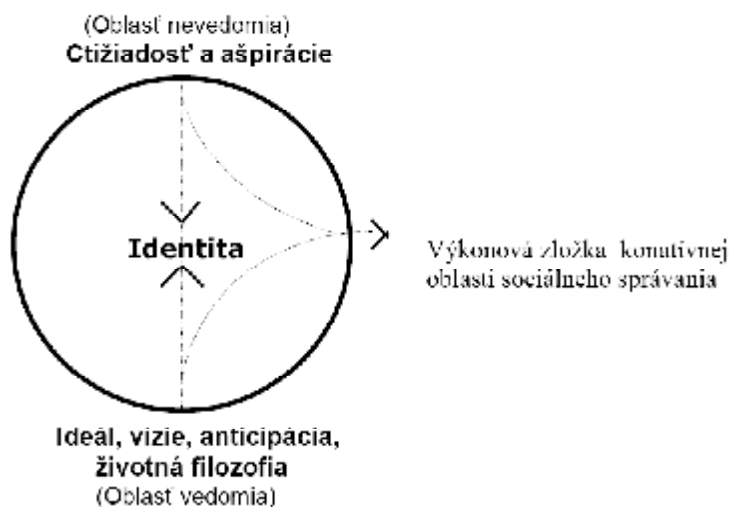
- Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti. Bratislava: STU, 2006.
17. Reker, G.T.: Provisional Manual of the Spiritual Transcendenten Scale, Peterborough, Student Psychoogists Pess 2003.
 18. Vančura, M.: Psychospirituální krize. In: Vodáčková, D. a kol.: Krízová intervence. Portál, Praha 2002.
 19. Wuthnow, R.: America and the Challenges of Religious Diversity. University Press, Princeton 2003.
 20. Zohar, D.-Marshall,I.: Spiritual Intelligence, The Ulitimate Intelligence. Bloomsbury 2000.

1.5. Psychospirituálna transformácia ako cesta do vedomia osobnosti

Posttraumatická stresová porucha ako možná psychospirituálna kríza

Ak sa pozrieme na zažívaný stav jedincov s posttraumatickou stresovou poruchou osobnosti, vidíme spojitosť s negatívnymi vyvolávajúcimi činiteľmi, pričom niektoré sú obdobné ako u psychospirituálnej kríze. Napr. ohrozenie života (úrazy, ochorenie), silné traumatické sexuálne zážitky, silné emocionálne zážitky (strata blízkej osoby, strata zamestnania, rozvod, náhle narušenie biopsychosociálnej integrity), strata zabehnutého rituálu interakčných vzťahov spoločenského uznania bez možnosti adekvátnej kompenzácie a ďalšie (pozri: Sawicky, S., 2006, s. 119). Uvedená kríza sa vo všeobecnosti dá riešiť jej transformáciou na inú, vyššiu kvalitu bytia odblokovaním traumatických zážitkov uviaznutých v hĺbinách nevedomia (zastúpené v každej bunke tela) a ich sprístupneniu vedomiu ako oslobodzujúci nový zážitok so zakomponovaním tejto skúsenosti do životnej filozofie, čím sa obohacuje identita osobnosti jedinca o nové dimenzie (obr.1).

Obr.1 Identita osobnosti v procese socializácie (A. Kozoň, 2007)



Poznámka:

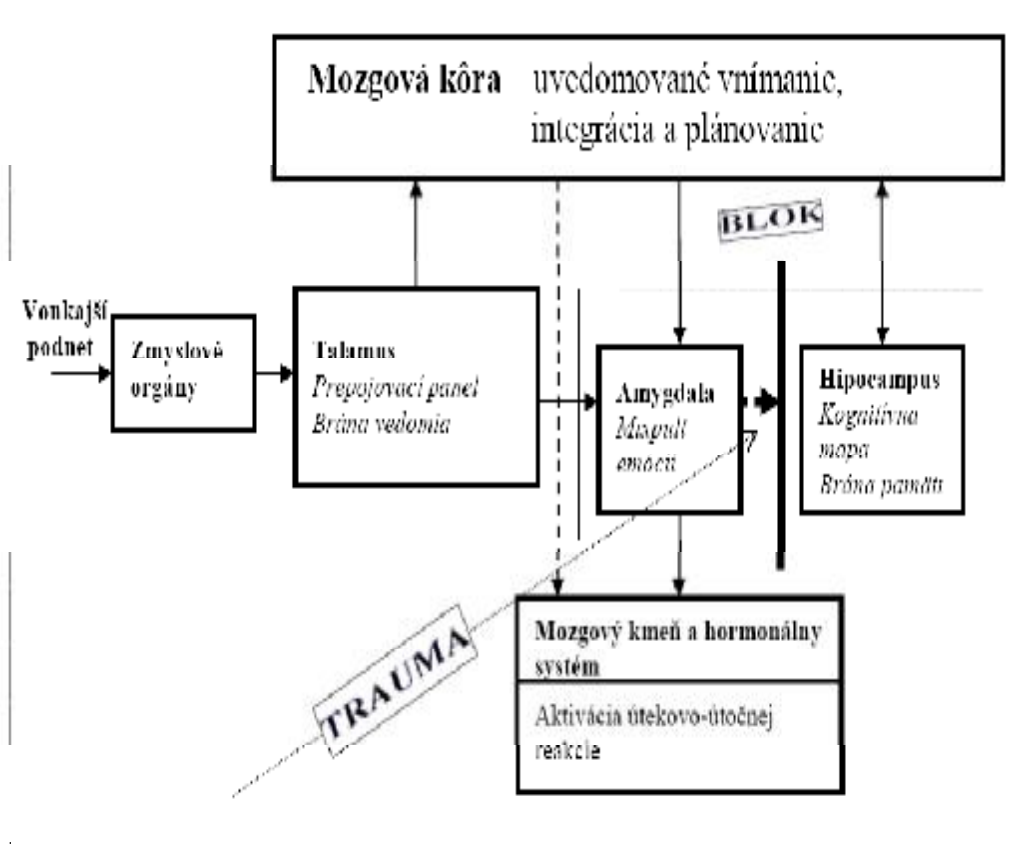
Vízie ako už naformulované vzdialenejšie predstavy ideálnej budúcnosti majú prameniace zdroje v nevedomí a prejavujú sa ako sebadôvera. Obdobne aj anticipácia (intuícia) vo vedomí sa podieľa na modelovaní budúcnosti, dáva víziám reálnu podobu a formou sebadôvera sa premieta do životnej filozofie.

Horizontálna stimulácia EMDR a vertikálne prostriedky v psychotraumatológii

AMDR²⁴ ako model adaptívneho spracovania informácií, ktorý vytvorila F. Shapiro (1995), sa opiera aj o terminológiu neurofyziologického spracovania informácií, ktorú zaviedli Bower a Lang a zodpovedá chápaniu Freuda a Pavlova (Shapiro, 1998 – in. Ralaus, 2006, s. 175). V tomto zmysle D. Ralaus (2006, s. 175) uvádza predpoklad F. Shapirovej (1998), že človek má vrodenný systém spracovávaní informácií, ktorý ich zhodnocuje smerom k adaptívnemu stavu. Tým sa podľa uvedeného autora rozumie, že sa vytvorí spojenie s adekvátnymi asociáciami a tým človek dokáže svoju skúsenosť konštruktívne využiť a ju integruje v pozitívnej emocionálnej a kognitívnej štruktúre. Model adaptívneho spracovania chápe pamäť ako prepojené siete, ktoré sa organizujú okolo najčastejších spolu súvisiacich zážitkov a s nimi spojenými afektmi. Tento systém zvyčajne funguje primerane. Dve tretiny ľudí, ktorí zažili ojedinelú, stredne závažnú traumatizujúcu udalosť ju dokážu dobre spracovať a integrovať bez terapeutickkej pomoci. V prípade ťažkej psychickej traumy však môže dôjsť k narušeniu tohto spracovania.

Model adaptívneho spracovania predpokladá, že ak sa informácia vzťahujúca sa na traumatický zážitok nespracovala úplne, počiatocne vnímanie, emócie a myšlienky sa uchovávajú tak, ako boli prežívané v čase udalosti. Sú teda uložené v určitej „vzhladom na stav špecifickej“ forme, čiastočne sensoricky fragmentované, izolované a ako informácia „uväznené“ alebo zaseknuté, bez prepojenia s adaptívnejšími sieťami, teda ide o dysfunkčne uloženú informáciu. Ta môže byť aktivovaná rôznymi vnútornými aj vonkajšími faktormi a prejavuje sa potom forme desivých snov, flashbackov, intruzívnych myšlienok a mnohými ďalšími symptómami. Takto môže byť dysfunkčne uložená informácia základom mnohých duševných porúch. D. Ralaus (2006) uvádza podľa viacerých autorov (Van der Kolk 1997, Shapiro 1998, Hofmann 1999, Stickgold 2002), že model adaptívneho spracovania informácií predpokladá, že bilaterálna stimulácia aktivuje tento človeku vlastný systém spracovania informácií, kde počas liečby EMDR sa vytvára spojenie medzi vedomím a dysfunkčne uloženou informáciou a tým je možné jej spracovanie. Ide vlastne o proces učenia. Dochádza už z hľadiska teórie zmeny interhemisférickej komunikácie, podľa ktorej počas bilaterálnej stimulácie dochádza k synchronizácii stimulácie a inhibície v predtým izolovaných neuronálnych sieťach pravej a ľavej hemisféry, čo vedie k prieniku racionálnych a emocionálnych aspektov spomienky a reštrukturalizácii v prežívaní spomienky. My podotýkame, že význam sa kladie nielen na horizontálnu bilaterálnu stimuláciu formou EMDR, ale i vertikálne prenášanie emocionálnych informácií z hlbokých subkortikálnych oblastí zakódovaných v amygdálnom systéme cez bránu vedomia, prepojovací tunel talamus, ktorý môže byť zablokovaný nadprahovou intenzitou emócií traumatického zážitku (obr. 2). (Zaujímavé, že slovo zážitok v sebe ma skrytú podstatu problému, že ide o niečo, čo je za životom a čo si so sebou pritom nechtiac do života nesieme, pozn.)

²⁴ EMDR – Eye Movement Desensitization and Reprocessing – je metóda spracovávaní traumatických zážitkov pomocou očných pohybov. Je to pomerne nový psychoterapeutický prístup, ktorý integruje prvky psychodynamickej a kognitívne-behaviorálnej terapie a zároveň využíva bilaterálnu stimuláciu, najmä pohyby očí. Vytvorila ju dr. Francine Shapiro na začiatku 90. rokov 20. storočia. Efektivita tohto prístupu je v súčasnosti spoľahlivo dokázaná randomizovanými klinickými štúdiami a je na úrovni kognitívne behaviorálnej terapie, časovo je však menej náročná. Je medzinárodne akceptovaná profesnými organizáciami (Ralaus, 2006, s. 260).



Obr. 2: Uvedomované vnímanie po psychotraume a dlhodobej psychosociálnej deprivácii (pozri tiež: van der Kolk, 1994, podľa Matthess, H.: Psychotraumatológia – seminár, Trenčín: Sipe, 14.-17.2.2007, www.pi-europe.eu; Džuka, J., 2003)

V psychotraumatológii je súbor vertikálnych techník (z jednej strany sú to relaxačné techniky, práca s telom, na druhej strane psychoedukácia, pričom medzi týmito technikami je za bránou vedomia talama kognitívna mapa - hipokampus, ktorý stojí pred psychoterapeutickou rekonštrukciou, reštaurovanie a umožňuje aj jeho novú tvorbu, pričom sú podľa informácii D. Ralusa (2006) zaznamenané súvislosti so zmenami objemu hipocampu. Tento súbor vertikálnych techník je v psychoterapeutickom procese predprípravou pre horizontálnu stimuláciu EMDR, ale aj jeho súčasťou (telový test). Je zaujímavé ako klienti popisujú negatívne telesné pocity, že postupne odchádzajú individuálne rôznorodými smermi von z tela a na druhej strane priamo úmerne s tým sa prebúdzajú čulosť mysle. A nielen to. Upravujú sa vegetatívne funkcie, napr. potenie, či sfunkčujú sa analyzátory telesného pociťovania, chute či čuchu, tým, že si ich uvedomujú a tak môžu objektívnejšie testovať realitu situácie.

Pretože každá myšlienka nesie emocionálny náboj, je prepojená pocitovo s telom ako s celkom v nebipolárnej jednote (Damasio, A. R., 2009; Restak, R. M., 1998), čo v tejto súvislosti korešponduje so slovami S. Sawického (2006, s. 28), že keď sa jedinec oslobodí od

logických obmedzujúcich schém myslenia, „človeku umožňuje hlbšie preniknúť do podstaty javov, podstaty bytia a človeka. Umožní mu chápať javy a život zo širšej perspektívy, ktorá mení význam toho, čo človek vníma, zažíva a poznáva. Získava tým náhľad nad životom, nad svojimi skúsenosťami.“ Tým, že sa vedomie seba samého preniesie na telo zbaveného nevedomovanej záťaže traumy, otvárajú sa nové možnosti pre latentne pozastavený zdravý rozvoj osobnosti.

Vedomá kontrola diania terapie

Ak sa vyjadrujú A. Heretik a E. D. Uhrová (1998, s. 140) o práci so snom ako o Freudovskej kráľovskej ceste vstupu do nevedomia až k preverbálnym zážitkom a tak ich priniesť na spracovanie na vedomú úroveň, kde sa človek má možnosť dotknúť primárnych častí svojho sebauvedomovania, tak tato kráľovská cesta z opačného konca umožňuje podľa nášho názoru formou techník psychotraumatológie a EMDR priamo preniesť medzi systém subkortexu a kortexu traumatizovaný materiál tréningom, posilňovaním a vytváraním nových synaptických nervových spojení vzájomnou komunikáciou a súbežným ich horizontálnym rozptýlením na nevedomej (lepšie povedané v terminológii S. Kratochvíla /2002, s.161/ podvedomej) úrovni oboch hemisfér, kde traumatizovaný jedinec si nemusí nič vedome vysvetľovať, racionalizovať, ale jeho telo si samo hľadá vnútornú stabilitu s prebiehajúcim procesom defragmentácie psychických obsahov, čo všetko má pod svojou terapeutom proklamovanou vedomou kontrolou v postupnosti intenzívneho prežívania svojho tela v čase terapie, ktorá ako keby v tomto čase hojila rany. A skutočne lieči. Podstatu úspešnosti terapie posttraumatickej stresovej poruchy vidíme v odstránení psychických bariér v komunikácii medzi jednotlivými systémami osobnostnej štruktúry, pretože ako uvádza J. Hašto (Trenckmann, U., Bandelow, B., 2005, s. 127): „negatívnymi emóciami nabitý zážitok akoby uviazol v podkôrových štruktúrach a funkciách a dočasne nebol prístupný spracovávaníu rozsiahlejšími časťami mozgu.“ Prostriedky psychotraumatológie a EMDR sú spôsobi kráčania po ceste z hlbokého nevedomia podstaty bytia do oblastí vedomia, ktorá otvára priestor aj pre širšie uplatnenie psychodynamickéj psychoterapie.

Pri ťažších traumatizovaných stavoch z raného obdobia s komplexnou posttraumatickou stresovou poruchou, je potrebný dlhodobý systematickejší prístup, najmä pri somatoformných a disociatívnych poruchách identity osobnosti, či disociálnych poruchách správania, kde sa predpokladajú traumatické zážitky z permanentného domáceho a iného násillia. Tento stav môžeme zaradiť do oblasti psychospirituálnej krízy osobnosti so zúžením stavom vedomia, ktorý je obrannými mechanizmami pre udržanie integrity osobnosti na nižšej úrovni. J. Hašto (2005, s. 129) upozorňuje, že v jednoduchších prípadoch, napr. pri PTSP po dopravnej nehode u osobnosti, ktorá dosiaľ dobre zvládala záťažové situácie, môžu stačiť už 1-3 sedenia, aby sa porucha podstatne zlepšila alebo úplne vymizla. Pri stredne ťažkých poruchách býva potrebných 15-30 sedení a pri ťažkých poruchách, napr. po opakovaných psychotraumách už od detstva môže byť terapia pomalšia a náročnejšia.

Psychotrauma v psychoterapeutickom procese

Teraz prejdeme z teoretického náhľadu do našej psychoterapeutickej praxe s psychotraumou. S čím prichádzajú za psychoterapeutom klientky z azylového domu pre týrané ženy, ktoré prešli traumou domáceho násillia? Chcú sa zdôveriť so svojimi bolesťami a byť vypočuté, pochopené. Majú strach z agresora a chcú sa nielen vyžalovať, ale aj poradiť sa, čo sa dá s tým robiť. Sťažujú sa na nedostatok materinskej lásky. Prežívajú s rôznymi pocitmi previnenia. V noci nevedia zaspáť. Majú opakujúce sa nepríjemné sny. Poruchy sústredenosti. Podráždenosť a výbuchy zlosti. Náhle bezmyšlienkové konanie. Chcú niečo

s tým robiť, aby neboli apatické a ustráchané. Celkové správanie je ovplyvnené zúženým vedomím.

Psychoterapia sa nesie terapeutickou zásadou TU A TERAZ v psychodynamickom trojuholníku (obr. 3) SÚČASNOSŤ – BLÍZKA MINULOSŤ – DÁVNA MINULOSŤ v súvislosti s projektovaním vlastnej budúcnosti pri hľadaní riešenia svojich psychosociálnych problémov. Formovanie pravej, voči zraneniam odolnej identity seba samej, prebieha v procese bezprostredných vzťahov počas psychoterapeutickej intervencie so súčasnými vzťahmi mimo priestor intervencie a vzťahmi z raného obdobia. Tieto riešiacie možnosti nachádzame vo fókusovej vete, kde jeho prvá časť je vedomá a javí sa ako súčasný problém klientky, čo aj vedome prezentuje psychoterapeutovi ako ťažkosť, s ktorým prichádza za psychoterapeutom. Ak sa psychoterapeut spýta na doterajšie riešenie, tak klientky z azylového domu pre týrané ženy ich vedia pomenovať, ako aj mnohé v minulosti s rôznymi osobami prekonzultované rady a recepty (logicky zdôvodnené) na psychickú úľavu, ktoré mali maximálne len dočasné odľahčenie utrpenia. Treba pracovať hneď od počiatku na objasnenie druhej časti fókusovej vety, ktorá je nevedomá, môžeme povedať dôsledkami psychospirituálnej krízy a spája sa s prvou časťou fókusovej vety spojkami ako sú lebo, preto, pretože, ak, aby, keby, keďže a ďalšími. V tejto druhej časti vety je skrytá odpoveď na problém klientky a je mimo jej vedomia.

Fókusová veta

Príklad:

Prvá časť fókusovej vety, ktorá je vedomá: „Nezamýšľam sa nad sebou (svojim osudom)...“,
Druhá časť fókusovej vety na nevedomej úrovni klientky: „lebo musím stále utekať pred strachom z výčitiek (trestu) otca a zomrelá mama ma neochráni...“

Terapeutická otázka:

„Aká môže byť úroveň bazálnej istoty osobnosti klientky, keď jej matka počas tehotenstva s ňou prežívala permanentný strach z agresívneho manžela...?“

Ďalšie fókusové vety iných klientiek:

„Som bezmocná a chorá, aby som túžobne mohla byť ako malá princeznička na otcových kolenách pohladkaná... a preto musím skryť svoju ženskosť.“

„Nič pre nikoho neznamenam, pretože môj otec a matka ma tu tak samú nechali.“

„Zasa sa trápim a nemôžem spať, lebo niekto mi pripomenul môjho prísneho otca.“

„Pre pocity previnenia v noci nemôžem spať, pretože som mame ublížila svojim narodením.“

„V nepoznaných situáciách sa začnem dusiť a strácam sebadôveru, lebo mi to pripomína strach z môjho otca.“

„Moja duša je ubolená ako duša mojej babky, preto nechcem vedieť o trápení s mojim besniacim otcom..., ako aj s manželom.“

„Musím byť perfektná, aby ma otec (muž) nezranil a matka necítila moju potrebu pocitu bezpečia.“

„Nečakane je mi niečo ľúto a nekontrolovateľne sa rozplačem, lebo keď ma niečo v detstve bolelo, otec mi zakázal plakať...“

„Že veľa platím za málo, je moja vec, lebo lásku si musím zaslúžiť sebaobetovaním a otec mu ju napriek tomu nedopraje.“

„Som apatická, unavená a nechce sa mi žiť, lebo sa hanbím sa za to aká bola moja mama, pri ktorej som nemohla vyrásť a musela som byť hneď dospelá...“

„Pre všetkých musím byť to čo chcú oni (aj manžel), preto nemôžem byť malým dievčatkom....“

Cesta do vedomia

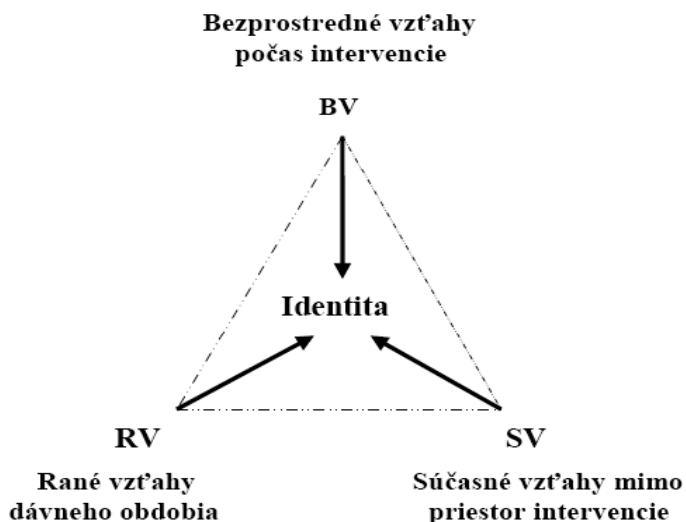
Aj keď na otázku v prvej časti sú odpovede v druhej časti fókusovej vety veľmi jednoduché a jasné, jej priame zverejnenie je pre klientku nezrozumiteľné a zavádzajúce až do tej doby, kým neprejdú emocionálnymi spomienkami viažuce sa na jej dávnu minulosť, čo môže nastať v stave opakovanej psychospirituálnej krízy, kde náhľadové porozumenie vedomia dočasne prevezme súčasne aj sprostredkujúci sprievodca, v našom prípade psychoterapeut. Ak hovoríme o psychoanalýze snov ako kráľovskej ceste do nevedomia, tak táto cesta je tiež vratná a dáva možnosť prostredníctvom hlbinej psychoterapie po korektívnej emocionálnej skúsenosti vstúpiť cez poruchy správania, nonverbálny prejav, do vedomia a tak porozumieť slovám klientky „nie čo sa vo mne deje, ale čo sa navonok so mnou deje a prečo to tak je a čo môžem s tým aktívne robiť“. Je to psychoanalýza naopak. Poskladanie črepín v detstve rozbitého zrkadla sebaobrazu, a tak seba vidieť motýlím zrakom, v mozaike reality. Naša skúsenosť hovorí, že každá trauma ako psychospirituálna kríza je čriepok jedného oslepeného oka videnia a týchto traum je nespočetné množstvo. Treba ich s klientkou viesť poskladať trpezlivo a postupne, keďže má našu dôveru. Napr. na dohodnuté stretnutie nepríde, čo si zamestnankyne azylového domu vysvetľujú ako nezodpovednosť, zabudnutie, odmietnutie terapie, ale v pozadí sú často fantázie klientiek, že „terapeut už nepríde, preto ho opustím ja, alebo nie som dosť dobrá a budem tak terapeutom hodnotená“, či bojí sa, že príjemné zážitky z terapie si nezaslúži a bude na ďalšom stretnutí nasledovať trest. Všetko sú to skúsenosti podopreté z minulosti a to sa prenáša aj na terapeuta. Dávna a blízka minulosť sa vnáša do terapeutického vzťahu. Aby sa dalo s touto stratégiou pracovať, treba stabilizovať psychické procesy klientky.

Ako premeniť v realitu klientkinu túžbu po vnútornom pokoji, istote nerušeného teplého ľudského vzťahu, ktorému by bez obáv rozumela, nebrala ho len pasívne, čo sa deje v prvých týždňoch pobytu v azylovom dome. Podľa psychológa Jana Sochůrka (2006, ss.22, 27), každá obeť násilia inak prežíva svoj údel, s rôznymi následkami na časovej osi, takisto psychickými postihnutiami a vplyvmi do ďalšieho života a pod.

Proces stabilizácie psychického stavu

Aby sa mohla efektívne začať krátkodobá psychoanalyticky orientovaná hlbinná psychoterapia so ženami a prípadne aj s ich deťmi, ktoré majú skúsenosti s domácim násilím, je potrebné pracovať psychotraumami poznačenou psychikou a tak sprístupniť vedomiu mnohé súvislosti z ich života. Ide o súbežnú predprípravu stabilizácie psychického stavu, ktorú by sme mohli v prípade klientiek považovať za suportívnu psychoterapiu, pretože po vymiznutí symptómov posttraumatickej stresovej poruchy, sú zisťované poruchy identity, čiže sa nachádzajú v permanentnej psychospirituálnej kríze. Na jej odstránenie sú používané techniky psychickej desenzibilizácie traumatických zážitkov pomocou očných pohybov, či taktilných podnetov a stabilizačné cvičenia meditatívneho hľadania bezpečného miesta, vnútorných pomocníkov, kontrola nad traumatickým materiálom, odplavenie nepríjemných telesných pocitov, či relaxačné a telesné cvičenia, so súčasnou psychoedukáciou, kde na názorných obrázkoch sú vysvetlené psychické symptómy, ako vznikajú a možnosti ich

Obr. 3: Stratégia psychoterapeutickej intervencie pri zmene identity (Kozoň, 2007)



pozitívneho ovplyvnenia. Týmto spôsobom klientka sa nestáva pasívnym percipientom, ale preberá zodpovednosť za seba ako spolutvorca terapeutického plánu. Otvorene sa hovorí, čo prežíva jej telo a s akými myšlienkovými asociáciami sú spájané jej pocity. Terapeut poskytuje spätnú väzbu o nonverbálnom prejave, aby spoločne našli ich zrozumiteľnú interpretáciu. Všetko slúži ako podkladový materiál nielen pre porozumenie svojej minulosti, ktorá sa netvorila náhodne, kde jej prienik sa zaznamenáva do súčasných vzťahov. Nadej, že pozitívnou zmenou vnímania seba samej, je možné priaznivo ovplyvniť svoj osud a život svojich detí, je silnou motiváciou pre aktívnu premenu z týranej a ustráchanej ženy v sebavedomú osobnosť s aktívnym prístupom pri riešení konfliktných situácií.

Cieľom hlbinej psychoterapie nie je len vymiznutie symptómov psychických porúch, ale aj utváranie identity klientky so zrelšou štruktúrou osobnosti, ktorá je si vedomá svojich životných krokov, čo môžeme považovať za psychospirituálnu transformáciu, ktorá prekračuje rámec psychoterapie.

Aby sme vyhovelí psychoterapeutickým požiadavkám klientiek, vzhľadom na ich psychický stav, je zvolený komplexnejší prístup psychoterapeutického zaobchádzania zakomponovaním techník psychotraumatológie a EMDR do metodiky krátkodobej psychoanalyticky orientovanej hlbinej psychoterapie. Tieto techniky sa realizujú relatívne samostatne alebo sú zakomponované priamo do priebehu dynamickej psychoterapie. Druhý prístup sa viac osvedčuje, pretože vo veľkej miere sa zohľadňuje dynamika psychických potrieb klientky v danej situácii a poznatky sa môžu hneď psychoterapeuticky spracovať a tak priamo prepájať emócie s uvedomovaním a vytvárať tak korektívnu skúsenosť. Psychospirituálny zážitok abreakcie traumy a vízií možného pozitívneho smerovania vo svojom živote klientke, dáva vedomie nového poznania s duševnou vyrovnanosťou.

Psychospirituálna kríza a transformácia - nielen zmena stavu vedomia

Našou snahou bude poskytnúť, na základe vlastných skúseností so zážitkami zmeneného stavu vedomia, transpersonálne zážitky, ktoré S. Grof a Ch. Grofová (1999) definujú ako psychospirituálnu krízu, ktorá charakterizovaná ako kritické a empirické náročné stavy hlbokých psychologických transformácií, ktoré zasahujú celé bytie osobnosti. Zahrňujú epizódy neobvyklých skúseností, zmeny vedomia a zmeny percepčných, emocionálnych a

psychosomatických funkcií, v ktorých nastáva posun obvyklých hraníc definície vlastného ja, teda posun k transpersonálnym zážitkom. Objavujú sa v nich intenzívne emócie, vízie a iné mimoriadne zmyslové vnemy, neobvyklé myšlienky, rovnako ako aj rôzne zvláštne fyzické prejavy.

Vyabstrahovanej podobe prinášame o našich poznatkoch s psychospirituálnou krízou výstupy pre teóriu a prax tak, ako sa transformovali v mojom bytí a preniesli sa do mojej životnej filozofie na základe troch rôznorodých skúseností (1) dotyku s klinickou smrťou, (2) víziou z holotropného dýchania a (3) bilaterálnou stimuláciou vnútorného pokoja (EMDR).

Vo výstupoch uvádzame naše náhľady pre oblasť psychospirituálnej transformácie. Môžeme povedať na základe našej skúsenosti s dotykom klinickej smrti, že pri transformácii psychospirituálnej krízy prichádza:

1. Zmena vedomia, ktorá v reálnom čase bez emocionálneho skreslenia zhodnocuje informácie, dáva do vzťahu vlastnú minulosť, skúsenosti iných a iné zdroje do prezieravejších výstupov.
2. Prebúdza sa cenestetické vnímanie, čím sa vedomie rozširuje o predvedomú oblasť, ktorou sme disponovali v ranom detstve.
3. Konanie má hlbší intuitívny zmysel.

Môžeme povedať na základe so skúsenosťami s holotropným dýchaním, že psychospirituálna kríza v procese psychospirituálnej transformácie poskytuje:

Vidieť v zlomku sekundy problematiku nielen z viacerých uhlov pohľadu z hľadiska priestoru, ale aj z pozície rôznych osobnostných stavov seba samého ako dospelý, dieťa, ochranca, ako aj inej osoby, či úplne odosobnene, ako aj v rôznych časových posunoch, a tak odhaľovať súvislosti minulosti zakomponované v prítomnosti, ktoré sa prestali javiť ako náhodné pri konfrontácii so skutočnosťami.

Toto poznanie je spočiatku nezrozumiteľné v reálnom živote, ale odpoveď je skrytá často v metaforách, ktoré dávajú istotu a presvedčivosť v postojoch. Mysieť si to nevie vysvetliť, ale vedomie sa prepojí s fylogeneticky staršími súčasťami predvedomia a to celého tela. Myslenie môže dávať falošne informácie, ale telo vie ako sa veci majú a poskytuje priamo túto informáciu vedomiu. Psychospirituálna transformácia sa prejaví ako osvetlenie, či sa vynorí ako vnuknutie.

Psychospirituálna kríza bez transformácie je ako psychotrauma, ktorá obmedzuje vedomie človeka, možnosti sebarealizácie, narušuje duševné zdravie, vyvoláva psychické ochorenia, disociatívne a somatoformné poruchy identity osobnosti.

Psychospiritualita poskytla prekročenie kognitívnych prirodzených obmedzení o nové poznanie, ktoré dodatočnými zdôvodneniami, sa stáva zrozumiteľné pre okolie jedinca, čo prospieva k plnohodnotnejšiemu a spokojnejšiemu životu. Je to ako s intuíciou. Máme jej odpoveď a psychospirituálny proces pomáha nájsť pre ňu správnu otázku.

Všetko so všetkým súvisí. Poodkryje sa minulosť a náhľad na víziu budúcnosti.

Úskaliam vidíme v neuváženej interpretácii, ktorá môže narušiť prirodzený priebeh vnútornej rovnováhy medzi reálnymi javmi prebiehajúce v živote, ako aj predčasne zverejnenie negatívnej príčinnej súvislosti, môže determinovať jej nezvratný priebeh, hoci to tak nemusí byť, pretože sa nevyužívajú bipolárne možnosti, ktoré sú skryté pod povrchom každej okolnosti a mohli by jav pozitívne zmeniť.

Teoreticko-empirická časť nášho príspevku hovorí o tom, že EMDR môže byť účinnou metódou pri riešení psychospirituálnej krízy a je vhodným prostriedkom pre psychospirituálnu transformáciu, ktorú nemožno odrhnúť od účinkov psychoterapeutického procesu. Pri špecializovanom psychoterapeutickom vzdelávaní v psychotraumatológii a EMDR musí každý účastník vzdelávania prejsť supervíziou, ktorej súčasťou je aj skúsenostné sedenie s cvičnou terapiou na sebe. Nesie obdobné znaky ako psychoterapia pacienta s psychotraumou. Počas liečby pomocou EMDR je pozornosť venovaná predstavám, emóciám, telesným reakciám, zvýšeniu uvedomovania si a interpersonálnym systémom. F. Shapiro (2003) uvádza, že zmeny afektov a vedomia sa môžu objaviť omnoho rýchlejšie ako pri tradičných terapiách.

Výhody EMDR pre psychospirituálnu transformáciu vidíme:

Oproti iným spôsoboch transformácie psychospirituálnej krízy, EMDR sa vyznačuje tým, že človek má celý proces pod vedomou kontrolou.

Zmena vedomia pozitívne ovplyvňuje celkové správanie, odstraňuje emocionálne strádanie a psychosomaticky harmonizuje organizmus. Má komplexný charakter.

Je rýchla a účelne cieleňá. Dáva neohraničenému priestoru psychospirituality podľa potreby presne vymedzený koridor, čím je v podstate prístupná pre každého a nevyžaduje od účastníka prípravu.

Môže byť súčasťou iných prístupov, ako aj samostatne vedená.

Má vyprecizovanú metodiku, rozvíjajúcu teóriu na základe najnovších poznatkov neuropsychológie a vychádza aj z tradičných meditatívnych postupov.

Nestavia si vysoké ciele, ale indikáciou priamo zasahuje traumatizované oblasti identity osobnosti ako celok tela, nevedomia a mimo vedomia a tieto prenáša do vedomia a rozširuje ho, čím ovplyvňuje súčasne všetky súčasti somatického, psychického a duchovného života.

Literatúra

- DAMASIO, A. R.: Descartesov omyl. Emoce, rozum a lidský mozek. Praha: Mladá fronta, 2000, 264s. ISBN 80-204-08-44-4,
DOBEŠ, M.: Základy neuropsychológie. Košice: Spoločenskovedný ústav SAV, 2005, 106s. ISBN 80-967182-4-X.
DŽUKA, J.: Motivácia a emócie človeka. Prešov: Prešovská univerzita, 2003, 167s. ISBN 80- 8068-282-8
FLANAGAN, O.: Vedomie. Bratislava: Archa, 1995, 103s.

HARMATTA, J.: Vývoj fokusu v krátkých analytických (dynamických) psychoterapiích. Psychiatria, č.4, 1999, ss. 215–218. ISSN 1335-423X.

KLEIN, F. - MEINERTZ, F. - KAUSEN, R.: Liečebná pedagogika. Bratislava: Sapia, 2001, 227s.
ISBN 80-967180-6-1.

KRATOCHVÍL, S.: Základy psychoterapie. Praha: Portál, 2002, 394s. ISBN 80-7178-657-8.

KOZOŇ, A.: Príbehy ľudí s neurózou. Trnava: PC, 1999, 112s. ISBN 80-968127-1-8.
Dostupné na internete: <http://www.knihovna.zcu.cz/neuroza.pdf>

KOZOŇ, A.: Psychoedukácia a EMDR v dynamickej psychoterapii v azylovom dome pre týrané ženy. Psychiatria – psychoterapia - psychosomatika, roč.14, č.4, 2007, ss.161-164. ISSN 1335-423X.

KOZOŇ, A.: Úvod do patopsychológie postihnutých. Trnava: Personal Consultant, 2007, 154s.
ISBN 978-80-969668-3-7.

RALAUŠ, D.: Spracovanie traumatických zážitkov pomocou očných pohybov. Psychiatria, roč.13, č. 3-4, 2006, ss.167-175. ISSN 1335-423X.

RALAUŠ, D.: Slovenský inštitút pre psychotramatológiu a EMDR (Eye Movement Desensitization and Reprocessing). Psychiatria, roč.13, č. 3-4, 2006, ss.260-261. ISSN 1335-423X.

RESTAK, R.M.: Krajiny mozgu. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1998

SAWICKI, S. – HOLKOVIČ, Ľ. (Eds.): Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti. Bratislava: STU, 2006, 334s. ISBN 80-227-2447-5.

SAWICKI, S.-HOLKOVIČ, Ľ.: Psychospiritual transformation of personality in the second half of its life. Kontakt, České Budejovice 2008

SHAPIRO, F.: Výcvikový manuál EMDR 1. stupeň. Duisburg: HAP – Europe, HHP – Deutschland, 2003

SOCHŮREK, J.: Nástin vybraných problémů viktimologie. Liberec: TU, 2003

TRENCKMANN, U., BANDELOW, B. (Preložil a doplnil J. Hašto): Psychiatria a psychoterapia. Trenčín: Vydavateľstvo F, 2005. ISBN 80-88952-26-3.

II. HLUBINNÉ A MIMOŘÁDNÉ ASPEKTY OSOBNOSTI

2.1. "Tieň" ako jeden zo základných archetypov pri tvorbe a archetypovej analýze umenia a kultúry v diele C. G. Junga

„Tieň“ a jeho miesto a význam v analytickej psychológii C. G. Junga

Švajčiarsky psychológ a psychiater Carl Gustav Jung (1875-1961), zakladateľ analytickej psychológie, počas svojej dospelosti nezabúdajúc zdôrazniť, aký veľký vplyv na jeho záujem o otázky psychológie malo jeho detstvo a mladosť. Vo svojej autobiografii "Spomienky, sny, myšlienky C. G. Junga"²⁵ uvádza, ako rád trávil voľný čas osamote so svojimi myšlienkami a žil si vo svojom vlastnom "tajnom svete"²⁶, počas ktorého prežíval zážitky, ktoré priamo formovali jeho budúce inklinácie. Jeho vlastné sny a vidiny, ktoré od mladosti prakticky počas celého života prežíval, mu ešte viac umožnili študovať vlastnú psychiku a stali sa predmetom jeho introspektívneho skúmania. Videl v nich nielen spôsob, ako nahliadnuť do hlbín svojho vedomia, ale aj prostriedok komunikácie s nevedomím, na ktoré pri svojom odbornom skúmaní kladol dôraz.

Keď sa neskôr počas svojich štúdií medicíny v Bazileji (1895-1900) Jung rozhodol stať psychiatrom, začal pracovať na psychiatrickej klinike v Burghölzli. Rozhodujúci vplyv však naňho mala až Freudova práca "Výklad snov" (1900), v ktorej ho zaujala Freudova koncepcia nevedomých komponentov ľudskej psychiky, ktoré Jung vo svojej psychiatrickej praxi poznal ako "potlačené želania" a "traumatické spomienky"²⁷. Jungova práca v tejto oblasti, majúca svoj silný základ v empirii a uspokojujivé vysvetlenie v teórii, ho čoskoro viedla k tomu, aby kontaktoval samotného autora psychoanalýzy Sigmunda Freuda (1856-1939), "keďže si uvedomil, že Freudove pozorovania o nevedomí boli rozhodujúce pre vysvetlenie výsledkov jeho vlastných výskumov"²⁸.

Jungova spolupráca a priateľstvo s Freudom pretrvali až do ich rozchodu v roku 1913. Po tomto rozchode so svojim učiteľom u Junga nastalo obdobie, ktoré sám neskôr nazval "konfrontáciou s nevedomím"²⁹. Táto konfrontácia bola v tomto období pre Junga azda tým najpodstatnejším. "Žil som v neustálom stave napätia; často som sa cítil tak, akoby na mňa dopadali gigantické balvany. Jedna búrka nasledovala druhú,"³⁰ uvádza neskôr sám C. G. Jung. O týchto rokoch svojho života Jung napísal, že "sa v nich rozhodlo o všetkom podstatnom" a boli prima materiou jeho životnej práce.³¹ Inými slovami, stali sa jedným zo základov jeho budúcej analytickej psychológie. Keď Jung termín "analytická psychológia"³² použil po prvý raz, použil ho viac-menej synonymne k termínu "hlbinná psychológia"³³.

²⁵ Hoci je táto práca dodnes uvádzaná a chápaná ako Jungova autobiografia, sám C. G. Jung sa o nej vyjadril ako o svojej "takzvanej" autobiografii, ktorú v skutočnosti napísala Aniela Jaffé (nar. 1903) a "kniha by mala byť publikovaná pod jej menom a nie pod mojím, keďže nepredstavuje mnou zostavenú autobiografiu." In: SHAMDASANI, Sonu: Memories, Dreams, Omissions. In: BISHOP, Paul: Jung in Contexts: A Reader, s. 46. Citované z: C. G. Jung: Letters, vol. 2: 1951-1961., s. 550.

²⁶ JUNG, C. G.: Memories, Dreams, Reflections, s. 58.

²⁷ STEVENS, A.: Jung: A Very Short Introduction, s. 18.

²⁸ KIRSCH, T. B.: History of Analytical Psychology. In: CAMBRAY, J., CARTER, L.: Analytical Psychology, s. 6.

²⁹ Tamže, s. 9.

³⁰ JUNG, C. G.: Memories, Dreams, Reflections, s. 170-171.

³¹ Tamže, s. 191.

³² Sám C. G. Jung uvádza: "Pod 'analytickým' rozumiem každý postup, ktorý sa vyrovnáva s existenciou nevedomie." Citované z práce: JUNG, C. G.: Arche typy a kolektívne nevedomie, II. časť, s. 297.

³³ Britský analytik jungovskej psychológie Renos Papadopoulos poznamenáva, že termín "hlbinná psychológia" po prvý raz použil Jungov profesor Eugen Bleuler. Termínom sa zvyknú označovať také psychologické prístupy, "ktoré myšlienku

Bolo to v roku 1911 v texte "O doktríne komplexov" a potom opäť v roku 1913 v prednáške pod názvom "Všeobecné aspekty psychoanalýzy". Neskôr týmto termínom začala byť označovaná práve Jungova, resp. "jungovská" koncepcia psychológie, hoci sám Jung vo svojom neskoršom diele uprednostňoval pomenovanie "komplexná psychológia".³⁴ Dva termíny, ktoré sa s Jungovou analytickou psychológiou dodnes spájajú najčastejšie, sú termíny archetyp a kolektívne nevedomie. K obom sa Jung dostáva cez termíny vedomia a nevedomia. Vedomie je u Junga "funkciou alebo aktivitou, ktorá udržuje vzťah psychických obsahov k Ja³⁵; koncepcne sa líši od psyché³⁶, ktorá zahŕňa aj vedomie aj nevedomie".³⁷ Tento vzťah udržuje prostredníctvom diskriminácie protikladov. "Vedomie totiž nepozná nič okrem protikladov," ako píše Jung, a "vždy preň platí tertium non datur."³⁸

Nevedomie samotné je "totalitou všetkých psychických fenoménov, ktorým chýba kvalita vedomia".³⁹ Obsah nevedomia je potom "všetko to, čo viem, ale momentálne na to nemyslím; všetko, čoho som si bol kedy vedomý, ale teraz som to už zabudol; všetko vnímané mojimi zmyslami, ale nepovšimnuté mojou vedomou myslou; všetko, čo nezámerne a bez pozornosti cítim, myslím, pamätám, chcem a robím; všetko budúce, čo sa vo mne utvára a niekedy príde do vedomia: toto všetko je obsahom nevedomia."⁴⁰ Jung neskôr tvrdí, že k tomu, aby o nevedomí vôbec mohol hovoriť, ho oprávňuje "skrátka a výhradne skúsenosť".⁴¹ O autonómii nevedomia podľa neho svedčí napríklad vznik emócií.⁴²

Nevedomie má navyše veľmi dôležitú kompenzačnú funkciu, ktorá vo všeobecnosti slúži na "udržanie psychickej rovnováhy".⁴³ "Nevedomé procesy, ktoré kompenzujú vedomé Ja, obsahujú všetky tie prvky, ktoré sú nevyhnutné pre sebareguláciu psyché ako celku. Na osobnej úrovni sú to vedomo nerozpoznané osobné motívy, ktoré sa zjavujú vo snoch, alebo významy dennodenných situácií, ktoré sme prehliadli, alebo závery, ku ktorým sme nedospeli, alebo afekty, ktoré sme nepripustili, alebo kritika, ktorej sme sa ušetrili."⁴⁴

Nevedomie Jung delí na osobné a kolektívne. Osobné nevedomie u Junga zodpovedá Freudovmu pojmu nevedomia.⁴⁵ Predstavuje "individuálnu vrstvu nevedomia, odlišnú od nevedomia kolektívneho,"⁴⁶ ktorá obsahuje "stratené spomienky, bolestné potlačené myšlienky (t.j. zámerne zabudnuté), subliminálne vnemy, ktorými sú myslené zmyslové vnemy, ktoré nie sú dostatočne silné na to, aby dosiahli vedomie, a napokon obsahy, ktoré ešte nie sú zrelé pre vedomie."⁴⁷ Vo všeobecnosti sa dá povedať, že obsahy osobného

nevedomia pre svoje chápanie ľudskej osobnosti a interakcií považujú za ústrednú." (PAPADOPOULOS, R.: Jungian Perspectives in New Contexts. In: CASEMENT, A.: Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology, s. 164).

³⁴ JUNG, C. G.: Teoretické úvahy o podstate duševna. In: JUNG, C. G.: Výbor z díla II: Archetypy a nevedomí, s. 74.

³⁵ „Ja“ je u Junga ústredným komplexom poľa vedomia, t. j. ústrednou „emocionálne nabitou skupinou myšlienok a obrazov.“ „Je vždy v centre našej pozornosti a našich želaní a je to absolútne nevyhnutné centrum vedomia.“ In: SHARP, D.: Jung Lexicon; JUNG, C. G.: Analytická psychologie - Její teorie a praxe - Tavistocké přednášky, přednáška prvá: http://jung.sneznik.cz/tavistock_01.htm.

³⁶ Pod pojmom psyché Jung rozumie "súhrn vedomých aj nevedomých psychických procesov". Na viacerých miestach zdôrazňuje, že sa treba vyhnúť ekvivalencii vedomia a psyché, lebo psyché ako "vedomo-nevedomá celosť" obsahuje aj významné štruktúralne prvky nevedomia. "Psychické procesy [psyché] sa chovajú ako škála, pozdĺž ktorej kľže vedomie." In: SHARP, D.: Jung Lexicon; JUNG, C. G.: Teoretické úvahy o podstate duševna. In: JUNG, C. G.: Výbor z díla II: Archetypy a nevedomí, s. 53 a s. 63.

³⁷ SHARP, D.: Jung Lexicon.

³⁸ JUNG, C. G.: Psychologie archetypu dítěte. In: JUNG, C. G.: Výbor z díla II: Archetypy a nevedomí, s. 247.

³⁹ SHARP, D.: Jung Lexicon.

⁴⁰ Tamže, citované z: The Collected Works of C.G. Jung, Volume 8: The Structure and Dynamics of the Psyche, § 382.

⁴¹ Tamže, citované z: The Collected Works of C.G. Jung, Volume 8: Psychological Types, § 837.

⁴² JUNG, C. G.: Archetypy a kolektívni nevedomí, II. časť, s. 300.

⁴³ SHARP, D.: Jung Lexicon.

⁴⁴ SHARP, D.: Jung. Lexicon Citované z: The Collected Works of C.G. Jung, Volume 7: Two Essays in Analytical Psychology, § 275.

⁴⁵ JUNG, C. G.: Arche typy a kolektívne nevedomie, II. časť, s. 306.

⁴⁶ SHARP, D.: Jung Lexicon.

⁴⁷ Tamže, citované z: The Collected Works of C.G. Jung, Volume 7: Two Essays in Analytical Psychology, § 103.

nevedomia sa vždy a nepochybne "vracajú k osobným skúsenostiam, k veciam zabudnutým alebo vytesneným, a možno ich teda úplne vysvetliť individuálnou anamnézou."⁴⁸ Kolektívne nevedomie (tiež známe ako "objektívna psyché") je Jungom definované ako "štruktúrna vrstva ľudskej psyché obsahujúca zdedené prvky, ktorá sa líši od osobného nevedomia"⁴⁹. "Zvolil som výraz "kolektívne", pretože toto nevedomie nemá individuálny, ale všeobecný charakter, to znamená, že má na rozdiel od osobnej psyché obsahy a spôsoby chovania, ktoré sú všade a vo všetkých individuách cum grano salis (s istým obmedzením) rovnaké. Inými slovami, je vo všetkých ľuďoch identické a tvorí tým v každom existujúci všeobecný duševný základ nadosobnej povahy."⁵⁰

Obsahmi kolektívneho nevedomia sú tzv. archetypy. Po preštudovaní mnohých Jungových prác⁵¹ som dospel k záveru, že Jungove vyjadrenia o archetypoch môžeme rozdeliť na vyjadrenia o archetypoch osebe a vyjadrenia o archetypových predstavách. Povedané inými slovami, jeho vyjadrenia sa dajú rozdeliť na vyjadrenia o tom, čo archetypy sú, a vyjadrenia o tom, ako na nás pôsobia. Pokiaľ ide o archetypy osebe, Jung zdôrazňuje, že ich podstata je pre nás nevedomitelná, t. j. sú 'psychoidné'. Preto sa sústreďuje najmä na vyjadrenia o tom, ako na nás archetypy pôsobia, t. j. o takzvaných archetypových predstavách. Takto sa nám archetypy javia ako vopred existujúce, apriórne nevedomé formy v psyché, ktoré regulujúcim, modifikujúcim a motivujúcim spôsobom zasahujú do utvárania vedomých obsahov. Archetypy ako formálne možnosti predstáv nám sprostredkováva nevedomie a okrem regulujúcej, modifikujúcej a motivujúcej stránky sa vyznačujú aj svojou funkčnosťou, keďže sú špecificky ľudskými formami činností. Ich zásahy do formovania ľudských vedomých obsahov sú natoľko vplyvné, že od archetypov sa dajú odvodiť všetky najmocnejšie idey a predstavy ľudstva. Sú preto neoddeliteľnými prvkami našej psychickej štruktúry, ktoré do nás vstúpil sám život.

Medzi tri najvýznamnejšie archetypy Jung potom zaraďuje archetypy anima, animy a tieňa. Tieňu dáva meno podľa toho, ako sa nám jeho pôsobenie javí. Ako tzv. tieňový aspekt našej osobnosti Jung dáva tieň do súvisu aj s analógiou dňa a noci, leta a zimy, svetlého a tmavého sveta, vedomého a viditeľného a nevedomého a neznámeho základu našej osobnosti.

S archetypom tieňa u Junga výrazne súvisí aj sen zo študentských rokov, ktorý ho „vystrašil aj posmelil“⁵² a ktorý uvádza vo svojej autobiografii. Vo sne sa ocitol na neznámom temnom mieste, na ktorom pomaly a v bolestiach kráčal dopredu proti silnému vetru. V rukách zvieral malé svetielko, ktoré mohlo každú chvíľu vyhasnúť. V sne mal Jung pocit, že všetko záviselo od toho, aby dané svetielko udržal „pri živote“⁵³. Náhle pocítil, že sa za ním niečo nachádza. Keď sa obrátil, uvidel za sebou gigantickú čiernu postavu, ktorá ho sledovala. Keď sa z tohto sna vzápätí prebudil, bol si vedomý toho, že postava bola jeho vlastným tieňom, ktorý vytváralo svetielko, ktoré držal v rukách. „A tiež som vedel, že toto svetielko bolo moje vedomie, jediné svetlo, ktoré mám. Moje vlastné porozumenie je jediným a najväčším pokladom, ktorý mám. A hoci je pri porovnaní s mocou temnoty nekonečne malé a slabé, stále je to svetlo, moje jediné svetlo.“⁵⁴

V mladosti (okolo roku 1890) navyše Junga podľa jeho vlastných slov veľmi priťahoval Faust od Johanna Wolfganga von Goetheho (1749-1832). Jung píše, že Faust mu „zahral na strunu“

⁴⁸ JUNG, C. G.: Psychologie archetypu dítěte. In: JUNG, C. G.: Výbor z díla II: Archetypy a nevědomí, s. 231-232.

⁴⁹ SHARP, D.: Jung Lexicon.

⁵⁰ JUNG, C. G.: O archetypoch kolektivního nevědomí. In: JUNG, C. G.: Výbor z díla II: Archetypy a nevědomí, s. 98.

⁵¹ Tomuto štúdiu som sa podrobne venoval vo svojej diplomovej práci „Arche typová analýza literatúry a filmu z perspektívy analytickej psychológie C. G. Junga“, obhájenej na Katedre filozofie FF TU v roku 2007.

⁵² JUNG, C. G.: Memories, Dreams, Reflections, s. 87.

⁵³ Tamže, s. 88.

⁵⁴ Tamže, s. 88.

a „prebodol“⁵⁵ ho spôsobom, ktorý považoval za osobný. „Ale predovšetkým vo mne prebudil problém protikladov, dobra a zla, mysle a hmoty, svetla a temnoty.“⁵⁶ Faust sa preňho stal krátkozrakým filozofom, ktorý sa stretol s temnou stránkou svojej bytosti, so svojím zlovestným tieňom Mefistofelom. Jung dokonca uvádza, že „Goethe prakticky napísal základný náčrt a predlohu mojich vlastných konfliktov a riešení“⁵⁷, a že Faust ho priamo zasiahol a Jung spoznal, že toto bol jeho osud. Na rozdiel od Fausta však svoj osud uvidel aj v „rozpoznaní pradávneho a v kontinuite kultúry a intelektuálnej histórie“⁵⁸.

Problematiku tieňa Jung vo svojej odbornej práci v skutočnosti začal spracovávať ešte v období, keď bol žiakom a stúpencom Sigmunda Freuda. V mene Freudových myšlienok vtedy tieň chápal ako tieňovú stránku psyché a spájal ju najmä s potlačenými túžbami a stránkami osobnosti. Tak ešte aj v roku 1917 vo svojej práci „O psychológii nevedomia“⁵⁹ Jung tieň chápe ako „negatívnu stránku osobnosti, sumár všetkých tých nemilých kvalít, ktoré radi ukrývame, spolu s nedostatočne vyvinutými funkciami a obsahom osobného nevedomia“. Vo svojej neskoršej práci však už Jung tieň chápe najmä v mene jeho vlastnej analytickej psychológie. Tieň síce považuje predovšetkým za skrytý a nevedomý aspekt vytesnenej časti nášho osobného nevedomia, ktorá sprevádza každého človeka a „čím menej je tento tieň vtelený do vedomého života jedinca, tým je černejší a hutnejší“⁶⁰, ale v jeho chápaní sa skladá aj z „potlačených túžob a necivilizovaných impulzov, morálne menejcenných motívov, detských fantázií a odporu a iných – všetkých tých vecí o človeku, na ktoré človek nie je pyšný.“⁶¹ Tieň dokonca začína stotožňovať s menejcennou (inferiornou) funkciou⁶² ľudskej osobnosti.⁶³ „Človek posadnutý vlastným tieňom si vždy stojí sám v svetle a chytí sa do vlastných osidiel. Kedykoľvek to je len možné, pôsobí na iných radšej nepriaznivým dojmom. Zväčša je to smoliar, lebo žije pod vlastnou úrovňou a v najlepšom prípade dosiahne to, čo mu nie je na ošoh. A tam, kde niet prahu, o ktorý by sa mohol potknúť, vytvorí si ho sám, aby vykonal čosi užitočné.“⁶⁴ V mene Jungových myšlienok sa tieň dá chápať aj ako druhé ja (alter ego), nižšie ja, potlačené ja, popreté ja, temné dvojča a podobne, ktoré potláčame v mene „prikrášeného“ ja. Nikdy ho však nevytlačíme celkom, lebo sa ukrýva v nevedomej časti našej osobnosti a tvorí jeho dôležitú súčasť.

Na to, nakoľko je pre našu osobnosť tieň dôležitý, Jung v skutočnosti poukazuje aj tým, že (ako už bolo naznačené) okrem osobného tieňa rozlišuje aj kolektívny (archetypový) tieň. Príznačne uvádza, že „je v medziach našich schopností, aby sme spoznali relatívne zlo svojej povahy, ale na rozdiel od toho zahľadiť sa do očí absolútnemu zlu znamená skúsenosť rovnako vzácnu, ako otrasnú“.⁶⁵ Tieň chápaný ako archetyp v skutočnosti spolu s archetypmi animy a anima na našu osobnosť vplýva azda najviac.

Tieň si „jungovsky“ môžeme interpretovať aj ako zrkadlo, v ktorom môžeme uvidieť pravú tvár tvorcov umenia či kultúry. „Kto sa pozrie do zrkadla vody, uvidí najskôr svoj vlastný obraz,“ píše Jung. „Kto kráča k sebe samému, riskuje, že stretne sám seba. Zrkadlo nelichotí, ukazuje verne toho, kto doň hľadí, totiž tú tvár, ktorú svetu nikdy neukazujeme, pretože ju zakrývame personou, maskou herca. Zrkadlo však leží za maskou a ukazuje pravú

⁵⁵ Tamže, s. 235.

⁵⁶ Tamže, s. 235.

⁵⁷ Tamže, s. 235.

⁵⁸ Tamže, s. 235.

⁵⁹ JUNG, C. G.: On the Psychology of the Unconscious. In: The Collected Works of C.G. Jung, Volume 7: Two Essays in Analytical Psychology.

⁶⁰ JUNG, C. G.: Človek a duše, s. 181.

⁶¹ SHARP, D.: Jung Lexicon.

⁶² Úvahám o menejcennej funkcii ľudskej osobnosti sa Jung venuje najmä vo svojej práci „Psychologické typy“ (1921). Za nadradenú osobnosť, t. j. úplného človeka, považuje tzv. „bytostné Ja“.

⁶³ JUNG, C. G.: Arche typy a kolektívne nevedomie, I. časť, s. 134.

⁶⁴ Tamže, s. 134.

⁶⁵ JUNG, C. G.: Stín. In: JUNG, C. G.: Aion. Príspevky k symbolice bytostného Já, s. 20.

tvár.“⁶⁶ Alebo, povedané slovami Fausta, „Dve duše, žiaľ, mi v hrudi prebývajú.“ Faust nám touto myšlienkou pripomína, že vedomie nad nevedomím vyhrá len za cenu oddelenia sa od svojho streda.

Tieň sa navyše podľa Junga javí aj ako významný morálny problém. Podobne ako tieň predstavuje stav bez svetla, respektíve absenciu svetla, tu môže znamenať absenciu dobra. „Tieň je morálnym problémom, ktorý je výzvou pre celú jaskú osobnosť...pri tomto uvedomení ide o uznanie temných aspektov osobnosti ako skutočne existujúcich.“⁶⁷ Tieň je súčasťou ľudskej povahy a ako píše sám Jung, „žiadne tiene nie sú len v noci“.⁶⁸ Takýto tieň v skutočnosti personalizuje všetko, čo vo svojom vedomí človek odmieta prijať, či už ide o potlačené impulzy a pohnútky, alebo pocity menejcennosti a pocity viny.

Zároveň sa tu ukazuje, že hoci ľudský tieň môže byť ponímaný ako zdroj zla, dá sa ukázať, že nevedomý človek so svojím tieňom nepozostáva len z tendencií, ktoré hodno zavrhnúť, ale „že vykazuje aj skupinu dobrých kvalít, totiž normálne inštinkty, účelné reakcie, skutočnosti zodpovedajúce vnemy, tvorivé impulzy a veľa ďalšieho. Zlo sa na tomto stupni poznania javí oveľa viac ako prekrútenie, zmrzačenie, nesprávny výklad a neprístupné použitie o sebe prirodzených skutočností.“⁶⁹ Jung to inak hovorí aj tak, že konfrontácia s naším tieňom pre nás znamená možnosť uvidieť naše vlastné svetlo. „Pokiaľ človek len jedenkrát zakúsil, že stojí medzi dvomi protikladmi a rozhoduje, potom nutne pocítil, čo znamená vlastné bytostné Ja. Kto si zároveň uvedomuje svoj tieň a svoje svetlo, vidí sa z dvoch strán a tým sa dostáva do streda.“⁷⁰

Vzťah tieňa a umenia a kultúry v analytickej psychológii C. G. Junga

Dve Jungove práce, ktoré sa venujú otázke vzťahu analytickej psychológie a umenia, sú jeho prednáška z roku 1922 pod názvom "O vzťahu analytickej psychológie k poetickému umeniu" a prednáška "Psychológia a literatúra" z roku 1930.

V prvej uvedenej práci Jung umenie ako také poníma ako autonómny, živý organizmus podobajúci sa na rastlinu na rozdiel od pôdy, z ktorej vyrástla. "V skutočnosti by sa takmer dalo opísať ako bytosť, ktorá používa človeka a jeho osobné dispozície len ako kultivačné médium či pôdu, používajúc jeho schopnosti podľa svojich vlastných zákonov, kým samo seba tvaruje k naplneniu svojho vlastného kreatívneho cieľa."⁷¹

Toto však nedokáže každé umenie a Jung preto rozlišuje dve rozdielne triedy umeleckých diel. Prvá trieda je celkom pod kontrolou vedomia umelca. Plynie z umelcovho introvertného prístupu, ktorým sa umelec orientuje smerom dovnútra do seba a význam diela formuluje priamočiaro tak, že vedome usmerňuje svoj materiál a ten podriaďuje svojmu umeleckému zámeru.

Druhá trieda nadväzuje na Jungovu definíciu umenia ako žijúcej autonómnej entity. Táto trieda je výsledkom extrovertného prístupu, ktorým sa autor orientuje smerom von na svet. Jung sám píše, že táto práca "so sebou prináša svoju vlastnú formu; to, čo by k nej [umelec] pridal, je zamietnuté, to, čo si neželá pripustiť, je mu nanútené...môže len poslúchať a nasledovať zjavne cudzí impulz a cíti, že jeho práca je väčšia ako on sám, a preto nad ním má moc, ktorej nie je schopný rozkázat'".⁷²

⁶⁶ JUNG, C. G.: Člověk a duše, s. 180.

⁶⁷ Tamže, s. 18.

⁶⁸ JUNG, C. G.: Člověk a duše, s. 178.

⁶⁹ JUNG, C. G.: Stín. In: JUNG, C. G.: Aion. Příspěvky k symbolice bytostného Já, s. 255-256.

⁷⁰ JUNG, C. G.: Člověk a duše, s. 166.

⁷¹ JUNG, C. G.: On the Relation of Analytical Psychology to Poetic Art. In: JUNG, C. G.: Contributions to Analytical Psychology, s. 234.

⁷² JUNG, C. G.: On the Relation of Analytical Psychology to Poetic Art. In: JUNG, C. G.: Contributions to Analytical Psychology, s. 236.

Introvertná trieda je identická s kreatívnym procesom, a umelec teda predstavuje kreatívny proces sám, ale o extrovertnej triede (ktorej príkladom je druhá časť Fausta) to vôbec neplatí. Namiesto toho je táto druhá trieda podriadená nevedomiu a v ňom takzvanému autonómnemu kreatívnemu komplexu.⁷³ Ten je podľa Junga živou bytosťou, ktorá je implantovaná v ľudskej duši a vedie si svoj vlastný život "mimo hierarchie vedomia".⁷⁴ Navyše vďaka poukázaniu na význam archetypov sa neskôr Jung môže pokúsiť o svoje vlastné vysvetlenie tajomstva umenia a jeho efektu na nás. Kreatívny proces podľa neho spočíva na "nevedomom oživení archetypu a jeho rozpracovaní a tvarovaní jeho obrazu, až kým nie je práca hotová."⁷⁵

V druhej významnej práci venovanej umeniu pod názvom "Psychológia a literatúra" Jung ďalej rozpracováva svoje delenie umenia na dve triedy: introvertnú a extrovertnú. Tú prvú teraz nazýva psychologickým módom umeleckej tvorby a druhú vizionárskym. Prvý mód sa zaoberá známymi materiálmi z vedomia umelca a druhý praobrazmi, ktoré presahujú ľudské chápanie. Prvý mód je redukciou umelcovej vízie na osobnú skúsenosť, ktorá upriamuje našu pozornosť na psychológiu umelca na rozdiel od diela. Druhý mód do našej vedomej mysle privádza to, čo bolo nevedomé. Od umelca sa potom čaká, že sa obráti k týmto predtým nevedomým obrazom, aby dali vhodný obraz jeho vlastnej skúsenosti.⁷⁶

Na základe vykonanej analýzy môžem konštatovať, že v intenciách koncepcie analytickej psychológie Carla Gustava Junga sa dá umelecké dielo intepretovať ako dielo zakorenené hlboko v umelcovom nevedomí, ktoré sa na povrch dostáva nie z rozhodnutia a vôle umelca, ale z nutnosti svojho vlastného autonómného zrodzenia a rastu. Hoci aj na úkor umelcovho zdravia či šťastia si ako ďalší plod nevedomia nájde svoju cestu do drahocenného sveta nášho vedomia, aby kompenzovalo tam, kde je to treba. Ak je premennou tejto funkcie práve archetyp, v umení nám pripomína všetko to, čo je nám od nepamäti a od prirodzenosti vlastné. Umenie je teda aj vďaka archetypom autoreguláciou nielen jednotlivca, ale aj ľudstva. Tak sa nás umenie dotýka a dáva nám to, čo potrebujeme obrazmi, ktoré hovoria všetkými jazykmi.

Kultúru ako súhrn tvorivej a umeleckej činnosti ľudstva môžeme potom „jungovsky“ interpretovať ako plod osobného nevedomia konkrétneho človeka a zároveň kolektívneho nevedomia ľudstva, pričom tento plod sa javí ako tieň vedomia konkrétneho človeka, ako aj ľudstva. Človeka a ľudstvo tento tieň sprevádza všade tam, kde na nás z nejakej strany dopadá svetlo. V tieni ako v absencii svetla potom často dokážeme lepšie uvidieť to, čo v jasnom svetle tak dobre nevidíme. Okrem videnia predtým nevideného nám navyše naše nevedomie pomocou tieňa pripomína opačnú stranu spektra, ktorú často nielenže dobre nevidíme, ale často ani vidieť nechceme. Svojou kompenzujúcou funkciou pôsobí všade tam, kde vo vedomom stave nastane nerovnováha vedomým a zámerným príklonom len k jednej časti spektra. Pripomína nám, že hoci 'druhú stranu' často nevidíme, je našou súčasťou aj vo chvíľach príklonu ku svetlu, dobru, umeniu a kultúre. A čím je svetlo jasnejšie, tým je tieň černejší. Tak ako je žiadanou úlohou a chválenou výhrou hrdinu porazenie netvora vonku, jeho osobným a osudovým súbojom je zápas s netvorom vo svojom vnútri.

⁷³ "Autonómny kreatívny komplex" je u Junga oddelená časť psyché, ktorá vedie nezávislý psychický život mimo vedomia, a môže sa javiť ako obyčajné narušenie zámerne riadeného procesu vedomia, alebo ako nadradená autorita, ktorej slúži Ja. Citované z: JUNG, C. G.: On the Relation of Analytical Psychology to Poetic Art. In: JUNG, C. G.: Contributions to Analytical Psychology, s. 238.

⁷⁴ JUNG, C. G.: On the Relation of Analytical Psychology to Poetic Art. In: JUNG, C. G.: Contributions to Analytical Psychology, s. 238.

⁷⁵ JUNG, C. G.: On the Relation of Analytical Psychology to Poetic Art. In: JUNG, C. G.: Contributions to Analytical Psychology, s. 248.

⁷⁶ CLEMENS, S. M., ROTHGEB, C. L.: Abstracts of the Collected Works of C.G. Jung, s. 109.

LITERATÚRA

- BISHOP, P.: Jung in Contexts: A Reader. London a New York: Routledge, 1999.
- CAMBRAY, J.; CARTER, L.: Analytical Psychology. New York: Brunner-Routledge, 2004.
- CASEMENT, A.: Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology. London a New York: Routledge, 1998.
- CLEMENS, S. M.; ROTHGEB, C. L.: Abstracts of the Collected Works of C.G. Jung. London: Karnac Books, 1992.
- JUNG, C. G.: Aion. Príspevky k symbolice bytostného Já. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003.
- JUNG, C. G.: Analytická psychologie - Její teorie a praxe - Tavistocké přednášky. Praha: Academia, 1993, přednáška prvá: http://jung.sneznik.cz/tavistock_01.htm.
- JUNG, C. G.: Archetypy a kolektivne nevedomie, I. časť. Košice: Knižná dielňa Timotej, 1992.
- JUNG, C. G.: Archetypy a kolektivne nevedomie, II. časť. Košice: Knižná dielňa Timotej, 1992.
- JUNG, C. G.: Contributions to Analytical Psychology. New York: Harcourt Brace and Company, 1928.
- JUNG, C. G.: Člověk a duše. Praha: Academia, 1995.
- JUNG, C. G.: Memories, Dreams, Reflections. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- JUNG, C. G.: Memories, Dreams, Reflections. New York: Vintage Books, 1989.
- JUNG, C. G.: The Collected Works of C.G. Jung, Volume 7: Two Essays in Analytical Psychology. Translated by R.F.C. Hull. New Jersey: Princeton University Press, 1967.
- JUNG, C. G.: Výbor z díla II: Archetypy a nevědomí. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998.
- Sawicki, S.-Holkovič, L.: Psychospiritual transformation of personality in the second half of its life. Kontakt, České Budejovice 2008
- SHARP, D.: Jung Lexicon. Canada: Inner City Books, 1991. Online Version Available at: <http://www.cgjungpage.org>.
- STEVENS, A.: Jung: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2001.

2.2. Individuální rozdíly hypnability v závislosti na chronotypu

Zabývali jsme se myšlenkou vyšší efektivity hypnotické práce terapeuta a klienta v terapeutickém kontextu. Naše myšlenky se ubíraly směrem k rytmicitě, která jako taková prolíná lidské bytí v mnoha liniích. Diurnální preference (chronotyp, denní nebo cirkadiánní typ) představuje upřednostňovanou denní dobou pro optimální výkon (Skočovský, 2004). Natale a Cicogna (2002) ve svém výzkumu s velkým počtem zkoumaných osob porovnávali diurnální preferenci s vnějšími kritérii (tělesná teplota a subjektivní bdělost) a potvrdili, že chronotyp lze považovat za kontinuum počínající ranní a končící večerní dimenzí, které chápeme jako 2 extrémy daného kontinua. Pojetí jednotlivých autorů se liší v počtu chronotypů, které uvádí a se kterými pracují. První skupina autorů rozlišuje 3 chronotypy: ranní typ, neutrální typ a večerní typ. Druhá skupina člení diurnální preferenci na 5 chronotypů:

- jednoznačně ranní typ,
- spíše ranní typ,
- neutrální typ,
- spíše večerní typ a
- jednoznačně večerní typ.

Dřívější světové výzkumy nepodalý přesvědčivé informace ani o existenci takového druhu rytmicity ani o její neexistenci v souvislosti s úrovní hypnability. V případě přesvědčivého důkazu o existenci rozdílnosti reakcí skupiny jedinců upřednostňujících ranní anebo večerní denní dobu na hypnotické sugesci podávané v odlišných částech dne, by bylo pro oba, klienta i terapeuta, výhodné dohodnout si schůzku na tu část dne, ve které je klient schopen dosáhnout nejvyšší úrovně hypnability. Všeobecně uznávaný fakt, že sugesci, které jsou nabízené klientovi s vyšší mírou hypnability, jsou mnohem účinnější, tak dosahuje úplně jiného rozměru. Neméně významnou otázkou je také experimentální zkoumání hypnotických fenoménů a hypnózy vůbec. V případě existence souvislosti mezi úrovní hypnability jedince a jeho příslušností k určitému chronotypu by bylo nutné brát na tento fakt ohled při tvorbě výzkumného plánu. Výzkumný soubor by bylo potom nutné rozlišovat nejenom podle věku a pohlaví, ale také podle chronotypu jedince. Věříme, že pokud budeme schopni odhalit existenci rytmického průběhu schopnosti vstupování do hypnotického transu, přispějeme tak k lepšímu využití časových možností v práci terapeuta s klientem a vyšší účinnosti terapeutických sugescí, které budou podávány v době, kdy bude klient na vrcholu tohoto rytmu. Klient tak bude přijímat sugesci v době, kdy bude hypnabilita v rámci jeho možností na nejvyšší úrovni a jejich účinnost tak bude lepší než v případě sugescí podávaných v době minima tohoto rytmu.

Výzkumné cíle

Cílem našeho výzkumu bylo zjistit, zda existují rozdíly ve schopnosti vstupovat do hypnotického transu určité hloubky v závislosti na diurnální preferenci a zda existuje souvislost se subjektivním a objektivním posouzením aktivace jedince.

Výzkumný vzorek

Výzkum se uskutečnil na podzim roku 2007 a na jaře roku 2008 na populaci vysokoškoláků. Kritérium pro zařazení do výzkumného souboru byl věk mezi 18 a 30 lety, dále účast na obou částech experimentu. Výzkumný soubor tvoří 101 vysokoškolských

studentů, z toho 77 žen a 24 mužů. Soubor není rovnoměrně rozložen v případě počtu mužů a žen v důsledku dobrovolné účasti probandů. Tento fakt je tedy zohledněn při aplikaci následujících analýz a interpretací.

Použité metody a realizace výzkumu

Pro objasnění otázek, které jsme si stanovili v cíli výzkumu, jsme použili následující metody. Jedním ze základních pilířů je Harvardská skupinová škála hypnability: Forma A (HGSHS:A) (Shor & Ornová, 1962), která je konstruovaná pro skupinovou administraci. Slouží jak pro demonstraci indukční procedury a hypnózy samotné, tak pro výběr vhodných osob pro další hypnotické experimenty (Svoboda, 1987b). Skórování provádí samy pokusné osoby. Pro naše potřeby jsme výsledné skóry grupovali do čtyřech kategorií.

Dalším pilířem, o který opíráme v naší práci je Škála kreativní imaginace (CIS) (Wilson & Barber, 1978). Metoda má spíše permisivní ráz a nachází se na pomezí hypnotických a imaginativních metod (Svoboda, 2003). Proband sám hodnotí svou schopnost vytvářet sugerované představy. Výsledné skóry jsme opět grupovali do čtyřech kategorií. Posledním pilířem je Kompozitní škála ranních a večerních typů (CSM) (Smith, Reilly & Midkiff, 1989), která vznikla v důsledku kritického zhodnocení dříve používaných škál. Tato nová škála vznikla spojením dotazníku Horne & Östberga a ze škály Torsvalla & Lkerstedta. Kompozitní škála tedy obsahuje 13 položek, které nejlépe diferencují příslušnost k patřičnému chronotypu. Pět položek měří aktuální chování, sedm zjišťuje preferované chování a jedna se ptá na zařazení sebe sama k cirkadiálním typům (Košćec, Radošević-Vidaček a Kostović, 2001). Pro potřeby naší diplomové práce používáme cutpoint 36 bodů a více pro ranní typ. Skór do hodnoty 29 včetně pro večerní typ a neutrální typ potom skóroval v dotazníku mezi 30 a 35 body.

Disjunktivní reakční čas II (DRČ – II) (Vonkomer, 1992) sloužil v našem výzkumu především pro srovnání výsledků z jednotlivých testování u každého jedince. S metodou jsme pracovali tak, aby v testové baterii poskytla informace o možném poklesu pozornosti a aktivace zkoumaných osob vzhledem k jejich předchozímu výkonu.

Subjektivní dotazník aktuální aktivace (SDAA) (Malovaná, 2008) vznikl pro potřebu našeho výzkumu. Obsahuje celkem tři položky s možností volby odpovědi a je doplněn možností komentáře pro kvalitativní zhodnocení. Položky jsou zaměřeny na subjektivně pocíťovaný stav zkoumané osoby, týkající je její aktuální aktivace. První a třetí položka nabízí pětibodovou škálu odpovědí, na druhou položku se odpovídá prostřednictvím možnosti ano – ne. Každé položce je přidělen patřičný počet bodů a pomocí faktorové analýzy je jejich součet převeden na faktorové skóre. To je možné díky jednodimenzionalitě dotazníku. Vzhledem k počtu položek v dotazníku je jeho reliabilita $\alpha = ,56$ výsledkem svědčícím pro dobrou spolehlivost dotazníku.

Je třeba poznamenat, že CIS byla zvolena jako alternativní metoda pro měření hypnability, na základě významných korelací uváděných v dřívějších výzkumech. Předěšli jsme tak efektu učení při opakované administraci stejné metody. DRČ-II byl použit pro objektivní zhodnocení aktivace zkoumaných osob a dotazník SDAA naopak pro subjektivní zhodnocení vlastní aktivace jednotlivých zkoumaných osob.

Metody CIS a HGSHS:A byly administrovány prostřednictvím standardizované audio nahrávky. Pro sběr dat byly využity tištěné verze záznamových archů jednotlivých metod. V průběhu posledních několika desetiletí se otázkou srovnatelnosti působení sugescí a navození hypnózy z audio nahrávky a instrukcí pocházejících od živé osoby zabývalo mnoho studií. Jejich výsledky svědčí pro srovnatelnost těchto metod (např. Hoskovec, Svorad a

Lance 1963, cit. dle Svoboda, 1987a; Bentler a Hilgard 1963; Barber a Calverly 1964, cit. dle Svoboda, 1987a).

Všichni účastníci participovali na výzkumu dobrovolně, bez nároku na odměnu, a byli podrobně seznámeni s účelem a průběhem výzkumu. Testování probíhalo vždy ve dvou termínech, s odstupem jednoho týdne. Z toho 38 zkoumaných osob zahajovalo testování v ranních hodinách (8:00 hod.), 63 probandů v hodinách večerních (19:30 hod.). Maximální možný počet subjektů na jednom termínu byl omezen na počet 18 (s ohledem na kapacitu prostor, které jsme využívali). Zkoumané osoby byly podrobeny administraci dvou testových baterií. První z nich byla sestavena z následujících testů: SDAA, DRČ-II, CSM a CIS (v tomto pořadí). Druhá sada obsahovala tyto metody: SDAA, DRČ-II a HGSHS:A (v tomto pořadí). Doba testování nepřekročila 90 minut.

Výsledky

Pokud budeme důsledně rozlišovat lidskou populaci v rámci chronotypu, musíme se držet rozlišování pěti základních kategorií (ranní, spíše ranní, neutrální, spíše večerní a večerní). Většina výzkumníků však pracuje pouze se třemi (ranní, neutrální a večerní), případně pro další analýzu nepoužívají ani kategorii neutrálních typů. My se v naší práci zaměříme pouze na soubory jedinců preferující ranní a večerní denní dobu, které jsme získali vypuštěním středních 30% výsledných skóreů.

Následující tabulka č.1 udává průměrnou hodnotu míry hypnability pro celý soubor i pro jednotlivé podsoubory. Výsledné průměrné skóre se pohybují v rozmezí nižší průměrné hypnability pro všechny soubory jedinců. Minimální skór 0 svědčí pro nehypnabilitu jedince.

Maximální skór 10 naopak předznamenává vysokou hypnabilitu. Rozdíly mezi skupinami nejsou průkazné na pětiprocentní hladině významnosti.

Celkové průměrné výsledné skóre HGSHS:A a CIS.

Díky analýze jednotlivých položek Harvardské skupinové škály hypnability získáváme informaci, že „ranní typy“ skórují v průměru více u většiny položek (H1, H2, H4, H5, H6, H8, H10, H11). Minima dosahuje z celého souboru položka H11 (Posthypnotická sugesce), a to v případě „ranních typů“, hodnota se blíží k nule. Zatímco nejvyššího průměrného skóre dosahují také „ranní typy“ v položce H2 (Zavření očí). Detaily jsou k dispozici v tabulce č.2.

Analýza položek HGSHS:A vzhledem k chronotypu.

Detailní rozbor výsledků (Tabulka č.3) jednotlivých položek CIS v souvislosti s chronotypem jedinců nám poskytuje informace o obtížnosti jejich plnění. Obdobně jako u HGSHS:A se i v tomto případě dařilo sugerované představy lépe vyvolat souboru ranních typů. Vyššího průměrného skóre dosáhl soubor ranních typů u položek C1, C3, C4, C7, C8, C9 a C10. Nejnižšího skóre dosahuje soubor jedinců preferujících večerní denní dobu u položek C3 a C4 (Anestézie prstů a Halucinace vody). Maxima dosahuje soubor jedinců, kteří upřednostňují ranní denní dobu, a to u položky C1 (Tíha paže).

Analýza položek CIS vzhledem k chronotypu.

Výsledek je statisticky signifikantní na úrovni $p = 0,05$

Uvádíme popisné charakteristiky pro celý soubor i jednotlivé podsoubory. Pokud pomineme statisticky významný rozdíl ve skórech ranních a večerních typů, který vyplývá ze škály

samotné, neexistuje statisticky významný rozdíl ani mezi pohlavími ani mezi jedinci, kteří začínali s testováním v odlišných částech dne. Průměrný skóre dosažený probandy preferujícími ranní denní dobu je $M = 40,24$ bodů, s minimem 36 a maximem 48 bodů. Průměrný skóre pro jedince preferující večerní denní dobu je $M = 24,81$, minimum 18 a maximum 29.

Celkové průměrné výsledné skóre v CSM.

V první korelační matici (Tabulka č.5) uvádíme hodnoty vztahů jednotlivých metod získaných ze souboru jedinců s ranní preferencí. Statisticky vysoce významná ($p = ,001$) je negativní korelace Kompozitní škály a Harvardské skupinové škály hypnability. Vyšších skóre hypnability tedy dosahují jedinci preferující ranní denní dobu, kteří se blíží neutrálnímu typu podle diurnální preference. Dalšími významnými korelacemi ($p = ,05$) jsou vztahy SDAA z druhého měření s HGSHS:A $r = ,49$ a s CSM $r = ,40$. Soubor probandů, kteří preferují ranní denní dobu, charakterizoval svou aktivací lépe ve druhém sezení a zároveň také dosahoval vyšších skóre hypnability. Všechny zmíněné korelace označují středně těsný vztah. Jedinci s vyhraněnou ranní preferencí potom hodnotili svou subjektivní aktivaci (SDAA) hůře při prvním testování.

Vzájemné korelace jednotlivých metod pro soubor zkoumaných osob preferujících ranní denní dobu.

D-CH/1 = počet chyb v DRČ-II v prvním testování

D-SP/1 (D-SP/2) = počet správně zodpovězených položek v testu DRČ-II v prvním (ve druhém) testování

SDAA/1 (SDAA/2) = Subjektivní dotazník aktuální aktivace v prvním měření (ve druhém měření)

Ve druhé korelační matici (Tabulka č.6) nabízíme výsledky vzájemných vztahů jednotlivých metod získaných ze souboru jedinců s večerní preferencí. Z tabulky je patrný těsný vztah $r = ,49$ HGSHS:A a CIS, který je statisticky vysoce významný ($p = ,001$). Vysoce významný ($p = ,05$) je také středně těsný negativní vztah $r = - ,38$ dotazníku SDAA a CSM.

Čím více se blíží jedinci neutrálnímu chronotypu, tím hůře posuzovali svoji aktivaci (SDAA) při druhém měření.

Vzájemné korelace jednotlivých metod pro soubor zkoumaných osob preferujících večerní denní dobu.

D-CH/1 (D-CH/2) = počet chyb v DRČ-II v prvním (ve druhém) testování

D-SP/1 (D-SP/2) = počet správně zodpovězených položek v testu DRČ-II v prvním (ve druhém) testování

SDAA/2 = Subjektivní dotazník aktuální aktivace ve druhém měření

Pro ověření platnosti hypotézy, která předpokládá rozdílnost v úrovni hypnability podle chronotypu, jsme se zaměřili na průměrné hodnoty získané pomocí metod HGSHS:A a CIS. Tyto průměrné hodnoty jsme zjistili pro soubor jedinců s ranní preferencí i pro soubor jedinců s večerní preferencí zvlášť a následně je mezi sebou porovnali. Přesto, že jedinci s ranní preferencí dosáhli vyššího průměrného skóre téměř o jednu polovinu bodu, nebyl tento výsledek prokázán na signifikantní úrovni významnosti. Při použití HGSHS:A tedy nebyl

prokázán rozdíl v úrovni hypnability v závislosti na chronotypu. Stejně jako u klasické škály se rozdíl v úrovni hypnability mezi soubory jedinců s ranní a večerní preferencí neprojevil jako statisticky významný ani u CIS. Přesto je průměrný skór souboru ranních typů o více jak 2 body vyšší než je tomu u souboru jedinců s večerní preferencí (Tabulka č.7).

Rozdíly v míře hypnability posuzované pomocí HGSHS:A a CIS v závislosti na chronotypu.

Metodu Disjunktivní reakční čas II (Vonkomer, 1992) jsme využili ke srovnání výkon zkoumaných osob v prvním a druhém testování v úrovni aktivace. Metodu jsme tak využili jako objektivní kontrolní mechanismus kolísání aktivace jedinců. Domníváme se, že úroveň aktivace může významně ovlivňovat schopnost vstupovat do hypnotického transu, a to buď pozitivně nebo negativně.

Rozhodli jsme se kontrolovat míru aktivace zkoumaných osob také z pohledu zúčastněných probandů. Subjektivní dotazník aktuální aktivace jsme vytvořili „na míru“ pro potřeby naší diplomové práce. Vzhledem k poměrně velkému počtu použitých metod a účasti dobrovolníků, jsme stanovili tři základní otázky, které se dotýkají aktivace jedince a zároveň nejsou příliš zatěžující. Dotazník jsme ověřili faktorovou analýzou a extrahovali jeden hlavní faktor, který vysvětluje 54,7% rozptylu. Z důvodu snazší práce s daty jsme se rozhodl vypočítat faktorové skóre ($M = 0$, $SD = 1$) dotazníku, se kterým jsme následně pracovali při interpretaci získaných dat. Cronbachův koeficient $\alpha = ,56$ při prvním použití a $\alpha = ,66$ při druhém měření hovoří vzhledem k délce dotazníku o dobré vnitřní konzistenci. Statisticky významný rozdíl ($p = ,05$) se objevil při analýze odpovědí souboru ranních a večerních typů jedinců. Zajímavým faktem je, že se tento rozdíl projevil významně pouze při druhém použití tohoto nástroje.

Vzhledem k faktu, že metody SDAA a DRČ-II byly použity jako doplňkové pro naši výzkumnou práci nebudeme se zde zabývat jejich detailními výsledky. Pro ty nejzvědavější doporučujeme původní zdroj Malovaná (2008).

Diskuze

Naším výzkumným cílem tedy bylo odhalit, zda existuje vztah mezi hypnabilitou zkoumané osoby a rytmicitou, resp. s jeho/její příslušností k chronotypu a případně jaké charakteristiky vykazuje, pokud takový vztah odhalíme. Dále jsme také chtěli upozornit na důležitost tohoto fenoménu stejně, jak se událo v zahraničí.

V tomto případě se nám průkaznou korelací mezi příslušností k chronotypu a hypnabilitou jedince nepodařilo prokázat pro celý soubor. Nedovolujeme si však tento výsledek jakkoliv zobecňovat. Některé dílčí výsledky naopak existenci tohoto vztahu potvrzují. Jedná se například o dílčí korelaci výsledků souboru jedinců patřících do kategorie ranního typu a úrovně hypnability posuzované pomocí škály HGSHS:A. Můžeme také hovořit o rozdílu v celkovém skóru v obou použitých škálách (HGSHS:A, CIS) u jedinců preferujících ranní a večerní denní dobu, přestože není statisticky významný na pětiprocentní hladině významnosti. Zařazení metod, které posuzují míru aktivace zkoumaných osob, považujeme za doplněk výzkumu. Výsledky ukazují, že subjektivní posouzení míry aktivace zkoumanou osobou koreluje těsněji s úrovní hypnability, kterou jsme posuzovali zmíněnými škálami. Obdobně je tomu i ve vztahu k ranním a večerním typům jedinců. Výsledky této diplomové práce sice nepotvrzují existenci vztahu chronotypu a hypnability jedince, přesto výše zmíněné dílčí výsledky poskytují dostatečné podněty k dalšímu průzkumu těchto fenoménů.

V tomto ohledu bychom měli naši práci považovat spíše za pilotní studii, a také proto

navrhujeme další experimentální výzkum, který by platnost stanovených hypotéz ověřil na větším výzkumném souboru. Problematickým se jeví využití dvou metod zjišťujících hypnabilitu zkoumaných osob a doporučujeme k dalšímu výzkumu administrovat pouze jednu zvolenou škálu. Získaná data budou pak snáze srovnatelná a je pravděpodobné, že výsledné rozdíly jedinců preferujících ranní a večerní denní dobu budou více transparentní a signifikantní. Jinou možností, která se nabízí jako rozšíření stávajícího výzkumu, je ověření platnosti stanovených hypotéz v terapeutické praxi. Tím máme na mysli kontrolovanou studii, která bude postihovat rozdíly v úspěšnosti hypnoterapeutické práce s klientem v různých časových úsecích v průběhu dne. V tomto případě se však nabízí spíše kvalitativní zpracování tímto způsobem získaných dat.

Poté co největší kapacity v oboru hypnoterapie (Kratochvíl, Svoboda, aj.) přeorientovali svou pozornost k jiným tématům, neobjevil se na vědeckém poli nikdo, kdo by výzkumu hypnózy věnoval tolik prostoru. Přesto si myslíme, že oblast hypnoterapie může do budoucna poskytnout nepředstavitelné možnosti při práci s problémy, stížnostmi a potížemi, se kterými do terapie klienti přichází. Věříme, že náš výzkum bude sloužit nejenom k tomu, aby upozornil na možnost existence prozatím zřídka zkoumaných korelátů hypnability, jako je například námi sledovaná příslušnost k chronotypu, ale také přispěje k renesanci výzkumů hypnability v České republice.

Literatura

- BARBER, T. X. - CALVERLEY, D. S. The comparative effect on „hypnotic-like“ suggestibility of recorded and spoken suggestions. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 1964, Vol. 28, pp. 384-393.
- BENTLER, P. M. - HILGARD, E. R. A comparison of group and individual induction of hypnosis with self-scoring and observed-scoring. *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 1963, Vol. 11, pp. 49-54.
- HOSKOVEC, J. - SVORAD, D. - LANC, O. The comparative effectiveness of spoken and tape-recorded suggestion of body sway. *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 1963, Vol. 11, pp. 163-166.
- KOŠČEC, A., - RADOŠEVIĆ-VIDAČEK, B. - KOSTOVIĆ, M. Morningness-eveningness across two student generations: Would two decades make a difference? *Personality and Individual Differences*, 2001, Vol. 31, pp. 627-638.
- MALOVANÁ, K. Individuální rozdíly hypnability v závislosti na chronotypu. Diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita. Filozofická fakulta. Psychologický ústav, 2008. 131 s., 9 s. příloh. Vedoucí diplomové práce: Prof. PhDr. Mojmír Svoboda, CSc.
- NATALE, V. - CICOONA, P. Morningness-eveningness dimension: is it really continuum? *Personality and Individual Differences*, 2002, Vol. 32, pp. 809-816.
- SHOR, R. E. – ORNE, E. C. *Harvard Group Scale of Hypnotic Susceptibility, Form A*. Palo Alto: Consulting Psychologists Press, Inc., 1962.
- SKOČOVSKÝ, K. D. Chronopsychologie: Výzkum rytmicity v lidském chování a prožívání. *Československá psychologie*, 2004, roč. 48, s. 69-83.
- SKOČOVSKÝ, K. D. Psychometrické vlastnosti české verze kompozitní škály ranních a večerních typů. In *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity: Annales Psychologici*, 11. Brno: Masarykova univerzita, 2007. s. 55-63.
- SMITH, C.S. - REILLY, C. - MIDKIFF, K. Evaluation of Three Circadian Rhythm Questionnaires With Suggestion for an Improved Measure of Morningness. *Journal of Applied Psychology*, 1989, roč. 74, s. 728-738.

SVOBODA, M. Hypnotické chování: Teoretický a experimentální přístup. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, 1987a.

SVOBODA, M. Obtížnost jednotlivých položek Harvardské skupinové škály hypnability. In Sborník prací FF BU, 1987b, 123, s. 119-122.

SVOBODA, M. Metody sugestivní, hypnotické a imaginativní psychoterapie. Brno: Masarykova univerzita, 2003.

VONKOMER, J. Disjunktivny reakčný čas II. Bratislava: Psychodiagnostika, 1992.

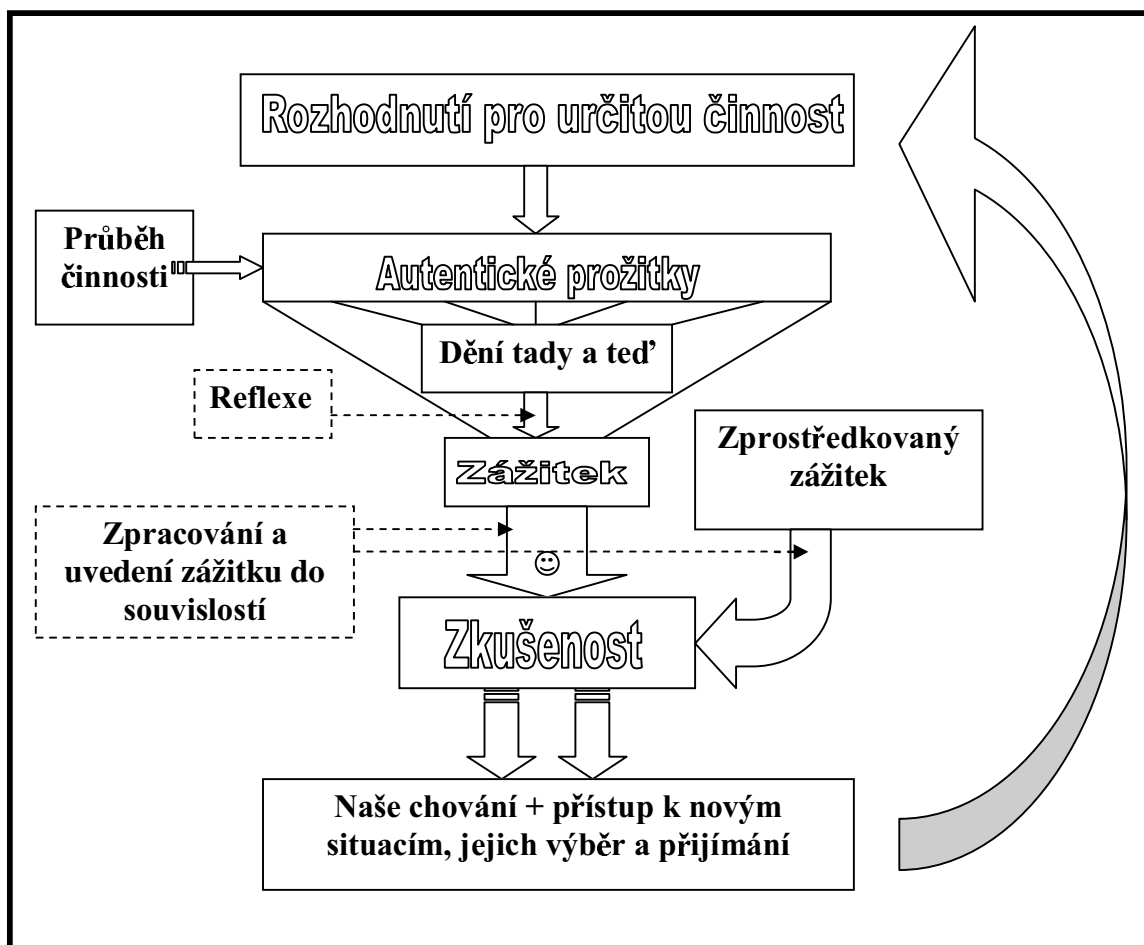
WILSON, S. C. – BARBER, T. X. The Creative Imagination Scale as a Measure of Hypnotic Responsiveness: Applications to Experimental and Clinical Hypnosis. American Journal of Clinical Hypnosis, 1978, roč. 20, č. 4. s. 235-249.

2.3. Psychologie prožitku a dobrodružství

Problematika prožitku, prožívání a dobrodružství se v poslední době dostává stále častěji do popředí zájmu odborné veřejnosti v psychosociálních a humanitních oborech. Otázkou zůstává proč!? Proč se právě v této době dostává do popředí tato oblast, která v minulosti nepatřila k hlavnímu proudu zkoumaných oblastí psychologie? Vždy, když se něco, nějaká oblast dostane do popředí zájmu vědců nebo médií, znamená to, že v této oblasti nastala určitá krize. Tuto skutečnost bychom mohli v současnosti sledovat i v oblasti prožívání. Současná rychlá doba klade vysoké požadavky na psychickou stránku člověka. Druhou stranou mince je, že nároky doby a zisky, které jsou na jedné straně hmatatelné se na druhé straně odrážejí v krizi v prožitkové sféře člověka, což může vést k celé řadě psychopatologických jevů a neblaze se odráží na kvalitě života. Jelikož člověk je deprivován v prožitkové sféře, pokouší se ve svém volném čase stupňovat intenzitu svých prožitků. Vyhledává proto dobrodružství v celé šíři tohoto pojmu.

Na kvalitu a intenzitu prožívání mají naprosto zásadní vliv emoce. Na emocích závisí jak silný bude otisk konkrétní situace, který se uchová v našem vědomí a podvědomí a také zda ho budeme vnímat kladně či záporně. Dále vycházíme z přesvědčení, že každý prožitek má určitou intenzitu. Intenzivní prožitky přinášejí situace, které pro nás nejsou obvyklé, jsou pro nás nové, předkládají před nás nové výzvy. Tyto situace bychom mohli nazvat dobrodružnými (příčemž dobrodružství může být pro každého člověka něco jiného). Právě proto dáváme v této práci do úzkého spojení pojem prožitek a dobrodružství. Možná bychom mohli hovořit o kontinuu prožívání, kde na jedné straně je nuda a na druhé dobrodružství. Dobrodružství se vyskytuje ve všech sférách lidského chování, nicméně dle našeho názoru je dominantní pro oblast pohybových aktivit, konkrétně aktivit v přírodě.

Add 1: charakteristiky prožitku: jedinečný, neopakovatelný, deformuje lineární časové hranice, je tady a teď, rozdíl prožitek x zážitek (pro-žít; za-žít), zpracovává se do zkušenosti



Obr 1. Proces prožitků – zážitek – zkušenost (zdroj: Kirchner 2007)

Add 2:

Riziko

Nebezpečí ztráty něčeho cenného

fyzické újmy (zranění)

duševní újmy

nebezpečí v emoční stránce (strach)

intelektové či sociální nebezpečí (nevědomost, trapná situace)

finanční nebezpečí (ztráta nebo zničení vybavení)

Život

Dobrodružství

Riziko, které si vědomě zvolíme

Etymologie slova Dobrodruh = dobrý druh – až poté vzniklo dobrodružství

Signalizuje statečnost,

Add 3: Koncepty odolnosti

Odolnost můžeme nepřesně označit i jako zdatnost (fyzická x psychická)

Koncepty odolnosti

Stres a jeho vymezení jako nespecifická reakce organismu na podnět (GAS)

LOC (Locus of Control)

dominantní místo, odkud je řízena činnost daného člověka

Tento koncept má vztah k problematice zvládnání životních obtíží, včetně obtíží zdravotních.

V přístupech experimentální psychologie ověřil Rotter (1966), v němž klade důraz na prožitek tvorby vlastního chování v dimenzi „pěšák“ (pawn) - „původce“ (origin).

nezdolnost typu Hardiness

Pevnost, tuhost

tendence usilovně bojovat a zvládat obtíže se kterými se člověk setkává

Je dána integrací tří osobnostních rysů: kontroly, angažovaností a vnímáním zátěžových situací jako výzvy

SOC (Sense of Coherence)

A. Anonovský

Je to globální orientace, která vyjadřuje rozsah všeobecného pohledu a trvalého, avšak dynamického pocitu, že podněty z nitra i z vnějšku v průběhu žití jsou strukturované, předvídatelné a vysvětlitelné; zdroje ke zvládnání úkolů, které přináší život jsou dostatečné; stačí na to, aby úkoly byly zvládnuty.

Dimenze

srozumitelnost (comprehensibility)

zvládnutelnost (manageability)

smysluplnost (meaningfulness)

Add 4: Maslovova teorie potřeb

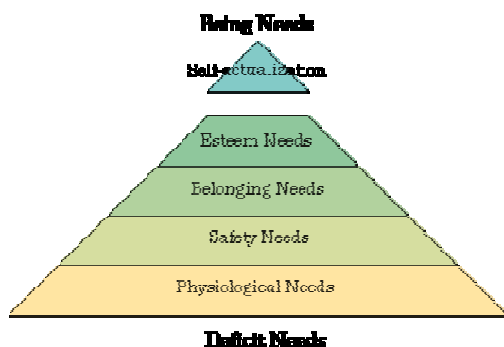
Nejdůležitější Sebeaktualizace

Není deficitní potřebou

Nazývá tuto úroveň growth motivation – motivace k růstu

Pouze 2% lidí se dokáží sebeaktualizovat

Kritika teorie: některé významné osobnosti neměli saturovány d-needs a přes strádání a nenaplnění základních stupňů z pyramidy potřeb dokázali zřejmě přejít do oblasti sebeaktualizace.



Add 5: Sensation Seeking Tendency

Sensation Seeking Tendency je rys definovaný jako vyhledávání rozmanitých, nových, komplexních a intenzivních prožitků a zkušeností a ochotou podstoupit fyzické, sociální, právní a finanční riziko kvůli této zkušenosti. Intenzita prožitku se velice různí. Prožitky,

kteřé v člověku zanechají nejsilnější stopy jsou právě ty s vyšší až submaximální intenzitou. Má 4 dimenze:

Vyhledávání napětí a dobrodružství (TAS – Thrill and Adventure Seeking - oblast sportu a fyzické činnosti

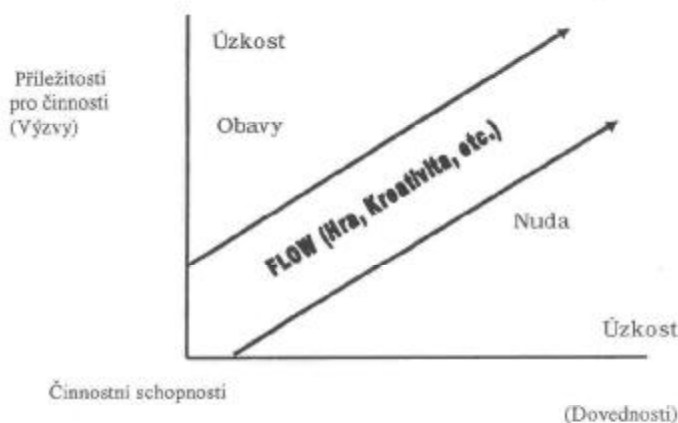
Vyhledávání zkušeností (ES – Experience Seeking) – oblast smyslového vnímání

Disinhibice (Dis - Disinhibition) – oblast míry respektování právních a morálních norem

Vnímavost nudy (BS – Boredom Susceptibility) – oblast resistance vůči opakovaným podnětům

Add 6: Koncepce flow

Stav plynutí je stav, „ve kterém jsou lidé tak ponořeni do určité činnosti, že nic jiného se jim nezdá důležité. Tento prožitek sám je tak radostný, že se ho lidé snaží dosáhnout dokonce i za velkou cenu, pro pouhé potěšení, které jim přináší... Jedna z vlastností stavu plynutí, o níž se lidé zmiňují nejčastěji, je, že pokud tento zážitek trvá, člověk dokáže zapomenout na všechny nepříjemné stránky svého života. Tento rys stavu plynutí je důležitým vedlejším produktem faktu, že činnosti, které nám přinášejí radost, vyžadují naprosté soustředění pozornosti na úkol, který právě vykonáváme - a tak už nám v mysli nezbyvá místo pro informace, které se k tomuto úkolu nevztahují (Csikszentmihalyi, 1996).



Obr. 2. Základní schéma sféry flow (zdroj: Csikszentmihalyi, 1996)

Add 7: Zvratová teorie

Zvratová teorie se snaží vysvětlit onen dynamický proces, ve kterém se ve většině případů nedějí žádné zásadní zvraty, ovšem za určitých podmínek může nastat náhlý zvrat v kvalitě prožívání jedince na kontinuu libost-nelibost. Zvratová teorie emocí se tedy obrací k problematice prožitku prostřednictvím kategorizace emočních stavů na základě vztahu škály hédonického kontinua a úrovně nabuzení organismu (arousal). Jinými slovy k překlopení emocí z nelibého do libého emočního stavu je nutná určitá úroveň nabuzení organismu (arousal), která je u každého člověka jiná i v závislosti na konkrétní situaci a prostředí. Za základní podmínky vzniku emočního zvratu můžeme považovat 2 základní elementy: úroveň nabuzení organismu (arousal) a metamotivační párové stavy.

Základní metamotivační párové stavy:

Telický stav – paratelický stav

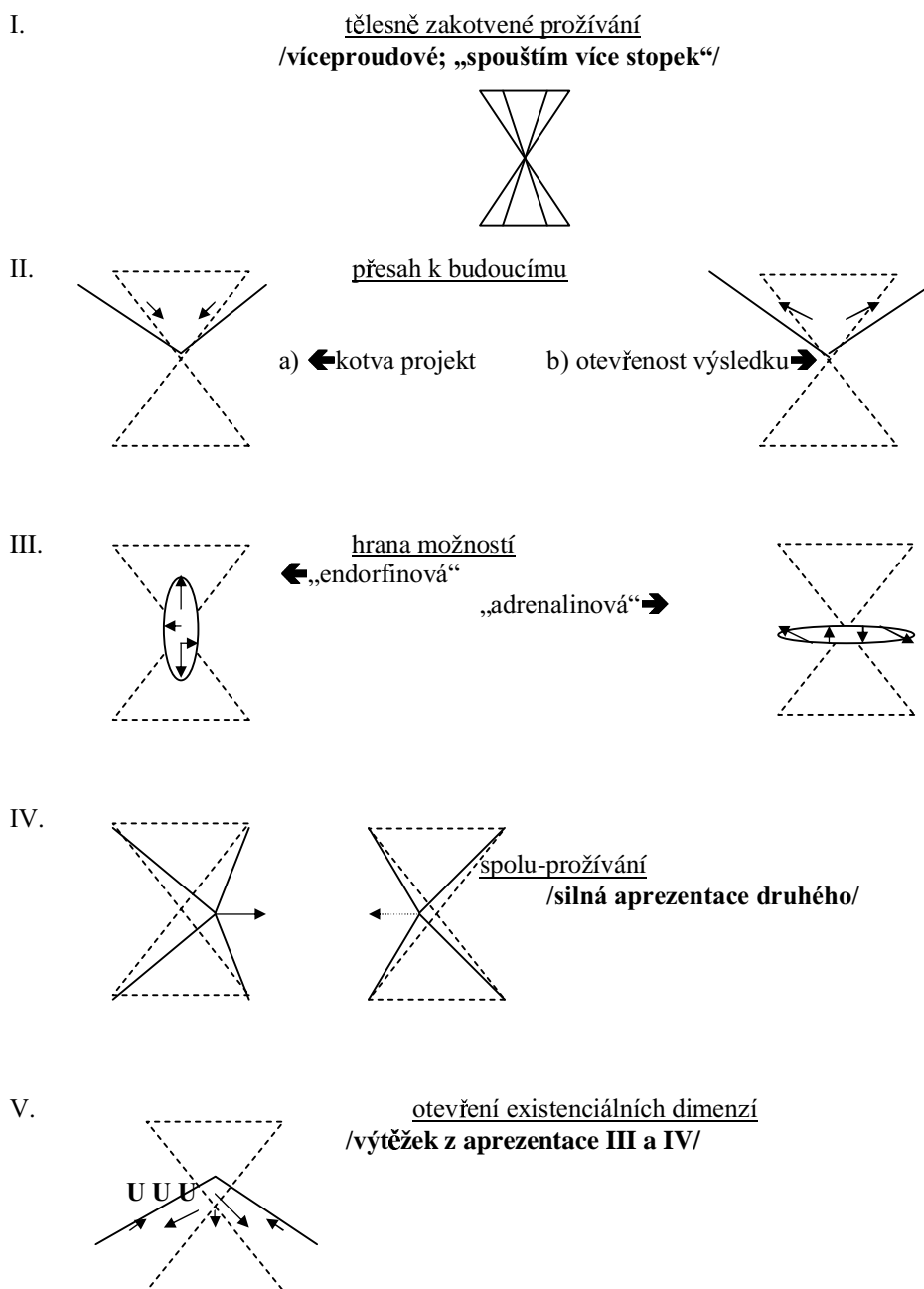
telický stav (pojmenovaný podle řeckého slova telos – účel) stav, kdy se člověk chová vážně, jeho chování je zaměřeno na vytýčený cíl.

Paratelický stav (název vznikl přidáním starořeckého para – znamenající opoziční stav) stav, kdy je jedinec spontánní, zaměřený na vzrušení spojené s vysokou úrovní dráždivosti a nabuzení

Stav přizpůsobivosti - negativistický stav
 Stav mistrovství – stav sympatie
 Autický stav – aloický stav

Add 8: Bednářova teorie prožívání

Vychází z gradientního modelu, že prožitek „ted“ je úžinou mezi minulostí a budoucností (viz Bednář 2003).



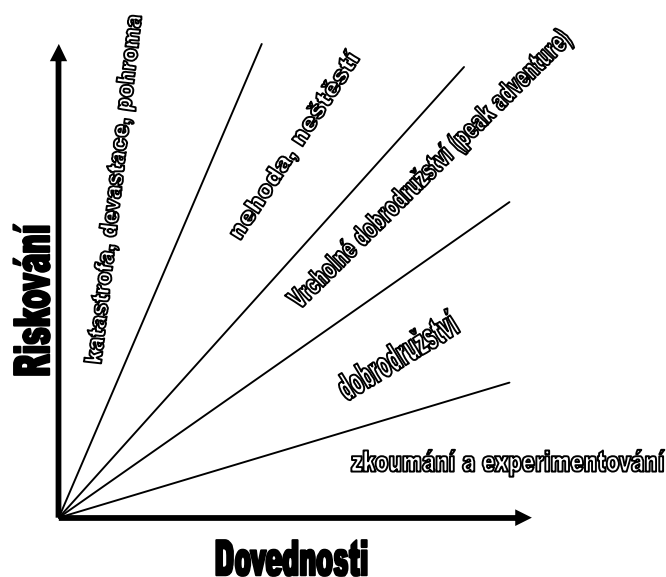
Obr. 3. Bednářova teorie časení prožitku (zdroj: Bednář 2003)

Srovnání teorií s referenčním rámcem Bednářovy teorie

Teorie	Možnost projevů stavů podle Bednáře	Stabilní osobnostní vlastnost	Jde o trvalou dispozici nebo stav závisující na okolnostech?	Kdy dochází k aktivování
Teorie odolnosti	I.	Ano	Dispozice	Celý život
Maslowova teor.	I., II.	Ano	Dispozice / stav	Celý život
SST	I., III.	Ano	Dispozice	Celý život - Se stářím se SST snižuje
Stav flow	III., IV., V.	Ne	Stav	V průběhu výkonu (aktivace po zapracování a nikoliv na konci)
Zvratová teorie	III., IV., V.	Ne	Stav	V závěru hlavního výkonu (po překonání hlavní překážky)

Sebepercepce chápání rizika ve vztahu k osobnostnímu růstu

V předchozích kapitolách jsme se zmínili o kritické zóně, která se zdá vhodnou pro osobnostní růst, a o překonávání překážek, jež jsou před nás postaveny na cestě k určenému cíli. Jestliže se bavíme o osobnostním růstu a kritické zóně, která je pro osobnostní růst nejvhodnější, je podnětné se zmínit o modelu, který reprezentuje chápání dobrodružství ve vztahu k dovednostem a subjektivnímu chápání rizika, které člověk podstupuje (viz. obr. 4). Tento model je nápadně podobný s modelem Neumana (2000) prezentovaném v předchozí kapitole. Model pochází z dílny Priasta a Gasse (1997).



obr. 4. Grafická reprezentace paradigmatu dobrodružné zkušenosti (adaptováno z: Priest, Gass (1997)).

Zde vidíme postupnou kontinuitu a přecházení od fází zkoumání a experimentování, kde potřebujeme nejmíň dovedností k provozování konkrétní činnosti, nejmíň jich také máme osvojeno a nejméně zde riskujeme.

Po této fázi již nastupuje fáze dobrodružství – tedy něčeho, co je pro nás nové a dobrovolně tuto zkušenost postupujeme. Zde již je vidět, že se zvyšuje i nárok na naše dovednosti a tím se zvyšuje i širší spektrum pro dobrodružství.

Další sféra je vrcholné dobrodružství (peak experience). Tuto sféru bychom mohli ztotožnit se zónou, která je nejhodnější pro osobnostní růst. Je zde však nebezpečí, že se tato sféra přehoupne do další. Tato hranice je velice úzká a je zapotřebí zkušeného pedagoga, vůdce či instruktora, aby k překročení nedošlo, a přesto byly aktivity provozované především v této zóně. Jestliže se hranice překročí nastává nehoda nebo nějaké neštěstí (podle typu situace).

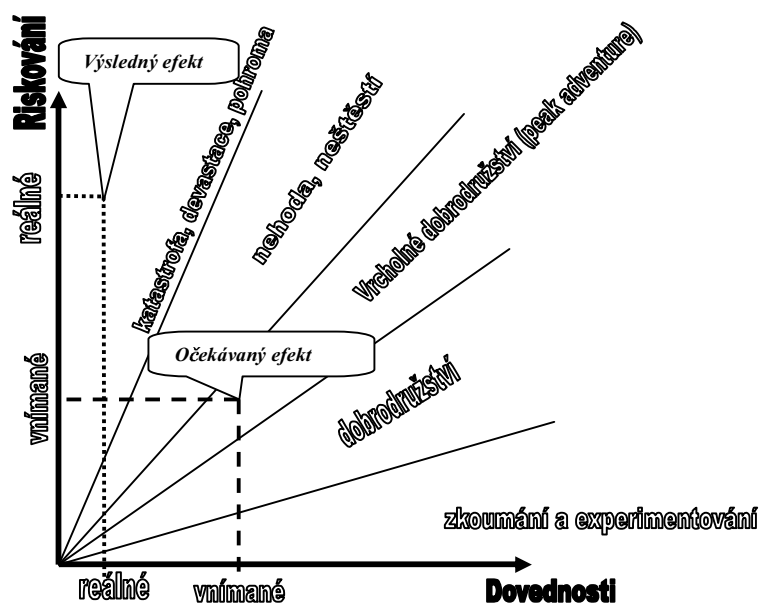
Podle okolností se fáze nehody a neštěstí přehoupne do fáze katastrofy, neštěstí či pohromy. Pravděpodobnost tohoto se zvyšuje s tím, jak velké volíme riziko. Při našich malých dovednostech pro provozování této aktivity se poměrně rychle dostáváme do této zóny, jak naznačuje předložený obrázek.

Priest s Gillisem (1997) také uvažuje o různých možnostech subjektivního vnímání situace v rámci tohoto modelu ve vztahu k osobnostním charakteristikám jedince a výsledku situace (obr. 5).

Obr.. 5 – Subjektivní vnímání situace ve vztahu k osobnostním charakteristikám jedince(adaptováno z: Priest, Gass (1997))

		Dovednosti		
		Přeceňované	správně vnímané	podceňované
Risk	podceňované	nebojácný a arogantní	neohrožený a odvážný	naivní a nevinný
	správně vnímané	sebejistý	vtipný, rafinovaný	nejistý
	přeceňované	bezstarostný a zveličující	zastřený	plachý a bojící se

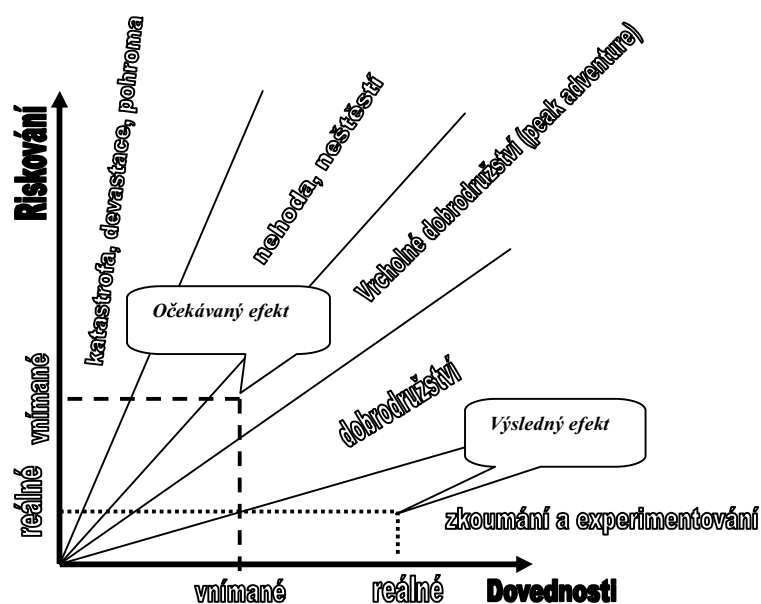
Jak zde můžeme vidět, osobnostní charakteristiky se odvíjí od subjektivního vnímání rizika a svých dovedností. Jestliže tuto tabulku proláme s předcházejícím modelem, může nastat několik typů situací. Pro ilustraci zde uvedeme příklad dvou situací, které mohou nastat (viz obr. 7 a 7). Každý vyhledává situace takové, aby se nacházel ve výseku „vrcholné dobrodružství“. V tomto výseku bychom také mohli nejčastěji zažívat popsany stav „flow“. To znamená, že na základě naší představy se chceme nacházet v příslušné výseči. To, kde se však skutečně nacházíme je závislé na našich osobnostních rysech.



Obr. 6. Příklad subjektivního vnímání situace jedincem, který své dovednosti vnímá na vyšší úrovni než ve skutečnosti jsou a situaci vnímá méně rizikovou než ve skutečnosti je

První obrázek (obr. 7) ukazuje, jak by probíhal proces subjektivního vnímání situace u člověka, který vnímá, že jeho dovednosti jsou na větší úrovni než ve skutečnosti, a danou situaci spatřuje jako méně rizikovou než skutečně je. Tento typ člověka bychom mohli označit za nebojácného a arogantního. Vnímané dovednosti i risk spadá do výšece „vrcholné dobrodružství“. Jestliže se však na situaci podíváme objektivně, tak dovednosti zdaleka neodpovídají naší vnímané úrovni, ale jsou na nižší úrovni. Na druhé straně i situace, do které vstupujeme, nám přijde méně riskantní než skutečně je. Výsledný efekt nebo chceme-li výsledek konané činnosti se vyskytne ve výšeči „katastrofa, pohroma“.

Naopak na dalším obrázku můžeme vidět, jakým způsobem by mohla nastat situace pro člověka, který se nachází spíše na druhé straně spektra a mohli bychom ho označit za plachého a bojícího se (obr. 7).



Obr. 7. Příklad subjektivního vnímání situace jedincem, který své dovednosti podceňuje a přeceňuje rizikovost situace

Efekt, který tento člověk předpokládá, by spadnul do kolonky „vrcholné dobrodružství“. Jelikož se však tento člověk podceňuje ve svých dovednostech a přeceňuje rizikovost situace, výsledný efekt se ocitne v zóně „zkoumání a experimentování“. Z uvedeného vidíme, že to, jaké má člověk osobnostní charakteristiky a to, jak vnímá situace, se kterými přichází do styku, významně ovlivňuje výsledný efekt v návaznosti na jeho osobnostní rozvoj.

Z tohoto vycházejí i východiska pro edukátory, kteří by měli přemýšlet o těchto okolnostech, naučit se pracovat s různými typy lidí a v návaznosti na to jim nabízet a modelovat cíleně zaměřené programy tak, aby měly co největší efekt a potenciál pro rozvoj osobnosti.

Samozřejmě se zde nabízí srovnání předložených schémat se schématy ukazující osobnostní rozvoj a schématy, které ukazují koncepci flow, jak jsme uvedli dříve. Přemýšlení o těchto spojeních, vzhledem k omezenému rozsahu tohoto textu, necháme na Vás.

Literatura

- BEDNÁŘ, M. Sportovní prožitky a temporalita a lidské existence. In Kirchner, J. & Kavalíř, P. (Eds.) Prožitky a tělesnost: sborník. Praha: Asociace psychologů sportu. 2003
- CSIKSZENTMIHALYI, M. O štěstí a smyslu života. Praha: Lidové Noviny. 1996
- KIRCHNER, J. Emotivní pohybové aktivity jako součást kvality života. Ústí nad Labem: UJEP 2007
- NEUMAN, J. Turistika a sporty v přírodě. Praha: Portál 2000
- PRIEST, S.; GASS, M. A. Effective leadership in adventure programming. Champaign : Human Kinetics. 1997

2.4. Spiritualita osobnosti a katechéza

MATIAS AUGÉ - LITURGICKÁ SPIRITUALITA – reflexia

„Autentická kresťanská spiritualita musí viesť k obráteniu, k zrieknutiu sa seba samého, k plneniu Božej vôle, a teda musí byť poznačená skúsenosťou veľkonočného tajomstva, skúsenosťou tmy a ticha, chvíľami pocitu opustenia a zdanlivého vzdialenia sa Boha, stonmi smrti. Tieto skúsenosti sa miešajú aj so zábleskami svetla, počiatocnými odpoveďami Boha, predzvestami vzkriesenia. Všetko toto môže veriaci prežívať privilegovaným spôsobom, i keď nie jediným, pri pravidelnej účasti na liturgii.“⁷⁷

Ak chceme poznať osobnosť človeka vo všetkých jej aspektoch, dimenziách a prejavoch, je potrebné vedecké poznávanie opätovne spojiť s poznávaním spirituálnym a filozofickým. V minulosti bolo v západnej kultúre základom vedeckého poznávania filozofia a popri nej mystika. Tie dodávali vedeckému bádaniu zmysel, múdrosť a umožňovali nahliadnuť do vnútorných, introspektívnych dimenzií sveta a života. Oddelenie vedy od filozofie a mystiky (spirituality) znamenalo, že naše poznanie sa stalo nielen neúplné – chýba mu vnútorná dimenzia, ale často mu chýba aj zmysel, múdrosť a súvzťažnosť k psychickému a spoločenskému životu. Vo východnej kultúre k takémuto oddeleniu viacerých dimenzií poznania a súcna: vedeckého, mystického a filozofického nedošlo, ale aj v týchto kultúrach často dochádza k nevyváženiu týchto jednotlivých aspektov, čím dochádza k deformáciám nielen v oblasti poznania, ale aj jej súvzťažnosti k životu človeka a spoločnosti.⁷⁸

Osobnosť a duša sú jednotný psychobiologický a psychospirituálny systém, ktorý tvorí harmonickú súhru. Rovnako ako všetky fyzické orgány a funkcie sú navzájom prepojené a determinované, presne tak je to aj s prepojením fyzických a psychických funkcií a na treťodimenzionálnej úrovni aj s duchovnými – spirituálnymi funkciami osobnosti. Celý systém vytvára nielen dokonalú súhru – homeostázu, ale sofistikovaný systém vzájomnej komunikácie.⁷⁹

Nový prístup k skúmaniu osobnosti Sawicki vidí v opätovnom zjednotení vedy, filozofie a mystiky, tak ako to naznačuje jungova hlbinná psychológia a psychiatria, niektoré smery humanistickej psychológie a psychiatrie a transpersonálna psychológia a psychiatria. Bez takto poňatého zjednoteného pohľadu, chápeme, charakterizujeme a skúmame osobnosť skreslene, zjednodušene, redukcionisticky, neúplne a jednostranne, s negatívnymi následkami. Predovšetkým má na mysli patologizáciu akademickej psychiatrie a psychológie mystických a transcendentných javov a stavov osobnosti a patologizáciu, biologickú redukcionizáciu a bagatelizáciu hlbokých vnútorných psychických procesov a rozšírených stavov vedomia.⁸⁰

Veda má definované obmedzené prostriedky, ktorými môže skúmať javy. Jej metodológia ju ohraničuje na skúmania zjavných, teda viditeľných, alebo inak fyzicky uchopiteľných, navonok sa prejavujúcich a merateľných javov a substancií. Súcno, ktoré je súčasťou aj hmotnej prírody, vesmíru a teda aj človeka však obsahuje aj javy a substanciu, ktoré sa prejavujú len vnútorne, fyzicky nie sú uchopiteľné a viditeľné a tým ani objektívne merateľné. Takými sú napríklad aj

⁷⁷ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

⁷⁸ SAWICKI, S.: Psychospirituálna dimenzia osobnosti in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ : Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti. STU MTF. Bratislava 2006.

⁷⁹ HOLKOVIČ, Ľ.: Symbolický svet duše a mystika in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ : Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

⁸⁰ SAWICKI, S.: Psychospirituálna dimenzia osobnosti in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ : Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

obrovské spektrum ľudských pocitov a citov, ľudská intuícia, ľudské sny, rôzne druhy energií, ktoré ľudskými zmyslami dokážeme vnímať, ale aj rôzne druhy energií a duševných stavov, ktoré sú nám dostupné predovšetkým v rozšírených stavov vedomia. Na tieto stránky, oblasti a dimenzie skutočnosti a súcna veda nemá definované prostriedky a metódy, ktorými by ich mohla skúmať. Tieto prostriedky a metódy však má mystika a filozofia. Jej metódy a prostriedky sú dokonca podstatne rozvinutejšie, pretože na rozdiel od vedy sa mystika a filozofia ako systémy poznávania rozvíjajú mnoho tisícročí i dlhšie ako o tom dokumentujú moderné antropologické štúdie kultúrne vysoko rozvinutých prírodných kmeňov a národov. Čo to znamená pre skúmanie osobnosti? Predovšetkým predefinovanie jej súčasných paradigiem, metodológie a prostriedkov. V psychológii sa touto novou víziou spája slovo holistický prístup. Určite to nie je úloha na niekoľko rokov, pretože zmeniť od základu podstatu psychológie a psychiatrie, je proces na mnoho desaťročí, predovšetkým kvôli tomu, že človek sa už dosiahnutého veľmi nerád vzdáva.⁸¹

Psychospiritualny aspekt osobnosti a spiritualita – „duchovno“ je vec stará, no bohužiaľ mnohými už zabudnutá. Moderná veda však opäť dospela k jeho znovuobjaveniu. Prepojenosť biologických, neurologických, chemických, fyziologických a somatických procesov s psychickými procesmi a transcendentnom, mysticismom sa ukazuje modernému výskumu osobnosti a vedomia významnejšia, než sme si ešte donedávna uvedomovali. V tomto smere je potrebné zmeniť celkový prístup psychiatrie i psychológie k osobnosti.

Sú všeobecne známe výpovede mnohých veľkých objaviteľov a géniov vedy, vrátane Einsteina, Newtona, Junga, Maslowa a veľkého počtu ďalších, ktorí svojim vrcholným vedeckým výsledkom boli inšpirovaní iracionálnou, mysticko-spirituálnou cestou. Zdá sa, že mnohé javy života a aspekty psychiky osobnosti je možné funkčnejšie a plnohodnotnejšie obsiahnuť pojмами a cestami, ktoré majú svoj koncept poznania vo filozofii, mytológii či spiritualite. Sprístupnením a obsiahnutím týchto iných ako vedeckých konceptov poznania môžeme vedu a poznanie obohatiť, prehĺbiť a napomôcť ich rozvoju aj do takých oblastí a hĺbky, ktoré jej môžu priniesť zásadné objavy a výsledky.

Sawicki uvádza, že biologicko-genetické informácie získavame dedením od našich predkov a genetickou mutáciou pri vývine plodu. Okrem tohto odovzdania informácii niektoré vedecké teórie, ktoré by sme súhrnne mohli nazvať transpersonálnymi, predpokladajú aj biologicko-energetické odovzdávanie informácií, ktoré sa prebiehajú energetickým prenosom. Predpokladá sa, že aj tieto informácie môžeme nadobudnúť od našich predkov, ale aj z univerzálneho pola vedomia – časovo a priestorovo neohraničeného, ktoré Jung nazval kolektívnym nevedomým. Na bioenergetický, teda nemateriálny prenos informácií poukazujú niektoré najnovšie výskumy vedomia, antropológie, psychológie, biológie či kvantovej fyziky. Ukazuje sa, že ľudský mozog môže tieto informácie spracovať, materializovať, teda prenášať do materiálnej – biochemickej či neurogenetickej formy a ďalej rozvíjať. Zdá sa, že tento druh informácií sa vyskytuje aj pri spirituálnej transformácii osobnosti a psychospirituálnej kríze a navonok sa prejavuje mimoriadnymi prejavmi a poruchami osobnosti, ktoré Americká asociácia psychiatrov zaradila do samostatnej nepsychotickej kategórie do svojho diagnostického a štatistického manuálu DSM IV. Vedecký výskum je v tejto oblasti ešte len v počiatkoch, ale mnohé dôležité informácie o týchto možnostiach a schopnostiach človeka môžeme čerpať zo spirituálnych, filozofických, umeleckých a antropologických náuk východnej, ale aj západnej a iných, predovšetkým pôvodných prírodných kultúr.

Sawicki ďalej konštatuje, že východná veda, resp. iné nezápadné náuky išli historicky iným vývojom a zameriavali sa predovšetkým na skúmanie introspektívnych a bioenergetických javov a fenoménov, preto dosiahli v tejto oblasti pozoruhodné objavy, výsledky a poznanie, ktoré západná veda už ďalej nemôže ignorovať. Súčasná západná vedecká komunita začína intenzívne

⁸¹ SAWICKI, S.: Psychospirituálna dimenzia osobnosti in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ : Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

komunikovať o rozširovaní oblastí jej bádania, práve o bioenergetický, spirituálne a introspektívne fenomény, komunikuje aj o prehodnocovaní vedeckých paradigiem a metód skúmania.⁸²

Psychológia, podľa Sawického, o týchto javoch najčastejšie hovorí ako hlbinných, nevedomých resp. transpersonálnych dimenziách osobnosti. Pri odhaľovaní týchto fenoménov úzko spolupracuje s mystikou, šamanizmom, jogou a inými bioenergetickými, resp. spirituálnymi systémami poznávania rôznych kultúr. Isté súvislosti nachádza aj v objavoch modernej fyziky, predovšetkým kvantovej mechaniky a teórie relativity a iných vedných odborov. Aj keď sú tieto výskumy v počiatočnom štádiu, už dnes môžeme povedať, že sa črtajú nové perspektívy, ktoré zo základu prehodnotia naše poznanie o človeku a osobnosti a tým aj celý systém psychológie, psychoterapie a psychiatrie.⁸³

T. Moore⁸⁴ konštatuje, že duša komunikuje s telom, telo s dušou a obe navzájom komunikujú s duchom, vedomím a nevedomím osobnosti, alebo duševným a duchovným aspektom osobnosti. Táto komunikácia prebieha prostredníctvom symbolického jazyka, a preto je nesmierne dôležité identifikovať, analyzovať a správne interpretovať túto symboliku, symbolický jazyk.⁸⁵

Sawicki⁸⁶ konštatuje, že kultúrne civilizované ego si transcendentnú dimenziu svojej osobnosti nerád uvedomuje, a teda ju viac menej potláča, pretože jej priznaním by sa znížila jeho dominancia v osobnom živote človeka.⁸⁷

T. Moore upozorňuje, že zanedbávaním potrieb duše vytvára v človeku na jednej strane neustálu nespokojnosť, duševnú, ale aj fyzickú nerovnováhu, duchovnú pustatinu, prežívanú ako stratu zmyslu života a podobne a na druhej strane nerozvíja tie možnosti a schopnosti človeka, ktoré život poskytuje.

Jung hovorí, že symboly a rituály v duchovnej tradícii sprostredkovávajú človeku stretnutie s duchovnom, Bohom alebo inak povedané umožňujú mu byť v duchovnom bytí, vedomí.

Sawicki⁸⁸ konštatuje, že pri bežnom vnímaní, bežnom vedomí sa realita, ktorú vnímame skresľuje a to našimi zmyslovými orgánmi a jednak činnosťou mozgu. Z toho dôvodu nemáme v bežnom vedomí kontakt s priamou skutočnosťou a psychickými silami, energiami, ktoré v tejto realite pôsobia. Kontakt máme len s realitou, ktorú si viac menej sami vytvárame. Aby sme tento deficit zmenili, musíme sa dostať, ako hovorí S. Grof, za hranice nášho mozgu, teda za hranice nášho zmyslového, bežného vnímania. Rituály, meditácie alebo mýtusy sú prostriedkami takéhoto kontaktu.⁸⁹

Slávenie sviatkov v mnohých náboženstvách obsahuje rituálnu aktualizáciu určitej mystickej udalosti. Účastníci obradu sa tak stávajú jej účastníkmi a teda vystupujú z historického času a vstupujú do Pračasu, ktorý prináleží Večnosti. Náboženský človek cíti potrebu vnárať sa periodicky do posvätna, sprítomňovaného kultovým úkonom. Vo večnom návrate k prameňom skutočnosti je jeho život vyslobodzovaný z ničoty a zo smrti. Kresťanská liturgia je anamnézou celého Božieho plánu spásy, ktorý vrcholí veľkonočným tajomstvom Ježiša Krista. V liturgickom

⁸² SAWICKI, S.: Psychospirituálna dimenzia osobnosti in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ : Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

⁸³ SAWICKI, S.: Psychospirituálna dimenzia osobnosti in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ : Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

⁸⁴ MOORE, T.: Kniha o duši. Portál, Praha 1997.

⁸⁵ HOLKOVIČ, Ľ.: Symbolický svet duše a mystika in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ : Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

⁸⁶ SAWICKI, S.: Osobnosť z pohľadu východnej psychológie. In.: SAWICKI, S.(ed.) Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti. STU, Bratislava 2006.

⁸⁷ HOLKOVIČ, Ľ.: Symbolický svet duše a mystika in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ : Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

⁸⁸ SAWICKI, S.: SAWICKI, S.: Psychospirituálna dimenzia osobnosti In.: SAWICKI, S.(ed.) Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti. STU, Bratislava 2006.

⁸⁹ HOLKOVIČ, Ľ.: Symbolický svet duše a mystika in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ : Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

slávení sa deje to, čo znamenalo stretnutie s Ježišom Kristom: zmierenie, oslobodenie, spása. Stávame sa súčasníkmi toho, čo sa dialo vtedy, pretože vtedy a dnes sa deje to isté – menia sa iba časopriestorové koordináty jednotlivých slávení. Anamnézis nie je opakovanie ani spomínanie, ale stále nová aktuálna komunikácia so skutočnosťou – ponukou spásy (človek ju prijíma). Liturgia je pamiatka s dimenziou prítomnosti. V liturgii dochádza k synergii (súčinnosti) Ducha a Cirkvi.⁹⁰

Sawicki⁹¹ hovorí, že symboly vedú človeka k spiritualite, teda ku komunikácii s nadosobným svetom a k porozumeniu nadosobného významu vlastnej existencie. Človek sa symbolickou cestou môže dostať do súladu s vlastnou dušou v osobnej rovine a zároveň do súladu nadosobným spirituálnym svetom. Pre praktický zmysluplný a psychologicky plnohodnotne uspokojivý život človeka je však potrebné byť v kontakte so svojou dušou, jej osobnými vedomými i nevedomými aspektmi, rovnako ako byť v kontakte s nadosobnými aspektmi nevedomia, s kolektívnym nevedomím či spirituálnym, metafyzickým vedomím a bytím.⁹²

Názov publikácie Matiasa Auge LITURGICKÁ SPIRITUALITA upriamuje našu pozornosť na výzvu, s ktorou svätý Pavol začína časť mravných napomenutí vo svojom Liste Rimanom: „Bratia, pre Božie milosrdenstvo vás prosím, aby ste svoje telá prinášali ako živú, svätú, Bohu milú obeť, ako svoju duchovnú bohoslužbu“ (Rim 12,1). Apoštolove slová nás ihneď privádzajú k dôkladnému porozumeniu kresťanskej bohoslužby, ktorá je sprostredkovaná obradmi a určená na to, aby prenikala celý život veriacich v Krista a premieňala ho.⁹³

Aj život kresťanov, ktorý sa stvárnjuje podľa života Ježiša Krista, sa stáva ozajstnou Otcovi milou bohoslužbou. Liturgia ako spomienkové slávenie Kristovho tajomstva je obradným sprostredkovaním tejto životnej bohoslužby. Táto liturgia „vo zvrchovanej miere prispieva k tomu, aby veriaci svojím životom zvýraznili a iným odhalili tajomstvo Kristovo a skutočnú povahu pravej Cirkvi“ (SC, čl. 2). Takže cieľom liturgie je zasadiť do srdca veriacich duchovný život na „kresťanskej“ úrovni v tom absolútnom zmysle. Bude to život, ktorý sa v oblasti svojej realizácie a vonkajšieho prejavu ukáže ako úplné včlenenie do tajomstva spásy, až tak, že každého veriaceho jednotlivca privedie k účasti na plnosti Kristovho života.

Napriek pokrokom vykonaným v doktrínalnej úvahe a v jej praktickom uskutočňovaní v živote Cirkvi je liturgická „premena“ duchovného života ešte nezavŕšená. „Požiadavky SC sa dnes javia pomerne málo prijateľné, ak berieme do úvahy zdĺhavosť a námahu, ktorú vyžaduje zmena myslenia. Nie je jednoduché vzdať sa chápania liturgie ako akéhosi vonkajšieho obradu, ktorý treba vykonať, povinnosti, ktorú treba splniť, a naopak, považovať ju za miesto pamiatky, ktorá je základom pre cestu viery v rýdzej náboženskej skúsenosti.“⁹⁴

Holkovič uvádza, že v prírodných skupinových rituáloch sa liturgickými aktmi prekonáva a ruší diferenciácia človeka, ktorý sa integruje so skupinou, pričom sa obnovuje jeho prvotná jednota a celosť prostredníctvom tanca, spevu, bubnovania a ďalších spoločných kultových aktivít. Jediniec pritom prežíva spirituálnu premenu - duchovnú, psychospirituálnu transformáciu. Jeho profánna existencia, tzn., jeho izolácia, oddelenosť od celku bytia sa tak prekonáva. Potom ako sa obnoví celistvosť a transpersonalita skupiny, nasleduje integrácia už zjednotenej skupiny so svetom numinózných síl. Skublics vysvetľuje, že spirituálne skupinové rituály sú obtiažne realizovateľné v modernej spoločnosti, pretože ľudstvo sa vzdialilo od pôvodnej psychickej situácie, prírodnej sily a jediniec sa vzdialil od spoločnosti. Moderný človek sa stal diferencovaným, teda oddelením od pôvodnej jednoty, celku a rovnako je na tom aj spoločnosť. U moderného človeka sa individuálne

⁹⁰ KUNETKA, F.: Slavnost našeho vyoupení. Karmelitanské nakladatelství. Kostelní Vydří 1997.

⁹¹ SAWICKI, S.: Psychospirituálna dimenzia osobnosti In.: SAWICKI, S.(ed.) Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti. STU, Bratislava 2006.

⁹² HOLKOVIČ, E.: Symbolický svet duše a mystika in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, E : Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

⁹³ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

⁹⁴ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

vedomie rozširuje na úkor inštinktívnosti a stráca svoju schopnosť sa integrovať do skupiny. Rovnako stráca schopnosť „uctievať“, teda praktizovať rituály. Neuman poukazuje na to, že schopnosť „uctievania“ ako možnosti sprostredkovania spirituálneho zážitku, bytia stratila aj cirkev, a preto ich náboženské rituály stratili skutočný, živý duchovný význam. Veriaci žijú skôr v ilúzii, že sa spájajú s numinóznym svetom, a teda, že vedú náboženský život. V skutočnosti sa pri cirkevných obradoch – rituáloch sa veriaci duchovne (teda psychospirituálne) nepremieňajú, ale zostávajú na racionálnej úrovni, v racionálnom vedomí. Keďže sa nespojili so spirituálnym vedomím, spirituálnou realitou (nábožensky povedané s Bohom), nemôžu mať ani mystický zážitok a teda nenastala u nich ani duchovná transformácia osobnosti. Sawicki konštatuje, že duchovná - psychospirituálna transformácia osobnosti má výrazne sebarozvíjajúci a sebaozdravný účinok. Nerealizované skupinové spirituálne rituály a živé duchovné obrady sa u človeka potom prejavujú v náhradnej, často psychopatologickej nevedomej podobe a to napríklad ako obsedantno-kompulzívna porucha, psychická závislosť, mánia a podobne.⁹⁵

Od liturgického hnutia po súčasnosť

Beauduin tvrdí, že „celé generácie sa po stáročia venovali tomu, aby „vypustili z hlavy“ tradičnú nábožnosť, a stáročia potrvá, kým sa ju znovu naučia“.⁹⁶

Ignacio Oñatibia na záver svojho príspevku pripomenul, že program Druhého vatikánskeho koncilu zaoberajúceho sa priblížením veriacich k liturgii ako „prvému a nenahraditeľnému prameňu pravého kresťanského ducha“ (SC, čl. 14) nebol uskutočnený. A dodal: „Príčinou, ktorá zabránila realizácii očakávaní, ktoré koncil vzbudil, nebola liturgická reforma, ako niektorí predstierajú, ale naša neschopnosť prijať jej obsah a umožniť iným toto prijatie.“⁹⁷

Niet pochyb, že väčšina veriacich nebola ani doktrínalne, ani psychologicky pripravená na uskutočnenie takej účasti na liturgickom slávení, ktorá by presahovala obyčajné materiálne vykonávanie nejakých vonkajších gest.

Na medzinárodnom kongrese v Assisi roku 1986 sa táto téma prerokúvala v študijnej skupine, ktorá jednomyselne vyhlásila rozkol medzi spiritualitou a liturgiou a neváhala použiť pojmy ako „rozštiepenie“, „rozchod“, „odcudzenie“, „dualizmus“.⁹⁸

Neakceptáciu duchovna môžeme vnímať aj inde. Sawicki konštatuje, že napríklad osobnosť z rôznych aspektov skúmajú viaceré vedné disciplíny, predovšetkým psychológia a psychiatria. Vedecké paradigmy jednotlivých vedeckých disciplín, teda aj psychológie a psychiatrie sa odvíjajú od základných fyzikálnych zákonov. Do 20. storočia to bola newtonovská fyzika a z nej vzniknúca karteziánsko-newtonovská vedecká paradigma. Objavy Einsteina a jeho nasledovníkov predovšetkým teórie relativity a kvantovej mechaniky však revolučne zmenila dovtedajšie fyzikálne zákony a tým aj paradigmy. Táto zmena otvorila nové možnosti výskumu a poznania všetkým vedeckým disciplínám. Staré paradigmy už nepostačujú na vysvetlenie mnohých javov a je potrebné ich rekonštruovať v zmysle nových vedeckých objavov a teórií. Mnohé vedecké disciplíny, medzi

⁹⁵HOLKOVIČ, Ľ.: Symbolický svet duše a mystika in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ : Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

⁹⁶ Citujeme nedávne vydanie v španielčine: L. Beauduin: La piedad de la Iglesia (Cuadernos Phase 74), vydanie pripravené pre J. Urdeix, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1996, 19. Niekoľko rokov neskôr v nadväznosti na Beauduina sa v Taliansku objavuje zbierka štúdií na tú istú tému: E. Carronti: La pietà liturgica, Turín 1920. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

⁹⁷ Oñatibia: La fe personal en el sacramento, v: Kolektív autorov: Espiritualidad litúrgica. XI Semana de Teología Espiritual (Semanas de Teología Espiritual 11), Cete, Madrid 1986, s. 88. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

⁹⁸ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

ktoré patria aj akademická psychológia a medicína (psychiatria) sa však týmto zmenám bránia, čo je typické pre každé prevrtné zmeny.⁹⁹

V roku 1991 pri skončení prác *XX. študijného týždňa* Asociácie profesorov liturgie Talianska na tému „Liturgia a spiritualita” sa konštatovalo, že podľa mienky mnohých odborníkov vyznieva ešte stále význam slova „liturgia” v oblasti teologickeo-systematickej úvahy v zmysle ceremoniálnom a rubrikovom. A to je dôvod, prečo znovuobjavenie teologickej povahy liturgie, ktorá tvorí základ požadovanej centralizácie liturgie pre kresťanský duchovný život, „nemalo v týchto rokoch veľký význam v práci dogmatickeo-systematických teológov a i naďalej sa naň hľadí s nedôverou a podozrievaním“.¹⁰⁰

Tento prísny úsudok potvrdil pár rokov predtým istý zväzok významnej nemeckej edície *Quaestiones disputatae*, uverejnený v roku 1986, ktorý má veľavravný názov: *Liturgia, zabudnutá téma teológie?*¹⁰¹

V tom istom duchu o niekoľko rokov neskôr napísal Luis Maldonado, že po období, v ktorom „rozmanitosť rozličných teológií odlišila i prístup k liturgickej skutočnosti [...]“, v súčasnosti „nastalo obdobie pokoja“.¹⁰²

Guido Novella, autor týchto stránok, píše: „Liturgia sa ešte nejavi ako *prameň*, ktorý vyživuje spiritualitu, a *vrchol*, ktorý ju slávi. Často sa kresťan napája a sýti z nábožnosti, ktorá zodpovedá jeho potrebe byť emotívne uspokojený, čo však prináša so sebou riziko uprednostňovania voluntaristickej či zaujatej, ba v niektorých prípadoch magickej religiozity.“¹⁰³

Bruno Secondin hovorí, naopak, o historických i súčasných „rozkoloch” a „napätiach” medzi duchovným životom a liturgickým slávením.“¹⁰⁴

Načrtnutý náhľad nevyzerá obzvlášť povzbudzujúco. Dom Beauduin mal pravdu, keď vravel, že bude potrebný dlhý čas na znovunaučenie toho, čo on nazýval zabudnutou „tradičnou zbožnosťou”. Takmer o storočie neskôr sme ešte stále na namáhavej ceste k tomuto žiaducemu cieľu.

Pretrvávajúci rozkol medzi liturgiou a spiritualitou nemá v súčasnosti konkrétnych protagonistov a nejestvujú také publikácie, ktoré by živili polemiky. V tomto období cirkevných a kultúrnych dejín nejde ani tak o otvorenú nevraživosť medzi liturgiou a spiritualitou. Pravdepodobným problémom bude určité rozčarovanie a následná vyprahnutosť, ktorá zachvacuje liturgiu. Znovu sa objavuje nebezpečenstvo, že všetko sa obmedzí na akúsi formálne vykonávanú rituálnosť, avšak bez *pathosu*, bez toho náboja vedomej a aktívnej účasti, ktorá je podmienkou na to, aby sa liturgické slávenie stalo priestorom autentického duchovného zážitku.¹⁰⁵

Je totiž zjavné, že nejde jednoducho o vykonanie určitého predpisu, ale o „interpretáciu” „cirkevného” obradu na jeho oživenie, na jeho vitálne začlenenie do globálneho rytmu slávenia.

⁹⁹ SAWICKI, S.: Psychospirituálna dimenzia osobnosti in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, I.: Psychologickeo-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

¹⁰⁰ „Práce v skupine: Syntéza“, v: Kolektív autorov: Liturgia e spiritualità, cit. dielo, s. 185. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁰¹ Porov. K. Richter: Liturgie – Ein vergessenes Thema der Theologie?, Herder, Freiburg im B. 1986. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁰² L. Maldonado: La acción litúrgica. Sacramento y celebración, San Pablo, Madrid 1995, s. 9. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁰³ G. Novella: Integrazione tra liturgia e spiritualità: problemi e proposte, v: Credere Oggi, č. 98, zv. č. 2 (1997), s. 77. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁰⁴ Porov. B. Secondin: La vita cristiana: tra celebrazione e culto nello Spirito, v Rivista di Pastorale Liturgica, č. 4 (1997), s. 10. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁰⁵ To je názor B. Secondina: La vita cristiana: tra celebrazione e culto nello Spirito, cit. čl., s. 10. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

Takto sa umožní kultovému zhromaždeniu vyjadriť svoju vieru a uskutočniť vitálne stretnutie s Pánom.¹⁰⁶

Toto „odduchovenie“ v mnohých oblastiach súčasného života, resp. jeho príčinu z časti objasňuje Sawicki, keď tvrdí, že Karteziánsko-newtonovská predstava o prírode, hmote a vesmíre ako mechanickom stroji, ktorý môžeme neustále presnejšie objavovať až po bod úplného poznania, je fixiou, ilúziou, s ktorou sa treba definitívne rozlúčiť. Moderná fyzika, predovšetkým teóriou relativity a kvantovou mechanikou túto starú paradigmu už prekonala. To isté čaká aj ostatné vedecké disciplíny, vrátane psychológie a psychiatrie.

Nová paradigma fyziky rozvíja hypotézy o živote a vesmíre ako o skôr večne sa tvoriacom a meniacom súcne, ktorého podstatu tvorí nie hmota, ale energia, ktorá sa môže ľubovoľne premieňať, a v ktorej vládnu zákony paradoxná. Tieto vedecké východiská sú blízke mnohým starobylým i novodobým filozofickým a spirituálnym predstavám o svete, vesmíre a živote, ktorej podstatu tvoria transcendentná dimenzia bytia, univerzálne pole vedomia, kolektívne nevedomie, tvorivá a inteligentná energia, ktorá nikdy nevzniká a ani nezaniká, a ktorá je pôvodom všetkého jestvujúceho, vrátane človeka, ľudskej duši, prírody a vesmíru. V takomto kontexte môžu vedecká a spirituálna predstava o svete už nebyť v antagonistickom postavení, ale naopak v postavení dvoch relevantných systémov a spôsobov poznávania sveta, ktoré sa dopĺňajú a navzájom inšpirujú. Výsledky oboch systémov a spôsobov poznávania môžu potom rovnakou mierou a váhou prispievať k poznaniu ako takému, ktoré ľudstvo využíva pre svoju existenciu a ďalší vývoj. V perspektíve spolupráce vedy a spirituality na poli poznávania a skúmania, ktorú už v minulosti evokovali mnohí najúspešnejší vedeckí objavitelia, vrátane zakladateľa modernej fyziky Alberta Einsteina, je potrebné rátať s výsledkami oboch systémov nielen pre rozvoj a smerovanie ľudstva, ale aj pre rozvoj a smerovanie vedy a spirituality navzájom. Moderná psychológia, psychoterapia a psychiatria, reprezentovaná humanistickými, hlbinnými a transpersonálnymi školami, po vzore antropológie s takouto spoluprácou už začala. Vážne sa zaoberá skúmaním rozšírených stavov vedomia ako základu spirituálneho vedomia a bytia a mimoriadnymi javmi a ľudskými výkonmi, ktoré z týchto stavov plynú.¹⁰⁷

Späť k Druhému vatikánskemu koncilu

Pavol VI. v príhovore na ukončenie druhej časti Druhého vatikánskeho koncilu povedal, že liturgia je „prvou školou nášho duchovného života“. Teda Druhý vatikánsky koncil, podobne ako klasické liturgické hnutie, si kladie za cieľ znovu pritiahnúť veriacich k liturgii, prežívanej ako prvý a neodmysliteľný prameň skutočného kresťanského ducha (porov. SC, čl. 14).¹⁰⁸

V časti, kde sa koncilový dokument venuje potrebe podnietenia liturgickej formácie, je duchovná teológia zaradená medzi najdôležitejšie a najpotrebnejšie disciplíny na dosiahnutie tohto cieľa; vlastný objekt duchovnej teológie je totiž „v súvis“ s liturgiou (porov. SC, čl. 16).¹⁰⁹

Nakoniec poznamenáme jeden skutočne významný námet, ktorý predniesla Biskupská konferencia Talianska v roku 1985 pri príprave mimoriadnej Synody, zvolanej Jánom Pavlom II. v

¹⁰⁶ Porov. L. Brandolini: Riforma liturgica, v: Enciclopedia pastorale, Liturgia 3, Piemme, Casale Monferrato 1988, s. 51. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.)

¹⁰⁷ SAWICKI, S.: Psychospirituálna dimenzia osobnosti in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ : Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

¹⁰⁸ Sú známe slová, ktoré vyslovil Pius XII. v r. 1956 v príhovore na I. medzinárodnom kongrese pastorálnej liturgie v Assisi: „Liturgické hnutie [...] sa objavilo ako znak riadenia Božej prozreteľnosti vzhľadom na súčasnosť, ako závan Duchu Svätého vo svojej Cirkvi“ (originálny francúzsky text v: A. Bugnini [vyd.], Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia, II, Edizioni Liturgiche, Rím 1959, 46). Sú to tie isté slová, ktoré použije SC v čl. 43 o celom procese obnovy liturgie, a ukáže tak vedomie koncilových Otcov o diele, ktoré uskutočňovali. In AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁰⁹ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

súvislosti s 20. výročím ukončenia Druhého vatikánskeho koncilu. Talianski biskupi medzi inými záväzkami, ktoré treba uskutočniť v blízkej budúcnosti, aby sa prekonali ťažkosti pri realizácii koncilu, uvádzajú i tento: „precíznejšie podávanie liturgickej spirituality, tak, aby sa po reforme bohoslužieb podarilo poukázať výraznejším spôsobom na vzťah medzi tajomstvom sláveným v bohoslužbách a tajomstvom, ktoré sa má sláviť v živote.“¹¹⁰

Zhrnutie

I. H. Dalmais vyhlásil, že poľutovaniahodné rozkoly medzi liturgiou a spiritualitou, ktoré sú také bežné na Západe hlavne od 13. storočia, zapríčinila z veľkej časti nízka pozornosť venovaná liturgii zo strany teologickej reflexie, ktorá sa práve v tomto období systematicky organizovala.¹¹¹

„Školy spirituality“, v modernom význame tohto slova, vznikajú práve v tejto súvislosti, keď už liturgia nedokáže byť prameňom duchovného života.

Skutočná budúcnosť liturgie nespočíva tak v neustálych zmenách v bohoslužbách ako skôr v prehĺbení základných doktrínálnych a pastorálnych tém, ktoré uviedol Druhý vatikánsky koncil, a najmä v znovuoobjavení mystagogie slávenia... Je potrebné znovu sa vrátiť k autentickému sláveniu a k spiritualite, ktorej ťažiskom je slávené tajomstvo.¹¹²

Existenciálny rozmer kresťanského kultu podľa Nového zákona

Niet pochybností, že vzhľadom na prílišnú povrchnosť rituálov v judaizme povahu kresťanského kultu – ako vyplýva z Nového zákona – treba považovať za výrazne existenciálnu. Kresťan totiž uskutočňuje pravý kult nie v akejsi chránenej a „posvätej“ oblasti svojho života, ale vo „svetskej“ každodennosti svojej evanjeliovej existencie vo svete. Kresťanský kult nevystupuje v dialektike oddelenia od života, ale je samým životom. Takto vzniká otázka: Aký zmysel má obradný charakter kultu pre kresťana, ak „miestom“ pravého kultu je konkrétny život? Formulácia postačujúcej odpovede na túto otázku je možná len na základe kristologického vnímania novozákonného kultu.¹¹³

¹¹⁰ Enchiridion CEI, zväzok 3, Dehoniane, Bologna 1986, s. 1584, čl. 2886. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹¹¹ Porov. I. H. Dalmais: Liturgie et vie chrétienne, v: Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, 9, Paríž 1976, s. 932. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹¹² Exemplárnym príkladom toho je Druhá časť Katechizmu Katolíckej cirkvi, ktorá je venovaná sláveniu kresťanského tajomstva. In AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹¹³ Porov. S. Lyonnet: La nature du culte dans le Nouveau Testament, v: J.-P. Jossua a Y. Congar (zost.), La liturgie après Vatican II. Bilans, Études, Prospective, Cerf, Paríž 1967, s. 357-384; F. Vandenbroucke: Sur la théologie de la liturgie, v: Nouvelle Revue Théologique 92 (1970), s. 135-164; F. Hahn: Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo, Paideia, Brescia 1972; L. Maldonado: Secolarizzazione della liturgia, EP, Rím 1972 (pozri najmä kapitulu 2: Biblická teológia bohoslužby, s. 21-38); E. Schweizer: El culto en el Nuevo Testamento y en la actualidad, v: E. Schweizer – A. Díez Macho, La Iglesia primitiva. Medio ambiente, organización y culto, Sígueme, Salamanca 1974, s. 55-82; A. Carideo: Culto ed esistenza cristiana nel Nuovo Testamento, v: Rivista Liturgica 64 (1997), s. 300-320; J. Castellano Cervera: Celebración litúrgica y existencia cristiana, v: Revista de Espiritualidad 38 (1979), s. 49-69; X. Basurko: El culto en la época del Nuevo Testamento, v: D. Barobio (zost.), La celebración en la Iglesia. I., La liturgia y sacramentología fundamental, Sígueme, Salamanca 1985, s. 53-70; B. Maggioni: Liturgia e culto, v: P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda (zost.), Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, EP, Cinisello Balsamo 1988, s. 835-847; Kolektív autorov: La liturgia nel Nuovo Testamento, v: A. George a P. Grelot (zost.), Introduzione al Nuovo Testamento, zv. 9, Borla, Rím 1992; B. Maggioni: Il culto nel Nuovo Testamento, v: Kolektív autorov: Culto divino – Liturgia (Slovník Biblicko-patristická spiritualita 12), cit. dielo, s. 99-118; R. Fabris: L'originalità del culto cristiano, v: Rivista di Pastorale Liturgica, č. 4 (1997), s. 3-9. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.)

Vo vzťahu k Starému zákonu je tu teda zmena perspektívy, ktorú môžeme zhrnúť takto: pravý kult je konkrétny kresťanský život, taký ako Ježišov život.¹¹⁴

Život Krista stanovuje skutočnosť nového kultu a jediný vzor kultu

Ježišova smrť spôsobuje zneplatnenie a zbytočnosť kultových ustanovení Starého zákona, ktoré boli späté s jeruzalemským chrámom. Dobrovoľná obeta svojho života, ktorú Ježiš uskutočňuje, je účinným a definitívnym naplnením všetkých mnohorakých starozákonných obiet a obradov. Ježiš neponúka Otcovi niečo odlišné od seba, obsahom jeho obety je On sám, jeho život v jedinom skutku lásky k Otcovi a k bratom. V Kristovi sa teda zmazáva rozlišovanie medzi kňazom a obetou, medzi bohoslužbou a životom. Ako potvrdzuje sv. Paulín z Noly, Kristus je „*sacerdos suae victimae, et victima sui sacerdotii*“.¹¹⁵

Taká je podstata tejto jedinej obety, ktorá „ruší prvé, aby ustanovila druhé“ (Hebr 10,9). „kresťania ako Kristus a v Kristovi vzdávajú autentický kult Bohu tým, že mu neponúkajú vonkajšie skutočnosti, ale vlastnú osobu tak, ako je ona jednoznačným spôsobom obsiahnutá v existencii“.¹¹⁶

Ježiš, ktorý žil život úplnej poslušnosti Otcovi a služby ľuďom, teda pravú bohoslužbu a opravdivú obetu, na konci svojho života ho znovu ponúka zhrnutý a vyjadrený symbolickým, bohoslužobným gestom lámaného a podeleného chleba a kalicha s vínom, ktoré rozdáva. Ježiš prenecháva svoj život, ktorý je takto obsiahnutý v rituálnom, opakovateľnom, oslavnom znaku, učeníkom, aby si ho pripomínali v bohoslužbe („robte to na moju pamiatku“) a neoddeliteľne od toho i vo vlastnom živote („vezmite a jedzte“). Ako Kristus sústredil svoj život (pravá bohoslužba) v znakoch, tak i život človeka (duchovná bohoslužba) sa sústreďuje vo chvíľach znaku, ktoré ho určitým spôsobom oddeľujú od každodenného života preto, aby mohol sláviť túto veľkú udalosť, ktorá však dáva zmysel každodennej všednosti.

To, čo dáva základ kresťanskej liturgii, nie je kult, ale práve Kristov život. Teda podstatou liturgie je „pamiatka“ tohto života a tejto osoby, spoločenstvo s ním a osvojovanie si jeho životných postojov. Toto učenie môžeme zhrnúť slovami Louis-Marie Chauvetovej: „*Bohoslužobná spomienka na Ježišovu smrť a zmŕtvychvstanie je kresťanská iba vtedy, ak sa uskutoční (verum facere) v existenciálnej spomienke, ktorej miestom je samotné telo veriaceho.*“¹¹⁷

Kresťania uskutočňujú „duchovný“ kult

Z toho, čo už bolo povedané, vyplýva, že kresťanský kult pozostáva z vnútorných a vonkajších úkonov, v ktorých veriaci vyjadrujú svoje existenčné puto s Kristom. Premenení pôsobením Ježišovho Ducha tvoria takto z vlastného života „duchovný“ kult, ktorý je milý Otcovi. Čo však znamená, keď povieme, že kresťanský kult je „duchovný“?

Keď Ježiš odpovedá na otázku Samaritánky o mieste, kde sa treba klaňať Bohu, odhaľuje, že v mesiášskom čase miesto kultu sa už nebude týkať nejakého geografického alebo posvätného miesta, ale bude to duchovné miesto.

¹¹⁴ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.)

¹¹⁵ Pa

ulín z Noly: Epist. XI., 8: CSEL 29, s. 67-68. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹¹⁶ A. Carideo: Culto ed esistenza cristiana nel Nuovo Testamento, cit. čl., s. 320. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹¹⁷ L.-M. Chauvet: Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana, LDC, Leumann (Turín) 1990, s. 181. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

S Ježišom sa začína nová éra, v ktorej sa ľudia stretnú s Bohom prostredníctvom ľudskej prirodzenosti Ježiša z Nazareta, ako to pri istej príležitosti on sám povedal Filipovi: „Kto vidí mňa, vidí Otca“ (Jn 14,9). A to je možné skrze dielo Ducha, pretože v súčasnom štádiu ľudských dejín pôsobí vlastné poslanie Ducha v rovine zvnútornenia Kristovho diela, asimilácie a subjektívneho zvnútornenia spásy.

Toto vyvracia isté nedorozumenie, ktoré sa ešte objavuje v niektorých kruhoch: kresťanský kult je „duchovný“ nie ako dôsledok „zduchovenia“ nejakého literárneho, vonkajšieho či materiálneho kultu, ktorý, aby sa stal duchovným, stráca svoje pozemské vlastnosti. Naopak, je „duchovný“ preto, že pochádza z daru, ktorý je vlastný pre mesiášsku dobu, poslednú dobu, po ktorej už nepríde nič podstatne nové a lepšie.

Duchovné obety znamenajú teda dobrovoľné pripodobnenie sa Kristovej obete, ktoré uskutočňujú kresťania dobrovoľne. Kult teda nemožno oddeľovať ani od čestného správania sa, ani od svedectva: „Vaše správanie medzi pohanmi nech je vzorné, aby videli vaše dobré skutky a v deň navštívenia oslavovali Boha práve za to, z čoho vás osočujú ako zločincov“ (1 Pt 2,12; porov. 3,1). „Obetovať duchovné obety“, to je oddanie sa celého človeka Bohu. Ako vidíme, prezentovaný jazykový štýl je silno kultový, ale jeho obsah smeruje k životu. Je to život, ktorý sa mení na kult, a je to život, ktorý sa prispôbuje Kristovmu životu: „Prichádzajte k nemu, k živému kameňu, ktorý ľudia síce zavrhli, ale pred Bohom je vyvolený a vzácny“ (1 Pt 2,4).

Práve v konkrétnej realite každého dňa a každodenných situácií sa kresťan stáva kňazom (obetovať) a zároveň obetou (svoje telá).

Veriaci tak uskutočňuje nie vonkajší a formálny, ale vnútorný „kult“ (službu).¹¹⁸

Bohoslužba v živote prvotného kresťanského spoločenstva

„Vytrvalo sa zúčastňovali na učení apoštolov a na bratskom spoločenstve, na lámaní chleba a na modlitbách.“ Posledné dve činnosti, lámanie chleba a modlitby, ktoré tvoria bohoslužobnú stránku, sa takmer doslovne opakujú vo veršoch 46-47. Ak „modlitby“ sú tým, čo charakterizuje deň zbožného žida, „lámanie chleba“ označuje bratský pokrm kresťanov, ktorý nadväzoval na Ježišovo stolovanie s apoštolmi, obzvlášť na poslednú večeru.¹¹⁹

Zhrnutie

„Celý život veriacich v priebehu všedných hodín dňa i noci je skoro ako leiturgia, skrze ktorú sa veriaci venujú v službe lásky Bohu i ľuďom a pridávajú sa tak ku Kristovmu dielu, ktorý svojím prebývaním medzi nami a obetou seba samého posvätil život všetkých ľudí.“¹²⁰

Toto nevyklučuje určitú typicky kresťanskú rituálnosť. Práve naopak, práve obrady Novej zmluvy (a najmä Eucharistia) tým, že účinne sprítomňujú tajomstvo Krista a vytvárajú spoločenstvo veriacich s týmto tajomstvom, spôsobujú, že aj život veriacich sa stáva naozajstnou bohoslužbou.¹²¹

Kristovo tajomstvo ako jadro liturgického slávenia a duchovného života veriacich

¹¹⁸ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹¹⁹ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹²⁰ Pavol VI.: Apoštolská konštitúcia *Laudis Canticum* (*Enchiridion Liturgico*, Piemme – CAL, Casale Monferrato – Rím 19942, čl. 2140). In AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹²¹ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

Centrom pozornosti kresťana je Kristus. V podstate hlavným cieľom kresťanskej liturgie je osobné stretnutie sa s ním. A v liturgii je Kristus skutočne prítomný. Rozoznávame trojitú Praesens adest - prítomnosť Krista v liturgických úkonoch:

- *pneumatická prítomnosť* : Duch pôsobí Kristovu oslávenú prítomnosť v bohoslužobnom jednaní Cirkvi, Ježiš Kristus je sám v liturgických úkonoch jednajúcim.
- *mnohotvárna prítomnosť* : Ježiš Kristus praesens adest (je prítomný v : zhromaždení, v osobe predsedajúceho, v slove, vo sviatostiach, pod eucharistickými spôsobmi)
- *dynamická prítomnosť* : pri liturgickom slávení sa Pánova prítomnosť dynamicky stupňuje.
 1. Vstupné obrady
 2. Bohoslužba slova
 3. Bohoslužba obety
 4. Záverečné obrady

Táto dynamika prítomnosti je zvýraznená správnym usporiadaním liturgického priestoru:

1. oltár
2. ambón
3. sedes ¹²²

„Kristovo tajomstvo“ ako „veľkonočné tajomstvo“

Liturgia je veľkonočné mystérium, lebo v nej Cirkev slávi paschu Ježiša Krista, ktorý dáva pokrstným na nej účasť, a umožňuje im tak prechod zo smrti do života. ¹²³

Pripodobnenie sa zomrelému a vzkriesenému Kristovi

„V rozličných životných stavoch a zamestnaniach jedinú svätosť pestujú všetci, čo sa dajú viesť Duchom Božím, poslúchajú hlas Otcov a klaňajú sa Bohu Otcu v duchu a pravde, nasledujúc chudobného, poníženého a kríž nesúceho Krista, aby si zaslúžili mať podiel na jeho sláve“ (LG, čl. 41a). Teda kresťanská svätosť, i keď má nekonečne veľa spôsobov, v podstate spočíva vždy v nasledovaní príkladu zomrelého a zmŕtvychvstalého Krista, pretože je zameraná na pripodobnenie nášho života životu Krista.

Avšak „v tejto harmonickej jednote darov každý zo základných životných stavov má za úlohu vyjadrovať v svojej oblasti určitý rozmer jediného Kristovho tajomstva“ (VC, čl. 32). ¹²⁴

Christus totus (Subjekt liturgického slávenia)

Je zaujímavá odpoveď na otázku kto je subjektom (nositeľom, podmetom) liturgického diania? Kto koná liturgiu? Christus totus (celý Kristus).

Ježiš Kristus je hlava a my sme údy. Možno povedať, že On a my sme celý človek. „To mystérium touto mega estin“. Hlavným celebrantom je Ježiš Kristus, koncelebrantom celé zhromaždenie. Kňaz je „ikona Ježiša Krista – kňaza, jedná in persona Christi capitis – v osobe Ježiša Krista ako hlavy. Pričom veriaci tvoria telo. Primárny subjekt je Ježiš Kristus. Sekundárnym subjektom - spolu-subjektom je Cirkev. Cirkev je signum et instrumentum (znamenie a nástroj), nie však neživý! Je oživovaný Duchom Svätým. Eucharistická slávnosť (kyriakon deipnon) - večera Pánova je v podstate hostina. Putom jednoty medzi Ježišom Kristom a Cirkvou je Duch Svätý – on

¹²² KUNETKA, F.: Slavnost našeho vyoupení

¹²³ KUNETKA, F.: Slavnost našeho vyoupení

¹²⁴ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

celé telo zjednocuje a oživuje. Liturgia je oslavou Boha a zároveň posvätením človeka. Každý veriaci je liturgom – všetci veriaci sú Cirkvou (iniciačnými sviatosťami je ordinovaný k poslaniu na premene sveta, na jeho zbožštenie). Liturgia je dianím, v ktorom Ježiš Kristus spolu s Cirkvou, oživovanou Duchom Svätým, jedná k oslave Otca a ku spásu ľudí.¹²⁵

Sviatosťné sprostredkovanie

Odpoveď kresťanov na dar božského života, ktorý Pán neustále ponúka, nachádza svoje najvyššie vyjadrenie v tom, keď veriaci analogicky napodobňuje Kristovu obeť, a teda zjednocuje sa s ním v obetovaní vlastného života Otcovi skrze Ducha Svätého. Vskutku, kresťanská dokonalosť nie je nič iné ako osobné spoločenstvo s Kristom, s jeho osobou, jeho životom a s jeho tajomstvom, mocou Ducha Svätého. A toto zjednotenie s Kristom sa uskutočňuje nasledovaním, ktoré vychádza zo sviatosti. Môžeme teda povedať, že každá ozajstná kresťanská skúsenosť je vo svojej podstate sviatosťnou skúsenosťou, ktorá prenáša veľkonočné tajomstvo na konkrétnu a existenciálnu rovinu života.¹²⁶

Na jednej strane teda liturgická udalosť nie je vlastne odlišná od spásonosného Kristovho tajomstva. Na druhej strane však liturgická udalosť, ako „duchovná bohoslužba“, sa plne uskutočňuje iba „zavedením“ do konkrétneho kresťanského života. Takto sa stane autentickou kresťanskou „skúsenosťou“ v Duchu. Oddeľovanie liturgie od života nevyhnutne vedie k ochudobneniu jedného i druhého. Liturgia, ktorá nepremieňa život, upadá do formalizmu ceremónie; a takisto angažovanosť v živote sa bez slávenia stáva iba dielom človeka, ktoré nie je otvorené tajomstvu, a preto sa zredukuje na akési predstieranie bez základu.¹²⁷

V „spomienkovom“ rámci liturgického roka

To, čo rozpráva Biblia od knihy Genezis až po Jánove Zjavenia, to liturgia znovu predkladá v priebehu cesty, ktorá vedie od prvej adventnej nedele až po poslednú nedeľu cezročného obdobia, totiž jediný plán spásy. V Biblii prebieha tento plán „udalosťami a slovami, ktoré medzi sebou vnútorne súvisia, takže činnosť Boha v dejinách spasenia odhaľuje a potvrdzuje učenie a skutočnosti vyjadrené slovami, a slová zas ohlasujú skutky a vysvetľujú v nich skryté tajomstvo“ (DV, čl. 2). Liturgia podľa vlastných spôsobov znova opisuje túto cestu, interpretuje ju a ohlasuje ju už uskutočnenú v tajomstve Ježiša Krista, „ktorý je prostredníkom a zároveň plnosťou celého zjavenia“ (DV, čl. 2).

Ako sa hovorí v modlitbe nad obetnými darmi na Zelený štvrtok v *Rímskom misáli*, „vždy, keď slávime pamiatku Kristovej obety, uskutočňuje sa v nás dielo vykúpenia“.¹²⁸

Je to pedagogicky účinné a zodpovedá to požiadavkám rastu vo viere, pričom rešpektuje zákon postupného preberania tých istých obsahov pre psychologicky rozdielne vekové kategórie. Takto štruktúra liturgického roka povzbudzuje veriaceho, aby zaujal postoj trvalej formácie.

Slávenie liturgie môže byť ponímané ako určitý historický moment, ako chvíľa obsahujúca dejiny spásy v rituálnej forme. V ňom naše dni nadobúdajú hodnotu *kairós*, hodnotu spásonosnej

¹²⁵ KUNETKA, F.: Slavnost našeho vyoupení

¹²⁶ Porov. A. Stolz: Teologia della mistica, Morcelliana, Brescia 1974², s. 89 a ďalej. In AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹²⁷ Porov. G. Busani: Liturgia e carità, v: Credere oggi. Dossiers di orientamento e aggiornamento teologico, č. 17, 2 (1997), s. 81-95. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹²⁸ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

chvíle: „Po slávnostnom Kristovom nanebovstúpení pokračuje dielo spásy prostredníctvom slávenia liturgie, ktorá nie bez príčiny sa považuje za posledný okamih dejín spásy.“¹²⁹

Zhrnutie

Je pravdou, že Kristovo tajomstvo, resp. veľkonočné tajomstvo nie je nejakým súkromným vlastníctvom liturgie. Je však i pravdou, že toto tajomstvo nie je možné dosiahnuť, zúčastniť sa na ňom a prežívať ho bez jeho sprostredkovania liturgiou. Potom je chybou jednoducho utesňovať kresťanskú bohoslužobnú realitu do bohoslužobného slávenia. Tak isto však nie je ortodoxné predstierať nasledovanie Ježiša bez oslavy jeho pamiatky v bohoslužbe Cirkvi.¹³⁰

Netreba však podceňovať skutočnosť, že sme dedičmi spirituality, ktorá sa v priebehu druhého tisícročia kryštalizovala pomimo liturgickej náplne. Na druhej strane zrejme ešte úplne nedozrel model spirituality, ktorý by poskytoval harmonickú syntézu medzi liturgiou prežívanou osobne i v spoločenstve a praktikami a hodnotami, ktoré sa spájajú s predošlou spiritualitou.

Ide o *existenciálny* priebeh: celý život je spojený s cestou liturgie a touto cestou sa mu dostáva svetla, bez redukovania všetkého iba na liturgiu. Slávenie však je potrebné pridať do života, ako sa kvas pridáva do cesta. Nakoniec, je potrebné znovu objaviť v tomto priebehu jeho *spoločenský rozmer*, liturgický tok je totiž cestou viery a života osôb a spoločenstva, ktoré sú vo vzájomnom a plodnom vzťahu.¹³¹

Túto tému môžeme zakončiť slovami Diva Barsottiho: „Medzi bohoslužbou, teológiou a mystikou existuje dokonalá zameniteľnosť – sú to odlišné aspekty toho istého tajomstva, ktoré celé zostáva nepochopiteľné, hoci odhalené, nevýslovné, hoci obetované ako dar lásky, nepreniknuteľné, hoci ho človek vlastní a ono sa stáva jeho vlastným životom.“¹³²

Človek – činiteľ liturgického slávenia

Teológia sviatostí a liturgie vo všeobecnosti výrazne pokročila v spôsobe chápania hlbokej podstaty liturgicko-sviatostného slávenia, ktoré v súčasnosti býva ponímané ako prebiehajúce dejiny spásy. Poukázali sme na to v predchádzajúcej kapitole – dejiny spásy nie sú minulosťou a ani nie sú zavŕšené, nie sú to dejiny, ktorých ovocie sa potom jednoducho „aplikuje“ v praxi; sú to dejiny stále „prebiehajúce“. Liturgické slávenie môže byť vnímané ako súčasť týchto dejín, ako chvíľka naplnená dejinami spásy v rituálnej forme. Preto ak sa v minulosti zdôrazňovala hlavne príčinnosť a účinnosť sviatostí, v súčasnosti sa, naopak, prejavuje a mimoriadne zdôrazňuje úloha, ktorú má subjekt zúčastňujúci sa na sviatostiach.¹³³

Participatio actuosa - činná účasť veriacich na liturgii (koinonia) má 3 fázy:

- som ukrižovaný spolu s JK
- keď sme spolu s JK zomreli, veríme, že s ním budeme aj žiť
- Beriem na seba podobu jeho smrti, aby som tak dosiahol zmŕtvychvstanie

¹²⁹ Raccolta di Messe in onore della B. Vergine Maria, Úvod, č. 11. in AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹³⁰ („Medzi ‚životom‘ a ‚bohoslužbou‘, medzi ‚prorokovaním‘ a ‚kňazstvom‘, medzi ‚úmyslom‘ a ‚inštitúciou‘ existuje autenticky evanjeliové napätie“ (L. M. Chauvet: Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell’esistenza cristiana, LDC, Leumann, Turín 1990, s. 159). In AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹³¹ Porov. G. Zanon: Anno liturgico: itinerari di fede e di vita per la comunità e per il credente, v: Rivista Liturgica 75 (1988), s. 518-530; R. Toldo: L’anno liturgico come itinerario permanente della comunità cristiana, tamtiež, s. 531-553. in AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹³² D. Barsotti: Il mistero cristiano, cit. dielo, s. 16. AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹³³ AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

Koinoneo znamená mať účasť, podieľať sa na:

- Duchu Svätom
- láske
- evanjeliu
- eucharistii

V podstate môžeme hovoriť o sacerdotálnom povolaní celého Božieho ľudu. ¹³⁴(KUNETKA, F.: Slavnosť nášeho vyoupení)

Antropologický obrat

V tomto kontexte sa začali bežne používať kategórie prebrané z antropológie: komunikácia, stretnutie, dialóg. ¹³⁵

Eulogia (Dialogický charakter liturgie)

Eulogia, eulogein znamená žehnať, požehnanie, dobrorečenie (eu-dobry, logos-slovo, lat. bene-dictio, hebr. Be-racha – berakach)

Je to vyjadrením toho, že Boh žehná človeku a zároveň človek žehná Bohu (Baruch ata Elohim...- chváliť, vyznávať, ďakovať, dosvedčovať vernosť)

Bohoslužba je v podstate Božia služba nám a naša služba Bohu. Liturgia bohoľudský dialóg (dialegesthai = rozprávať sa) Veľmi nesprávne je pojmávanie: najprv ľudský smútok, potom boží dar (semipelagianizmus) a taktiež magické pojmávanie kultu: človek si chce pomocou kultového úkonu nakloniť božstvo, získať jeho priazeň. Na druhej strane je správne toto pojmávanie: iniciatíva vychádza od Boha, Boh predchádza bohoslužobný úkon človeka

Liturgické slávenie je ekleziálna epifánia – zjavenie (diabasis) Božej lásky k ľuďom (katabasis) a ľudskej lásky k Bohu (anabasis). ¹³⁶

Sviatosť je predovšetkým nástrojom komunikácie, tajomstvom spoločenstva. Vyjadruje a sprístupňuje spásenosť Božie pôsobenie a tiež vytvára akoby koryto, v ktorom prúdi odpoveď človeka. Práve preto je sviatosť i priestorom na stretnutie človeka s Bohom a miestom dialógu Božej spásy s jeho ľuďmi. ¹³⁷

V každom prípade liturgia – ako dejiny spásy, ktorých je ona sviatosťou – je historickou udalosťou, a ako taká môže a má byť študovaná i z perspektívy antropológie. V tomto kontexte obrátíme našu pozornosť k *homo liturgicus*, k liturgickému človekovi, teda k činiteľovi slávenia, ktorým je vždy človek žijúci v dejinách. ¹³⁸

Z antropologického hľadiska je ľudská osobnosť utvorená takým spôsobom, že vnútorné veci vyjadruje a uskutočňuje nielen vo svojom vnútri, ale aj svojou telesnosťou. Telesnosť vo svojej prirodzenosti vychádza z osobného a duchovného subjektu, je to pretrvávajúci spôsob, ktorým duch vstupuje do kontaktu s okolitým svetom. Sme zároveň dvojitosťou a jednotou, máme ducha i telo, a realizujeme sa ako celok. Takže účasť na liturgickom slávení sa uskutočňuje, iba ak sa na ňom zúčastňuje celá osobnosť. Nemôže sa táto účasť zredukovať ani na beztvare vnútorné prežívanie, ani

¹³⁴ KUNETKA, F.: Slavnosť nášeho vyoupení.

¹³⁵ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.)

¹³⁶ KUNETKA, F.: Slavnosť nášeho vyoupení.

¹³⁷ Porov. I. Oñatibia: Participar del misterio salvador, v: Phase 24 (1984), s. 472-475. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹³⁸ Porov. M.-D. Chenu: Anthropologie de la liturgie, v: J.-P. Jossua a Y. Congar (zost.), La liturgie après le Vatican II. Bilans, Études, Prospective, Cerf, Paríž 1967, s. 159-177; Kolektív autorov: Anthropologie des Kults. Die Bedeutung des Kults für das Überleben des Menschen, Herder, Freiburg in Br. 1977; R. Le Gall: Anthropologie et liturgie, v: Questions Liturgiques 69 (1988), s. 96-104; P. Fernández: Antropología litúrgica, v: Ciencia Tomista 81 (1990), s. 91-117. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

na prázdne vonkajšie úkony. Liturgické slávenie zapája celú osobnosť aj s jej telesnosťou, realizuje sa teda prostredníctvom tela, má svoje miesto v telesnosti.

Na druhej strane, no v úzkom vzťahu s tým, čo bolo povedané, má liturgia s primeranou účasťou veľkú vychovávateľskú silu. Je najlepšou školou a pomocou pre budovanie kresťanskej osobnosti.¹³⁹

Deň čo deň a rok čo rok pri čítaniach i modlitbách, vo sviatkoch i v jednotlivých liturgických obdobiach nás liturgické slávenie pozýva, aby sme sa pripodobnili najvyššiemu vzoru, ktorým je Kristus, a sprostredkúva nám živú moc jeho Ducha. To, čo slávime, je určené na to, aby stále hlbšie charakterizovalo náš život ako život veriacich ľudí.¹⁴⁰

Jazyk liturgie

Reč otvára priestor skutočnosti a rozličné úrovne reči otvárajú priestory pre rozličné úrovne skutočnosti. Jednou z takýchto úrovní, azda tou najhlbšou, je práve úroveň nábožnosti, voči ktorej sa človek otvára symbolickým jazykom.¹⁴¹

Dufka poznamenáva, aké je pre nás je veľmi dôležité, aby sme poznávali a nechali sa preniknúť liturgickou symbolikou, ktorá obsahuje úžasnú teologickú hĺbku. Všimnime si napríklad krstnú typológiu cirkevných Otcov: *vstup do baptistéria*, ktorý symbolizuje návrat do raja; samotné baptistérium bolo vo forme osemuholníka – ktorý symbolizoval ôsmy deň, t.j. deň Kristovho vzkriesenia; *odloženie šiat* je symbolom zvrhnutia starého človeka; *oblečenie bielych šiat* je symbolom rajskej nevinnosti atď.¹⁴²

Symbolon (Znamená v službe liturgického dialógu)

Význam slova symbolon (syn-ballein) je spojiť, vrhnúť dokopy. Symbol bol v antike predmet zložený z dvoch častí, ktoré do seba zapadali. Používal sa pri uzatváraní zmluvy. Kto vlastnil 1/2 symbolu, mal právo na vyplnenie podmienok zmluvy. Je pravdou, že správne vidíme len srdcom a práve symboly sú nositeľmi duchovných obsahov. Veci stvorené sú plné podobností, nevyslovených odkazov, nepočutých varovaní. Obsahujú posolstvo, ktoré je treba zachytiť, dešifrovať, prečítať. Podstata symbolov je tá, že neviditeľné sa zjavuje vo viditeľnom. Celý vonkajší priebeh bohoslužby (doba, miesto, slovo, znamenie, gestá, postoje, lit.oblečenie...) nie je vonkajšou okrasou, ale modlitbou. Človek, slávici liturgiu, by mal rozvíjať schopnosť symbolického videnie skutočnosti a zároveň byť objektívny.

Ježiš Kristus je prvotný symbol (Ursakrament) a hos estin eikón tou theou tou aoraton – obraz/ikona Boha neviditeľného. Je tiež logos asarkos, logos ensarkos, myšlienka Boha, netelesné slovo, ktoré sa stalo telom. Je znamením Božej lásky, kto ju vidí, vidí Otca. Kristus je žiara, vyžarovanie (apangasma) Božej slávy, výraz (charakté) Božej bytosti, eikon /obraz/ dokonalá transparenca Otca. Kto má do činenia s Ježišom Kristom, má do činenia so živým Bohom.

¹³⁹ Porov. J. Aldazábal: La liturgia construye la personalidad cristiana, v. Phase 35 (1995), s. 411-417. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁴⁰ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁴¹ Treba ale poznamenať, že reč je vždy symbolická – v reči človek „najviac vníma a prejavuje svoje symbolické tiahnutie a symbolickú štruktúru, ktorá sa práve ukazuje ako pôvodné miesto vyjadrenia sa človeka“ (G. Mazzanti: I sacramenti: simbolo e teologia. 1. Introduzione generale, Dehoniane, Bologna 1997, s. 63). In AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.)

¹⁴² DUFKA, V.: Liturgika.

Cirkev je základný symbol (Grundsakrament). A teda musí byť stále v stave trvalej metanoje, musí stále uskutočňovať transitus zo smrti do života. Úlohou každého kresťana je žiť ako znamenie.¹⁴³

V liturgickom slávení môžeme rozlíšiť rozličné formy vyjadrenia skúsenosti viery, ktorá sa v ňom vyznáva – hlasové vyjadrenie, prípadne sprevádzané spevom; vyjadrenie gestami i symbolické vyjadrenie. Slová, gestá i veci sa v bohoslužbe ukazujú ako formy, ktoré majú medzi sebou úzky vzťah, ako formy, ktoré sa vzájomne prelínajú a vo svojej celistvosti vytvárajú to, čo nazývame liturgickou rečou.

Liturgická reč má svoje vlastné charakteristiky. Nejde iba o jednoduchú informatívnu reč, táto reč obsahuje totiž v sebe určité konanie. Na charakterizovanie takejto reči sa zvyčajne používa známe rozlíšenie J. L. Austina medzi „konštatívnymi“ a „performatívnymi“ vyjadreniami.¹⁴⁴

Konštatívne vyjadrenie zdôrazňuje, uisťuje, konštatuje určitú situáciu, resp. komunikuje určité poznatky. Performatívne vyjadrenie, naopak, jednoducho preto, že je formulované, uskutočňuje určitý druh činnosti. Tieto dve vyjadrenia teda realizujú dve odlišné funkcie jazykového štýlu: prvý uskutočňuje jeho informatívnu funkciu a druhý jeho performatívnu a rečnícku funkciu. Avšak obe tieto vyjadrenia nikdy nie sú v úplne rýdzom stave – ako dva póly jazykového štýlu sú vždy vo vzájomnom dialektickom napätí.

Liturgická reč (slová a gestá) je viac performatívna ako informatívna.¹⁴⁵ Môžeme povedať, že liturgická reč – ako performatívna – smeruje k tomu, aby rozvinula nejakú činnosť (napr. chválu, vďaku, prosbu), a uskutočňuje to, čo vyjadruje, pričom svojich účastníkov zaväzuje k určitému životnému postoj. Poukázanie na antropologickej úrovni na účinnosť reči môže teda pomôcť k pochopeniu toho, ako v jadre liturgického slávenia reč (t. j. slová a gestá) realizuje to, čo znamená.

Symbolická reč dáva vyniknúť odlišným a hlbším významom vzhľadom na tie významy, ktoré sú obvyklé v bežnom živote. Význam nejakého „textu“ teda závisí od možnosti priblíženia sa k obzoru zmyslu, do ktorého sa tento text začleňuje. Preto ak chceme v symbolickej reči liturgie zachytiť vzťah medzi nositeľom významu a samotným významom, je potrebné poznať interpretačný kód, resp. interpretačné kódy, používané v liturgickom slávení. Inými slovami, je nevyhnutné, aby veriaci účastníci liturgického slávenia boli zasvätení do správneho porozumenia a vhodného používania reči tohto slávenia.¹⁴⁶

Rečou však môže byť aj ticho. Dufka k tomuto dodáva: V rámci liturgického hnutia v 20. storočí sme spomínali meno Romano Guardini, ktorý hovorieval: „Ak by sa ma niekto opýtal, kde začína liturgický život, povedal by som, že začína *poznávaním ticha*.¹⁴⁷” Guardini tušil nevyhnutnosť ticha pre liturgický život kresťana. Tam kde chýba ticho ľahko sa udomácní povrchnosť a prázdnota.

Všeobecné smernice Rímskeho misála vo svojom 23. článku naznačujú, že ticho je súčasťou liturgie a poukazujú na tri druhy posvätného ticha:

"V patričnom čase treba zachovať, ako časť bohoslužby, aj posvätné ticho. Jeho ráz závisí od toho, v ktorom bode liturgickej slávnosti sa zachováva. Pri úkone kajúcnosti a po výzve na modlitbu chvíľa ticha napomáha sústredene sa vnoriť do seba; po čítaniach alebo po homílii pomáha veriacim rozjímať o tom, čo počuli; po prijímaní umožňuje vnútornú modlitbu chvály a vďakyvzdania" (VSRM, čl. 23)

¹⁴³ Porov. KUNETKA, F.: Slavnost našeho vyoupení.

¹⁴⁴ Porov. J. L. Austin: Quando dire è fare, Marietti, Turín 1974. Slovo „performatívny“ pochádza z anglického slovesa to perform a znamená to vykonať (pohyb), vykonať (úlohu), zahrať (skladbu), uviesť (dielo v divadle) i celebrovat' (obrad). In AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁴⁵ Porov. J. Ladrière: La performativité del linguaggio liturgico, v: Concilium 9 (1973), s. 276-292. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁴⁶ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁴⁷ CANOPI, Liturgia del silenzio, 33. In. Dufka, V.: Liturgika.

Smernice teda poukazujú na ticho sústreďenia sa, na meditatívne ticho a na ticho, ktoré je naplnené vďačnosťou a chválou. Podobne rozdeľuje ticho v liturgii aj sestra Anna Maria Canopi, avšak poukazuje na viaceré momenty slávenia a stručne ich komentuje. Canopi hovorí, že v liturgii môžeme rozlíšiť štyri druhy posvätného ticha:

1. ticho sústreďenia sa
2. ticho priblíženia sa, ticho účasti
3. meditatívne ticho
4. ticho adorácie ¹⁴⁸

Bohoslužobná činnosť

Verbum ministerium liturgicum (Služby v liturgickom zhromaždení) stoja na dvoch princípoch:

1. princíp rozdelenia služieb
2. princíp subsidiarity (sub-sedeo = znižovať sa, sedieť pod)–princíp podpory, podriadenosti

Liturgia je jednanie, v ktorom zhromaždené spoločenstvo prejavuje svoju účasť na Kristovom kňazstve rozmanitými liturgickými službami:

- služba celého zhromaždenia
- služba predsedajúceho
- služba zvláštnych služobníkov¹⁴⁹

Bohoslužba je komplexnou symbolickou činnosťou, ktorá pozostáva zo slov a znakov, má predpísanú a inštitucionalizovanú štruktúru tradičného charakteru. Bohoslužobnú činnosť môžeme teda považovať za zvláštne vyjadrenie liturgickej reči.

Skôr než rozoberanie symbolu ako takého a špekulovanie o jeho povahe je potrebné priblížiť sa k tomuto symbolu, vychádzajúc z jeho funkcie a jeho úlohy v rámci oslavnej činnosti. Vskutku, symbol nie je úplne symbolom, ak sa nestane symbolickou činnosťou. Keď však prechádzame od teoretizovanej liturgie k slávenej liturgii, neraz sa dostaví akýsi druh skraty, pretože Boží ľud, často vrátane samej hierarchie, kladie veľmi malý dôraz na sféru oslavy. Liturgická skúsenosť sa nedá porozumieť iba z vonku, z jej pojmového vyjadrenia. Liturgiu nemožno chápať iba ako nejakú úvahu, rozvažovanie, ale i ako bohoslužobnú činnosť; „liturgia“ totiž nezávisí od kritického hodnotenia (*logia*), ale od činnosti (*urgia*).

I keď nechýbajú slávnostné vyhlásenia o dôležitosti liturgie v kresťanskom živote, v skutočnosti sa pastorácia v období po Druhom vatikánskom koncile venuje iným oblastiam, ako napr. katechéze, svedectvu kresťanskej lásky, politickej angažovanosti, bioetike, spravodlivosti, pokoju a pod. Je to pastorácia, ktorá systematizuje cirkevný život na základe imperatívov charitatívnych skutkov a organizácií. Pre túto pastorálnu mentalitu ponúka liturgia maximálne tak hlboké dôvody a silu potrebnú na náležité etické správanie. Úsilie v každodennom živote sa chápe ako výkonný účinok liturgického slávenia, jeho každodenný obraz. V takomto spôsobe uvažovania by sa dalo povedať, že liturgické slávenie nemá opodstatnenosť samo o sebe – je skrátka v službe uskutočňovania stanovených hodnôt. Preto je liturgické slávenie nútené zaujímať okrajové miesto v kresťanskom živote a skutočne, často vykonáva iba obyčajnú funkciu akéhosi nástroja. Bolo by, naopak, potrebné uskutočniť jednotiaci pohľad na liturgickú činnosť a správne ju situovať v rámci

¹⁴⁸ DUFKA, V.: Liturgika.

¹⁴⁹ KUNETKA, F.: Slavnost našeho vyoupení.

celkového rámca pastorálnej aktivity Cirkvi.¹⁵⁰ Liturgia je zasvätením do objektívnej reality – Kristovho tajomstva –, ktoré má zaujať celý život, formovať myšlienky a meniť samotný život¹⁵¹.

„Liturgická činnosť je vlastne určitá prax, ktorá obsahuje teóriu a je jej nositeľkou, pretože ju umožňuje prežívať.“¹⁵² Ako činnosť je aktívnou skúsenosťou, dáva životnú inšpiráciu, poskytuje duchovné vnuknutie, spôsobuje mystický zápal. Takto sa liturgia stáva kresťanským životom, globálnym kultom.¹⁵³

Pre niektorých veriacich predstavuje rituálna povaha liturgie akýsi kameň úrazu, ozajstný handicap. Veru, rituálnosť nie je vždy ani všetkými považovaná za hodnotu pre duchovný život. Povedať v metafore bežnej reči, že ide iba o akýsi obrad, znamená stanoviť stupeň neopodstatnenosti danej reality.

No kresťanská bohoslužba, kresťanský obrad nie je čosi neopodstatnené, ale – ako sme už objasnili v predchádzajúcich kapitolách – má pevný kristologický základ, je účinnou spomienkovou činnosťou spásonosnej udalosti. No v prípade, že sa tu nenáležitým spôsobom presadí akási dostredivá sila, čo namiesto toho, aby bohoslužbu nasmerovala na udalosť spásy, ktorej je ona sprostredkovateľkou, a na život, ktorého je ona nositeľkou, uväzní ju sama v sebe, vtedy môže byť rituálnosť bezpochyby tým najzarytejším nepriateľom kresťanskej liturgie.¹⁵⁴

Nesmieme zabúdať na to, že sme dedičmi vízie človeka s dualistickými tendenciami a deťmi kultúry, ktorá v človeku uprednostňovala racionálnosť. Vzdialili sme sa od tej časti človečenstva, ktorá tvorí samotný základ symbolicko-rituálnej skúsenosti (afektivita človeka, poézia, estetika, hra). Na druhej strane, inštitucionálny a opakujúci sa charakter, typický pre bohoslužbu, sa prieči vyniknutiu subjektivity, ktorá charakterizuje súčasný stav kultúry. Zabúda sa často aj na to, že bohoslužba, ako najexpresívnejšie činnosti v ľudskom živote, sa musí postupne, cyklicky opakovať a dosvedčovať. Zosobnená liturgia, to je vždy predovšetkým prijatá liturgia.¹⁵⁵

Romano Guardini s jasnozrivosťou, ktorá mu bola charakteristická, vyhlásil hneď po promulgovaní konštitúcie *Sacrosanctum Concilium*, že najväčší problém, ktorý mala pastoračná činnosť v danom momente – na začiatkoch liturgickej reformy Druhého vatikánskeho koncilu –, bol problém „bohoslužobného aktu“, čím rozumel rituálnu povahu liturgického slávenia a jeho zákony. A ako tento učenec dodal, toto má byť prvoradou úlohou liturgickej výchovy.¹⁵⁶

Telesnosť

„Ako každý symbol potrebuje mať nositeľa svojho významu, tak i liturgia, ktorá je tiež symbolická, potrebuje telo, pretože v telesnom prejavení sa navonok zakúša človek vlastnú

¹⁵⁰ Porov. A. Catella: Liturgia ed evangelizzazione: prospettive attuali, v: E. Manicardi a F. Ruggiero (zost.), Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi, Dehoniane, Bologna 1996, s. 479-497; G. Busani: Liturgia e carità, v: Credere oggi 17, č. 2 (1997), s. 81-95. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁵¹ Porov. S. Marsili: I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti, zostavil M. Alberta, CLV – Edizioni Liturgiche, Rím 1987, s. 514-515. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁵² (B. Cescon: Liturgia ed etica, v: A. Catella (zost.), Amen Vestrum. Miscellanea di studi liturgico-pastorali in onore di P. Pelagio Visentin, Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, Padova 1994, s. 150. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁵³ Porov. B. Häring: Esistenza cristiana e liturgia, v: D. Sartore a A. M. Triacca (zost.), Nuovo Dizionario di Liturgia, EP, Cinisello Balsamo 1993⁵, s. 443-449. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁵⁴ Porov. N. Fantini – D. Castanetto: Ritualità: autentica esperienza spirituale?, v: Kolektív autorov: Liturgia e spiritualità. Atti della XX Settimana di studio dell'Associazione Professori di liturgia, CLV – Edizioni Liturgiche, Rím 1992, s. 143-148. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁵⁵ P. Houix: Une liturgie personnalisée, v: Paroisse et Liturgie 54 (1972), s. 484. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁵⁶ Porov. R. Guardini: Lettera su „l'atto di culto e il compito della formazione liturgica“ (1964), v: Humanitas 20 (1965), s. 85 a 88. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

transcendentálnosť. V nej stále zreteľnejšie vychádza najavo, že spása je mimo toho, čo môže človek vlastniť či produkovať, keď sa uzatvára v sebe samom.“¹⁵⁷

Pokojne môžeme povedať, že pôvodným miestom náboženskej skúsenosti a subjektom oslavnej činnosti je *prežívané telo*.

Dokonca môžeme povedať, že telo je prvým a najvýznačnejším nástrojom vyjadrovania. Hra postojov tela je natoľko silným vyjadrením ako slová. Ba i slovo sa vyjadruje ako postoj. Liturgia nachádza jednotu svojich činností a symbolov v tele, ktoré koná a vníma.¹⁵⁸

Liturgia a duchovná skúsenosť

V jednej štúdií o obnove liturgie v období po Druhom vatikánskom koncile, publikovanej v roku 1978, napísal Carmine Di Sante, vychádzajúc z antropologickej a existenciálnej perspektívy: „Liturgia musí znovu dostať svoje miesto radostnej skúsenosti, v ktorej spoločenstvo vynaliezavo a výdatne vyjadruje svoj život.“ Pre nášho autora pojem „sláviť život“ by mohol byť titulom traktátu liturgickej teológie.¹⁵⁹

Vzťah medzi vierou, bohoslužbou a životom

Liturgia je dielo Trojjediného Boha. Liturgia je mystériom, ktorý má pôvod v Otcovi – Boh je počiatkom a prameňom všetkého požehnaní. Liturgia je dar vzkrieseného Pána cirkvi, slávenie Cirkvi v spoločenstve Ducha, synergia Ducha a Cirkvi, prejav trojjedinej lásky. Liturgia – obraz nebeského mesta Jeruzalema – dáva eschatologický rozmer liturgickému sláveniu.¹⁶⁰

Liturgia nie je *logos* (učení) ani *ethos* (etikou) tajomstva, ale je jeho *symbolon*, teda symbolickým sprostredkovaním, ktoré učenie i etiku uvádza do vzťahu a zároveň združuje, a obidve ich potrebuje na zachovanie svojej plnej autenticity. Preto možno povedať, že sviatosťný život je skutočným vyznaním viery. Nesmie sa však zabúdať na to, že liturgia prejavuje vieru predovšetkým so zameraním na Boží kult a posvätenie človeka. J. B. Metz označil sviatosť za „hmatateľnú činnosť milosti, bez ktorej nejstvie žiadna mystika milosti“.¹⁶¹

Obrad ako symbolickú činnosť „možno nazvať zavŕšeným a dokonalým, iba ak sa mu podarí „dať dohromady“, resp. zosúladiť obsah znaku, skúsenosť vysielateľa (komunikanta) a takisto skúsenosť príjemcu (adresáta)“.¹⁶²

Skúsenosť v duchovnej teológii a v liturgii

Autentická kresťanská spiritualita musí viesť k obráteniu, k zrieknutiu sa seba samého, k plneniu Božej vôle, a teda musí byť poznačená skúsenosťou veľkonočného tajomstva, skúsenosťou tmy a ticha, chvíľami pocitu opustenia a zdanlivého vzdialenia sa Boha, stonmi smrti. Tieto skúsenosti sa miešajú aj so zábleskami svetla, počiatočnými odpoveďami Boha, predzvesťami vzkriesenia. Všetko

¹⁵⁷ G. Mazzocchi: Il corpo e la liturgia, v: A. N. Terrin (zost.), Liturgia e incarnazione, Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, Padova 1997, s. 287 a ďalej. In AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁵⁸ Porov. J. Dubuc: Il linguaggio del corpo nella liturgia, cit. dielo. In AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁵⁹ Porov. C. Di Sante: Il rinnovamento liturgico: problema culturale, Dehoniane, Bologna 1978, s. 267-268. in AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁶⁰ Porov. KUNETKA, F.: Slavnost našeho vyoupení.

¹⁶¹ J. B. Metz: Jenseits bürgerlicher Religion, Mníchov – Mainz 1980, s. 78. in AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁶² Celebrare in spirito e verità, Sussidio teologico-pastorale per la formazione liturgica, zostavila Rada Asociácie profesorov a odborníkov v oblasti liturgie, Edizioni Liturgiche, Rím 1992, s. 61, č. 65. in AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

toto môže veriaci prežívať privilegovaným spôsobom, i keď nie jediným, pri pravidelnej účasti na liturgii.¹⁶³

Mystagogický rozmer liturgie

V rozličných oblastiach teologickej úvahy týchto posledných desaťročí sa s obnovenou silou objavil termín „mystagógia”, taký vzácny pre liturgickú a duchovnú tradíciu kresťanskej antiky. *Katechizmus Katolíckej cirkvi* aplikuje tento pojem na liturgickú katechézu týmito slovami: „Liturgická katechéza sa zameriava na to, aby vovádzala do Kristovho tajomstva (je „mystagógiou”), a to tak, že postupuje od viditeľného k neviditeľnému, od označujúceho k označovanému, od „sviatostí” k „tajomstvám” [...]“ (čl. 1075). Znovu objavenie mystagogickej metódy je vzácnym ovocím návratu k učeniu cirkevných Otcov, ktorý charakterizuje Cirkev dneška v jej katecheticko-pastorálnej angažovanosti.

Mystagógia nie je iba súborom pedagogických prvkov, ani ona sama nie je predovšetkým nástrojom pedagogiky. Mystagogický rozmer patrí systematicky do kresťanskej obradnej činnosti ako kontemplácie a znázornenia tajomstva. Je to vlastne samotné slávenie, ktoré je mystagógiou alebo „skúsenosťou tajomstiev”.

Aby sme avšak predišli nedorozumeniam, je potrebné pripomenúť, že i keď je naša odpoveď na posväcujúce pôsobenie dôležitá, predsa je to Boh, ktorý v nás vyvoláva skúsenosť, On je mystagógom, a nie, že my si vytvárame skúsenosť o ňom.

Môžeme povedať, že liturgická spiritualita má „mystický” rozmer v tom skutočne pravom zmysle slova – totiž v zmysle aktualizácie sláveného tajomstva v živote kresťana.¹⁶⁴

Duchovná skúsenosť v súčasnom kultúrnom kontexte

Keď si znovu prevezmeme a rozvineme to, čo sme už naznačili, v kapitole venovanej *človekovi – činiteľovi liturgického slávenia* poznamenávame – spolu s mnohými pozorovateľmi –, že sa nachádzame v epilógu modernosti a prežívame fázu prechodu k tomu, čo býva označované pojmom „postmodernizmus”. Charakterizuje ho najmä boj proti mýtu moderného rozumu, fragmentácia pravdy a kríza zmyslu.¹⁶⁵

Nová religiozita, ktorá sa prejavuje v tomto kultúrnom kontexte, je akýmsi zvláštnym krížením viery a praktík, ktorých „dôslednosť” spočíva v tom, že sú alternatívou voči tradičnému náboženstvu.¹⁶⁶ V tomto „antiinštitucionálnom” kontexte vyzdvihuje postmodernistické zmýšľanie medzi inými i aspekt subjektivity, teda mentalitu, ktorá sebarealizáciu robí základnou hodnotou života.¹⁶⁷

A to sa odráža vo všetkých oblastiach života: v oblasti sociálnej, politickej i náboženskej. Tento fenomén však môže vo svojom negatívnom aspekte – ktorý sa zvykne nazývať i subjektivismom – viesť k radikálnemu individualizmu a k tej stále sa rozvíjajúcej kultúre narcizmu,

¹⁶³ AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁶⁴ AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁶⁵ Porov. G. Colzani: *Moderno, postmoderno e fede cristiana*, v: *Aggiornamenti sociali* (1990), č. 12, s. 779-798. in AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁶⁶ Porov. J. C. Barbera Vélez: *Descripción del fenómeno religioso en la postmodernidad*, v: *Franciscanum* 37 (1996), s. 53. in AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁶⁷ Porov. C. Taylor: *Il disagio della modernità*, Laterza, Rím – Bari 1994, s. 65. in AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

ktorá má tendenciu obracať pozornosť iba na vlastnú osobu a vlastnú slobodu a vedie tak jednotlivca k uzatvoreniu sa do ulity svojho súkromného života.

V takomto kultúrnom kontexte naberá rozmach súkromné spravovanie religiozity. Môže to viesť k oslabeniu cirkevnej príslušnosti a k životu viery, zmiešanej s mnohými zložkami, ktoré sú nezriedka v nezhode s kresťanskou tradíciou. Prízvukuje sa rozmer „srdca“ v kontraste s „cirkevno“-inštitucionálnou stránkou. Nadšenie pre subjektivitu a individuálnu slobodu nevyhnutne nesie so sebou vzdialenie sa od rozličných foriem sprostredkovania, ktoré sú ustanovujúcou zložkou sviatostnej štruktúry spásy, a následne i liturgickej skutočnosti, aby sa všetko zredukovalo na úroveň „priamych“ a individualistických vzťahov s Bohom. Takéto nové videnie religiozity môže teda viesť ku globálnemu znehodnoteniu cirkevnej rituálnosti, pretože obrad má vždy inštitucionalizovanú a spoločenskú dimenziu.

Treba ešte poznamenať, že v narcistickej kultúre sa človek, uzatvorený do seba samého už nezaujíma o transcendentné skutočnosti. V tejto súvislosti je zjavné, že zároveň, ako je religiozita uzavretá do sveta súkromia, vnucuje sa postupne do pozornosti séria akýchsi náhrad, kultúrnych osnov, ktoré majú dať imanentné, alebo za také pokladané, odpovede na veľké existenčné otázky človeka.

Bolo povedané, že v súčasnosti je atmosféra skôr terapeutická ako náboženská. Tak napríklad dnešná mládež síce znovu objavila gregoriánske chorály, no nie ako náboženskú, lež ako terapeutickú hudbu.¹⁶⁸ Ocitli sme sa pred vzrastajúcim dopytom po zvnútornení.¹⁶⁹ Silnie nedôvera k nadbytku slov,¹⁷⁰ prejavujú sa túžby po zjednotení ako silná duchovná tendencia, zväčšuje sa hlad po tichu ako vyjadrenie absolútneho prijatia a odpovede¹⁷¹ a napokon sa skúma možnosť výraznejšej osobnej skúsenosti spoločenstva a komunikácie s Bohom.¹⁷²

To všetko sa prejavuje v kontexte postmodernosti, ktorá vyzdvihuje to, čo je existenčno-vitálne, oproti tomu, čo je logicko-rozumové.

I ja si myslím, že úsilie o podporu účasti na liturgickom slávení nemôže obísť znovuobjavenie dimenzie srdca a citov, ktorú tak často spomína a zdôrazňuje postmoderná masová kultúra. Je ale potrebné dodať, že v každom prípade sa nesmie zabúdať na to, že i keď liturgia Cirkvi prijíma to, čo je z emocionalita a z užívania potrebné, predsa však vzhľadom na svoju základnú inštitucionálnu „racionálnosť“ uzatvára voľný priebeh ľahkým a nekontrolovaným únikom afektívnosti. A hoci sa znovu prehodnotí a povýši úloha jednotlivca v liturgickom slávení, bohoslužba bude vždy uvádzať svojich účastníkov do spoločenskej dimenzie. Je to skúsenosť, ktorú by mal jednotlivec vnímať ako svoje obohatenie.¹⁷³

¹⁶⁸ Niet pochyb o tom, že terapeutická, resp. liečivá dimenzia liturgie je jedným z jej aspektov, ktorý dnes býva prehodnocovaný z antropologickej perspektívy sviatosti. Ide však o aspekt, ktorý nemôže odhliadať od správneho teologického a teologálneho kontextu kresťanskej obradnosti (porov. A. N. Terrin [zost.], *Liturgia e terapia. La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interezza*, Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, Padova 1994; J. Castellano: *Los sacramentos de curación. La dimensión sanante de la Penitencia y de la Unción de los enfermos a la luz del Catecismo de la Iglesia Católica*, v: Phase 37 [1997], s. 205-221). In AUGE, M.: *Liturgická spiritualita*.

¹⁶⁹ (Porov. S. MacLaine: *Cercarsi dentro*, Sperling & Kupfer Editori, Milano 1989. in AUGE, M.: *Liturgická spiritualita*.

¹⁷⁰ Porov. M. Augé: *Movimento liturgico – riforma liturgica – rinnovamento liturgico*, v: *Ecclesia Orans* 6 (1989), s. 321; L. Bonomo: *Celebrare nell'attuale contesto culturale*, v: Kolektív autorov: *Liturgia e cultura. „Se uno è in Cristo è una creatura nuova“* (2Cor 5,17). XLVII Settimana Liturgica Nazionale, CLV – Edizioni Liturgiche, Rím 1996, s. 115. in AUGE, M.: *Liturgická spiritualita*.

¹⁷¹ Porov. A. Nesti: *Il silenzio come altrove. Paradigmi del fenomeno religioso*, Borla, Rím 1989; A. Bucciarelli: *Silenzio come comunicazione, Ave*, Rím 1993. in AUGE, M.: *Liturgická spiritualita*.

¹⁷² Porov. A. N. Terrin (zost.): *Liturgia soglia dell'esperienza di Dio?*, Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, Padova 1982, s. 22. V úvode tejto publikácie upozorňuje Terrin, že rozprávať o „skúsenosti s Bohom“ nás upriamuje aj na iný svet, ako je ten náboženský. Takto vzniká nejasnosť a akoby nedôvera k samému výrazu „skúsenosť s Bohom“. In AUGE, M.: *Liturgická spiritualita*.

¹⁷³ Porov. L.-M. Chauvet: *Pratique sacramentelle et expérience chrétienne*, v: *Christus* 43 (1996), s. 275-287. J. Lécuyer zaznamenáva tiež možnosť deviácií: spoločenský rozmer obradu, ak sa neodohrá dobre, môže navodiť strojenú sakrálnu

Zhrnutie

V skutočnosti však liturgické slávenie a duchovná skúsenosť môžu v dejinách hovoriť odlišnými jazykmi. To sa stáva napríklad vtedy, ak sa slávenie hýbe bez kontextu a takto už – okrem tých zasvätených – nikomu nič nehovorí. Stáva sa jednoducho povinnosťou.¹⁷⁴

Aby sa liturgické slávenie mohlo stať priestorom opravdivej duchovnej skúsenosti, to si vyžaduje jeho realizáciu na takej úrovni viery a následnej vnútornej pozornosti, že umožní objaviť zároveň pôsobiacu Kristovu prítomnosť, ako i vlastnú otvorenosť voči tejto Božej prítomnosti a jeho pôsobeniu. Liturgia sa takto môže stať „absolútne platnou duchovnou skúsenosťou, čiže schopnou dávať to poznanie, to láskavé zjednotenie s Kristovým tajomstvom, ktoré sa neredukuje na nejaký pominuteľný pocit Kristovej prítomnosti, takmer mimo nás, ale každým dňom naberá na svojej sile v našom vnútri, stáva sa požiadavkou postupného začlenenia sa do Kristovej skutočnosti. Toto bude cesta nášho prispôsobovania sa a pripodobňovania Kristovi: prostredníctvom liturgického slávenia“.¹⁷⁵

Liturgická spiritualita je spiritualitou Cirkvi

Ježiš Kristus potrebuje Cirkev, aby jeho obeť mohla byť stále aktualizovaná, sprítomňovaná. Eucharistické slávenie je prítomnosťou Ježišovho činu obete. Eucharistické slávenie je celebretívne-sakramentálne sprítomnenie jediného, neopakovateľného úkonu Ježišovej lásky až na smrť.¹⁷⁶

Ako sme poukázali, môžeme rozprávať nie iba o spiritualite a liturgii, ale i o liturgickej spiritualite. Pod týmto pojmom nerozumieme jednu zo škôl spirituality, ale skôr „(vlastnú) spiritualitu Cirkvi¹⁷⁷ resp. „kresťanskú spiritualitu“.¹⁷⁸

Obdobie pred Druhým vatikánskym koncilom: vzťah medzi objektívnou a subjektívnou nábožnosťou

Z tých najväčších syntéz systematickej a historickej spirituality nášho storočia si zaslúži mimoriadnu pozornosť tá, ktorú vypracoval jezuita Joseph De Guibert, dôvtipný učenec a tvorivý spisovateľ. V roku 1926 začala na pokračovanie a v latinskom jazyku vychádzať jedna z jeho príručiek, ktorej kompletné vydanie vyšlo roku 1937 a následne za ním vyšli rozličné ďalšie vydania.¹⁷⁹

Tento autor sa iba zbežne zmieňuje o „objektívnej“ nábožnosti Kristových tajomstiev a charakterizuje ju ako najtypickejšie vyjadrenie nábožnosti prvých storočí Cirkvi. Konkrétne hovorí o posvätení duší „*per Christi mysterium*“, spôsobe posvätenia, ktorý „*maximas partes habuisse dicitur in vita spirituali primorum saeculorum Ecclesiae*“, a ďalej hovorí o posvätení duší „*per moralem imitationem Christi*“, pričom uzatvára túto tému vyhlásením, že je to obyčajný zákon

atmosféru a tá je potom prekážkou pri hľadaní osobného Boha (porov. J. Lécuyer: *Personne et communauté dans la liturgie*, v: *La Maison-Dieu* [1962], č. 69, s. 88). In AUGE, M.: *Liturgická spiritualita*.

¹⁷⁴ Porov. G. Moiola: *Liturgia e vita spirituale*, v: *Rivista Liturgica* 61 (1974), s. 325-336. in AUGE, M.: *Liturgická spiritualita*.

¹⁷⁵ S. Marsili: *La liturgia primaria esperienza spirituale cristiana*, v: T. Goffi – B. Secondin (zost.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, cit. dielo, s. 98. in AUGE, M.: *Liturgická spiritualita*.

¹⁷⁶ KUNETKA, F.: *Slavnost našeho vyoupení*.

¹⁷⁷ Porov. G. M. Brasó: *Liturgia i espiritualitat*, Abadia de Montserrat 1956, s. 25-26; S. Marsili: *I segni del Mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, CLV – Edizioni Liturgiche, Rím 1987, s. 505-509. AUGE, M.: *Liturgická spiritualita*.)

¹⁷⁸ Porov. I. Biffi: *Liturgia e spiritualità cristiana*, v: *Kolektív autorov: Liturgia spirito e vita*. XXXII *Settimana Liturgica Nazionale*, CAL, Rím 1982, s. 18 a ďalej. In AUGE, M.: *Liturgická spiritualita*.

¹⁷⁹ Citujeme štvrté vydanie: J. De Guibert: *Theologia spiritualis Ascetica et Mystica. Questiones selectae in praelectionum usum*, PUG, Rím 1952⁴. in AUGE, M.: *Liturgická spiritualita*.

Ducha Svätého, že sa od tejto objektívnejšej pozície prešlo k rozvinutiu subjektívnejšieho a morálnejšieho zmyslu nábožnosti.¹⁸⁰ Tieto postoje De Guiberta môžeme považovať za typické a všeobecne formulované v príručkách duchovnej teológie pred Druhým vatikánskym koncilom.¹⁸¹

V ovzduší polemiky, ktorá charakterizuje túto dobu, predstavuje úvaha R. Guardiniho akýsi rovnovážny bod. Vezmime si jeho klasickú prácu o *Liturgickej formácii*, ktorej prvé vydanie vyšlo v roku 1923.¹⁸²

Piatu kapitolu, ktorá má názov *To objektívne*, začína tento taliansko-nemecký mysliteľ vyhlásením, že subjektívne a objektívne sú dva póly orientácie každého vyjadrovacieho procesu a každej kultúry. No v skutočnosti niekedy prevláda jeden pól, inokedy druhý. Tak napríklad od doby renesancie a reformácie sa objektívne správanie veľmi oslabilo. Na druhej strane kresťanská viera je založená na objektívite Božieho zjavenia, ktoré sa telesne prejavilo v Kristovi. Preto sa človek realizuje do tej miery, do akej sa prispôsobí Kristovi. Inými slovami môžeme povedať, že subjekt, teda veriaci človek, sa realizuje do tej miery, do akej je sformovaný do objektu (Božieho zjavenia).

Liturgia vychováva k uskutočňovaniu syntézy medzi obidvoma dimenziami, pretože v nej sa človek ako jednotlivец nachádza tvárou v tvár dejinám i pozitívnemu zákonu. V liturgii je veriaci pozývaný živým spôsobom sa zapájať do objektivity dejín spásy. Na druhej strane ale vzájomné zlúčenie týchto dvoch dimenzií si vyžaduje aj existujúce napätie medzi Božím darom a tým, ako ho ľudia asimilujú. Niet teda protikladu medzi objektívnou a subjektívnou nábožnosťou. Liturgická i súkromná nábožnosť sú vyjadrením a vonkajším prejavom jedinej a tej istej *devotio*.

V kresťanskej náboženskej skúsenosti je zjavná nerozlučnosť objektívnych prvkov (vo vzťahu ku kresťanskej tradícii) a prvkov subjektívnych (vo vzťahu k náboženskej skúsenosti jednotlivca). Liturgia poskytuje pre takýto súlad záruku, pretože práve v liturgii je subjektivita „premenená“ objektivitou milosti a vytvára jedinečný bod stretnutia medzi „mnou“ a „hlasom, ktorý povoláva“. V liturgii sa to subjektívne objektivizuje a to objektívne sa subjektivizuje v celkom výnimočnej syntéze vnútra a vonkajška, telesnosti a duchovnosti. Ukončíme tým, že netreba dávať do protikladu objektivitu a subjektivitu, ale je potrebné ponímať ich ako dva navzájom sa integrujúce aspekty.

V rokoch tesne pred Druhým vatikánskym koncilom bol istý autor, ktorý sa kompetentne a s vyrovnanosťou zaoberal touto témou. Týmto autorom je Dom Gabriel M. Brasó so svojim dielom *Liturgia e spiritualità*, publikovaným roku 1956 a preloženým do viacerých jazykov. Tento benediktínsky opát hovorí o „expresívnej objektívite liturgie“ a o „individuálnom prínose pre verejnú bohoslužbu Cirkvi“.¹⁸³

Podľa neho má liturgia výrazne objektívny charakter, pretože svoju vnútornú štruktúru a svoje vyjadrovacie prostriedky usmerňuje podľa toho, čo si vyžaduje objekt, ku ktorému liturgia smeruje, a nie podľa subjektu, od ktorého sa vyžaduje ochota byť vedený a vychovávaný pedagogikou liturgie, až po jeho prispôbenie objektu bohoslužby. Tento benediktínsky mních trvá na tom, že táto objektívna hodnota liturgie by bola zbytočná, keby sa v nej neaktualizovalo primerané životné zapájanie sa veriaceho do bohoslužobnej činnosti Cirkvi. Ak subjektívnemu prvku prináleží úloha utvárať liturgickú modlitbu, objektívny prvok má potom za úlohu viesť a usmerňovať ju.

¹⁸⁰ „Hoc tantum verum est, pro variis temporibus, pro vario impulsu Spiritus in Sanctorum animas et in totum populum christianum, modo hunc modo illum ex his respectibus in pleniori luce positum esse et maiori effectum a fidelibus recogitatum fuisse“ (tamtiež, s. 99-100). In AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁸¹ Vzhľadom na to pozri rámec, ktorý načrtol B. Calati: Teologia ascetico-mistica e liturgia, v: Rivista Liturgica 58 (1971), s. 219-237. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁸² Citujeme tal. vydanie: R. Guardini: Formazione liturgica. Saggi, OR, Miláno 1988. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁸³ Porov. G. M. Brasó: Liturgia e spiritualità, cit. dielo, s. 221-241; 243-266. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

Do diskusie o objektívnej a subjektívnej nábožnosti sa zapojil i pápež Pius XII. svojou významnou encyklikou *Mediator Dei*, uverejnenou roku 1947. Encyklika vstupuje do tejto témy, keď hovorí o posväcujúcej účinnosti, ktorú má bohoslužba *ex opere operato* so sviatosťami a *ex opere operatis* so sväteninami a ďalšími rituálnymi úkonmi ustanovenými Cirkvou.¹⁸⁴

Každá autentická kresťanská spiritualita – na prvom mieste tá liturgická – má za cieľ viesť veriaceho človeka do skúsenosti spoločenstva s Kristovým tajomstvom. S cieľom dosiahnuť tento spoločný cieľ načrtávajú rozličné spirituality cesty a prostriedky ako po nich napredovať. A práve v tomto bode sa rozličné ponuky odlišujú. Môžeme teda povedať, že rozdiely medzi liturgickou spiritualitou a inými druhmi spirituality, alebo ešte všeobecnejšie – rozdiely medzi rozličnými spiritualitami treba hľadať nie tak v ich podstate ako v ich metódach.¹⁸⁵

Cirkev uznáva rozličné formy duchovného života alebo škôl spirituality, a tak sú legítimne, keďže sa inšpirujú jediným Božím zjavením. Nuž a liturgia sa nám predstavuje ako skutočná „tradícia“, čiže ako odovzdávanie spásonosného Kristovho tajomstva prostredníctvom sviatosťného obradu. Liturgická spiritualita je teda spiritualitou Cirkvi, pretože je spiritualitou tých, čo v Cirkvi naplno žijú kresťanský život, ktorý od nej prijali krstom a živia a rozvíjajú ho účasťou na ostatných sviatosťných úkonoch. Posvätenie nastáva určite podľa individuálneho procesu, a preto sa uskutočňuje v jednotlivcovi. Takéto posvätenie by však nebolo špecificky kresťanské, keby sa neuskutočňovalo v Cirkvi a skrze Cirkev.¹⁸⁶

Obdobie po Druhom vatikánskom koncile: liturgia ako zdroj a vrchol duchovného života

Dufka konštatuje, že konštitúcia *Sacrosanctum concilium* je dôležitým aj *teologickým dokumentom*. Táto konštitúcia sa nesústreďuje na obrady ako také, ale na obsah viery, ktoré tieto obrady majú vyjadrovať. Koncil po prvýkrát postavil liturgiu do vyslovene teologickej perspektívy a vyslobodil ju z banalizujúceho a ubíjajúceho ritualizmu. *Sacrosanctum concilium* ako aj celý Druhý vatikánsky koncil, má *pastoračné zameranie*.¹⁸⁷

Je pravdou, že samotná liturgická konštitúcia SC v článku 10 zakončuje slovami: „Teda z liturgie, a najmä z Eucharistie, sťa z prameňa prúdi do nás milosť a čo najúčinnejšie sa dosahuje to posväcovanie ľudí a oslávenie Boha v Kristovi, ku ktorému ako k svojmu cieľu smeruje všetka ostatná činnosť Cirkvi.“ Je však tiež pravdou, ako to veľmi jasne vysvetlil citovaný C. Vagaggini, že Eucharistia patrí k liturgii nie iba podstatným a nie náhodným spôsobom, ale dokonca až tak, že je jej srdcom, jej centrom resp. určujúcou súčasťou vzhľadom na ostatné jej zložky. Eucharistické tajomstvo je samým jadrom liturgie, bez ktorého je kresťanská liturgia teologicky nemysliteľná, a s týmto jadrom liturgia bezpečne existuje vo svojej podstate. Je teda celkom správne povedať, že liturgia vo svojej konkrétnej skutočnosti je „vrcholom“ i „pramenom“ života Cirkvi, i keď to neplatí rovnakým spôsobom pre každú jej časť, ale výslovne pre Eucharistiu.¹⁸⁸

Aby sme použili vzácny obraz pápeža Jána XXIII., liturgia je ako studňa v dedine, ku ktorej prichádzajú všetky pokolenia, aby si z nej nabrali vždy živú a čerstvú vodu. Preto je liturgia neodmysliteľným zdrojom kresťanského života, ktorý sa odohráva v plnosti duchovného života, a ten potom znovu vedie k liturgickej činnosti, ako k svojmu vrcholu.

¹⁸⁴ Porov. AAS 39 (1947), s. 532-533. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁸⁵ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁸⁶ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁸⁷ DUFKA, V.: Liturgika.

¹⁸⁸ Porov. C. Vagaggini – S. Marsili: *Costituzione sulla sacra liturgia*, cit. dielo, s. 16-22. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

Liturgia je „vykonávaním kňazského úradu Kristovho“ a v ňom „sa uskutočňuje posväcovanie človeka“ (SC, čl. 7). Nesmieme zabúdať, že v priebehu dejín sa vyskytli i časy veľkého lesku bohoslužieb, no zároveň to boli časy badateľného úpadku liturgickej spirituality.

Liturgické slávenie nemá v úmysle stavať sa ako jediná možnosť spásanosného stretnutia človeka s Bohom, taktiež je nemysliteľné, že by ňou bolo vždy vrcholným spôsobom. Keďže je späté so svojou praktickou realizáciou, môže sa stať, že mu táto radikálnosť a základná rezolútnosť budú ubúdať a objaví sa i v iných situáciách života. Niet pochyb o tom, že kresťan môže získať silné zážitky duchovnej skúsenosti mimo liturgického slávenia, v ktorom jeho odpoveď Bohu nachádza pravé vyvrcholenie. Také zážitky možno nájsť napríklad v utrpení, v kontemplácii, vo chvíli intenzívnej modlitby, v obeti seba samého, v láske k blížnemu a pod. Ale i v týchto prípadoch musíme povedať, že takáto odpoveď človeka pochádza z naplno uskutočnenej krstnej milosti a smeruje k bohoslužbe, ktorou sa v Eucharistii Otcovi vzdáva chvála skrze Krista s celou Cirkvou.

189

Zhrnutie

Obrad má oslavný a doxologický charakter, charakter voľného predstavenia, no ako pamiatka má účasť na jedinom, účinne spásanosnom geste, na Kristovom geste.¹⁹⁰

Cirkev je obsiahnutá v liturgii. Ak chceme zhrnúť toto učenie tak, ako nám ho predkladá liturgická konštitúcia z Druhého vatikánskeho koncilu, môžeme povedať: Liturgia je privilegovaným miestom skúsenosti pravej povahy Cirkvi (porov. SC, čl. 2); liturgia je vrcholom a prameňom života Cirkvi (porov. SC, čl. 9-13); liturgia je základným prejavom cirkvi (porov. SC, čl. 41); liturgia je činnosťou celej Cirkvi ako sviatosť jednoty (porov. SC, čl. 26); liturgia je „sviatosť“, je prejavom „podivuhodnej sviatosti celej Cirkvi“ pochádzajúcom z východiskovej sviatosti, ktorou je Kristus, a to Kristus zomrelý a zmŕtvychvstalý (porov. SC, čl. 5-7).

Častým pokušením v dejinách spirituality je partikularizmus, ktorý sa niekedy môže vyjadriť aj ako sektárstvo. Tu sa zabúda, že dary Ducha, ktoré sú počiatkom kresťanskej skúsenosti, sú rozdane a majú slúžiť pre dobro a na službu celej Cirkvi. To špecifické, čo majú rozličné spirituality, sa paradoxne nemá hľadať v niečom špecifickom, čo by sa totiž svojím obsahom odlišovalo od spoločného a všeobecného kresťanského ideálu. Špecifikum rozličných spiritualít môže byť iba zvláštnou realizáciou v Cirkvi toho nedeliteľného evanjelia, ktoré platí rovnako pre všetkých, toho kresťanského posolstva, ktoré sa obracia na všetkých a každého zaväzuje k nasledovaniu Krista a pripodobneniu sa mu.

Z toho, čo sme povedali, môžeme vyvodiť, že to, čo sme nazvali liturgickou spiritualitou, resp. spiritualitou Cirkvi, nemá iba význam *ustanovujúci*, lež i *normatívny* pre každú kresťanskú duchovnú skúsenosť. Mnoho rokov pred Druhým vatikánskym koncilom napísal O. Casel, že „liturgia je normou (*kanon*) každej cirkevnej i kresťanskej mystiky“.¹⁹¹

Tento princíp má určitým spôsobom na pamäti i *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, keď hovoriac o modlitbe ako kontemplácii hovorí v čl. 2711: „*Vstup do kontemplatívnej modlitby* je podobný vstupu do Eucharistickej liturgie: pod pôsobením Ducha Svätého máme „sústrediť“ srdce a celú svoju bytosť, prebývať v Pánovom prítomnosti, ktorým sme my, vzbudiť si vieru, aby sme vstúpili do prítomnosti toho, ktorý nás očakáva, odložiť svoje masky a obrátiť svoje srdce k Pánovi, ktorý nás miluje, aby sme sa mu odovzdali ako obetný dar, ktorý treba očistiť a pretvoriť.“ Verím, že tento

¹⁸⁹ AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁹⁰ AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁹¹ O. Casel: Die Liturgie als Mysterienfeier, Herder, Freiburg im Breisgau 1922, s. 99. in AUGE, M.: Liturgická spiritualita.

text, nie veľmi významný na prvý pohľad, má istý význam, keďže liturgické slávenie sa predstavuje ako norma a kritérium formovania kontemplatívnej skúsenosti veriaceho.¹⁹²

Osobitný a vzorový prípad: modlitba

Liturgia je najlepšia škola modlitby¹⁹³

G. Gozzelino zastáva pri diskusii o modlitbe a jej vzťahoch k mystickému životu (ktorý on chápe ako synonymum duchovného života) názor, že možno modlitbu pokladať za taký prvok duchovného života, ktorý sa ukazuje schopným viac i lepšie než iné prvky zjednocovať všetko. A tak keď rozpráva tento autor o modlitbe, je presvedčený, že našiel v jej vnútri primeraný odlesk bohatstva duchovného života ako celku.¹⁹⁴

Kresťanská modlitba je jednotnou skutočnosťou

Dufka konštatuje, že Je dobré uvedomiť si, že *viera Cirkvi rástla a rozvíjala sa v liturgickom kontexte*. Osobná modlitba každého jedného z nás je zaiste nevyhnutná pre náš duchovný život, ale nemožno ju izolovať od spoločenstva veriacich a od liturgickej modlitby. Inými slovami: osobná a liturgická modlitba spolu úzko súvisia.¹⁹⁵

Liturgická modlitba ako vzor kresťanskej modlitby

„Zákon modlitby je zákonom viery. Cirkev verí tak, ako sa modlí. Liturgia je konštitutívnym prvkom svätej a živej Tradície.“¹⁹⁶ Samozrejme, to nevyklučuje možnosť, že aj iné texty a tiež spontánne modlitby pokorných ľudí a ľudí bez zvláštneho teologického vzdelania sú skutočnými cirkevnými modlitbami a zjavujú povedomie *Ecclesia orans*.

E. Mazzoli, keď píše o vzťahu medzi liturgickou a osobnou modlitbou: Liturgická modlitba „sa vystavuje riziku mechanického opakovania, formalizmu, riskuje, že sa stane mágiou, i to, že bude pozbavená tej vnútornej miazgy, ktorá je vlastná osobnej modlitbe“.¹⁹⁷

Je pravdou, ako píše A. Grillo, že modlitba je „zrozumiteľná len vtedy, keď je mystickým vyjadrením originálnej expresivity stvorenia, ktorá sa nedá obmedziť na jednotlivé historické formy“. No ten istý autor bezprostredne potom uznáva, že „veľkí teológovia 20. storočia nemali pochybnosti o tom, že „opakovanie v modlitbe“ má kľúčovú hodnotu pre kresťanskú vieru a že je to akýsi druh „existenciálnej ekológie““.¹⁹⁸

Liturgická modlitba je modlitbou „cirkevnou“

¹⁹² AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁹³ KUNETKA, F.: Slavnost našeho vyoupení.

¹⁹⁴ Porov. G. Gozzelino: Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale, LDC, Leumann (Turín) 1989, s. 36-37. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁹⁵ DUFKA, V.: Liturgika.

¹⁹⁶ Katechizmus Katolíckej cirkvi, čl. 1124. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁹⁷ E. Mazzoli: Preghiera, v: E. Ancilli (zost.), Dizionario di spiritualità per laici, zv. 2, OR, Miláno 1981, s. 165. Niektoré z problémov liturgickej modlitby, ktoré naznačil Mazzoli, sú sčasti špecifické a sčasti spoločné i pre iné formy modlitby (porov. J. Castellano: La Chiesa in preghiera, v: E. Ancilli [zost.], La preghiera. Biblia, teologia, esperienze storiche, I, Città Nuova, Rím 1988, s. 144). In AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

¹⁹⁸ (A. Grillo: Problematiche attuali della preghiera nei ritmi del tempo, v: Kolektív autorov: Liturgia delle Ore. Tempo e rito, CLV – Edizioni Liturgiche, Rím 1994, s. 80-81. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

L.-M. Chauvet sa zaoberal vyššie uvedenou náukou a v tej súvislosti vyhlasuje, že liturgia je „lonom kresťanskej modlitby“.¹⁹⁹

Autorovu myšlienku by sme mohli zhrnúť nasledovne: *ecclesia mater* je lonom, z ktorého sa zrodil kresťan. Pochopiteľne, liturgická modlitba od nikoho nežiada vzdať sa seba samého, ani svojej histórie, ani svojej osobnej originality, avšak vyžaduje, aby sa veriaci vedel začleniť do rozsiahlejšieho obzoru a zaujal postoj otvorenosti a dialógu. Môžeme povedať, že ak sa subjekt vyjadruje prostredníctvom toho „my“, typického pre liturgiu, vtedy prežíva „plný rozmer seba samého. Iba v spoločenstve je úplne a autenticky sám sebou. Kresťanské slávenie popri rešpektovaní nášho „ja“ nás učí rásť v rozmere toho spoločného „my“.²⁰⁰

Modlitba liturgická je modlitbou „biblickou“

O poňatí liturgie Bibliou Dufka uvádza toto: Leitourghía – lhitourgia v Starom zákone:

Podľa Septuaginty sa toto slovo používalo na *označenie kultovej služby v chráme, ktorú vykonávajú kňazi a leviti. Leitourgía* teda zostáva technickým slovom používaným pre verejný oficiálny kult a uskutočňovaný určitou kategóriou osôb. Odlišuje sa tým od *osobného kultu, ktorý vykonáva ľud, pre ktorý ten istý preklad Starého zákona používa slová latréia a douléia (poklona, česť).*

Je dobré si uvedomiť, že termín *leitourgía*, ktorý grécky preklad Písma zaviedol do náboženského slovníka helenistického judaizmu, bol zvlášť vhodný na vyjadrenie charakteristiky kultovej služby Izraela. Vyjadroval predovšetkým *verejnú službu spojenú s určitou slávnosťou, výkon služby s cieľom všeobecného úžitku, vykonávanie tejto služby niekým, kto je na to formálne určený.*

Leitourghía – lhiturgia v Novom zákone:

V Novom zákone sa termín vo svojich rozličných formách nachádzal 15 krát²⁰¹ na rozdiel od používania v Starom zákone, kde bol tento termín používaný asi 150. Pojem lhitourgia v Novom zákone má nasledujúce významy²⁰²:

a) *Rituálny kult Starého zákona:*

- „Len čo sa skončili dni jeho služby (leitourgi,aj), vrátil sa (Zachariáš) domov (Lk 1,23);
- „Každý kňaz koná denne bohoslužbu (leitourgw/n) a veľa rás prináša tie isté obety, ktoré nikdy nemôžu odstrániť hriechy“ (Hebr 10,11)

b) *Osoby, služobníci:*

- Preto platíte aj dane, lebo tí, čo ich vyžadujú, sú Boží služobníci /leitourgoi./ (Rim 13,6)
- „Anjelom zasa hovorí: ‘On robí svojich anjelov vetrami a svojich služobníkov (leitourgou.j) ohnivými plameňmi’“ (Hebr 1,7)

¹⁹⁹ L.-M. Chauvet: Liturgie et prière. Éléments de réflexion anthropologique, théologique et pastorale, cit. čl., s. 70n. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

²⁰⁰ Na túto tému sa viaže klasická náuka R. Guardiniho: *Formazione liturgica*. Saggi, OR, Miláno 1988 (pozri najmä kap. IV: „Individuum a spoločnosť“, s. 61-76). Porov. tiež J. Lecuyer: *Personne et communauté dans la liturgie*, v: *La Maison-Dieu*, č. 69 (1962), s. 78-92; A. Antista: *Dalla liturgia rinasce la comunità*, v: *Horeb. Tracce di Spiritualità* 6 (1997), s. 61-67. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

²⁰¹ Zoznam 15 biblických miest Nového zákona, kde sa nachádza spomínaný termín: Rim 13,6; 15,16; 15,27; Sk 13,2; Hebr 1,7; 1,14; 8,2; 8,6; 9,21; 10,11; Fil 2,17; 2,25; Lk 1,23; 2 Kor 9,12; Flp 2,30; in Dufka, V.: *Liturgika*

²⁰² FILIPEK, A., *Cez symbolickú reč liturgických znakov bližšie ku Kristovi*, Dobrá kniha: Bratislava, 2001, 16. in Dufka, V.: *Liturgika*

c) *Materiálna pomoc, zbierka darov pre núdznych kresťanov*

- "Radi to urobili a sú aj ich dlžníkmi. Lebo ak pohania dostali účasť na ich duchovných dobrách, sú povinní poslúžiť (leitourgh/sai) im zasa v hmotných" (Rim 15,27)

- „Veď vykonanie (leitourgi,aj) tejto služby nielenže dopĺňa, čo chýba svätým, ale aj rozmnožuje vzdávanie vďaky Bohu" (2 Kor 9,12);

d) *Nový kresťanský kult; služobník nového kultu*

- „Máme takého veľkňaza, ktorý si zasadol po pravici trónu Velebnosti v nebesiach ako služobník (leitourgo.j) svätyne a pravého stánku, ktorý postavil Pán, a nie človek (Hebr 8,2)

- "A keby som mal aj svoju krv vyliat' na obetu a svätú službu (leitourgi,a) vašej viery, radujem sa a radujem sa s vami všetkými (Flp 2,17)

- "aby som bol služobníkom (leitourgo.n) Ježiša Krista medzi pohanmi a konal posvätnú službu Božiemu evanjeliu... (Rim 15,16)

e) *Verejný kult Nového zákona*

- "Ako slúžili (leitourgou,ntwn) Pánovi a postili sa, povedal Duch Svätý: 'Oddeľte mi Barnabáša a Šavla na dielo, na ktoré som ich povolal'" (Sk 13,2)

Toto je jediný novozákonný text, v ktorom môžeme objaviť spomenutie toho, čo sa bude neskôr nazývať kresťanská liturgia. Hoci nemožno s istotou tvrdiť, či v tomto prípade išlo o eucharistickú službu, ostáva fakt, že je to jediný raz, keď v novozákonných spisoch slovo *leitourgéin* označuje nový kresťanský kult, aj keď sa tu nepopisuje charakter ani spôsob kultu.

To, že sa v spisoch Nového zákona nevyskytuje termín *leitourgía*, s výnimkou *Sk 13,2*, je pravdepodobne preto, lebo termín bol príliš spojený s levitským kňazstvom Starého zákona, so službou, ktorá v novej situácii vytvorenej Kristom stráca svoj zmysel. Na druhej strane sa Nový zákon vyhýba používaniu rituálnych termínov na označenie kultových miest, posvätných časov, rítusov, posvätných vecí a osôb. V rituálnom zmysle, slovo *leitourgía* teda označovala najmä oficiálny židovský kult (por. *Lk 1,23, Hebr 8,2.6 Lk 9,21.*). Keď sa však toto slovo aplikuje na kresťanskú skúsenosť, znamená existenciu duchovného kultu (por. *Rim 15,16, Flp 2,17.*)²⁰³

Liturgická modlitba sa vyjadruje v „symbolicko-obradovom” kontexte

Dufka konštatuje, že termín symbol nadobúda rozličné významy a odtiene, podľa uhla pohľadu. Aby sme sa očistili od nejednoznačných vyjadrení, je užitočné obrátiť sa na etymológiu termínu. Pozostáva z dvoch častí: *sym-bállein* znamená doslova dať, "znovu dať, znovu zložiť spolu dokopy" (v tomto zmysle jeho protikladom je *diábolos* - ten, čo rozdeľuje). *Sýmbolon* podľa svojho klasického významu je objekt rozdelený na dve časti, z ktorých každý z dvoch partnerov kontraktu dostane jednu časť. Žiadna z dvoch polovic bez tej druhej nemá hodnotu. Jej symbolická hodnota spočíva vo vzťahu k druhej polovici. *Symbállein* však obsahuje jeden dôležitý odtieň: viac ako jednoducho „spojiť dokopy“ znamená skôr „opäť, znovu spojiť dokopy“. Dáva sa dohromady čosi, čo predtým už bolo spolu, a čo teraz už nie je. Symbol nevytvára jednotu, ale ju znovu nastoľuje. Keďže človek kvôli jednote svojho bytia potrebuje zduchovníť to, čo je telesné (prácu, sexuálnu aktivitu atď.), z toho istého dôvodu potrebuje tiež „stelesňovať“ to, čo je duchovné. Symbol umožňuje človeku znovu v sebe "zjednotiť" niektoré súvisiace skutočnosti, aj keď sú oddelené svojou rozdielnou podstatou.²⁰⁴

²⁰³ DUFKA, V.: Liturgika.

²⁰⁴ DUFKA, V.: Liturgika.

Symbolon (Znamená v službe liturgického dialógu)

Z formálneho hľadiska sa liturgická modlitba uskutočňuje v kontexte symbolicko-obradovej činnosti. Symbolizmus ako všeobecná náboženská kategória je sám o sebe pôsobivým javom, je plný presvedčivosti, pohýna človeka, účinkuje ako vizuálna komunikácia a má prenikavú moc. Už predtým sme však naznačili, že, nemálo gest, ktoré súvisia s liturgickou modlitbou, akoby stratilo v súčasnosti tú symbolickú expresivitu, ktorú malo kedysi. Je potrebné znovu priblížiť ich symbolický charakter a urobiť ho zrozumiteľným. Príčina problému prežívania obradu ako opravdivej skúsenosti modlitby väzí totiž predovšetkým v nedostatočnom dôvernom vzťahu s „abecedou“ liturgického „jazyka“ – symbolizmom.

Nás, ako ľudí Západu, hlboko poznačila kresťanská kultúra, ktorá má tendencie obmedzovať prevahu modlitby na akúsi ústnu aktivitu alebo na činnosť mysle. Samotný kmeň latinského termínu, ktorý označuje modlitbu, má tento význam: latinské slovo „*orare*“ je aktivitou „*os*“ (–*oris*), úkonom úst. Sv. Tomáš Akvinský píše, že „*orare idem est quod dicere*“. Toto svoje vyhlásenie zakladá na diele *Etimologie* od Izidora zo Seville. Následne sv. Tomáš pripomína, že Kasiodor nachádza v termíne „*oratio*“ etymológiu „*oris ratio*“.²⁰⁵ Ten istý Anjelský učiteľ – ako sv. Tomáš zvykne byť nazývaný – definuje neskôr samotné „*oratio*“ vo vlastnom zmysle ako „*ascensus intellectus ad Deum*“.²⁰⁶

Liturgia však nezávisí od reči kritickej (*logia*), ale od činnosti (*urgia*); liturgia je činnosťou, je úplnou komunikáciou poskladanou zo slov, ale taktiež z gest, pohybov a úkonov.²⁰⁷

Zhrnutie

Tieto úvahy môžeme teda uzavrieť s tým, že je nutné vychovávať k modlitbe vychádzajúc zo samotného liturgického slávenia, aby už náš duchovný život nemal miesto nestagnácie. Osobná modlitba a účasť na liturgickej modlitbe by mali tvoriť prejav toho istého dynamizmu duchovného života. Ján Pavol II. vyhlásil, že „liturgia je veľkou školou modlitby Cirkvi“.²⁰⁸

To znamená, že modlitba Cirkvi, *Ecclesia orans*, je školou modlitby Cirkvi!²⁰⁹ Liturgia je ozajstnou mystagógiou kresťanskej modlitby²¹⁰ a je zameraná na to, aby všetci pokrstení a birmovaní prežívali a nadobúdali skúsenosť svojho stavu Božieho synovstva v Synovi Ježišovi Kristovi skrze pôsobenie Ducha Svätého.²¹¹

Záver

Ars celebrandi /umenie sláviť (Liturgia – slávnosť vykúpených)

Koinónia medzi Bohom a človekom je v atmosfére milosti prežívaná stále a kdekoľvek. V liturgickom zhromaždení je však zakúšaná v dimenzii slávenia. Vedieť znamená poznať/ umenie však tiež znamená mať duševné a telesné dispozície niečo vykonať, preniesť a teda schopnosť

²⁰⁵ Summa theol. II-II, q. 83, a. 1. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

²⁰⁶ (Summa theol. II-II, q. 83, a. 17. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

²⁰⁷ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

²⁰⁸ (Ján Pavol II., Apoštolský list Vigésimus quintus annus, čl. 10. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

²⁰⁹ O tejto zjavnej tautológii porov. D. et J.-Y. Hameline: *À propos de la liturgie, „école de prière“*, v: La Maison-Dieu, č. 196 (1993), s. 55-69. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

²¹⁰ Porov. S. Marsili: *La liturgia, mistagogia e culmine della preghiera cristiana*, v: Rivista Liturgica 65 (1978), s. 184-191. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

²¹¹ Porov. J. López Martín: „En el Espíritu y en la Verdad“ 2. Introducción antropológica a la liturgia, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994, s. 474n. in AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

poznania sa spája so schopnosťou poznané premeniť v čin. Prečo práve liturgický úkon a nie len skutok v živote – dobročinnosť, láska...? O človeku možno povedať, že je homo festivus - človek sviatočný. „Zmysel pre slávenie“ patrí akosi k ľudskej prirodzenosti. No sláviť má zmysel len v prípade, ak má človek aspoň základnú dôveru v zmysluplnosť svojej existencie - človek v slávení prítakáva tomuto svetu. Všetko súcno je dobré, je dobré byť. Františkánsky úžas nad stvorením, schweitzerovská úcta k životu, chardinovská „chuť žiť“ sú postoje, ktoré rozpoznávajú život ako dar, a teda ako hodný chvály, ďakovania, radosti.

Z antropologického hľadiska by teda liturgické slávenie nemalo byť človeku zásadne cudzím, pretože ako také odpovedá základnej orientácii ľudskej existencie. Slávenie je nielen „memorovanie rubriky“, ale má aj ďalšie rozmery.

Rozmery slávenia:

1. náboženský
2. sociálny
3. Kozmický

Nemožno opomenúť prepojenie a vzťah liturgie a života a jeho dynamiku.

Dynamika vzťahu liturgie a života:

1. život – liturgia (človek slávením neopúšťa svet rodiny, politiky, techniky...)
2. liturgia – život (liturgia pomáha človeku celebrowať liturgiu viery, premeniť v bohoslužbu svoj pracovný deň a svoju činnosť).²¹²

Význam nedele z bio-psycho-sociálneho hľadiska je zrejmý, no má aj spirituálny aspekt a ten je rovnako dôležitý. Nedeľa je bytostne dôležitá ako pre jednotlivca, tak pre spoločnosť. Dufka konštatuje, že c entrom liturgického roka je veľkonočné tajomstvo. Toto slávenie sa od samého začiatku uskutočňovalo predovšetkým v týždennom cykle, a to v *nedeli*.²¹³

Aspekty nedeľného dňa, ktoré je možné aplikovať na život celého sveta:

1. NE – deň vzkriesenia: nádej pre svet
2. NE – deň Pána: sloboda pre všetkých
3. NE – deň odpočinku: život ako dar
4. NE – deň zhromaždenia: jednota a pokoj skrze zmierenie
5. NE – deň bohoslužby: služba svetu

Nie až tak zrejmý a každému jasný je fakt, že vieru je treba:

- dosvedčovať (martyria)
- sláviť (leiturgia)
- žiť (diakonia)²¹⁴

A že tieto tri aspekty sú tak nerozlučiteľne spojené ako Osoby Trojice. Pravdou je, že liturgia je slávnosťou Boha, sveta i človeka v atmosfére veľkonočnej radosti a nádeje a je úzko spojená so životom kresťana (teda by aspoň mala byť). No pravdou je aj to, že nie každý, kto tento fakt deklaruje ho aj skutočne prežíva. Pre mnohých je to de facto fráza.

Holkovič uvádza, že symbolické obrazy pochádzajúce z nevedomia, majú okrem iného aj teologickú funkciu podnecovať človeka, aby si v živote vytyčoval ciele a hľadal zmysel. Symbolické obrazy z nevedomia nám umožňujú vnútorné stretnutia, znovuspojenia s numinóznymi hĺbkami v nás samých.²¹⁵

Keď vychádzame z prvoradého postavenia existenciálnej dimenzie kresťanského kultu, zakaždým je užitočné položiť si radikálnu otázku, čo je príčinou inštitucionalizácie cirkevnej rituálnosti. Aby sme mohli postačujúco odpovedať na otázku takéhoto rázu, je nutné prehĺbiť už

²¹² KUNETKA, F.: Slavnost našeho vyoupení.

²¹³ DUFKA, V.: Liturgika.

²¹⁴ KUNETKA, F.: Slavnost našeho vyoupení

²¹⁵ HOLKOVIČ, Ľ.: Symbolický svet duše a mystika in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ.: Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

naznačenú kristologickú dimenziu novozákonného kultu. *Bohoslužobný kresťanský život* nie je možný bez *liturgického slávenia*, ktoré by oživovalo prítomnosť Kristovho tajomstva, jeho živé spoločenstvo s veriacimi i nevýslovný dar Ducha. Liturgia je totiž vo svojej podstate slávením dejín spásy a skrze toto slávenie je náš život začlenený do veľkonočného Kristovho tajomstva. Ono je vrcholným momentom týchto dejín.²¹⁶

Na jednej strane teda liturgická udalosť vlastne nie je odlišná od spásonosného Kristovho tajomstva. Avšak na druhej strane sa liturgická udalosť ako „duchovný kult“ uskutoční plným spôsobom iba vtedy, ak „vojde“ do konkrétneho kresťanského života, a tak sa stane autentickou kresťanskou „skúsenosťou“ v Duchu Svätom. Konkrétny charakter liturgickej činnosti už pre svoju povahu, pre rozličnosť i zložitnosť svojich foriem zahrňuje globálnosť ľudskej skúsenosti (ducha i telo, jednotlivca i spoločnosť, osobu človeka i celý svet, minulosť, prítomnosť i budúcnosť) a túto globálnosť otvára pre Božie tajomstvo, ktoré nám Boh tlmočí v bohoslužbe a ktorého je bohoslužba anamnézou. Pokojne môžeme povedať, že liturgická spiritualita vlastní „mystickú“ dimenziu v tom najpravejšom zmysle slova – čiže, že je uskutočňovaním sláveného tajomstva v živote kresťana.²¹⁷

O liturgickej spiritualite však možno hovoriť aj inými termínmi, inou „rečou“ a napriek tomu sa zmysel nemení. Naopak. Dokonca „iná reč“ môže obohatiť myšlienky vzjadrené „tou druhou rečou“, prípadne ich doplniť a ponúknuť pohľad z inej perspektívy. Napríklad Jung charakterizuje symboly ako podstatu a obraz psychickej energie. Symbol a spôsob jeho fungovania nie je len racionálna záležitosť. Zatiaľ čo sa symbol obracia na naše vedomie, poukazuje za toto vedomie, do temnoty, ktorá by bola bez symbolu úplne nepreniknuteľná. Symbol je teda prostredníkom medzi vedomím a nevedomím, známym a neznámym, racionálnym a iracionálnym, rozumovým a citovým, konkrétnym a abstraktným.²¹⁸

Iná vec je, ak sa princípy liturgickej spirituality negujú, popierajú, či redukujú. Súčasné kultúrne prostredie vyzdvihuje medzi inými aspektmi i subjektivitu, čo vedie k uprednostňovaniu súkromného spravovania nábožnosti. To môže viesť k slabému pocitu cirkevnej príslušnosti, v ktorej vyniká dimenzia „srdca“ na úkor aspektu cirkevno-inštitucionálneho. V takomto kontexte ochabujú rozličné formy sprostredkovania, ktoré sú ustanovujúcim prvkom sviatostnej štruktúry spásy. Naopak, priame a individualistické vzťahy s Bohom bývajú vyzdvihované. Poznamenávame, že subjektom liturgie je vždy ono cirkevné „my“, v ktorom splyvajú všetci jednotlivci, aby sa mohli znovu objaviť v dimenzii spoločenstva, ktoré je základom Cirkvi.²¹⁹

Štúdiom prírodných národov Jung²²¹ a mnoho ďalších bádateľov zistil, že ak je spoločenstvo ľudí v prirodzenom kontakte so numinóznym, symbolickým svetom duše a spiritualitou, dokáže žiť psychologicky v harmonickom stave a vyhýbajú sa mnohé neurozy, psychopatie a depresie, ktoré sú typické pre civilizované spoločnosti. Kontakt človeka s osobným nevedomím mu umožňuje spolupodieľať sa na tvorivom procese vlastného života a kontakt s kolektívnym (alebo inak povedané spirituálnym) nevedomím mu umožňuje byť účastný na tvorivom procese samotnej prírody a vesmíru.²²²

Preto aj keď uznávam, že liturgická spiritualita nevyčerpáva duchovné postupy a cesty spoločenstiev a jednotlivcov, a teda neruší prínos charakteristických aspektov spirituality (porov. *SC*, čl. 12), predsa však považujem za dôležité zdôrazniť presvedčenie, že liturgia je pôvodom a podmienkou možnosti autentického kresťanského duchovného života. Bez liturgického života

²¹⁶ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

²¹⁷ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

²¹⁸ JUNG, C.G.: Duše moderného človeka. Atlantis, Brno 1994.

²¹⁹ HOLKOVIČ, Ľ.: Symbolický svet duše a mystika in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ.: Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

²²⁰ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

²²¹ JUNG, C.G.: Duše moderného človeka. Atlantis, Brno 1994.

²²² HOLKOVIČ, Ľ.: Symbolický svet duše a mystika in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, Ľ.: Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

podstupuje kresťanská spiritualita riziko, že sa stane obyčajnou psychologickou a individualistickou skúsenosťou. Bez zvnútornenia liturgickej činnosti budovanej vo Svätom Duchu môže liturgia degenerovať a znížiť sa na úroveň jalovej rituálnosti.²²³

Je zaujímavá etimológia slova liturgia, ktorú Dufka popisuje takto:

Dejiny tohto slova, ktoré sa dnes používa výlučne v oblasti kultu, poukazujú na to, že v rozličných dobách nadobúdalo rozličné významy. Termín "liturgia" pochádza z klasickej gréčtiny. Grécke *leitourgía* – *lhitourgi,a* pochádza z dvoch rôznych slov: so slova, ktoré má svoj koreň v *lhit* (zo slova *laós* – *lho,j* – *lao,j*, čo znamená "ľud" a zo slova *ergon* – *e;rgon* = dielo, *e;rgon* = dielo (*evvvrkazomai* - *eVrga,zomai* = pôsobiť, robiť)

Doslovný preklad slova *leitourgía* znamená teda "služba ľudu", alebo "služba priamo preukazovaná pre spoločné dobro". *Leitourgía* – *lhitourgi,a* v *helénizme*:

Pôvodný význam slova *leitourgía* sa v helénskych národoch značne zúžil a znamenal *finančne náročnú službu pre dobro spoločenstva určenú zákonom alebo zvykmi*, ktorú vykonávali majetní občania, čo si takto získavali zásluhy pre vlasť. Boli *rozličné druhy liturgie: zriadenie chóru v gréckom divadle, vyzbrojenie lode, prijatie nejakých ľudí z príležitosti národného sviatku atď.* Neskôr v Egypte sa týmto slovom označuje akákoľvek verejná služba a od 2. st. pred Kr. aj kultová služba vykonávaná na to určenými osobami.²²⁴

Ak nahradíme pojem liturgia a jeho mnohé synonymá pojmom „duchovná komunikácia“ jednoducho nemôžeme poprieť ani jeho význam, ani jeho prirodzenosť. Dufka zdôrazňuje, že v prvom rade si treba uvedomiť, že liturgia komunikuje nielen pomocou slov, ale do nej vstupujú prvky neverbálnej komunikácie. Liturgia sa týka nie len rozumu, ale celého nášho bytia. Jeden z vynikajúcich amerických liturgistov, John Baldwin, raz pri svojej prednáške povedal (ukázať): „Liturgia sa týka celého človeka od chodidiel a až po hlavu“. Veď si len zoberte skutočnosť, ako liturgia využíva pohyb, procesie, ako rozpráva gestami, farbami, hudbou, obrazom atď. Zaiste k najdôležitejším vyjadrovacím prostriedkom je samotné slovo, hovorené, či spievané.²²⁵

Erich Fromm²²⁶ o duševnej resp. duchovnej komunikácii hovorí, že: „Poznať seba v tejto novej dimenzii, tretej dimenzii nevedomého života, znamená byť slobodný a prebudiť sa. Je známe, že väčšina z nás napoly spí, zatiaľ čo veria, že bdejú. V skutočnosti sme bdeli len natolik, aby sme splnili úlohy nevyhnutné pre život. Avšak pre úlohu byť sám sebou, úlohu, ktorá prekračuje animálnu funkciu, pociťovania seba samého, pre úlohu, ktorá prekračuje obyčajné prevádzanie – byť strojom na kŕmenie a lásku, potrebujeme iný vhl'ad než ten, ktorý stačí v polobdelom stave.“²²⁷

²²³ AUGÉ, M.: Liturgická spiritualita.

²²⁴ DUFKA, V.: Liturgika.

²²⁵ DUFKA, V.: Liturgika.

²²⁶ FROMM, E.: Mýtus, sen a rituál. Aurora, Praha 1999.

²²⁷ HOLKOVIČ, L.: Symbolický svet duše a mystika in SAWICKI, S.- HOLKOVIČ, L.: Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti.

2.5. Čudák a vizionár Mikuláš Drábik

Historickopopisný – psychoanalytický portrét

„Sväté osoby“ vždy vzbudzovali v cirkvi, náboženskej komunite mimoriadnu pozornosť a úctu. Tým na seba privolávali kritiku iných náboženských systémov, cirkví, komunit alebo indiferentistov, ateistov a iných. Ich hodnotenie veľmi často smerovalo k spochybneniu danej osobnosti, najmä v prorockých náboženstvách – Zaratuštru a mazdaizmu, Mojžiša a judaizmu, Ježiša a kresťanstva, Maniho a manicheizmu, Mohameda a islamu.1 Pokúšali sa o „nájdenie“ choroby, alebo psychickej úchylky, často i tam, kde nebola.2 „Kritickému“ pohľadu sa nevyhli ani osoby majúce špecifické postavenie v rámci danej cirkvi – mystici, veštcí, proroci, vizionári a ďalší.

„Sväté osoby“ vzbudzovaly v cirkvi, náboženskej komunite mimoriadnu pozornosť a úctu. Tým na seba privolávaly kritiku jiných cirkví, komunit alebo indiferentistov, ateistov atď. Jejich hodnotenie často smerovalo k spochybneniu danej osobnosti, zejména v prorockých náboženstvách – Zaratuštru a islamu“.228

K nim nesporne patril i Mikuláš Drábik (Drábik, Drabicius)³ nazývaný tiež Strážnický, ktorý vyvoláva pozornosť kolenológov, historikov, teológov a bádateľov z iných odborov. Väčšinou boli napísané historické štúdie zaoberajúce sa jeho reveláciami predovšetkým z konfesionálneho aspektu. Historická verejnosť buď priamo, alebo nepriamo požadovala psychologický, psychoanalytický alebo psychiatrický portrét Mikuláša Drábika. Už Karel Kálal na to upozornil v r. 1919 slovami: „prorok Drábik, predmet psychologického studia“.4 Tejto problematike sa týkalo predovšetkým bádanie o Janovi Amosovi Komenskom, napr. vo vzťahu Drábik a revelácie, alkohol, jeho arogantné správanie atď.

Osobnosť Drábika k tomu priamo vyzývala, „provokovala“. Veľmi ťažko sa posudzuje osobnosť, i keď je to pre diagnostiku nevyhnutné,⁵ a ešte naviac s pomerne dlhým historickým odstupom.

Početné charakteristiky Drábika, majúce určitý vzťah k psychoanalýze, idú od „proroka“, „lži-proroka“, vizionára cez „blúznivca“, „bludára“, „fantastu“, „jasnovidca“, „hádača“ „sanitaris debilis“⁶ až po „duševne chorého a opilstvu sa oddávajúceho bratského kňaza“,⁷ „sprostého podvodníka“, obeť svojich vízií a demagóga.⁸ Mnohí historici, najmä kolenológovia, sa radšej nevyjadrujú, alebo je ich postoj konzervatívny.⁹ Najčastejšie opakujú známe Polišenského slová o „Komenského tragickom souputníku“,¹⁰ alebo len stroho konštatujú, že bol „prorokom“, ktorý svoje „proroctvá“ odvolal a konvertoval.¹¹ Veľmi často sa používajú literárne označenia – „ztrěštěnec“,¹² „podivínský kazatel“, osudový „trapič“¹³ alebo „podivný stařec z Lednice“.14

Bez netradičných otázok nie je veda, ani pohyb vedeckého myslenia. Z aspektu Jacquesa Derrida a jeho dekonštrukcie otvára naše myslenie tomu, čo je vzhľadom k nemu iné.²²⁹ Psychoanalytický portrét¹⁵ Mikuláša Drábika môže vo svetle ego-psychológie nekonvenčne odpovedať na otázku, kto to vlastne bol Mikuláš Drábik. Pokúsím sa skúmať jeho identitu v kontexte viery. Vizionárstvo je integrálnou súčasťou kultúry, a preto si vyžaduje komplexný rozbor, nielen prosté odsúdenie. Problém je, že Drábikove revelácie sú len torzovito preložené do češtiny.¹⁶ Čitateľ ich pozná predovšetkým z antidrábikovských téz. Chýba aj obsiahlejšia exegeza, hermeneutika Drábikových vízií. Výnimku tvorí len Řičanova ojedinelá štúdia.¹⁷

²²⁸ Typológia je prevedená podľa: Jacques W a a r d e n b u r g, Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin – New York, W. de Gruyter 1986, s. 85 a nasl.; sám Freud napísal článok Muž Mojžiš a monoteistické náboženstvo (1938).

²²⁹ Jacques D e r r i d a, Texty k dekonstrukci. Práce z let 1967-72. Bratislava, Archa 1993, s. 27 uvádza priamo prepojenie na Freuda v pojme „stopa“, ktorá potom ukazuje k Freudovi, k jeho „Bahnung“.

Táto oblasť si teda vyžaduje ďalšie rozsiahle bádanie. Pretože priateľstvu Komenského a Drábika je v komeniologickej literatúre venovaný dostatočný priestor, stať sa obmedzí len na niektoré špecifické problémy alebo rozdielne pohľady. Len rámcovo a nevyhnutne bude spracovávať kriminálny proces s Drábikom, aj tak diskutovanú otázku Drábikovej „konverzie“ pretože o tom nedávno boli opublikované články.¹⁸ V ďalšej časti bude analyzované vizionárstvo Drábika – predovšetkým „sen“ v jeho reveláciach. Ide o spánok snový (paradoxná fáza), ktorý sa objavuje opakovane v každej prehlbenej perióde spánku. Aj keď na sne je niečo jedinečné, ako tvrdí Greeson, predsa je nutné nezanedbávať nesnový materiál a nepreceňovať sen (Traum – Schaum).¹⁹

Psychoanalýza je významným smerom psychológie a psychiatrie. V bývalom Česko-Slovensku sa jej venovala menšia pozornosť, než by si zasluhovala. Na druhej strane mala a má v odborných kruhoch celý rad odporcov. Niektorí filozofi (Karl Raimund Popper, Albert Camus a ďalší) a veľká časť psychiatrov, psychológov (Karl Jaspers, Hans Jürgen Eysenck a iní) sa stavala a stavia proti psychoanalýze a označuje ju za iracionalistickú špekuláciu, ktorá nekriticky preberá dogmy.²⁰ Naproti tomu v súčasnosti mnohí psychiatri a psychológovia hovoria o kríze v psychiatrii a psychoterapii.

Pritom je dôležité zdôrazniť, že psychoanalýza, ktorá je sama o sebe dosť rozporným odborom,²¹ ponúka iba náčrt osobnosti a Sigmund Freud sa venoval predovšetkým otázke neurózy. Okrem toho vychádzal najmä zo sond spoločnosti 19. a 20. storočia. Sám Freud ju definoval takto: „Psychoanalýza není jako věda charakterisována látkou, o níž pojednává, nýbrž technikou, s kterou pracuje. Bez nějakého znásilňování její podstaty jí může být použito zrovna tak dobře na zkoumání dějin kultury, vědy o náboženství a mytologie jako v nauce o neurózách. Jejím cílem a výsledkem není nic jiného než odhalení toho, co je v duševním životě nevědomé.“²² Psychoanalýza prenikla do všeobecnej histórie, do dejín umenia a náboženstva, do pedagogiky, sociológie, politiky a filozofie.²³

Vzhľadom k veľkému časovému odstupu je psychoanalytický náčrt osobnosti Mikuláša Drábika dosť relatívny, čo sťažuje stanovenie objektívnej anamnézy. Tu je použitý ako nástroj história.²⁴ Dôraz sa kladie na životné krízy (či už individuálne alebo dejinné), ktorými Drábik prechádzal, a cez ktoré sa ľudia stávajú „analyzantami – pacientmi“, a znamenajú často nájdenie príčiny.

Psychoanalýza je chápaná ako vývinová hlbinná psychológia (Tiefenpsychologie) v tom, že sa pokúša vysvetliť štrukturalizáciu osobnosti od narodenia až po neskorú starobu. Je akýmsi protikladom marxizmu, ktorý kladie dôraz na ekonomické postavenie človeka ako na jadro ľudských myšlienok a činov. Psychoanalýza je naopak introspektívna psychológia. Táto štúdia sa tiež zaoberá kauzálnosťou a teologickými aspektmi.²⁵

Erikson to vyjadril týmito slovami: „... nemôžeme histórii zústavit výhradne neklinickým pozorovateľom a profesionálnym historikům, kteří se často, vedeni vznešenými cíli, snadno ponoří do proudu převleků, racionalizací a idealizací, od kterých by právě historické procesy měli očistit. Jedině tenkrát, když se nám podaří rozpoznat vztahy dějinných sil k základním funkcím a stadiím lidské mysli, jedině tenkrát můžeme rozvinout psychoanalytickou kritiku společnosti, aniž bychom sami upadli do mystického anebo moralizujícího filosofování.“²³⁰

Z historiografického pohľadu sa už škola Annales venovala vývoju človeka v dejinách a kombinovala históriu so psychológiou, sociológiou. Jeden zo zakladateľov tejto školy Lucien Febvre na to programovo kladol dôraz a vymedzoval jej úlohu stať sa vedou o človeku, človeku socializovanom, príslušníkovi sociálnej skupiny. Podobné psychoanalytické štúdie vznikli i v nemeckej oblasti, napr. Anton Neumayr, Diktatoren im Spiegel der Medizin

²³⁰ Erik H. Erikson, Mladý muž Luther. Praha, Psychoanalytické nakl. 1996, s. 13.

(Vienna Pichler Erlag 1995, práca vyšla i v českom preklade Diktátoři v zrcadle medicíny. Praha, Vašut 1999) a iné. Prácu hraničiacu s psychanalýzou napísal, u nás až nekriticky prijímaný anglický historik Paul Johnson, Intelektuálové (Praha, Návrat domů 1999). Ako vidieť, v zahraničnej historiografii to nie je nič až tak nové.

Drábik bol „homo religiosus“ a to je podstata jeho existencie, resp. bytia. Nesmie sa zabúdať na to, že v jeho dobe bolo náboženstvo a kultúra do veľkej miery identické. Znamená to odmietnutie kardinálnej Freudovej tézy z publikácie Budúcnosť jednej ilúzie (Die Zukunft einer Illusion, 1927), že náboženstvo je ľudskou neurózou, i jeho ateizmus. Abstrahované budú tiež niektoré psychoanalytické smery ako napr. maďarského psychoanalytika Sándora Ferencziho, ktorý tvrdil že vnútrodeložný život je opakovaním ľudskej praexistencie, alebo tých, ktorí dospeli k fatalizmu a k reinkarnácii. Podľa nich sme len násobkom chýb svojich rodičov a nahromadením všetkých bývalých ja.

Podstatu človeka podľa Erika H. Eriksona²⁶ najlepšie poznáme v konfliktoch a ľudské konflikty sa stali predmetom pozorného skúmania niekoľkých vedných disciplín. Je to klinická psychológia, v ktorej perspektíve má trpiaci človek na výber a stáva sa „históriou svojho prípadu“. Druhou je historiografia, v ktorej sa ľudia stávajú vďaka charizmatickému hladu ľudstva (auto)biografiou. Klinickí psychoterapeuti – podobne ako významní historici – pracujú v podstate s rovnakým materiálom: so záznamom histórie. Snažia sa pomocou intuície (empatie – Einfühlung) sledovať normálne vývojové fázy a vysvetliť kvalitu zážitku. Taktiež psychiatri a psychológovia sa pokúšajú o psychiatrické a psychologické profily (fejtóny) niektorých historických osobností.²⁷

Sama psychoanalýza sa stretáva s problémami teologickými a filozofickými od svojho prvopočiatku a nezdá sa, že by s nimi mohla byť niekedy hotová. Pritom nie je možné kategórie teológie nahradiť psychologickými, resp. psychoanalytickými a z náboženstva vytvoriť iba ideológiu. Na rozdiel od možnosti diskusie s dnešnými psychoterapeuti, i nie je takáto možnosť rozhovoru s Drábikom. Z pohľadu neofreudiánstva sú teda anamnestické údaje skreslené, neúplné a je ťažké posúdiť ich validitu. Analytický prístup totiž vyžaduje presnú anamnézu v práci s klientom a vnímanie jeho symboliky a asociácií. Ale Drábik je svojou špecifickosťou pre bádanie „analyzantom – pacientom“ neobyčajného významu. Tým nejde o označenie Drábika „pacientom“ v klinickom slova zmysle.

Dobová literatúra i historické state poskytujú veľmi skromné údaje o jeho detstve a dospievaní. Mikuláš Drábik sa narodil 2. decembra 1588 v Strážnici.²⁸ V danom období bola považovaná za významné moravské mesto.²⁹ Jeho otec Jan bol kožušníkom, strážnickým mešťanom a dokonca i richtárom. Matka Anna Morouzká, zvaná Kuna, pochádzala tiež z bohatej rodiny. Rodina patrila v Strážnici k horným vrstvám. Nie sú správy, že by mal súrodencov. Mikuláš sa o svojich rodičoch vyjadroval i v neskoršej dobe vždy s úctou a nie sú informácie o konfliktoch medzi nimi.

Rovnako i typická argumentácia Freuda o tom, že dieťa si vraj skutočne želá incest s rodičom opačného pohlavia, nenachádza u mladého Mikuláša žiadnu oporu. Taktiež absentujú údaje o vplyve babičiek, tetičiek alebo iných žien na jeho výchovu. Z Mikulášovho detstva nie sú zaznamenané žiadne vážne choroby a nevieme ani o chorobách jeho predkov, alebo duševných anomáliách a kladnom vzťahu k alkoholizmu. Chýbajú informácie o vážnejšej povahe otca a jeho dominantnosti.

Školu navštevoval spolu s Komenským, i keď bol o päť rokov starší, čo zohrávalo svoju úlohu.³⁰ V chlapčenských rokoch vzniklo priateľstvo, ktoré sa asi upevnilo, keď si obaja neskoršie zvolili zhodnú dráhu duchovných Jednoty.³¹ Ich vzťah bude podrobený ešte detailnejšej analýze. Mikuláš zostal mladým ľudom vzdialený (mladosť v zmysle, že sa žije „pivom, vínom, dievčatami a rôznymi radovánkami“).

V latentnom období (Latenzzeit) – od zániku infantilnej sexuality od 5-6 rokov po začiatok puberty, ktorá je dobou ukončenia sexuálneho vývoja³² - je v Drábikovom živote dôležitým zlomom prepadnutie Strážnice Bočkajovými vojskami v máji roku 1605. Táto udalosť musela byť pre mladého Mikuláša traumatizujúcim zážitkom (traumatischen Erleben). Mesto, celé okolie a samozrejme i rodina Drábikovcov, utrpelo najmä hospodársky. Drábikov otec i matka túto udalosť prežili.

Mikuláš, majúci od detstva v srdci bázeň Božiu, začal študovať u bratov na rôznych miestach. Chystal sa štúdiom a bezúhonným životom ku kňazskému úradu. V období identity si Mikuláš zakladá na členstve v kolektíve a rozhodol sa vstúpiť do služieb Jednoty – ako už bolo načrtnuté – asi i pod vplyvom strýca Ondřeja, ktorý pôsobil ako kazateľ v Poľsku. Karl Gottlieb von Windisch³⁴ sa domnieva, že to bolo i pôsobením jeho otca, rovnako ako i jeho priateľov, ktorí si od Mikulášovho talentu veľa sľubovali. Pubertálna kríza sa podľa dobových prameňov u neho neprejavila.

Po otcovej smrti (nie sú záznamy, že by ho zdrtila) sa jeho matka znovu vydala za Pavla Tučka. Matka podľa Mikulášových zápiskov nebola prísna, ani agresívna alebo výbušná. Bola v duchu psychoanalýzy, resp. D. W. Winnicotta, normálne oddaná matka. Ani s prvým, ani s druhým manželom neprichádzala do ostrých konfliktov.³⁵ Medzi Tučkom a jeho nevlastným synom Mikulášom neboli zaznamenané žiadne konflikty.

Nie sú ani nepriaznivé referencie jeho učiteľov alebo kazateľov Jednoty bratskej, ktorí ho zasväcovali do práce. Žiaľ, z tohto obdobia sú veľmi skromné informácie. Pritom je to fáza, v ktorej si každý mladý človek musí pre seba zvoliť určitú ústrednú perspektívu, určitú pracovnú líniu, a to z kladných plodov svojho detstva a z nádejí a túžieb prichádzajúcej dospelosti, kedy musí nájsť určitú významnú podobnosť medzi tým, čo vidí v sebe a ako ho posudzujú druhí, a čo o od neho očakávajú.³⁸ Je škoda, že chýbajú tieto informácie, pretože práve mladí ľudia (nekonformní rebeli) sa vyznačujú predovšetkým tým, že kladú na seba a na svoje okolie totálne požiadavky.

Karl Gottlieb von Windisch³⁹ síce tvrdí, že Drábik študoval teológiu na rôznych zahraničných univerzitách a usilovne sa venoval východným jazykom, najmä výkladom apokalypsy, ale Drábik sám to neuvádza. Na jeho vzdelanostnej úrovni sa dá vystopovať absencia vysokoškolského štúdia a Jednota nevyžadovala od svojich kňazov ani znalosť latinčiny a filozofie. Bol typickým produktom bratských škôl, ktorých cieľom bola „gloria Dei“. Škola im bola pokladom cirkvi Božej, a pobožné mravy boli im na poprednom mieste.⁴⁰

24. apríl⁴¹ 1616 bol pre Drábika jedným z najšťastnejších dní v celom živote. Na bratskej generálnej synode zástupcov Čiech, Moravy a Poľska v Žeraviciach pri Kyjove sa stal kňazom. Táto udalosť musela hlboko zasiahnuť zbožného Mikuláša – splnil sa mu jeho veľký sen a pred ním už stáli záväzky k Bohu. Drábik tak bol podľa Jednoty nasýtený slovom viery, mal schopnosť k učenie druhých, bedlivosti, striedmosti a všetky vlastnosti, ktoré apoštolské pravidlo od kňaza požaduje (porovnaj 1 Tm 3 a Tt 1).⁴⁴ V meziříčskom a krásenskom zbore pôsobil potom až do konca budúceho roka.

So Zuzanou Rafaelovou sa Drábik oženil vo Valašskom Meziříčí. Po sobáši so Zuzanou Rafaelovou bol Mikuláš Drábik ustanovený samostatným správcom bratského zboru v Měřoviciach u Kojetína na Hanej. Koncom októbra 1618 sa Drábikovým narodila dcéra Kateřina a druhá dcéra Anna sa narodila na jeseň roku 1620. Drábik sa vzorne staral o rodinný majetok. Upevnil svoje priateľstvo s Komenským. V roku 1618 vypukla tridsaťročná vojna a boje sa nevyhli ani strednej Morave. Pred Vianocami roku 1620 Drábik previezol manželku i s deťmi k svojej svokre do Valašského Meziříčí. Po Vianociach ich nasledoval. Ani vo Valašskom Meziříčí sa necítil bezpečne. Zamuroval v pivnici s priateľmi svoj majetok. Vo svojom denníku Drábik uvádza, čo všetko k tomuto majetku patrilo: klenoty, peniaze, knihy, cínové nádoby a 16 kusov perín.⁴⁸

Zo strachu pred neapolským a španielskym vojskom s manželkou a deťmi utiekol do blízkeho Fulneku. V roku 1621 býval na tamovej škole u J. A. Komenského, spolu so svojimi priateľmi Janom Albínom a Danielom Strážnickým.⁴⁹ Keď začiatkom mája bol i Fulnek ohrozovaný, skrýval sa Drábik v okolitých horách.⁵⁰ Drábikov majetok, zamurovaný v pivnici medziříčského domu, objavili nepriateľskí kozáci, bojujúci na strane cisárskeho vojska, ukradli ho a predali židom v Lipníku a v Olomouci. Takže rodine nič nezostalo, „než v čem jsme chodili. Bože, pomstiž, pomstiž!“, píše Drábik vo svojom denníku, spomínajúc túto krutú ranu.⁵¹ Koncom mája 1621 opustili asi Komenský a Drábik súčasne Fulnek.

Do Drahotuš sa vrátil Drábik len na chvíľku po uzavretí mieru medzi cisárom a Gáborom Bethlenom a po stiahnutí vojsk krnovského kniežata. Na jar roku 1622 venoval cisár lipnické a hranické panstvo olomouckému biskupovi Františkovi kardinálovi Dietrichštejnovi (vlastnil ho v rokoch 1622 – 1636), ktorý začal ihneď s protireformačnými opatreniami. Zabavil bratské privilégia zborov a vypovedal z obidvoch panstiev luteránskych a bratských kňazov.⁵²

Drábikova rodina prežila všetky tieto žalostné časy v Meziříčí a Krásne, kam sa vždy vracala, keď nebezpečenstvo pominulo, v relatívnom blahobyte. Dcéрка Anička, pokrstená po babičke, nevydržala útrapy a zomrela v Krásne. Tiež syn Jan, ktorý dostal meno po dedkovi, narodený už v Meziříčí, zaplatil ich životom. Ani pre najstaršiu dcéрку Kateřinu nezostali tieto hrozné roky bez vplyvu na zdravie.⁵³

Za dánskej okupácie východnej Moravy, v rokoch 1626 – 1627, sa Drábik aktívne zúčastnil boja a podľa svojich síl pomáhal víťazstvu evanjelia. Po dobytí Hranic českou emigráciou v októbri 1626, mu bola zverená správa hranickej cirkvi.⁵⁴ „Tu jsem zase lid náš z papežského náboženství napravoval“, ⁵⁵ píše vo svojom denníku. Bola to ťažká práca, keď zbory v Hraniciach i v Drahotušiach boli dávno zrušené a majetok rozpredaný. Vo Freudovom duchu by sme mohli označiť jeho činnosť ako sublimáciu libida – premenu pudovej energie, smerujúcej k ukojeniu zmyslovej slasti, do ušľachtilých foriem. Pudová erotika sa sublimáciou menila v lásku k zboru, cirkvi, veriacim a práci. Zmienaná charakteristika je ale krčovitá a nenájdeme pre ňu oporný bod. S rovnakou kresťanskou láskou a starostlivosťou konal duchovnú prácu na predchádzajúcich miestach.

Aj tak vytrval v práci až do pádu Hranic v lete 1627. Boli opäť v rukách Dietrichštejna, ktorý vypísal na Drábikovu hlavu odmenu 100 dukátov. Drábik len tak-tak utiekol a schovával sa u brata Tomečka na pasienkoch na vsetínskom panstve.⁵⁶ V zachovacom liste, ktorý si dal po úteku z Hranic vystaviť v Meziříčí už 7. augusta 1627, krátko po zrútení dánskeho panstva na východnej Morave, osvedčuje mu richtár a rada mesta Meziříčí, že býval s rodinou v Krásne a Meziříčí „obchod svůj vedouce podobně jako rodičové jeho, ctně, šlechetně a poctivě se jest choval, naprosto nic takového v nejmenším nepozůstavil, nýbrž všeckno ctěné a chvalitebné“.⁵⁷

Potom býval doma v Strážnici, ale bol bez fary; odkiaľ sa odsťahoval do Uhorska.⁵⁸ Podľa svedectva Komenského, i keď nemôžeme abstrahovať od apologetičnosti výroku, bol to vraj vtedy človek dobrých mravov, úprimný, spravodlivý, ochotný pomôcť, kde bolo potrebné a štedrý.⁵⁹ Motívy ako sláva a moc nevystupujú u neho do popredia, ani akýkoľvek vzťah k alkoholu. Rád Jednoty sa staval veľmi prísne k svetskej rozpustlosti a bezbožnosti – najmä k opilstvu, nadávkam, svetskej hudbe, tanci atď.

Klasické kategórie freudovskej psychoanalýzy ako oidipovský komplex (Öidipuskomplex), incestný komplex (Inzestkomplex), falizmus, rodinný komplex (Familienkomplex) alebo kastračný komplex (Kastrationskomplex) nie sú typické pre Drábika a priebeh jeho života.⁶⁰ Je to dané prísnyim religióznym prostredím a kňazským povoláním. Prešiel prísnyimi skúškami na jáhna i kňaza, súčasťou ktorých bolo i starostlivé skúmanie mravnej spôsobilosti ku kazateľskej práci (porovnaj 1 Tm 3,2 a Tt 6-7). V priebehu celého jeho pôsobenia na Morave nie je ani jedinej zmienky o čiastočnej nespokojnosti bratov s jeho

správaním. Žil usporiadaným rodinným životom, jeho sexualita nebola mimo dané spoločenské normy a vychádzal dobre i so svojím okolím. Taktiež nie je zaznamenané, že by občas pil alkohol, dokonca destiláty, alebo ochorel vážnou chorobou.

Nasledujúce udalosti sa stali prelomovými v živote jeho rodiny. Po vydaní Obnoveného krajinského zriadenia pre Moravu v roku 1628 utiekol do Uhorska, kde ani makrosociálna a ani mikrosociálna situácia nebola príliš priaznivá. Pomerne širšia biografia z rokov 1588 – 1628, teda 40 rokov jeho života, predstavuje diametrálny protiklad k ďalším zostávajúcim 43 rokom. Drábik sa nachádzal v dôležitom životnom predele, v kríze v polovici života (midlife crisis),⁶¹ kedy si uvedomil, že prekročil jeho vrchol. S nevyhnutnosťou vlastnej smrti, ktorej realnosť bola až doposiaľ niekde skrytá a maskovaná v pozadí, si uvedomil ohraničenosť vlastného života. Ďalej sa objavuje skrytý strach, neistota a trochu i depresia, krehkosť doterajších ilúzií istoty umocnená emigráciou. Tá pre neho nebola len otázkou uchovania si bratskej viery, ale záchranou holého života.

V roku 1628⁶² sa usadilo dvadsaťpäť kňazov⁶³ – medzi nimi i Drábik – v Púchove. Na lednickom panstve sedmohradského kniežat'a Juraja Rákociho našli emigranti skutočnú ochranu. Knieža im povolilo a listinami zaručilo slobodu náboženstva. Tiež správca kniežat'a, Ondrej Rez, vychádzal emigrácii všemožne v ústrety. Aj napriek tomu počiatky emigrácie boli najmä pre bratských kňazov⁶⁴ dosť ťažké. Drábik sa najskôr usadil s rodinou v Púchove, kam prišiel 25. augusta 1628,⁶⁵ ale po dvojročnom pobyte odišiel s niekoľkými inými emigrantmi do neďalekej Lednice.⁶⁶ V roku 1630 zakúpil v Lhotke pod lednickým hradom chalupu-hošták z manželkiných peňazí a v tej potom býval s rodinou až do smrti. V Lednickej Lehote hovorili jednej budove „u Drábikov“.⁶⁷

V neskorších rokoch Drábik častejšie zdôrazňoval svoju zásluhu o usadenie bratov na lednickom panstve Rákociho. Bol prvým kňazom bratským, ktorý sa tu usadil, ostatní prišli podstatne neskôr až po vyjednanom súhlase azylu. Taktiež v Lednici umožnil bratom usídlenie a po príchode niekoľkých emigrantov súkenníkov (najmä z Valašského Meziříčí), vymohol pre nich s přerovským emigrantom Vilímom starším Paděrou v Žiline povolenie k založeniu súkennického cechu.⁶⁸ Bratia našli útulok i v Skalici, Čachticiach, Holíči, Kežmarku, Récii, Senici, Sobotišti a inde.

Hmotná situácia kňazov v emigrácii bola veľmi zlá. Už podľa dekrétu Jednoty bratskej z roku 1562⁶⁹ kňazi a jáhni mali byť opatrovaní od starších, aby nedošlo k žobraníu a odsudzovala sa práca za peniaze. Drábikova rodina bola okrem toho často stíhaná ranami osudu. Úzkosť, konflikty a psychické stresy poznamenali život Drábikovej rodiny. V Púchove zomrel už v roku 1629 druhý syn Jan, ktorého pomenovali po prvom. Tiež prvorodená dcéra Kateřina, ktorá jediná prežila všetkých mladších súrodencov, zomrela v mladučkom veku v roku 1639 u matky v Lednici, krátko po pôrode. Drábik ju vydal v roku 1637 za Jeremiáša Košelu (Kossela) zo Žiliny, syna z významnej meštianskej rodiny.⁷⁰ Sirotu Mikuláša Košelu, pokrsteneho po dedkovi, kojila potom babička Zuzana, ktorá krátko predtým sama porodila dcéru Alžbětu a budúci rok 1640 potom syna Ondřeja. Ich vnuk bol vychovávaný s ostatnými deťmi v rodine, lebo zať sa znovu oženil a o synčeka sa príliš nestaral.⁷¹

Pre danú dobu nebola táto situácia neobvyklá. Mortalita detí bola bežná a nemožno zabúdať, že stres, zlé podmienky a hlad spôsobili malú odolnosť novonarodených detí a ich smrť. Úbytok obyvateľstva na Morave v období tridsaťročnej vojny dosiahol až 33 % a rast populačného vývoja sa zmenil a vystriedala ho stagnácia.⁷²

So stratami rodinných príslušníkov a majetku sa Drábik ťažko vyrovnával. Jeho smútok bol bežnou fyziologickou reakciou, sprevádzajúcou uvedenú stratu. Podľa odborníkov zaoberajúcich sa thanatológiou trvá minimálne 4 – 8 týždňov, než sa jedinec vyrovná so stratou blízkej osoby. Dozvuky samozrejme pokračujú ďalej. V prípade úmrtia detí je bolesť podstatne intenzívnejšia a nič sa nevyrovná žiaľu nad stratou dieťaťa. S podobnou situáciou

sa stretávame u Štefana Pilárika st., ktorý po smrti svojho najstaršieho syna Ezechiela (*1643) upadol do bezvedomia a v tomto stave nemohol hovoriť. Jeho myslou prebehlo mnoho predstáv a vízií, čo zanechalo hlboké stopy i v tvorbe.⁷³

Drábik neupadol do hlbšej depresie⁷⁴ ako prejavu vážnej duševnej choroby, a to ani v ďalšom priebehu života. Nebol osobnosťou trvalo smutného ladenia. Uvedenú situáciu, berúc do úvahy vízie Drábika a psychiku jeho osobnosti, však nemožno podceňovať. Možno nevedomá pochybnosť, alebo „kacírske“ myšlienky – prečo to Boh dopustil, prečo ho skúša ako Jóba, čo od neho očakáva? – ho viedli k fixácii na to, v duchu čoho bol vychovávaný. Viera mu bola mocnou utešiteľkou a Drábik nachádzal v Biblii oporu. V počiatkoch svojho emigrantského pobytu sa vracal na Moravu, aby vymáhal peňažné pohľadávky v Strážnici, Valašskom Meziříčí a v Zlíne – podobne ako i ostatní bratia, ktorí odišli do exilu. Je známe, že za týmto účelom navštívil v Přešove v októbri 1629 spolu s bratom Václavom Libánom Karola staršieho zo Žerotína, aby ho požiadal o pomoc pri vymáhaní podielu na manželkinom dome vo Valašskom Meziříčí. V liste z 22. marca 1620 sa Karol st. zo Žerotína skutočne prihovril za Drábika u meziříčskeho majiteľa pána Baltazara zo Žerotína.⁷⁵

Drábik sa nedokázal ľahko adaptovať na nové podmienky v Uhorsku a to viedlo k frustrácii jeho rodiny a jeho samotného. So situáciou, ktorá ohrozovala jeho rovnováhu, sa ale po trúchlení (Trauer) a možno i melanchólii (Melancholie), dokázal vyrovnáť. Apatia, depresívne sklony boli Drábikovi cudzie. Keď to zhrnieme, u Drábika absentovali, alebo boli na nízkej úrovni pudy: fyziologické (hlad), potreby bezpečia, istoty a ochrany (postavenie bratov nebolo stopercentne isté, veď dokonca uvažovali i o presťahovaní do Poľska), pocity uznania a úcty. Z kazateľa významného zboru sa stáva jeden z mnohých kazateľov, chýba mu potreba uznania, sebarealizácie a to dopĺňa potreba ďalšieho poznania.

Dôkazom toho je, že proti Drábikovi postavili bratia Jiří Erastus z Brehu (+1643) a Justin z Vratislavy žalobu na synode v Poľsku, kde bol prítomný i Komenský. Obvinili ho, že sa živí obchodom a dokonca navádza aj iných na neviazaný život a opilstvo.⁷⁶ Ako už bolo uvedené, Drábik sa živil v posledných rokoch pred emigráciou obchodníckou činnosťou a mestská rada Valašského Meziříčí mu dala i osvedčujúci list. Jednota bratská v tejto existenčne ťažkej dobe nemala dostatok síl, aby riešila danú otázku. Žaloba musela byť dostatočne podložená, pretože Drábika suspendovali z úradu kňaza.⁷⁷

Pre neho samotného to znamenalo i stratu niektorých doterajších priateľov a rozchod s nimi. To ho trochu donútilo, že sa potom choval slušnejšie. Jednou z kľúčových otázok bude problém jeho alkoholizmu, resp. jeho alkoholických psychóz. Pritom neexistuje žiadna spoľahlivá teória, ktorá by osvetlila patogenézu a vznik symptómov alkoholických psychóz.⁷⁸

Podľa Špičku bol Komenský v roku 1629 jedným z tých, ktorí chceli, aby Drábik bol potrestaný. Drábik sa vraj obhajoval slovami (Špička neuvádza zdroj): „Marno prý by bylo, říkal, po ztrátě kostelů poslouchati představených a za nějakou bídnou podporu sebe sama zanedbávati a upadnouti do bídy nejkrajnější“.⁷⁹

V štádiu integrity (ega) došlo k pretrhaniu množstva pút Drábika. Nastal obrat usporiadaného Drábika, ktorý vychádzal so zborom a svojím okolím. Po tomto akte sa intenzívnejšie venuje obchodníckej činnosti a nachádza hlbšiu záľubu v alkohole, dokonca v tvrdom alkohole, čo je obrovský protiklad k učeniu a životu Jednoty bratskej.⁸⁰ V tomto stupni alkoholizmu už Drábik neskrýval svoj vzťah k individuálnemu pitiu. Žiaľ, nie sú zachytené denné dávky spotrebovaného alkoholu.

Na druhej strane, v roku 1640 vyhral verejný spor s Vavřincem Valentínom, obyvateľom mesta Púchov. Sudcami boli ako bratia, tak i svetskí patróni, alebo úradníci panstva lednického hradu a mesta. Valentín Drábika obviňoval z nepoctivosti a „zlapáni

nějakých peněz“.⁸¹ Rovnako bol hodnoverným svedkom na súdnom konaní proti kapitánovi Františkovi Hodošimu (Hodossi), ktorý tajne vydal Lednický hrad 24. apríla 1644. Po úteku zo Strážnice v roku 1638, keď ho spoznali pri vymáhaní majetku, nastal reaktívny stav. V noci nespál, alebo sa dostal do stavu hyposomie (nedostatočného spánku), u ktorého je porucha niektorých jeho fáz – asi došlo k dyskoimesis – nedostatočnej hĺbke spánku, alebo k prerušovanému spánku. Vo svojej revelácii ale nespomína insomnie – dlhšie trvajúcú nespavosť, u ktorej človek spí len veľmi málo a nedostatočne.

Podľa Drábikovej verzie vzdychal k Bohu a modlil sa a tu naraz ako vo vytržení videl armády a počul jasne mocný hlas (Rev. I. z r. 1638).⁸² Podobnú príhodu zažil už predtým prorok Eliáš (1Kr 19, 4-18). Drábik dodržiaval vlastne nariadenia evanjelistu Marka 14,38: „Bdejte a modlite sa, aby ste neprišli do pokušenia; duch je síce hotový, ale telo mdlé“. Drábikove vízie mali podoby rozkazu Hospodina, ale neboli to antagonistické halucinácie (halluzinatorisches Erlebnis). Drábik bol teda v zmenenom stave vedomia, nie v spánku, anestézii, somatickom onemocnení či kómate. Stav „modifikovaného vnímania“ mohli mnohí mystici, svätí dosiahnuť i modlitbami a spirituálnym cvičením. Stretávame sa s ním už počiatkoch ľudskej civilizácie pri šamanoch a žrecoch. Prestávali v ňom vnímať svoje okolie, mali vidiny a počuli hlasy, ktoré boli jungovsky povedané „posolstvom pre daného jedinca“.⁸³ Nemuseli si pri tom pomáhať žiadnymi látkami. Drábik sa vo svojich víziach neustále zmieňuje o modlitbách, alebo rozprávaním sa s Pánom Bohom. Nemal ich teda v depresii, ako sa snaží načrtnúť František Dvorský.⁸⁴ Pri Drábikovi neplatí téza Felixa Foxa o tom, že spisovatelia a umelci majú nadpriemerný sklon k depresiám a obvykle i veľkú predstavivosť. Ostatne, Drábik nebol výnimočným spisovateľom.

Jan Kumpers vidí analogickú situáciu u Komenského, ktorý prekonáva depresiú po smrti Friedricha Falckého v roku 1633 „bojom s Bohom modlitbami“. Bolestný spor viery a rozumu, vyústil nie do pasívnej rezignácie, ale do novej kreatívnej aktivity, zameranej na vyššie a obecné ciele.

František Jan Zoubek ešte dodáva, že vízie mal Drábik v „pobloudění“.⁸⁵ Zoubek tým predbehol Pavlova, na základe ktorého výzkumu sa dokázalo, že niektoré halucinácie môžu vzniknúť na báze časti neúplného útlumu bdelej kôry ako celku. Vznikajú pri prechode z bdeleného stavu do spánku.⁸⁶ U prvej vízie absentuje vplyv alkoholu. Drábik nemal svoje vízie len v noci,⁸⁷ ale tiež ráno „Fervide matutinis precibus pro Orbis nationibus peractis – Keď som ráno vykonal modlitby za národy sveta“ (Rev. DCXXV, 1 z 23. marca 1664). Drábik podával „sen“ čo možno najúplnejšie, so všetkými jeho charakteristickými individuálnymi osobitosťami.

Nie sú zachované správy, že by niekto z jeho rodiny mal vízie. Nemožno teda súhlasiť s Carlom Gustavom Jungom, že sa Drábikovi do vedomia prelínal archetyp proroka, ktorého dostal do duše vienkom po predkoch. V tom sa líši napr. od Michela de Notre-Dame, nazývaného Nostradamus, ktorého obaja dedkovia tvrdili, že majú vidiny. Prorok Eliáš (1Kr 18,42) sa na Karmelu dostal do extázy tým, že sa sklonil až k zemi a vtlačil si tvár medzi kolená. Bol to neobvyklý modlitebný postoj, ktorý bol výrazom extatického sústredenia a prorok zotrval vo svojom zvláštnom postoji dlho bez pohnutia. Alebo prorok Eliáš (2Kr 8,11) v tvári znehybnel a strnulo hľadieť pred seba. Dosiahol pritom vytrženie mysli – extáze a potom sa rozplakal.

Alžbeta zo Schönau (1129 – 1165) mala vizionárske stavy spojené s telesnými krčmi. Extázy začínali osvetením zvláštnym „svetlom“, vidinami svätých, ktorých sviatok bol v ten deň.⁸⁸ Extázy sú podporované neprirodzeným životom, prísnu asketičnosťou, sebatrýznením, umŕtvovaním tela a jednostrannou aktivizáciou nervovej a duševnej činnosti. Milíč mal časté mystické vytrženia, Gertruda sama svojím telom pohrdala, hľadala slávu Božiu, túžila po čistote, pokore, mieri, trpezlivosti a klúdu, túžila obetovať sa Bohu, úplne

rezignovala, podriadila svoju vôľu Kristovi, modlila sa a obetovala za iných. Milíč hovorí: „Mučedníctví naše je vést život Kristův, nést jeho kříž a konati pokání.“⁸⁹ Je to rozdiel od napr. Kristíny Poniatowskej, ktorá mala vízie v extázach, „v jakémsi neobvyklém chorobném stavu.“⁹⁰ Trpela asi hystericko-epileptickými záchvatmi. Posadnutie Bohom sa niekedy prejavuje extázou, ale vytrženie alebo extatický trans nie je nevyhnutný. Drábik sice tvrdí, že „upadal do extázy“ (Rev. DCXXV z 23. marca 1665), ale bližšie tento stav nepopisuje, okrem bežného modlenia a rozhovoru s Pánom. U Drábika sa neobjavovali žiadni démoni, na rozdiel napr. od Martina Luthera, ktorý vo svojom azyle na Wartburgu prekonal „väzbovú psychózu“. Niektorí autori sa domnievajú, že Lutherova melancholia vyrastala z análneho vzdoru a v Lutherovej dospelosti bola zameraná na pápeže a diabla.⁹¹ Podobne sa „objavovali“ démoni i mnohým obetiam inkvizície. Drábik nezaznamenáva moru (mura, inkubus), čo sú desivé, hrozivé alebo axiózne sny.

Komenský Drábika charakterizuje takto: „nevynikal nad priemer“ (Rev. L, poznámky). Drábik hovoril po česky a ovládal slabo latinčinu. Neobjavili sa u neho žiadne glosolálie, ani hovorenie cudzím hlasom alebo iné gestikulácie, čo by mohlo byť v duchu tej doby považované za posadnutie diablom. Väčšinu svojich vízií mal Drábik vo sne, teda v tom, čo Freud nazval „via regia – kráľovskou, hlavnou cestou do nevedomia“. Ani postoj súčasnej teológie nie je k snom odmietavý. Vidí v nich jednak prostriedok ako vstúpiť do styku s nadprirodzenom (čo bolo typické pre starovek), alebo hlbinný prejav ľudskej osobnosti (moderná doba). Obe ponímania nie sú nezmieriteľné rozdielne: ak Boh oslovuje človeka, dotýka sa hlbín jeho bytia.⁹²

Drábikovým víziám neporozumieme bez jeho „snov“ a asociácií k nim. Pritom analyzovať môžeme len to, čo je zapísané v Lux in tenebris alebo v jeho denníku. Drábik presne rozlišoval medzi „snom“ a skutočnou udalosťou na rozdiel od hraničného psychotika. Svoje vízie nepodával ako anagramy, alebo slovné hračky, ale istú neúplnosť obsahujú. Vlastne ide o akúsi „snovú sériu“. Využitie „snov“ je u Drábika manifestačné (manifester Traum). V jeho víziách sa neobjavujú detské spomienky, ktoré by boli charakteristické jasnosťou alebo bezvýznamnosťou obsahu, alebo kresby či výtvarné vyjadrenia. Otvoreným problémom zostáva ako dešifrovať Drábikove „sny“. Každý človek snívá. Ak myslí človek cez deň na niečo, zdá sa mu o tom i vo sne. Jeho vízie doprevádzala fantázia a podvedomé poznávanie skutočnosti – emocionálne a zmyslové. A tu sa povstáva otázka, ak pripustíme pravdivosť Drábikových vízií – čo je prípadná vízia Drábika a čo je jeho snová interpretácia (výkladová práca – Deutungsarbeit). Erich Fromm vychádza z Junga a píše: „Okrem toho o psychológii snového procesu vieme tak málo, že musíme byť viac ako opatrní, ak do svojich výkladov zavádzame prvky, ktoré sú cudzie aj snu samému.“⁹³ Snenie býva v určitom vzťahu ku skutočnosti, buď ako pranie, túžba, potreba naplnenia.⁹⁴ Problém interpretácie Drábikových vízií spočíva i v už spomenutej prekladateľskej práci J. A. Komenského. Otázne je však, nakoľko prekladom a štylizáciou došlo k zmene pôvodných vízií.

Človek v každej kultúre a v každom okamihu dejín túžil uniknúť z reality k fantáziám, neskutočnu, k ideálnemu stavu. Drábik sám napísal v Rev. DCXXV, 14 z 23. marca 1664 „Ad me reversus orabam pro Nationibus Terrae, Psalmum cantans 117 ..“ – Keď som prišiel k sebe, modlil som sa za národy zeme, spievajúc žalm 117. Patria k takémuto „opojeniu“ i Drábikove vízie? U Drábika sa vízie objavovali pri najrôznejších príležitostiach – sám ich považoval za bežné zážitky. Podobne ako u Denisa Kartuziána (Dionýzia z Rickelu), mystika 15. storočia. I „denné snenie“ alebo „bdelá fantázia“ sa líši od pravých snov len tým, že je bližšie reálnym možnostiam. Oskar Pfister sa domnieva, že práve to je cenný materiál k rozboru.

O oneiroskopii⁹⁵ čítali bratia už v Starom zákone – Jozef bol označovaný za „majstra snov“ (Gn 37,19, porovnaj 40, podobne Da 2 a 4) a na egyptskom dvore bolo mnoho

vykladačov snov. I kultúry Mezopotámie poznali určité druhy prorokov. Texty z Mari z 18. storočia napr. hovoria o ápiľiu („ten, kdo odpovedá“), t. j. čo dostáva od bohov vo snoch.⁹⁶ V biblickom odkaze je chápaná oneiroskopia ako výklad, predpoveď, ktorá nie je samozrejmosťou, ale udalosťou Bohom určenou a riadenou.

Podobne o povolání proroka, ktorého obrazom je Mojžiš, sa bratia dočítali ve Starom Zákone Dt 18,14-22, kde sa odmieta pohanské veštenie. Táto pasáž ale hneď nastoľuje otázku: Ako poznáme slovo, ktoré Hospodin nepovedal? (Dt 18,22). Legitimáciou proroka poslaného Hospodinom je splnenie slova. Teologicky si musíme položiť hneď niekoľko otázok: Existuje ale meradlo jediné a navždy platné? Je možné, aby sa každý výrok uskutočnil ihneď? Ide vôbec stanoviť nejakú normu Božej pravdy? Otázka po hodnovernosti Božieho slova prechádza celým svedectvom Starého i Nového zákona.⁹⁷ U Drábika je odpoveď na túto otázku otvorená a problematická.

Niet preto divu, že toto biblické posolstvo ovplyvnilo i Drábika. Stotožniť sa mohol i s jedným zo starcov vystupujúcich v Zj 5,5 ktorý hovorí: „Neplač, ajhľa, zvíťazil lev z kmeňa Júdovho, koreň Dávidov, aby otvoril knihu a jej sedem pečatí!“ Proti Drábikovi sa ale vytvárala silná skupina bratov, ktorí sa domnievali, že jeho „sny“ sú bránou klamu a mámenia. Tento prúd je v protiklade k predchádzajúcemu, ktorý ich chápal ako Božie posolstvo, alebo ako prejav najvyššej schopnosti nášho rozumu – za bránu pravdy, napr. Jung. Knihy sa plnia „prorockými snami“, príbehmi ľudí, ktorým sa zdalo o udalosti, ktorá sa potom skutočne odohrala. Pomerne často sa uvádzajú varovné sny o nehodách – ľudia, ktorí vzali varovanie vážne, nenastúpili do lietadla, alebo na vlak, a tým si zachránili život, lebo dopravný prostriedok skutočne havaroval. Nie vždy sme schopní takéto sny vysvetliť. Na niektoré sny je logika krátka. Musíme brať do úvahy, že snívajúceho môžeme ovplyvniť pokiaľ ide o to, o čom má snívať, ale nikdy nie v tom, čo bude snívať. Mechanizmus snovej práce a nevedomé snívajúce priania sa akémukoľvek cudziemu vplyvu vymykajú.⁹⁸ Drábikove vízie nemožno splošťovať len na „sny“. V tom sa líši napr. od Štěpána Meliša, ktorého videnia sú až na jedinú výnimku samé sny, obsahom a rozmanitosťou sa viac blížia Kotterovi. U Drábika je kvalitatívne rozdielna úroveň.⁹⁹ Neexistuje jednota medzi bádateľmi v definícii sna. Sám Freud zjednodušene píše: „Mluvíte-li o ‚snu‘, musíte tím rozumět buď zjevný sen, nebo nanejvýš ještě také samotnou snovou práci, tj. onen duševní pochod, který z latentních snových myšlenek zjevný sen vytváří. Každé jiné užití tohoto slova je matením pojmů, které může přivodit jen neblahé následky.“¹⁰⁰

Až začiatkom roku 1643 vystupuje Drábik ako „prorok“ po prvýkrát, a to veľmi hlučne, ako je vidieť z jeho prorocietv.¹⁰¹ Drábik hľadal v uvedených obdobiach kríz seba, svoju novú úlohu, snažil sa zvýšiť si sebavedomie. V adlerovskom duchu by sme mohli povedať, že se u neho prejavuje pocit nedocenenia. „Identifikoval“ sa s biblickými prorokmi a Hospodin ho mal označiť za „milovaného a verného svojho sluhu“ (Rev. L,6) alebo za „jeho poslednú trúbu“ (Rev. (50,7).

3. januára 1643 (Revelácia XI.) sa Drábikovi zjavili vojnové udalosti v Hraniciach z roku 1626, kedy za prítomnosti dánskeho a mansfeldského vojska sa obnovili v chrámoch náboženské obrady. (V tej dobe tam bol správcom bratského zboru a potom musel rýchlo opustiť mesto. O tom sa v reveláciách Drábik nezmieňuje).¹⁰² Podobne ako starovekí proroci Blízkeho východu i on používa skôr krátke veštecké vety a posielal svoje posolstvo kráľom, i keď sú to zlé správy alebo kritiky ich činov.

Drábik rovnako, ako oni, bol uprimný a vášnivo presvedčený o pravosti svojho poslania a naliehavosti posolstva. Nepochyboval o tom, že hlása pravé slovo Božie, pretože cítil, že sa ho dotkol Hospodin, resp. Duch svätý či Ježiš Kristus. Svetská vzdelanosť, filozofia boli pre neho hlúposťou (Rev. XCIX,23 z 19. februára 1652). Citlivo vnímal všetko, čo se udialo v jeho okolí i za hranicami exilu.

Predovšetkým svojimi víziami vyjadroval určitý politický záujem časopriestorovo väčšinou dobre usporiadaný, majúci vlastnú logickú dôslednosť. Jeho vnútorný zážitok ustupuje do pozadia. Otázkou zostáva, či existuje logická súvislosť v kauzalite medzi zjaveným a skrytým príbehom. „Sen“ umožnil Drábikovi splniť iracionálne vášne, ktoré sú v našom normálnom živote v bdení potlačené. Je problematické, nakoľko došlo k útlumu verbálnych a analytických schopností, nakoľko sa rozvinuli jeho schopnosti imaginácie. V dejinách myslenia sa s akýmsi „vnútorným hlasom“ – svedomím – daimonionom, „božským hlasom“ stretávame už u Sokrata. Vnútorný hlas počul v januári 1527 Martin Luther, keď trpel úzkostnou depresiou. Podľa už často uvádzaného Eriksona,¹⁰³ bol schopný tento hlas prehlušiť len s istým druhom kozmickej grandiózity, keď svoje učenie predkladal súdu anjelov.

Vo vzťahu k víziám, alebo „blouznivým plodům vizionára“¹⁰⁴ sa nastoľuje otázka, či nešlo u Drábika o halucinácie alebo alkoholickú halucinózu. U Drábika je zaznamenaná prvá vízia, ale žiadny postupný prechod k nej – žiadne elementárne halucinácie, napr. fotopsia (videnie iskier), akoazmy (pocit šumu a búšenia v ušoch). Drábik dostával imperatívne príkazy v biblickom duchu – od Hospodina, t. j. počul hlas, ktorý mu prikazoval, čo má robiť napr. „Iterum factum est ad me Verbum Domini“ (Rev. IV,1 z 14. februára 1643),¹⁰⁵ „dixit Dominus – prehovoril Pán“¹⁰⁶ (Rev. DCXVIII,5 z 27. januára 1665), „Sub diluculum facta est ad me vox Domini ... – Keď začalo svať, ozval sa ku mne hlas Pána ...“ (Rev. DCLVI,1 z 1. augusta 1667), „Scribe – Píš“ (Rev. III, 12 z 1643), alebo „Ostendit mihi Dominus – Ukázal mi Pán“ (Rev. DCXV,1 z 30. októbra 1664) atď. Tieto formulácie sa opakujú. Vízie fungovali na zásade „osvietenia“. Na rozdiel od obyčajných sluchových pseudohalucinácií počul hlas jasne, dokázal ho identifikovať a nepocíťoval pocit ozvučenia vlastných myšlienok.

Drábikove asociácie boli plynulé a nedochádzalo k myšlenkovému trysku (fuga idearum), nehromadil ani mnoho myšlienok a obrazov. Jeho reč nebola roztekaná a nedôsledná. Niektorí ho dokonca považovali za „ohnivého kazateľa“. S istou dávkou redukcie by sa dali vízie vysvetliť alkoholickou psychózou. Jej charakteristickým prejavom sú sluchové halucinácie, pričom je vedomie neporušené, „pacient“ sa dobre orientuje v mieste, čase i vo vlastnej osobe. Obsahu halucinácií pacient verí.¹⁰⁸ Obyčajne večer alebo v noci, v trýznivých hodinách nespavosti, sa zjavujú prvé „hlasy“. Chorí počujú kľatby, hrozby i posmešky. Pri tejto psychóze (Psychose) sú typické halucinácie vo forme dialógu, v ktorom sa hovorí o chorom v tretej osobe – čo u Drábika nebolo.

Obsah jeho vízií je politicko-náboženský. Neobjavujú sa u neho žiadne správy zo záhrobia. Drábik bol veľmi opatrný a poznal odmietavé stanoviská v Biblii a možnosť obvinenia z bludárstva a čarodejníctva (porovnaj Lv 20,6; Kaz 9,5-5; Iz 8,19-20 a inde). Podobne poznal aj negatívne stanovisko k astrológii (Iz 47,13).

Útoky proti Drábikovi ale pokračovali naďalej. Zostrili sa po roku 1650, kedy sa bratia vzdali myšlienky na návrat a zmierili sa definitívne s exilom. Drábik „bubnoval, kričal, vyzýval a nevzdával sa“. To bol jeden z hlavných problémov boja proti Drábikovi – ani nie tak otázka revelácií, ako otázka ďalšieho cieľa, horizontu emigrácie – a tu stál Komenský na strane Drábika. Spor sa teda za revelácie viac-menej skrýval, veď ani Kotter ani Poniatovská neboli tak kritizovaní.

Komenský sa počas návštevy v Púchove v júni 1654 stretol tiež s Drábikom v Lednici. Na prosby niektorých exulantov – medzi nimi i „mužov vznešených“ – uviedol Drábika opäť do kňazského úradu.¹¹² Bolo to v duchu „Řádu Jednoty ...“, ktorá dávala seniorovi (v duchu Jednoty biskupovi) tiež moc, aby vylúčených a úradu zbavených kňazov, ktorí sa kajali, znovu prijal v duchu 2 Kor 13,10. Proti Drábikovi útočila skupina bratov vedených Pavlom Vetterinom, ale 20. júna sa podarilo Komenskému dočasne ich zmieriť. Ich argumenty o nezriadenom živote Drábika pohotovo odbil poznámkou, že i prorok Balaam viedol

neusporiadaný život a tiež sa stal prorokom.¹¹³ A tak mu každý osobitne podal ruku na znamenie, že ho opäť pokladá za svojho brata.

Rok 1657 bol pre Drábika úspešný a šťastný – takých chvíľ ale nebolo veľa. Do svojho denníka si zapísal: „Toho roku Lux in Tenebris v Amsterdamě vydáno od Jana Comenia Amosa, Biskupa Jednoty Bratrské, kmotra mého milého“.¹¹⁴ Drábik síce idealizoval svoje „Ja“, dával ho do popredia, bol egoistický, ale k narcisizmu (Narzißmus) nedospel.

Neustále musel bojovať o pravdivosť svojich vízií, bol napadaný takmer zo všetkých strán, a jeho vízie boli označované za bludy. Drábik sa iste v mnohých víziách vyjadril k situácii nepresne a mnohoznačne. Na substráte svojich vízií ale zotrval, aj keď robil určitú cenzúru (Zensur). Drábik nepatril k fanatickým osobnostiam¹¹⁵ sledujúcim úzko vymedzené ciele a myšlienky, o ktorých nevyvratiteľnosti bol presvedčený. Fanatizmus je, ako napísal Jung, nikdy nechýbajúcim bratom pochybnosti. Fanatizmus, nemusí mať korene v náboženstve. Fanatikom môže byť aj ateista. Korene fanatizmus sú v jedincovi, v nás. Do určitej miery sme všetci potenciálni fanatici. Drábik nedokázal zo seba vytvoriť silnú osobnosť (vodcu, ochrancu), ku ktorej sa veriaci dokázali upnúť tak, aby realizovali jej rozkazy bez mihnutia oka.

Boli jeho vízie bludy, ako ich označoval napr. P. Vetterín? Definovať blud (Wahnidee) je nesmierne obtiažne. Sú to nesprávne úsudky a závery, ktoré neodpovedajú realite a nepodliehajú korigujúcemu vplyvu presvedčovania. Vznikajú vždy na patologickom základe a tvoria vlastne skreslený, zvrátený obraz.¹¹⁶ Z toho vyplýva, že nesprávne Drábikove vízie by sme mohli označiť za omyly. Automaticky sa objavuje protiargument – ale čo vízie, ktoré sa splnili, alebo aspoň čiastočne naplnili? O blude veľikášstva (Größenwahn) bude ešte pojednané.

Podľa Freuda sú dva rozhodujúce pudy – pud sexuálny (Eros – Sexualtriebe) a pud smrti (Thanatos). O pude smrti začal Freud hovoriť až v roku 1920 v diele „Za princípom slasti“. Po tomto obrate považoval Freud pud smrti za základnejší, asi ovplyvnený filozofickými názormi Arthura Schopenhauera.¹¹⁷ Skoro bol z vulgarizovaný na „túžbu po smrti“. Pud smrti sa u Drábika prejavil v testamente. Okrem obsiahleho úvodu s náboženským obsahom zaujme presným rozdelením majetku, nevynímajúc toho, ktorý sa nachádza na Morave. Testament zakončil úplne pateticky: „Psáno ode mne výše jmenovaného L. P. 1660 dne 24. Maje. Přitiskli sekrety své k tomu osoby tyto: Mikuláš Drábík. Václav Volfríd Bělský. Pavel Tornalý z Locky.“¹¹⁸ Je to i určitá rekapitulácia a bilancovanie jeho života. Drábik sa tu javí ako človek rodinne a nábožensky veľmi založený.

Na konci októbra 1660 sa Drábik skrýval mimo svoj dom, u svojho patróna – zemana (meno sa žiaľ, nezachovalo). Dostal totiž správu, že sa chystá jeho zatknutie. Opakovala sa situácia pred emigráciou, kedy bol prenasledovaný na Morave a kardinál Dietrichštejn vypísal na jeho hlavu odmenu, alebo v roku 1638, keď utekal pri vymáhaní majetku z Moravy. Ostatne i jeho zatknutie v 70. rokoch svedčí o tom, že sa nejednalo o perzekučný blud alebo stihomam (paranoia persecutoria – Verfolgungswahn).¹¹⁹ Drábik prežíval reálnu úzkosť, ktorá sa javí ako niečo veľmi racionálne a pochopiteľné. Bola to reakcia na vnímanie vonkajšieho nebezpečia, v tomto prípade očakávanie vonkajšieho nebezpečia – zatknutia. Reálna úzkosť u neho bola spojená s útekom, v ktorom je možné vidieť prejav pudu sebazáchovy.

Drábik navštívil krčmu, kde sa opil a potom svojmu patrónovi povedal: „ty jsi z kurvy syn, rufián, smilník, kurvář.“ Pejoratívny slovník nebol hodný kňaza, ale nájdeme ho i u iných intelektuálov tejto doby.¹²⁰ Ráno mu to pripomenul jeho patrón, ale až na svedectvo brežského posla to akceptoval. „Já uchytě oběma rukami svými poslovi ruku, řekl sem jemu: ‚Zavazuji tě skrze boha živého, aby žádnému o tom nepovídal.‘ A posel pověděl jednomu.“¹²¹

Asi sa u Drábika prejavili alkoholické palimpsesty, ich frekvencia postupne narastá. Ale nedá sa úplne vylúčiť ani to, že sa jednalo o Korsakovovu alkoholickú psychózu, ktorá sa prejavuje poruchami pamäti na nové zážitky. Sám si to uvedomuje už v roku 1653, kedy narieka, že si nepamätal všetko, čo mu oznámil Boh (Rev. CCIV z 21. mája 1653).¹²² U Drábika sa ale neprejavovala dezorientácia. Je diskutabilné, v akej súvislosti boli jeho vízie a konfabulácie. Konfabulácie sa spájajú s defektmi a oslabením pamäti len u hrubých organických ochoreniach mozgu a to u Drábika nie je doložené, ani že by dochádzalo u neho k amnézii (Amnesie, Erinnerungslücken), resp. hysterickéj amnézii (hysterische Amnesie). Nestážoval sa na stratu pamäti v určitom obmedzenom časovom období. Ale ako si mohol pamätať po stave opilosti svoje vízie?

Väčšina charakteristík inklinuje k zjednodušenému podaniu Drábika ako „drsného a opilého spolužáka Komenského“.¹²³ Drábik vo svojich poznámkach obhajuje svoje pijanstvo nasledovne: „O prvým, že žízeň uhašuje: činí to proto, že moc vody, z níž kořen roste, má, nebo kdyby nebylo moci vody, ani réví by nemělo moci růsti a ovotce vydávat. O druhém, že obveseluje: to obveselení činí z moci kořene vinného, jemužto Bůh to dal v přirození, aby srdce občerstvoval a mozek i mysl zahříval a tím způsobem truchlost myslí a tvrdost srdce rozpuštěl podle řečí Boží: dejte truchlivému vína, neb víno obveseluje Boha i lidí. O třetím, že blázní a člověka jako v hovado obrátí. Příklad toho na Noemovi (1Mojš 9,21), na Samsonovi.“¹²⁴

Racionalizácia v Drábikovom prípade znamenala „svojráznu“ interpretáciu existujúcej reality, pričom inšpiráciu našiel i v Biblii. Ž 104,15 opevuje víno týmito slovami: „i víno, čo rozveselí srdce človeka, aby sa skvela od oleja tvár, a chlieb, čo posilňuje srdce človeka“ a nie len na tomto. Čelil tak spoločenskému tlaku a súviselo to s prejavom nadradenosti. Podľa Kundy¹²⁵ je racionalizácia produktom takmer každého alkoholika. Obraz alkoholika o sebe je pozitívny a racionalizácia mala brániť zmene. Na druhej strane i laici hodnotia alkohol často ako prospešnú látku, liek – „víno je na sedem problémov“, „mladá žena, hus pečená, holba vína – najlepšie na suchoty medicína“, „víno je mlieko staroby“, „ožrana nezabije cholera“ a ďalšie. Menej častý je v ľudovej tradícii odmietavý postoj k alkoholu.¹²⁶ Drábik ako hlboko veriaci a bratský kňaz nemohol vidieť vo svojom alkoholizme nič pozitívne. Preto jeho racionalizácia išla cestou vytvárania obrazu „proroka“.

Jaromír Červenka chápe Drábikove vízie len ako produkt alkoholu: „Drábik byl opilcem a opilci mívají různá vidění a skutečně jim věří, zvláště spolupůsobí-li podvědomě i osobní přání a zájmy.“¹²⁷ Dostával sa vari Drábik pomocou alkoholu do tranzu? Človek môže mať fantastické vidiny, aj keď ešte nemusí byť v deliriu tremens. Vydávať Drábikove revelácie len za produkt opilosti je simplifikácia. Stav „opojenia“, v ktorých sa menia vnímania okolitého sveta, nie sú cudzie žiadnemu okamihu vo vývoji ľudskej spoločnosti.¹²⁸ U Drábika sa opilosť a arogancia striedali so zbožným kajúcnictvom a hlbokou pokorou. Stať sa alkoholikom znamená uprednostňovať určitý stav vedomia a o stave „modifikovaného vnímania“ už bolo pojednané. Okrem toho prvé vízie nie sú pod priamym vplyvom alkoholu. Stav opilosti neboli u Drábika výnimočné.

Drábikova činnosť sa neobmedzovala len na Lednicu, ale i na blízke okolie – napr. v januári 1663 bol vyhodený z fary v Košeci, kde večeral a diskutoval s kňazmi. Po konzumácii väčšieho množstva alkoholu sa stal agresívnym. Opisuje to slovami: „Když pak bylo po večeri, kázal mi kněz lůžko do světnice přinésti a na něm postlati. Já, když bylo postláno, svlékal se do košile, lehl sem na to lůžko a kněz odešel na světničku do druhého stamentu.“

Já pak prospě se trochu, vida, že tu v světnici žádného není nežli dívka u peci, vstal sem tak v košili a šel sem k ní, k té peci, chtěje s ní pohráti si a požertovati. Ona pak těm žertům mým nechtěla rozuměti, i zbil sem ji pro to, že měla co ohledávati. Ona ubita jsouc ode mne, utekla a šla ven ze světnice k kněžově, na mne žalovala. Já v tom čase vešel sem do

malé světničky, kdež kněžovka líhává, ale jí tam nebylo, než samo dítě v kolébce. Vtom kněžovka, přijdouc do světnice, s světlem šla za mnou do té malé světničky a pamatovala mne, abych věděl, že nejsem doma v Lednici, než že sem na faře v Košetci, aby ležel, kde mi ustláno. Já opět chtěl s kněžovkou pohrát a požertovati a ona též nechtěla těm žertům rozuměti. Protož i tu sem dobře vypohlavkoval, až na ránu mezi očima, dobře modrá byla. Když pak zavolány ochrany, přišel kněz. Domlouval mi, že to není po prorocku ani po kněžsku. Za to obmlouvání sem dva pohlavky vyřal a on za to mnou od sebe strčil. Až sem nohy zvedl a potom mne z fary kázal ven vyvésti a to již bylo dobře na noc.“¹²⁹ Zaujímavé však je, že v Drábikových víziách je absencia snov so sexuálnou tematikou, ktorá je najčastejšou náplňou našich snov. Sex, vášeň, túžbu prežívame bez zábran. Kritická korektúra fungovala u Drábika dokonale a ak mal také sny, rozhodne sa nimi ako vizionár nechválil. Drábikove postavenie jasne vyjadruje vzťah jeho okolia, kde mal povest’ „proroka“ a jeho osoba budila istý rešpekt, na druhej strane bola odmietaná. Agresia u neho nie je v protiklade k sexu alebo libidu. Nie je tiež zaznamenaná akákoľvek Drábikova sexuálna úchylka. Na druhej strane sexuálna aktivita v jeho veku je pravým opakom závislosti na alkohole.¹³⁰ Drábik sa teda vymyká ako etiologickému významu sexuálneho života, tak dôležitosti detských zážitkov. Hľadanie libidózných nezrovnalostí a fixácia na niektoré fázy sexuálneho vývoja v tomto prípade by bolo príliš teoretické a vykonštruované. Bližšie je k pochopeniu Drábika Alfred Adler, ktorý zamietol rozhodujúci význam sexuality. Ani tieto informácie nesvedčia o nadmernej prevahe libida, alebo erotomanského blúdu. Skôr je možné charakterizovať jeho menej kontrolované pudové prejavy ako doklad nedostatočnej riadiacej funkcie ega. Zlyhávalo tu takisto superego, pretože bolo „korumpované“ Drábikovou identifikáciou s božskou autoritou.

V druhom štádiu alkoholizmu nadobúda opilstvo pseudopijanský charakter a prejavuje sa i v explozívnosti a výbušnosti, podráždenosti a v afekte (Affekt) zlosti a hnevu. Drábikovo jednanie občas charakterizujú prudké zmeny osobnosti, čo sa u neho prejavilo agresivitou a to už i pri bežných podnetoch.

Keby sme dovedli túto argumentáciu o alkoholizme ad absurdum, prečo potom nedošlo u Drábika k delíriu tremens, čo očakávalo mnoho jeho odporcov? Akokoľvek farbisto opisuje Formule zповědní ... aj protivníci jeho vzťah k alkoholu, k asfyktickému štádiu, charakteristickou poruchou vedomia a dýchania, nedošlo.

Jedným z kľúčových bodov k pochopeniu Drábika bolo zhromaždenie bratských kazateľov za predsedníctva Pavla Laurina v Púchove v júli¹³¹ 1663. Senior¹³² sám nemohol podľa Řádu jednoty zakázať kňazom a duchovným správcom svojej diecézy účasť pri Večeri Pána, zastaviť vykonávať úrad, alebo ich zbaviť úradu, príp. vylúčiť z cirkvi bez vedomia rady ostatných starších. V predsedníctve bol správca lednického zboru Lukáš Kales, Tobiáš Jeffon, Samuel Junius – vyslanec Komenského, Ezechiel Alfeus, Pavel Vetterin, Mikuláš Pilsinus, Pavel Horáček a Václav Bohumír Bělsky z Karyšova, ktorý žil roky s bratmi na Slovensku.¹³³ Väčšina predsedníctva pochybovala o pravdivosti Drábikových vízií.

Junius priniesol so sebou mystický spis, ktorý k tejto schôdzi napísal anonymne Komenský. Je to vrúcna modlitba o rozpoznaní medzi pravým a falošným prorocstvom. Vydal ju s rozborom Zj 12 v spise Boj Michala a anjelů jeho s drakem a anjely jeho ako jednu zo svojich posledných českých publikácií. Komenský vo svojom diele upozorňuje na to, že dobro sa prejavuje hlasom pravých i falošných prorokov. Junius priniesol i znenie prísahy, ktorú mal Drábik zložiť do rúk starším, aby potvrdil, že jeho zjavenia sú od Boha.¹³⁴

Najskôr bol prečítaný list Komenského, jeho inštrukcia a uvedená prísaha.¹³⁵ Komisia jednala o osobnosti Mikuláša Drábika a jeho víziách. Aktívnym účastníkom vieroučných polemík a odporcom chiliastického vizionárstva Drábika bol Pavel Vetterin, autor rukopisných polemických spisov, napr. Inscriptio testamenti.¹³⁶

Pre komisiu bol Drábik „nejmilejší bratr v Kristu“ – pristupovala k nemu s bratskou láskou (agapé), na rozdiel od predchádzajúceho arogantného konania Drábika. Ten ospravedlňoval svoje vízie prísahou 10. júla pred bratským zhromaždením, pod hrozbou najväčšieho posmrtného zatratenia si získal dôveru dokonca i Junia.¹³⁷ Drábik sa nijako nepozastavil nad prísnyim znením prísahy, nad jej tvrdosťou prítomní žasli, ba ešte ju posilnil. V Drábikovom vnútre sa odohral urputný boj. Svoju situáciu chápal biblicky, podobne ako prorok Ámos „Teraz však čuj slovo Hospodinovo: Ty vravíš: Neprorokuj proti Izraelu a nevešti proti domu Izákovmu!“ (Am 7,16-17). Vo svojej socializácii sa identifikoval s biblickými prorokmi, a ich osudmi.

Jeho odvážne a nepredstierané chovanie nezostalo bez účinku na prítomných.¹³⁸ Drábik sa zmieril s Vetterinom, i keď len dočasne.¹³⁹ Vetterin podal Drábikovi pravicu na uzmiernenie.¹⁴⁰ Tento zmier netrval dlho – Drábik sa opäť začal chovať výstredne,¹⁴¹ a tak Vetterin v odpore neustával. Drábik si svojím postojom dokázal vyrábať nepriateľov. Sám Komenský to decentne vyjadril: „... voči ľuďom bol dosť srdnatý, jazykom i skutkami volnejší, málo hľadel na osoby“ (Rev. LI, poznámka).

Kľúčovou otázkou sporu bol problém jeho „proroctiev“, čo je otázka, s ktorou zápasili už cirkvi v boji proti montanizme, kedy mnohé zbory uznali in corpore božské poslanie prorokov. To by malo za následok ich vyššie postavenie než apoštolov. Tomuto extrému sa ale Drábik vyhol. Ochrana už zmienených mužov, aureola „proroka“ a historická situácia, v ktorej bolo postavenie Jednoty bratské otrávené, umožnili, aby Drábik nebol vylúčený z cirkvi pre svoj spôsob života.

Drábikova „prorocká“ činnosť nebola kompenzovaná vrodenu menejcennosťou orgánov alebo telesným defektom (či už sa týka viditeľných vonkajších znakov alebo vnútorných orgánov). Adler sa domnieva, že práve to väčšinou vedie k pokusom kompenzovať nedostatok znásobeným výkonom na inom poli. V tomto prípade „prorockom“, čo ale nie je prípad Drábika.

Ešte jedného významného rysu Drábika je nutné sa dotknúť – lakomosti, chamtivosti a defraudácie, o čom by sa dalo popísať niekoľko desiatok stránok. Tento rys sa u neho prejavil najmä po strate majetku na Morave a súvisel s existenčnými podmienkami jeho rodiny. Koncom roku 1664 ho dokonca Komenský ostro napomínal: „Naprosto dejte pokoj všechněm psaním i mluvením o těch věcech“.¹⁴² Ďalej mu vytykal nerozvážnosť, unáhlenosť a prchivosť. K tomu ešte dodáva: „... ježto vy již nejste chudý, ale jiní, jimž ujímati, jest okrádati je, kde svědomí?“¹⁴³ Drábik len malicherne dopísal na list: „Máte-li vy i já mám, a více sem nevzal než Laurin.“¹⁴⁴ Opäť žiadna sebekritičnosť, ľútosť, alebo zamyslenie sa nad sebou. Radšej poukazoval na Komenského švagra Laurina.

Vo svojich víziách, snoch sa neprejavovala submisívnosť Drábika voči jeho žene. Bol pod vplyvom svojej majetnejšej, zlej ženy „litice“, ako to tvrdí Josef Jireček a od neho radi preberajú nepriaznivci Drábika?¹⁴⁵ Dokázala by ona s ním tak tvrdo nakladať, že by ho úplne ovládala? V jeho listoch, alebo informáciách o ňom, nie je ani zmienky o „zlej manželke“. Je nutné pochopiť kontext, život v emigrácii, ťažké rodinné podmienky, smrť siedmich detí z desiatich. On ju však niekedy bil, napr. 12. septembra 1662.

Keď si ale prečítame testament z 24. mája 1660, tak sa tam vo vzťahu k manželke, ktorú uvádza hneď na prvom mieste, dočítame: „...Tobě má milá a jediná manželko Zuzanno ... Poroučím všecku majetnost Tvou, kterouž máš po svém milém panu otci v městě Mezříči pod Rožnovem, Václ. Holilovi, jakž na domě otcovském, tak i na domě Bartoně Tušínovského na Studlově aby Ti toho všeho, což na týchž domích grutnovních peněz ještě jest, pokudž jsi živa, beze vší překážky kohokoli do smrti užívala, nebo tam výminka Tvá při smluvách svatebních 200 fl. byla a jest. Třetí. Poroučím chalupu se vším příslušenstvím, kterouž sem já 1630 roku prodaje par strychův za tvé vlastní peníze koupil, aby Ty plnou a mocnou hospodyní v ní do smrti byla. Čtvrté. Poroučím i svršky všecky a 15 dukátů, kteréž v

rukú svých měla's a máš. ...“146 Nie je tu ani náznak po „zlej žene“, naopak si ju veľmi vážil a oceňoval. Nepociťoval ani manželstvo ako jarmo, či triumf ženy. Otázkou je, ako sa premietal vzťah Drábika k jeho matke na manželku.

Antonín Gindely charakterizuje ich vzťah v auguste roku 1660: „Neboť ona panuje nad ním ráno, on pak nad ní odpoledne, když jest podnapilý.“147 Bol k nej dosť hrubý. Formule zповědání ... to dokladá udalosťou z 12. novembra 1662. S jedným tovarišom sa opil v krčme a opitý prišiel domov. „... dal jsem ženě takový pohlavek, až hned z stolice, na níž seděla, na zem spadla, a to proto, že za mnou do kuchyně přišla a tam mi před lidmi domlouvala a hanbu mi dělala, na zemi ležíc, ještě sem ji nohami kopal. Když syn ji chtěl brániti, pochytíl ten kuž a utekl jsem jemu, nepřístupuj ke mně, bych ten kuž do tebe vrazil.“ Když se mne pak předc zmocnili a do komory mne vedli, dcera postrkuje mne po zádi, pěstí v záda mne bila.“148

Na druhej strane nemala to s ním ľahké – podobne ako Xantippa so Sokratom. Keď ho odvážali na súd do Bratislavy, prosila za neho. Ako manželka ťažko mohla byť hlavným motívom k jeho obratu, určite nie tým najdôležitejším. Drábik dokázal povedať „nie“ a jasne diferencovať. Nie sú zaznamenané žiadne výstupy žiarlivosti, alebo nedôvera. Nemožno jeho správanie ani označiť za alkoholický blud žiarlivosti (Eifersuchtswahn), alebo emulačný blud a rodine sa neodcudzil. Naopak, keď bilancoval svoj život v roku 1667, t. j. 50 rokov od sobáša, napísal: „Bože, Bože, budiž milostiv i mně, a i rodině mé na věky věků Amen i Amen. Psal sem toto 1667, 17. Januarii.“149 A mohli by sme sa pýtať ďalej, trebárs ako to bolo s ich sexuálnym životom? Je pochopiteľné, že o tom nie sú žiadne informácie. Počet desiatich detí narodených od roku 1618 do roku 1644 svedčí o tom, že si v milostnom živote neboli cudzí.

Je nutné sa aspoň čiastočne zastaviť ešte pri vzťahu Drábik – Komenský, aj keď je to v komeniologickej literatúre frekventovaná téma. Ako už bolo konštatované, Drábik nazýval Komenského adiunctus, t. j. pomocník. Červenka to charakterizuje slovami: „Nesvedčí o náležité vážnosti a úctě, kterou by měl mít jako duchovní k svému biskupovi. Ve své prorocké povznesenosti ho asi pokládal jen za pouhý nástroj k šíření svých proctví a tímto označením to dával najevo.“150 Drábik chápal ale uvedený pojem v biblickom duchu a neznižoval Komenského význam. O tom svedčí i revelácia DCXXIII z 3. marca 1665, ktorú Červenka uvádza, kde Komenský dostáva podstatne významnejšiu faru v Olomouci a Drábik len v Lipníku nad Bečvou. Okrem toho i korešpondenciu viedli skôr v duchu „staršieho brata“, t. j. biskupa Komenského s mladším, i keď Drábik bol fyzicky starším. Tu sa prejavuje skôr vekový rozdiel medzi nimi a vzájomné priateľstvo zo strážnickej školy. „Podivný vztah náklonnosti a občasně nevraživosti, nedůvěry i víry, charakterizující vztah obou, a nakonec i onen příživnicko-vlastnický postoj Mikulášův ke Komenskému bychom asi bez těchto raných vztahů těžko vysvětlili.“151

Pravdou ale je, že sa Drábik niekedy povyšoval nad Komenského na verejnosti, ale to bolo obyčajne pod vplyvom alkoholu a v úzkej skupine ľudí. „Pátý příklad léta 1665 Septembris 22. Mluvil sem směle přede dvěma sousedy púchovskými, jenž tu byli, o knězi Janovi Amosovi Komenskému. V hrdlo lže Komenský. Já sem nětco víc než Komenský, já sem starší kněz než Komenský a já sem více pracoval než Komenský.“152 Pred oficiálnym zhromaždením, alebo v listoch Komenskému sa vyjadruje úplne inak. Ostatne sám Komenský sa označoval za Drábikovho pomocníka.153 Už bolo načrtnuté chápanie Drábika ako „bludára“ a k rôznym druhom bludov patrí i blud velikášstva, do ktorého Drábik nedospel. Isté náznaky megalománie však nemožno poprieť.

V duchu proroka Izajáša (Iz 41,14) sa označoval niekedy (Lux e tenebris, novis radiis aucta ... III. Nicolao Drabicio Moravo, ab Anno 1638, ad 1664 ..., s. 3) „skromne“ za „červička“ – „vermiculus“. Drábik sa považoval za „proroka“, čím vyžadoval od vlastnej komunity popredné miesto a tá mu ho viac-menej s výhradami i priznávala. Nestotožnil sa so

žiadnym konkrétnym prorokom. Nikdy nebol presvedčený o svojich vlastných vysokých intelektuálnych kvalitách. Skôr by sme mohli jeho postavenie označiť ako arogantné, cholerické, urážlivé, hádavé a nadradenecké než ako blud veľikášstva. Predsa len uznával i iné authority a bol schopný určitej „sebakritičnosti“, 154 cenzúry, dokázal i rozlíšiť metaforické a faktické tvrdenia. Nebol zásadne opozičný. Skôr Adlerove ponímanie významu agresivity by pomohlo vystihnúť Drábika. Ten sa snažil o superioritu (nadradenosť), ale ťažko uňho hovoriť o túžbe po moci. Dalo sa s ním diskutovať – o čom svedčia už uvedené návštevy luteránskych fár – pokiaľ nepožil viac alkoholu. V psychológii a psychiatrii sa vedú diskusie o diferenciacii agresivity, takže tomuto problému sa vyhneme. Ale informácie: „Krutý Drábik páchal neopísateľné veci, obzvlášť, kedy v notorickom svojom opilstve ovládlo ho delerium tremens potatorum. V týchto alkoholických extázach, víziách vydával najhroznejšie rozhodnutia oproti lednickým katolíkom“, 155 patria do oblasti historických rozprávok. Nastoľuje sa tak otázka, ktorá vystupuje z pozadia všetkých psychoanalytických úvah: „Bol teda Drábik paranoik, ako naznačovali niektoré už zmienené indície?“ Drábikovi kritici tvrdili, že jeho bludy sa opierali o nesprávne vysvetľovanie reálnych faktov, čo bolo v štúdiu spochybnené. U paranoje je blud svojou štruktúrou zložitým systémom, v ktorom sa okrem neuznaného veľikášstva vyskytujú i perzekučné bludy. O blude veľikášstva u Drábika a perzekučnom blude už bolo pojednané, nevyskytoval sa u neho, ani nedospel k stihomamu. Drábika skutočne niekoľkokrát prenasledovali, čo v tejto dobe nebolo, pre nekatolíckych duchovných, atypické. Na prelome 60. a 70. rokoch zosilnel jeho strach, čo mu dal patrične ironicky najavo P. Veterín vo svojom diele Dar zeleného čtvrtku, kde na niekoľkých miestach opakuje tézu: „Proč se tedy bojíte a skrývati chcete?“ 156

Spojením mnohých bludov v paranoji vzniká tým, že paranojikovi sa nedostáva uznanie, ktorého sa dožaduje. Drábik si ale našiel mnoho významných stúpcov – lorda Filipa Herberta, piateho grófa Pembrok-Montgomeryho (1619 – 1669), 157 Vavrinca de Geera, Jonáša Medňanského, Jana Pelta a ďalších, ktorí ho nepodporovali len proklamatívne, ale i finančne. Faktom zostáva, že v paranoji sa zachováva vitalita, práceschopnosť a nekončí demenciou. Otázkou je, či mal zmysel pre humor a vtíp.

Freud 158 vo svojom určením paranoje (Paranoia) ju ešte navyše dopĺňa bludnou žiarlivosťou a erotomaniou. Bludná žiarlivosť sa u Drábika neobjavila, ale ak akceptujeme Formulu zповědні ... ako relevantnú, istá erotomania – áno.

Drábikovi očividne ubúdalo síl, nebol taký čulý, zvyšovala sa únavnosť, ale posledné vízie a dni pred zatknutím nenaznačujú, že by došlo k postupnému otupovaniu a strate záujmov, ochudobneniu citového života, alebo k poruchám sociability. Neprejavila sa ani strata záujmu o okolie, uzavretosť či tupá rezignácia, teda nič, z čoho by sme mohli uvažovať o senilnej demencii. Nadradené a nápadné agresívne správanie bolo i vplyvom alkoholu. Po Komenského smrti sa v Drábikových víziách objavuje myšlienka odchodu z tohto sveta. 12. apríla 1671 mal Drábik posledné zjavenie. 159 Skutočný svet ustupoval svetu spomienok. Pud smrti však nie je u ľudí tak neskoreho veku ničím neobvyklým. Ale jeho slová sa mali skoro a dramaticky splniť.

22. apríla 1671 bol Drábik zatvorený vo väznici na lednickom hrade. S odvečením mali drábi problémy, pretože Drábik bol po večeri opitý. Väznený bol až do doby popravy, t. j. 16. júla. To bola situácia pre Drábika nie neočakávaná, už na Morave a neskôr i v Lednici mu hrozilo zatknutie. Neočakávaný zlom predsa len Drábika dostal do určitého stavu sklúčenessi (Hilflosigkeit), resp. prešiel ním strach, a hrôza (Schreck) – na túto nepredvídanú situáciu nebol pripravený. Ak o starých ľuďoch platí príslovie, že starý dub sa presadiť nedá, tak pre túto situáciu to platí mnohonásobne.

Drábik sa s vyšetrovateľmi chcel rozprávať len za podmienky, že mu najskôr nalejú alkohol. Odpovedali mu, že niet času konzumovať tvrdý alkohol, ale má odpovedať na otázky. Drábik na to afektívne zareagoval – prudko ho ovládla emócia, zúžilo sa vedomie a

prejavil sa motoricky a komisii prudko vynadal. Postupne ale došlo k opadnutiu afektu a k prechodu do pôvodného stavu. Komisia ho nekompromisne vzala pod prísahu v duchu katolíckeho rítu. Mal pravdivo odpovedať na každú otázku. Výpoveď pod prísahou bola východným bodom psychologického nátlaku. Mala posvätný charakter a predstavovala strach z večného zavrhnutia ako trestu za krivú prísahu – ako sa to udialo pri bratskom súde o reveláciách Drábika v roku 1663. Pre obidve udalosti je typické, že nemal žiadny motív sebaobviňovania, alebo znevažovania seba samého, žiadnu tendenciu potrestať sa. Nedošlo u neho ani k žiadnemu rozštiepeniu medzi žalobcom (Nadja) a obžalovaným. 29. júna bol prevezený do Bratislavy.

Drábik bol v samostatnej cele a jeho uväznenie vzhľadom k starobe bolo prísne (muris strictus durus arctus), t. j. bol prikovaný k múru a spútaný na rukách a nohách.¹⁶⁰ Ak si v lednickom väzení mohol zaistiť určité úľavy a výhody, v Bratislave bol pod prísnu kontrolou. Nemal ani ukryté prostriedky, aby podplatil dozorcov. Predstúpenie pred súd znamenalo podľa súdu Drábikovu právnu spôsobilosť. Súd si vyžiadal tiež lekárske vysvedčenie o Drábikovom zdravotnom stave.¹⁶¹ Traja lekári v päťriadkovej správe napísali: „nullo mentis vitia laborare, sed sibi optime constare“. Medicína tej doby psychicky nemocného človeka označila za napadnutého diablom. Súdne protokoly tiež označili jeho vízie za produkt diabla a v procese sa pokračovalo ďalej. Drábik bol teda schopný pokračovania súdneho konania. Prístup Drábika k vyšetrovacej komisii v Lednici, rovnako ako neskoršie v Bratislave, vyvracia jeho, ako správne poukázal František Hýbl, „... proklamovanou nestatečnosť M. Drábika, keď pred popravou vše svedl na Komenského, je třeba posuzovat s určitou rezervou.“¹⁶²

Dlhšie prestávky a naťahovanie súdneho sporu sa osvedčilo ako dobrý prostriedok psychologického nátlaku, u Drábika zosilnel pud smrti. Inkvizičný tribunál sa pokúšal dostať ho do stavu sklúčenosti – úzkosti (Angst, anxietas), v ktorom Drábik predsa len očakával nebezpečenstvo. Problém úzkosti je uzlovým bodom, v ktorom sa stretávajú najrôznejšie a najzávažnejšie otázky, ktorých rozriešenie – i keď nie úplne – vrhá mnoho svetla na celý duševný život Drábika.

Vyšetrovanie nebolo časovo nijako obmedzené a súd to využíval spolu s Drábikovým pokročilým vekom, jeho túžbou po rodine a náklonnosťou k alkoholu. V tejto dobe mal minimálnu možnosť dostať sa k alkoholu. U Drábika sa ale neprejavili abstinenčné¹⁶³ príznaky (syndróm alkoholického hladu) – jeho vedomie sa kvalitatívne nezmenilo, nebol dezorientovaný miestom, časom, situáciou a neprejavovala sa ani tachykardia. Ani svedkovia jeho údajnej konverzie nič nevytvádzajú o celkovom tremore, najmä rúk, jazyka, slabosti, potenia, hnačky a pod.

Superintendent a ilavský luteránsky pastor Joachim Kalinka, ktorý bol prítomný časti súdneho procesu, zaznamenáva, že Drábik si sťažoval na to, že nemohol spať a mal smäd.¹⁶⁴ Kto by ale kľudne spal v jeho veku, po dlhom a namáhavom procese? Väčšina ľudí, ktorí prežívajú nejaké konflikty, problémy, zaspáva zle. Insomania a pocit smädu (dehydratácia) sú príznakmi abstinenčného syndrómu.

Jezuita Václav Kubica upresnil danú situáciu. Drábik mal na raňajky „polevečku a trunček vína“.¹⁶⁵ Ale ten, v prípade že by bol alkoholikom aspoň v strednom štádiu,¹⁶⁶ by nedokázal odstrániť abstinenčný syndróm, a to mal byť zvyknutý na tvrdý alkohol. Navyše pri kompenzácii syndrómu sú nutné malé a opakujúce sa dávky alkoholu každé 3-4 hodiny. Na podnapitie by mu stačila menšia dávka alkoholu.¹⁶⁷ Motorické spomalenie bolo dané skôr pokročilým vekom.

K Drábikovi mali povolený prístup len jezuiti¹⁶⁸ a on sám sa mal zblížiť s jezuitom Václavom Kubicom (Kubei, Kubinei, Kubíci, Kubiey, Kubrej, Kubej). Okrem neho sa zmieňuje aj ďalší jezuita, rodák zo Žiliny, František Kopecký. Obaja sa s ním rozprávali,

modlili sa u neho, ale nie všetci spoločne. Nie sú zaznamenané žiadne exercície, ani činnosť smerujúca k vymietaniu diabla.

Posledné dni života, jeho postoj v priebehu vypočúvania a posledné chvíle pred popravou, vyvracajú absolútnu závislosť na alkohole, o alkoholickéj demencii nehovoriac. Jeho telo v somatickej oblasti nevykazovalo žiadne nápadné zmeny na periférnych nervoch s trofickými zmenami, najmä na dolných končatinách (alkoholická polyneuritída).¹⁶⁹ Kalinka a ani nikto z jeho súčasníkov sa nezmieňuje o ostatných poruchách spôsobených alkoholom – sčervenanie tváre, poruchu pohybového aparátu atď. Samozrejme tieto tézy by musela potvrdiť pitva predovšetkým pečene, mozgu a kardiovaskulárneho systému. Ani jeho vízie teda nemožno chápať ako prejav chronického alkoholického poškodenia mozgu a celého organizmu.

Drábikove živé eschatologické očakávania nestupňovali uňho utrpenie. To bolo súčasťou spásy, ale nemalo trvať dlho. Je to podobný motív, aký nachádzame u Micheáša (4,6-14). Tieto očakávania neprerástli v túžbu po mučeníckej smrti. Každý fanatik túži nevedomky po smrti, a to Drábik určite nebol. Ako človek 17. storočia sa bál smrti možno menej ako dnešní ľudia, ale strach z utrpenia mal rovnaký. Ani sa u neho nenachádza dôraz na II. knihu Makabejských, kde sa hovorí o prísľube večného života pre tých, ktorí zahynú v mene Boha.

O to viac vynikne jeho postoj po vypočutí rozsudku. Podľa Mocka sa obrátil k sudcom: „Páni! Vy ste teraz nespravodlivo odsúdili mňa, veď ja v onen deň veľkého súdu pri boku spasiteľovom spravodlivo budem súdiť Vás. Rozhodli ste sa, že vylejete spravodlivú krv nevinnú; telo môžete zamordovať, ale nad dušou a nad vierou mojou nemáte moci.“¹⁷⁰ 16. júla 1671 bol Drábik popravený. Podľa rozsudku: „... usvedčený je zo zločinu urážky majestátu ako božského tak zemského (svetského) a prepadol katovi, a do takej miery a trest známy naveky, že vierolomnosti bol usvedčený a ťažším spravil, ktorý na verejnom námestí pravú ruku, ktorá totiž dopredu bezbožné a bohorúhačské podvody písala, ktoré pravdou neboli, súčasne a naraz s hlavou zotnúť, potom vytrhnúť jazyk jeho zlodeň a ten pribiť na verejnom stĺpe. Konečne potom mŕtvolu a jeho hlavu a ruku jeho k miestu popravy vyvieť, a na tom mieste na hranici, pretože odkázal na jeho božský majestát urážky a rúhavosť písal tiež knihy svoje potupné ... spáliť ich i s knihami na hranici, a tak pamiatku jeho navždy zo sveta vyhubiť. Kto by spisy jeho, právom Božím i ľudským zapovedané, nevydal na spálenie, stálym znamením nevernosti mali byť poznamenaní.“¹⁷¹ Drábik tak nasledoval osud mnohých prorokov: Jeremiáš bol ukameňovaný, Izaiáš rozrezaný, Zachariáš bol zabitý medzi oltárom a budovou.

Ak zrekapitulujeme psychoanalytický portrét Drábika, znovu sa nám objaví otázka: „Kto bol vlastne Mikuláš Drábik zo Strážnice?“ Rozlíšenie Drábika podľa temperamentu je relatívne i preto, že čisté typy sa vyskytujú veľmi zriedkavo a najčastejšie sú kombináciou a medzitypmi. V ranom období sa javí skôr ako sangvinický a i vplyvom alkoholu v druhom období začína dominovať v určitých situáciách cholericnosť. Bol vášnivým, nekompromisným a neznášanlivým – čo sú tiež vlastnosti už zmieneného pastora Š. Pilárika st. V posledných mesiacoch života sa u Drábika mierne zosilňuje melanchólia. Pre danú štúdiu ale rozbor temperamentu podľa E. Kretschmera, W. Shledona nezohráva významnú úlohu. Bol blúznivcom, za ktorého ho považuje mnoho bádateľov?¹⁷² Takto ale označovalo mnoho historikov i Jakuba Böhma. Hegel¹⁷³ výstižne poznamenáva, keď charakterizuje Böhma, že ak ho pomenujeme blúznivcom, nie je tým povedané nič. Keď chceme, tak môžeme takto označiť každého filozofa, dokonca Epikura i Bacona. Na rozdiel od nich nemal Drábik tendencie k filozofovaniu. Pojmom blúznivec, fanatik, „der Schwärmer“ sa označovali v josefínskej dobe, ako i v neskoršej literatúre, sektári.¹⁷⁴

Slovenský luteránsky historik a pastor Jozef Ľudovít Holuby¹⁷⁵ sa vo svojom diele pokúsil o akúsi psychiatrickú diagnózu, pričom ide až do extrému, keď ho označuje za

„nešťastného a choromyselného“. Ale čo je to choromyselnosť – tak môžeme označiť každú myšlienku, ktorá nám nevyhovuje, resp. ktorej nerozumieme, označiť tým nositeľom, ktorého chceme ponížiť, verejne zhodiť. Príkladov z histórie nájdeme stovky: genialitu ťažkého alkoholika maliara Maurice Utrilla, alebo ešte ilustratívnejší príklad – Vincent van Gogh a ďalší. Friedrich Wilhelm Nietzsche v posledných rokoch života strávených v psychiatrickej liečebni dokončil svoje významné dielo *Ecce homo*. Hranica medzi genialitou a šialenstvom je veľmi tenká. Ironicky zdôraznené, keď využijeme slová Ježiša Krista v príbehu s cudzoložnicou, ktorú chceli farizeji ukamenovať podľa Mojžišovho prikázania J 8,7 „Kdo je z vás bez hriechu, nech prvý hodí po nej kameňom!“

Drábik bol alkoholikom v strednom stupni. Alkohol redukoval jeho utrpenie, pripadal si potom lepší, ušľachtilejší, odvážnejší atď. Nebol notorickým alkoholikom. Alkohol mohol stimulovať do určitej miery revelácie.

Uvedené neurčité pomenovania boli používané historikmi a teológmi z neznalosti základov psychiatrie. Profesor Alojz Janík by to klasifikoval ako „laické triedenie duševných poruch“, 176 alebo aby zdôraznili svoj negatívny vzťah k víziám. Už v polovici 19. storočia zaviedol dekan viedenskej lekárskej fakulty Ernst von Feuchtersleben pojem psychóza, ktorým sa nahradzovali neurčité termíny ako chorobomyselnosť, bláznovstvo, šialenstvo. Psychóza nemá presnú definíciu. 177

Aj niektorí biblickí proroci boli vyhlásení za „bláznov“, napr. Oz 9,7 píše: „Blázon je prorok, šialený je muž ducha – to pre tvoju veľkú neznášanlivosť.“ 178 Jeho postavenie bolo podobné ako u proroka Jeremiáša, ktorým jeho súkmeňovci pohrdali, prenasledovali ho, alebo mu robili naprotiveň. V tomto duchu bol Drábik síce mužom činu, aktivity (Aktivität), ale len do určitej miery. Nebol to revolucionár, 179 ani reformátor – nesnažil sa zmeniť celý svet bez akýchkoľvek reálnych súvislostí. Jeho vízie obsahovali celý rad podmienok, okrem politických motívov, i náboženské. 180 Nebol ani zakladateľom sektárskych hnutí ako napr. Dolcino z Navarry, Arnold z Brescie a ďalší. V ich duchu bol len a len kritikom rímskej cirkvi, predovšetkým pápeža. U Drábika nemožno hovoriť o skutočne psychopatologickom stave. Citové otrasy, často podporované alkoholom, vyvolali desivú prítomnosť Boha a vážnosť poslania.

Jung by charakterizoval Drábikovu situáciu ako krízu stredného veku. Drábik bol obyčajne schopný správne vnímať a hodnotiť skutočnosť, o čom svedčí i jeho sebakritičnosť. Nevytváral si svoj vlastný svet, plný fantázie, výmyslov a bludných predstáv. Jeho svet bol svetom reality a túžby na návrat. Jeho náboženská zaniatenosť hraničila takmer až s fanatizmom. Nedá sa ani vylúčiť jeho mimoriadne vyvinutá intuícia, „vnútorný inštinkt“, predvídavosť, ktorá súvisela s pudom sebezáchovy a bola u neho rozvíjaná. Zdrojom jeho vízií boli sny, vidiny, počul hlas Boží. Prijímal bezvýhradne slovo Hospodinovo. Reflektoval a interpretoval svoje problémy do vízií vo svetle viery a podľa istých vytvorených modelov. Porozumieť Drábikovým víziám neznamena len pochopiť historickú situáciu, učenie Jednoty bratskej a špecifickosť Drábika, jeho vzbury a neochoty zmieriť sa s realitou. Drábikovu vizionársku produkciu je možné buď vo svetle viery prijať, zavrhnúť, alebo ju hodnotiť ako zmes sociálne podmienených faktorov, osobnej tragédie, pokusov nájsť seba samého, i ako odraz tráum v jeho živote.

Nestačí sa vnoriť do jeho duše, vžívať sa a vcítiť. Jeho vízie i život sa do veľkej miery fixovali (Fixierung) na minulosť, na dobu krátko pobelohorskú, kedy bol správcom farnosti vo Valašskom Meziříčí a Drahotušiach – na najšťastnejšie obdobie jeho kazateľského pôsobenia a rodinnej pohody, alebo z tejto doby vychádzali. Nedokázal sa úplne od tejto fixácie oprostíť, preto sa i čiastočne odcudzoval 181 prítomnosti a budúcnosti. Drábik potreboval v každej fáze svojho životného cyklu vieru a vizionársku orientáciu tak, ako človek potrebuje pre svoju existenciu vzduch, potravu alebo lásku. Bol špecifickým vytvorením prostredia ako sociálneho, tak psychologického. S postupujúcim vekom, ranami

osudu a asi tiež s ubúdajúcimi silami mohlo dôjsť k „rozštiepeniu“ osoby – na jednej strane sa pravdepodobne uvoľnila cesta k menej kontrolovanému prejavu impulzov (alkohol, sexuálne a agresívne excesy), na druhej nastal ešte väčší príklon k nadosobnej „transcendentálnej“ sfére. Tu je možné pozorovať veľký odklon od reality (v zmysle spoločného „objektívneho“ sveta), čo sa mohlo prejaviť okrem iného vo forme zjavení ako výtvoru „inej reality“, než tej neuspokojujúcej. Netrpel žiadnou fóbiou (Phobie), alebo fóbickou úzkosťou.

Nesporne zaujímavým doplnkom by bol grafologický rozbor Drábikovho písma a jeho komparácia s našou predstavou o ňom. Táto štúdia poukázala nielen na obtiažnosť, ale i rozpornosť tejto problematiky a nastolila nové otázky. Ako bolo konštatované, psychoanalýza je rozporuplný pojem a rozdelila sa na niekoľko smerov. Pritom by boli veľmi zaujímavé najmenej tri – alebo viac vedľa seba spracovaných portrétov Drábika z rôznych psychoanalytických škôl a ich odlišnosti – teda okrem klasického (tradičného) freudiánstva, neofreudiánstva, jungiáni (analytíckí psychológovia, zürišská škola), adleriáni a existenciálni psychoanalytici. To sa netýka len celého portrétu, ale tiež niektorých fragmentov – napr. analýzy „snu“ podľa Wilhelma Stekela, jeho žiaka Herberta Siblingera, od ktorých sa Freud dištancoval, či Ernsta von Astera. Samozrejme za podmienky, že sa nestratí Drábik ako človek s veľmi ťažkým a tragickým životným osudom, s ktorým svojou zarputilosťou bojoval.¹⁸² V každom prípade foucaultovsky povedané, i keď nie je psychoanalýza bežnou humanistickou vedou, preniká celou jej oblasťou, oživuje jej plochu, všade rozširuje svoje pojmy a môže ponúknuť svoje metódy dešifrovania a svoju interpretáciu. Predstavuje len jeden z možných prístupov k Drábikovi.

Pripomína to situáciu na začiatku 20. storočia, kedy padla modla matematiky, že axiomatická metóda vedie k obecné platnej a absolútnej pravde. Euklidovská geometria, takmer dva tisíce rokov považovaná za model pravdy, náhle stratila istotu. Vystala otázka, ako to riešiť. Vytvorili sa tábory logicizmu, intuitivizmu, formalizmu a teórie množín. Všetci hľadali únik z výnimiek a paradoxov. A objavujú sa aj nové prístupy.²³¹ Keď sa vrátíme z metodológie vedy späť k nastolenej téme, zistíme analógiu.

Objavil sa celkom nový, moderný prístup v Severnej Amerike - psychospirituálna kríza (Spiritual emergency). Bola zaradená do diagnostického manuálu duševných porúch DSM IV ako nepsychotická diagnóza a odporúča sa ju neliečiť psychiatricky, ale psychologicky, edukačne a duchovne usmerňovať tieto osobnosti v ich transformácii a vývine. Psychospirituálna kríza je sociálny, psychologický a spirituálny osobnostný fenomén, ktorý sa objavuje pri duchovnom dozrievaní a transformácii osobnosti. Prejavuje sa duševnými a sociálnymi poruchami, ktoré nesú znaky duševnej choroby, avšak duševnou chorobou nie sú. Zdôrazňuje sa obtiažnosť diagnostikovania a tá skutočnosť, že nie sú vyvinuté relevantné metódy a techniky na jednoznačné odlíšenie od duševnej poruchy. Akokoľvek sú rôznorodé prístupy, je nutné si uvedomiť, že jednotlivec môže byť pochopený len vo svojom kultúrnom kontexte. To znamená vtedy, ak je pozerané na jeho intelektuálny životopis v súvislosti s ostatnými jednotlivcami, s ktorým ho spája hlboko zakorenená emocionálna príbuznosť.¹⁸³

Literatúra

1. „Majstrom“ toho je napr. Iosif Aronovič K r y v e l j o v, *Dějiny náboženství. I.-II.* Praha, MF 1981. Napr. v II. diely na s. 130 dokazuje o Mohamedovi, že bol „psychicky

²³¹ Nancy R. P e a r c y o v á - Charles B. T h a x t o n, *Duše vědy. proměny ve vztahu vědy a náboženství.* Praha, Návrat domů 1997, s. 130 a nasl.

narušený“. Pritom komparácia legendy o Mohamedovi, kladúca rozhodujúci krok jeho prorockého pôsobenia do súvislosti so snom, s Drábikovými víziami by bola veľmi zaujímavá. Podobne Konrad Algemis, Das Sektenwesen der Gegenwart. Zürich, Christiana-Verlag 1960, s. 31 píše o zakladateľovi mormonskej cirkvi Josephovi Smithovi: „... weil dabei auch der Alkoholmißbrauch eine Rolle gespielt hat. Er war ein Psychopath, der an dem litt, was man Psycholapsie nennt.“

2 Ostatné formy mien viz Libor Bernát, Mikuláš Drábik – vizionár náboženský alebo politický? In: SCeH 29 (1999) č. 61, s. 57. Mená slovenských osobností sú uvádzané podľa normy Slovenského biografického slovníka (Martin, MS 1986-1992), české a iné podľa daného jazyka.

3 Karel Kálal, Češi na Slovensku. Praha, B. Kočí 1922, s. 219, 2. vyd.

4 Jozef Kafka a kol., Psychiatria. Martin, Osveta 1993, s. 31.

5 Relatio eiusdem Magistri Prothonotarii (...) Pauly Orbán (...) Knihovna Národného muzea (ďalej KNM) v Prahe, sign. 1 BC 38, fascikel 6.

6 Pavel Horvát, Novšie údaje o pobyte českej pobelohorskej emigrácie v Trenčíne a na okolí. In: Trenčín. Remeslá, tlačiarne, architektúra. Bratislava, Alfa 1985, s. 178.

7 „výrazná, na svoju dobu priekopnícka postava“, „neblaho známy kňaz“, „poblúdlivý alebo revelacionistický vizionár“, „fanatik“, „poloblázon“, „chiliastický snár“, „lednický veštec“, atď. pozri Libor Bernát, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 57-58.

9 Antonín Škarka, Jan Amos Komenský. In: Jan Mukařovská kol., Dějiny české literatury. I. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1959, s. 431.

10 Josef Polišenský, Jan Amos Komenský a jeho odkaz dnešku. Praha, SPN 1987, s. 26.

11 Milan Šurica, Dejiny Slovenska a Slovákov. Bratislava, SPN 1996, 2. dopl. vyd., s. 58; Vladimír

Horvát, Obdobie tureckých vojen a protihabsburských stavovských povstaní (1526–1711). In: Dejiny Bratislavy. Bratislava, Obzor 1966, s. 115 a ďalší.

12 František Vířazoslav Sasinek, Mikuláš Drábik. In: Slovenský letopis 6 (1882) s. 275.

13 Jan Kumper, Jan Amos Komenský. Ostrava, Amosium servis & Svoboda 1992, s. 113 a 152.

14 František Kříž, Světlo v temnotách. Bolestný a hrdinský život Jana Amose Komenského. Praha, SPN 1970, s. 145.

15 Ide v podstate o laickú analýzu v tom slova zmysle, že autor nemá lekárske vzdelanie. Vo väčšine krajín, s výnimkou Veľké Británie, je psychoanalýza prístupná len lekárom (ľuďom s medicínskou profesiou). Vlastne Freud sa domnieval, že psychoanalýza by sa mala stať profesiou nezávislou na medicíne, „profesí laických opatrovníkú duší, kteří nemusejí být lékaři a kteří by neměli být kněžími“. Charles Rycroft, Kritický slovník psychoanalýzy. Praha, Psychoanalytické nakl. J. Kocourek 1993, s. 70.

16 Isté fragmenty sa nachádzajú v komeniologickej literatúre, napr. in: J. A. Komenský, Vybrané spisy Jana Amose Komenského 6. Praha, SPN 1972, s. 401-495 v preklade J. Červenky, alebo František Jan Zoubek, Myšlenky k posuzování Komenského. In: ČČM 45 (1871), s. 174-185, Petr Špička, Po stopách Drábikových proctví. Příspěvek k dějinám české emigrace. In: Sborník historického kroužku Vlasti 4 (1895), s. 3-84.

17 Rudolf Říčan, Několik paprsků ze „Světla z temnosti“ Drábikovo-Komenského „Lux in /E/ tenebris“ a pobělohorské Valašsko. In: Naše Valašsko 14 (1951) s. 3-13.

18 L. Bernát, Konvertoval Mikuláš Drábik v roce 1671? In: Vlastivědný věstník moravský (VVM) 53 (2001), č. 3, s. 263-273; id., Kriminální proces Mikuláša Drábika v roku 1671. In: SCeH 31 (2001), č. 65-66, s. 60-120.

19 V zátvorkách je uvedená originálna Freudova alebo psychoanalytická kategória.

20 S. F r e u d, Přednášky k úvodu do psychoanalýzy. In. Sebrané spisy Sigmunda Freuda. 11 kniha. Praha, Psychoanalytické nakl. J. Kocourek 1997, s. 385, sa k tomu vyjadril nasledovne: „Na adresu psychoanalytiků byla už opakovaně, i na veřejných kongresech, vyslovena jejich lékařskými ‚kolegy‘ výhrůžka, že otevřou uveřejněním sbírky analytických neúspěchů a škodlivých následků analýzy trpícímu publiku oči a ukážou mu bezcennost této terapeutické metody. Ale takováto sbírka, nehledě na nevraživý, denunciační charakter celé věci, by ani nemohla být vhodným podkladem pro správný úsudek o terapeutické účinnosti analýzy.“ Pre názornejšiu plastičnosť bude lepšie odcitovať Freuda a jeho oponenta. Na s. 242-243 toho istého diela Freud píše: „(...) zdůrazněním nevědomého v duševním životě vyvolali jsme však proti psychoanalýze nejzavilejší zlé duchy kritiky. Nedivte se tomu a nedomnívejte se také, že odpor proti nám se zakládá jen na pochopitelné nesnázi, kterou vyvolává pojem nevědomí nebo na relativní nedostupnosti zkušeností, které dokazují jeho existenci. Myslím, že má hlubší zdroj. Lidstvo muselo v průběhu věků strpět ze strany vědy dvě velké újmy pro svoji naivní sebelásku. První újmou bylo poznání, že naše země není středem vesmíru, nýbrž jen nepatrným dílečkem světové soustavy, jejíž velikost si lze stěží představit. Je pro nás spjata s jménem Koperníkovým, třebaže něco podobného prohlašovala už alexandrijská věda. Druhá újma přišla, když biologické bádání zlikvidovalo domnělou výsadu člověka být tvorem božím a přimělo ho smířit se s tím, že má svůj původ ve zvířecí říši a že jeho živočišná přirozenost je čímsi nesmazatelným. K tomuto přehodnocení došlo za našich dnů vlivem Ch. Darwina, Wallace a jejich předchůdců, a neobešlo se bez nejprudšího odporu součastníků. Třetí a nejcitelnější újmu má však lidskému velikášství přinést dnešní psychologické bádání, které chce našemu já dokázat, že není pánem ani ve svém vlastním době, nýbrž zůstává odkázáno jen na skrovné zprávy o tom, co se v jeho duševním životě odehrává nevědomě.“ Zo strany kritikov porovnaj Jaroslav V a c e k, O nemocech duše. Kapitoly z psychiatrie. Praha, Mladá fronta 1996, na s. 96 a nasl. parafrázuje Eyseneckovu neľútostnú kritiku a tvrdí, že Freud pri svojej nespornej genialite nebol géniom vedy, ale propagandy a jeho miesto nie je vedľa Koperníka a Darwina, ale skôr pri H. Ch. Andersenovi a bratoch Grimmovcoch, teda slávnych rozprávkaroch. Obrazne sa niekedy hovorí, že Freud bol v poradí treťou osobnosťou, po Koperníkovi a Darwinovi, ktorej sa podarilo zraziť človeka z nezaslúženého piedestálu, na ktorý sa v dejinách postavil. Autor priamo číši nenávisťou k psychoanalýze a vari najvýstižnejšie to napísal na s. 104 „Kdyby se psychoanalýza prohlásila za nauku na poli ezoteriky a srovnala se s nějakou pofidérní antropozofií pana Rudolfa Steinera (1861 – 1925), nic proti tomu. I já bych ji nechal na pokoji. Jenže přečetné výpovědi psychoanalýzy (i dalších směrů hlubinné psychologie) se prezentují jako vědecká fakta. Nikdo je však vědeckou metodou nepřezkoušel.“ Podobný, ale nie tak razantne, odmietavý postoj sa nachádza v publikácii Harald F e l d m a n n. – Johaness B r a n d - J a k o b i – Mario G m u e r, Kompendium lékařské psychologie. Praha, Victoria Publishing 1994, s. 10. Z historického tábora uveďme aspoň dnes tak často citovaného autora Paula J o h n s o n a, Dějiny dvacátého století. Praha, Rozmluvy 1991, s. 12 a nasl. Na druhej strane brnenský psycholog Hugo Š i r o k ý, Meze a obzory psychoanalýzy, Praha, TRITON 2001, s. 17, túto kritiku vidí ako výsledok dogmatizmu alebo radikálneho skepticizmu, ktorý zužuje záujem len na elementárne fakty.

21 Termín „psychoanalýza“ sa dá definovať z rôznych smerov alebo škôl, hlásiacich sa k svojmu zakladateľovi Sigmundovi Freudovi alebo k jeho žiakom. Jedna z najznámejších tvrdí, že psychoanalýza má trojaký význam: je to teórie osobnosti, metóda výskumu a terapie. Gertruda a Rubin B l a n c k o v i, Ego-psychologie: teorie a praxe. Praha, Psychoanalytické nakl. 1992, s. 9, porovnaj Charles R y c r o f t, Kritický slovník, op. cit., s. 11, tiež Jean L a p l a n c h e – Jean-Baptiste P o n t a l i s, Psychoanalytický slovník. Bratislava, Veda 1996, s. 386-388. V stati pôjde samozrejme o spracovanie prvého významu v širokom zmysle slova obsahujúci nielen freudiánstvo, ale i školy z neho vychádzajúce, t. j. napr. jungiánskej

(resp. analytickej psychológie), adleriánskej či existencialistickej. Na danú rozpornosť rôznych psychoanalytických škôl upozornil Erich F r o m m, *Sny a mýty* (symbolika snov, rozprávok a mýtov). Bratislava, Obzor 1970, s. 13. V súčasnosti mnohí bádatelia už hovoria o neoanalytických školách.

22 S. F r e u d, *Přednášky*, op. cit., s. 327. Táto publikácia, i keď sám Freud na s. 7 skromne píše: „Kdo je obeznámen s psychoanalytickou literaturou, najde v tomto ‚Úvodu‘ málo, čo by byl nemohl poznat už z jiných daleko podrobnějších publikací.“, je veľmi dobrým kompendiom, a preto bude často použitá v texte.

23 O tom pozri tiež *Psychoanalýza a jej miesto v súčasnej kultúre*. OS – Fórum občianskej spoločnosti, 2000, č. 11, s. 27-31.

24 Vzťahom psychiatrie a histórie sa zaoberal Freud vo svojom diele *Přednášky*, op. cit., s. 16. Pozri tiež podkapitolu *Psychologie, psychiatrie a dějiny*. In: Raymond A r o n, *Historie XX. století*, Praha, ACADEMIA1999, s. 215-216.

26 E. H. E r i k s o n, *Mladý muž Luther*, op. cit., s. 9. Bohužiaľ český preklad knihy neobsahuje oproti originálu poznámkový aparát a bibliografické doplnky, ktoré sú pre bádateľa nevyhnutné. Dôraz na konflikty, resp. hraničnú (krajnú, limitnú) situáciu ako je napr. smrť, vina, utrpenie ako bezvychodiskovú situáciu, položil už Karl Jaspers. V jeho duchu sa jej venuje celá existencialistická filozofia. Veď je to situácia, kedy človek stráca pôdu pod nohami a práve vtedy si uvedomujeme podstatu človeka.

27 Príkladom je napr. Eugen V e n c o v s k ý, *Čtení o o psychiatrii*. Praha, Avicenum 1983, kde sa venuje v piatej kapitole osobnostiam ako Václav II., Rudolf II., Július Caesar ď Austria a ďalší. V tom je táto publikácia širšia od neskoršej, ktorú vydal pod názvom *Psychiatrie dávných věků*. Praha, UK 1996. Autor v nich zhrnul a prepracoval svoju predchádzajúcu časopiseckú tvorbu. Podobne už pred ním napísal svoje štúdie z aspektu neuropsychiarického Josef Thomayer, Ivan Lesný vo svojej populárnej publikácii *Zpráva o nemocech slavných* (Brno, Víkend 1990), alebo slovenský historik a archivár Jozef K o č i š, Alžbeta Báthoryová a palatín Thurzo. *Pravda o čachtickej panej*. (Žilina, BLAHA 1996, 3. vyd.) a celý rad ďalších.

28 V historickej literatúre sa nachádza viacero dátumov narodenia Drábika od r. 1585 až do r. 1590. O tom pozri L. B e r n á t, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 77.

29 Ottův slovník naučný nové doby. Dodatky k velikému Ottovu slovníku naučnému. VI. 1. Sm-Še. Praha, NOVINA 1940, s. 422. Strážnice je dokonca označená ako tretie najvýznamnejšie moravské mesto.

30 Komenský to uvádza v *Lux e tenebris, novis radiis aucta* (...) III. Nicolao Drabicio Moravo, ab Anno 1638, ad 1664 (...), III., s. 7 – v jednej z najznámejších a najcitovanejších pasáží. v komeniologickej literatúre vo vzťahu k Drábikovi. „Notus mihi a puero erat Drabicius, qvippe in Schola ilii patria, Strasnicii (ubi mihi a parentum meorum morte apud Amitam sesqviennium, anno 1604 & 1605, degendum erat) condiscipulus, me licet qvinqvennio fere major.“ Pojednáva o tom tiež v diele *De quaestione, utrum Dominus Jesus propria virtute a mortuis resurrexit* z r. 1659.

31 J. P o l i š e n s k ý, Jan Amos Komenský, op. cit., s. 24.

32 Pojem sexualita sa v psychoanalýze obsahovo dosť líši. Freud „sexuálnym“ myslel najmä: „to, čo je neslušné, to, o čem se nesmí mluvit“, *Přednášky*, op. cit., s. 257. Ďalej to spresňuje na s. 270 : „To, čo se mimo psychoanalýzu označuje jako sexualita, vztahuje se jen na omezenou část sexuálního života, stojící ve službách rozmnožování a označovanou jako normální sexuální život.“ Porovnaj Ch. R y c r o f t, *Kritický slovník*, op. cit., s. 121.

34 *Beytrag zur Geschichte des Nikolaus Drabicius, eines prophetischen Schwärmers*. In: *Neues Ungarisches Magazin*, I (1791), s. 134-135.

35 O spôsobe vyšetrenia v psychoanalýze pozri S. F r e u d, *Přednášky*, op. cit., s. 14-15, naproti tomu v psychiatrii Jiří B e r a n, *Základy vyšetření a posouzení duševního stavu*. In:

Alojz Janík a kol., Psychiatrie. Praha, Avicenum 1983, s. 49-54. Beran sa touto otázkou čiastočne zaoberal v ďalšej časti „Syndrolmologie“, ktorú spracoval s Karlom Dušekom na nasledujúcich stránkach. Jozef Kafka a kol., Psychiatrické diagnostické zošity. 1. Košice, LF UPJŠ 1990, s. 3-13; porovnaj H. Feldmann – J. Brand-Jakobi – M. Gmurr, Kompendium, op. cit., s. 11 a nasl.

38 E. H. Erikson, Mladý muž Luther, op. cit., s. 8, porovnaj G. a R. Blanckovi, Ego-psychologie, op. cit., s.10.

39 Beytrag zur Geschichte des Nikolaus Drabicius, op. cit., s. 135. Od neho to prevzal F. V. Sasin ek, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 275; taktiež Ján Kerkeš, Lednica. In: Sokol 5 (1866) č. 8, s. 318; id., Hrady trenčianskeho Považia. Archiválne výpisky. In: Letopis matice slovenskej 3 (1866-1867), s. 45. Laco Zrubec, Učiteľ národov. Slovenská republika (1997), s. 8, víkendová príloha, tvrdí dokonca, že spolu s Komenským študovali v Uhorskom Brode na bratskej škole.

40 Z. Wint er, Život a učení na partikulárných školách, op. cit., s. 444. Podobne aj jezuiti vyhlasovali, že učia pre slávu Božiu a vzbudzujú u žiakov zbožnosť.

41 „... čtvrtek po 4. neděli velikonoci 5. květen“, pozri Bohumír Indra, Mikuláš Drábik a jeho vzťahy k Valašskému Meziříčí. In: Naše Valašsko 13 (1950), s. 111, Jan Skutil, Poznaňské archiválie k osudu Mikuláše Drábíka Strážnického. In: Jižní Morava 30 (1991), s. 23 uvádza 26. IV.; podobne A Pallas nagy lexikona. Az összes ismeretek enciklopédiája Tizenhat kötetben. 5. Dammara-Elektromos gép. Budapesten, Pallas irodalmi és nyomdai részvénytársaság 1893, s. 484. Drábik sám vyzdvihuje túto udalosť v Lux ex tenebris (...), s. 3.

44 Biblické citáty, transkripcia i skratky sú použité podľa Biblia. Písmo Sväté Starej a Novej Zmluvy. Transcius Liptovský Mikuláš a Slovenská biblická spoločnosť Banská Bystrica 1999.

48 J. Volf, Drábikovy zápisky, op. cit., s. 230-231; Volf dokazuje, že J. Kvačala čítal Drábikov text nepresne. Text potom opublikoval in: Korrespondence II., s. IX a inde. Od neho potom text prevzal Stanislav Souček aj. Ide hlavne o problematiku vykradnutej zamurovanej pivnice s majetkom M. Drábika, ktorý bol vylúpený vo Valašskom Meziříčí, a nie vo Fulneku, ako uvádzal Kvačala, Souček aj. Porovnaj F. Hýbl, K hodnocení Drábíka. In: SCeTH 7 (1977), č. 17, s. 169.

49 F. Hýbl, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 129.

50 B. Indra, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 114.

51 Ibid., porovnaj Korrespondence II., op. cit., s. 178, A. Tur ek, K dějinám českých bratří, op. cit., s. 160.

52 Podrobne pozri B. Indra, Odboj města Hranic 1620-1627 a jeho potrestání. In: Časopis vlasteneckého spolku musejního v Olomouci 53 (1940), s. 197-199.

53 B. Indra, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 115.

54 Hynek Hrub ý, České překlady polské postilly Řehoře ze Žernovce. Životopis bratra Mikuláše Drábíka. In: Listy filologické 24 (1879), s. 271; B. Indra, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 116.

55 Zápisky Mikuláše Drábíka, KNM v Praze, sign. 1453 V E 21 list 3a.

56 B. Indra, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 116.

57 Zachovací list purkmistra a rady města Meziříčí z 7.VIII. 1627, KNM v Praze, sign. 1 Bc 42.

58 J. Skutil, Poznaňské archiválie, op. cit., s. 23.

59 Lux ex tenebris (...) III. De antegressa Drabicii Vita, s. 7. „3. Moribus fuisse amabilem, conversatione gratum, nullô Ministrum Christi dedecente naevô notatum, in conspectu Dei & Ecclesiae testari possum“. V podobnom duchu ho hodnotí Karel st. z Žerotína, keď píše v liste Vavřinci Justinovi ml.: „Mne zde navštívil Libán a Drábík; (...)

Trpělivě snášejí svou bídu“. František H r u b ý, Moravské korespondence a akta z let 1620–1636. 2. 1625–1636 (Listy Karla z Žerotína 1628–36). Brno, Nakl. země moravsko-slezské 1937, s. 235.

60 Podobne ani trauma zrodení, ktorá spôsobuje narušenie duševného zdravia. Otto Rank – Freudov priateľ a žiak – nahradil týmto pojmom oidipovský komplex. Freud po počítačnom prijatí odmietol tuto asociáciu. Pozri S. F r e u d, Konečná a nekonečná analýza. In: Sebrané spisy Sigmunda Freuda. Spisy z let 1932–1939. Šestnáctá kniha. Praha, Kocourek 1998, s. 53 a nasl.

61 H. F e l d m a n n. – J. B r a n d - J a k o b i – M. G m u e r, Kompendium, op. cit., s. 135 a nasl.

62 V auguste, porovnaj B. I n d r a, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 116. Encyklopédia Slovenska. I. zväzok A – D. Bratislava, VEDA 1977, s. 562, uvádza r. 1620; tiež Malá československá encyklopedie. II. D – Ch. Praha, Academia 1985, s. 175; Drábik sám v Lux e tenebris III., s. 3, uvádza rok 1628.

63 J. V o l f, Analecta Drabicina I. In: ČČM 85, 1911, s. 474, mená kňazov sú tiež známe z Drábikových proctiev a z korešpondencie J. A. Komenského.

64 B. I n d r a, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 117.

65 Jan Amos Komenský o sobě. Praha, Oden 1987, s. 350 editori uvádzajú dokonca r. 1624.

66 F. V. S a s i n e k, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 275, uvádza rok 1629 Lednicu bez Púchova; vychádza zo súdnych protokolov: Slovenská národná knižnica, Archív literatúry a umenia (SNK ALU), Martin, MJ 309, s. 127, podobne Štefan M a j e r k o, História mesta Lednice. Lednica. b. d. (asi 1998), s. 13; Vojtěch S o k o l, Jednota Bratrská na Slovensku. In: Slovenská čítanka. Praha, nákl. E. Šolca 1925, s. 126–142, 2. úplné přepracované vyd., s. 135, uvádza rok príchodu 1629.

67 Jan B a r t a, Čeští bratři na lednickém panství, s. 5. Štátny archív Bytča, pobočka Považská Bystrica, Mestečko Púchov 31, stroj. Lednická Lhota sa v roku 1960 zlúčila s Lednicou.

68 Zápisky Mikuláše Drábika (...) list 3a.

69 Antonín G i n d e l y, Dekrety Jednoty bratrské. Praha, Kober I. L. 1865, s. 61.

70 B. I n d r a, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 118. S rodóm Košelovcov sa stretávame v dejinách Žiliny i v neskorších dobách. Adam Kossela vlastnil do r. 1743 jeden dom na mieste sirotinca a kostola. Andrej Kossela v r. 1773 dom v hodnote 700 zl. Pozri: Alexander L o m b a r d i n i, Dávna Žilina. In: Slovenské pohľady, 8 (1888) č. 6, s. 141–142.

71 Drábik na svoje deti myslel a v duchu ich neopúšťal. H. H r u b ý, České překlady, op. cit., s. 271 uvádza, že v Postile bratra Řehoře z Žernova si zapísal v r. 1667 akúsi genealógiu rodu. O jeho vzťahu k rodine bude ešte pojednané.

72 Dětství, rodina a stáří v dějinách Evropy. Praha, Panorama 1990, s. 279.

73 M. M i n á r i k, Život a dielo Štefana Pilárika st. In: Štefan P i l á r i k, Sors Pilarikiana. Bratislava, Tatran 1989, s. 148.

74 J. Rigel to spresňuje: „Bohužel nemáme vždycky přesná, spolehlivá a uspokojivá kritéria, která by mohla určitý stav zařadit do jedné ze skupin, protože klinické projevy mohou být u reaktivních stavů stejné jako u endogenních depresí (tj. depresí bez známých příčin, s těžkým klinickým obrazem) a naopak.“ Jiří R i g e l, Osobnost a emocionální problémy. Praha, Avicenum 1981, 2. vyd., s. 77.

75 F. H ý b l, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 130; listy opublikoval František H r u b ý, Moravské korespondence a akta, op. cit., s. 231 a 531; porovnaj B. I n d r a, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 119–120, kde je to veľmi podrobne spracované.

76 František V y s k o č i l, Rozsudek nad spolužákem Jana Ámose Komenského, Mikulášem Drábikem ze Strážnice na Moravě. In: Zpráva za I. čtvrtletí 1960. Museum J. A.

Komenského v Uh. Brodě, 1960, s. 4. Encyklopédia Slovenska. I. zväzok, op. cit., s. 562 to zdôvodňuje chybné príklonom k učeniu o predestinácii; uvádza, že bol i tkáčom. Generálne synody boli zvolávané i z toho dôvodu, aby vykonávali disciplinárne postihy nad tými služobníkmi Jednoty, ktorí spôsobili pohoršenie. Tiež aby boli potrestaní pre priestupky. *Řád ...*, s. 35.

77 Jaroslav G o l l, Příspěvky k životopisu Komenského. In: ČČM 48 (1874), s. 266. Jednota bratská sa ostro stavala proti tomu aby jej kňazi pracovali v obchode alebo remeslách. Na Morave ale nebolo nič neobvyklé, keď „nejeden kněz nechal pro nedostatečný důchod kněžství svého docela a dal se na řemeslo nebo pracoval i na polích za mzdu!“ pozri: Zikmund W i n t e r, Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století. Praha, Nákladem české akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění 1895, s. 570.

78 J. S k á l a a kol., Závislost na alkoholu a jiných drogách. Praha, AVICENUM 1987, s. 68. J. Kafka uvádza, že súhrnná definícia alkoholizmu neexistuje. Preto používa koncept expertov WHO z r. 1977: „Závislost’ na alkohole charakterizuje prevažujúca potreba používať veľké množstvo alkoholických nápojov a limituje ju strata alebo porušenie kontroly nad pitím. J. K a f k a, Psychiatria, op. cit., s. 238, porovnaj Stanislav K u n d a a kol., Klinika alkoholizmu. Klinický priebeh, diagnostika a terapia. Martin, Osveta 1988, s. 87.

79 P. Š p i č k a, Po stopách Drabíkových, op. cit., s. 4.

80 Lux e tenebris III. Drab. De antegressa Drabicii vita, § 9.

81 A. P a t e r a, Korrespondence a listiny Mikuláše Drábíka z l. 1627–1671. In: ČČM 77 (1903), s. 172-173.

82 Revelácie z Lux e tenebris sú uvádzané skratkou Rev. a podľa poradia rímskymi číslicami. Arabské číslice označujú verš a deň, mesiac a rok videnia. Porovnaj Rev. II,4 z 23. I. 1643 „ita porró annuntiabis, ut tibi promisi ...“. Podobne Rev. DCXVI,1 z 13. januára 1664 píše: „A meridie noctis orabam ...“. Johanka z Arku naproti tomu mala svoje prvé videnia pri rozprávkovej studničke, pri bonne fontaine aux fées.

83 V súčasnosti sa tejto problematike venuje detailne psychoterapeutická škola s analytickou bázou – procesorientovaná psychoterapia, Arnold Mindell v knihe Shadow City, alebo škola katatýmnej imaginácie, ktorá vychádza z hlbinej psychológie a pracuje so symbolikou vo vizuálnom kontextu a iné.

84 František D v o r s k ý, Vlastivěda moravská. II. Místopis. Strážnický okres. Brno, Nákladem Musejního spolku 1914, s. 142 – „Ve svých smutných chvílích míval vidění (...).“

85 Jan K u m p e r a, Jan Amos Komenský. Ostrava, Amosium servis & Svoboda 1992, s. 65.

85 František Jan Z o u b e k, Jak veršoval po česku Kristus Pán. In: Osvěta 17 (1887), s. 650.

86 Ivanov-Smolenskij ako jeden z prvých poukázal na to, že pri neúplnom a nehlbokom patologickom útlme mozgovej kôry vznikajú podmienky podobné spánku s halucinačnými a bludnými obrazmi. Sám Freud sa spánku príliš nevenoval.

87 Tak to zjednodušene píše Gyula P a u l e r, Wesselényi Ferencz nádor és társainak összeesküvése, 1664–1671. II. Budapest 1876, s. 378.

88 W. P e r g e r, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I. Leipzig 1874, s. 37-43; zaujímavé je, že tieto „vidiny“ používal jej vlastný brat Eckbert, známy bojovník proti katarom, v boji za šírenie katolicizmu a potlačenie katarských názorov. Ostatne i jej predstavená abatiša sv. Hildegarda z Bingenu počula hlasy z nebies a mala dvadsaťšesť vizíí o dejinách spásy, vrcholiace Posledným súdom.

89 Vlastimil K y b a l, Miličův sen. In: Gollův sborník, Praha 1906, s. 170.

90 Jan Amos Komenský o sobě, op. cit., s. 72, odkaz: Historia revelationum, 1659, s. 32-34. S mystickou extázou šamanského typu sa stretávame už v paleolite. Na jednej strane sa

predpokladá viera v „dušu“, ktorá je schopná opustiť telo a volne putovať a na druhej je presvedčenie, že v priebehu putovania sa môže stretnúť s nadprirodzenou bytosťou a požiadať ju o pomoc. Mírcea Eliade, Dejiny náboženských predstáv a ideí. I. Od doby kamennej po eleusínske mystéria. Bratislava, Agora 1995, s. 42.

91 Napr. Michal Černošek, Šílenství v zrcadle dějin. Praha, Grada, Avicenum 1994, s. 64-66.

92 Slovník biblické teologie. Řím, Velehrad 1981, s. 421.

93 Ďalej ešte dodáva: „Pre všetky uvedené príčiny sa domnieva, že náš sen naozaj hovorí o náboženstve a že to aj hovoriť chce. Sen je prepracovaný, dôsledný a naznačuje istú logiku a istý zámer, t. j. predchádza ho motivácia v nevedomí, ktorá nachádza v obsahu sna priame vyjadrenie.“ E. Fromm, Sny a mýty, op. cit., s. 74. Fromm vlastne rozširuje túto Freudovu myšlienku: „Konečne se odvoláte na to, že podle toho, co jste slyšeli, si člověk je jen zřídka jist, že nalezený výklad snu je jediný možný. Vystavujeme se nebezpečí, že přehlédneme další zcela přijatelný výklad téhož snu. Za těchto okolností, usoudíte, zůstává libovůli vykladače vyhrazeno volné pole, jehož šíře se zdá být neslučitelná s objektivní jistotou toho, k čemu se dospěje. Anebo můžete také předpokládat, že chyby není ve snu samém, nýbrž že nedostatky našeho výkladu snů lze vysvětlit nesprávností našeho pojetí a předpokladů.“ S. Freud, Přednášky, op. cit., s. 194. Psychoanalýza ale diferencuje medzi veštením pomocou snov a interpretáciou snov, ktorá si nerobí nároky na predikciu a sen používa výlučne ako doklady o stave duše snívajúceho. Pritom doklady o snoch v náboženských textoch svedčia o určitom výbere a „redakčných úpravách“. Sen býva zapojený do základnej významovej línie a zbavený všetkého individuálne typického, prívätneho, osobitného. Sen prešiel „kolektívnym filtrom“ a rôzne účinným spôsobom konvencionalizácie. O tom pozri Carl Gustav Jung, Traumsymbole des Individuationsprozesses. Zürich, Eranos Jhb. 1936, s. 13-133. Pri Drábikovi zmieny „filter“ chýba.

94 J. Rigel, Osobnost a emocionální problémy, op. cit., s. 64.

95 Oneiroskopiu, oneiromantiu, oneirokritiku či oneirologiu – teda veštenie pomocou snov odmieta psychoanalýza a nesmie sa podľa nej prelínať s interpretáciou snov, ktorá si nerobí nároky na predikciu a sny používa výlučne ako doklad o stave duša sniaceho. Ch. Rycroft, Kritický slovník, op. cit., s. 88.

96 M. Eliade, Dejiny náboženských predstáv, op. cit., s. 166. O sne a antickej civilizácii porovnaj tiež S.

Freud, Přednášky, op. cit., s. 73. V Novom zákone nájdeme správy o snoch. – Peter oznamuje naplnenie prorociev proroka Joela 3,1 (Sk 2,17), Matúš sa zmieňuje o niekoľkých snoch podobných snom zo Starého zákona (Mt 27,19), alebo pomoc Jozefovi v období Ježišovho detstva (1,20; 2,13.19.22); ide o tri zjavenia anjelov Pána celkom v štýle Starého zákona. Nestretávame sa s žiadnym snom Ježišovým; nepochybne preto, že sa Nový zákon zaoberá psychológiou Majstra len celkom výnimočne; ale hlavne preto, že v ňom vidí toho, ktorý „pozná“ Otca bezprostredne. Porovnaj Slovník biblické teologie, op. cit., s. 422. Zjavenie je zasadené do rámca snu, aby sa tým viac vyjadrila jeho mysterióznosť.

97 O tom pozri Výklady ke Starému zákonu. Praha, Kalich 1991, s. 540-541.

98 S. Freud, Přednášky, op. cit., s. 202. Freud ešte píše: „Sen může tedy být vším možným, pokud berete v povahu jen myšlenky, které zastupuje, může být varováním, předsevzetím, přípravou k něčemu atd.; je však vždycky také splněním nevědomého přání, a díváte-li se na něj jako na výsledek snové práce, je pouze tímto. Sen tedy také nikdy není veskrze jen předsevzetím, varováním, nýbrž je vždycky předsevzetím apod. přeloženým přání do archaického způsobu vyjadřování a přetvořeným tak, aby tato přání splňoval. Jeden znak, totiž ten, že je splněním přání, je konstatní; druhý se může měnit; může jím být ovšem také nějaké přání, takže sen pomocí přání nevědomého zobrazuje splnění nějakého latentního přání

ze dne.“ A ďalej dodáva: „Rozumím tomuto všetmu veľmi dobre, ale nevím, jestli se mi podařilo učinit to srozumitelným i pro vás. Působí mi také nesnáze podat vám o tom důkazy.“ S. F r e u d, Přednášky, op. cit., s. 190. Podobne F. Krejčí prehlasuje, že nie je možné vydávať sen za celkom chaotický a nemajúci zmysel. Uznáva užitočnosť štúdia snu, zdôrazňuje pritom predovšetkým osvetový zisk: odstraňovanie záhadnosti, ktorou je sen v mysliach ľudí obklopený. František K r e j č í, Psychologie vůle. Praha, Dědictví Komenského 1926, s. 295-296 a 312.

99 V tom je rozdiel napr. od Fromma, ktorý sa domnieva, že pochopiť jazyk snov je umenie, ktoré si vyžaduje znalosti, talent, cvik a trepezlivosť. Pozri: E. F r o m m, Sny a mýty, op. cit., s. 105.

100 S. F r e u d, Přednášky, op. cit., s. 189. Ján D r o b n ý, Joachim Kalinka. In: Reformační sborník. 3 (1929), s. 34 opisuje tento stav takto: „Od tohto času bol Drábik v stálej extéze (...)“

101 Jaromír Č e r v e n k a, Úvod k edici: Pokračování vidění Drábíkových. In: Vybrané spisy Jana Amose Komenského. Sv. VI. Spisy historické a politické. Praha, SPN 1972, s. 409.

102 F. H ý b l, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 134; Ján D r o b n ý, Joachim Kalinka, op. cit., s. 34 tvrdí, že ďalšie videnie mal až 27. februára 1643.

103 E. H. E r i k s o n, Mladý muž Luther, op. cit., s. 177.

104 Jan Václav N o v á k – Josef H e n d r i c h, J. A. Komenský, jeho život a spisy. Praha, Dědictví Komenského 1932, s. 535.

105 „Iterum ad me verbum Domini factum est – Opäť ku mne prehovoril Pán“ (Rev. DCXVII, 1z 2. januára 1664).

106 Je to určitá obdoba starozákonnej formuly vo Vulgate „dixit Dominus Deus“, alebo v origináli יהוה אלהים אמר. Je ale hrubou bagatelizáciou a nepravdou napísať „V ranních kocovinách míval halucinace“, ako to urobil v popularizačnej literatúre Petr H o ř e j š, Toulky českou minulostí. In: Mladý svět (1992), č. 12, s. 798 (kap. 114); neskoršie to zopakoval v knižnej verzii Toulky českou minulostí. 4 (Od bitvy na Bílé hoře (1620) do nástupu Marie Terezie (1740)). Praha, Baronet, 1999, s. 148.

108 J. S k á l a a kol., Závislost na alkoholu, op. cit., s. 70. Porovnaj tiež Anatolij Alexandrovič P o r t n o v – Dimitrij Dimitrijevič F e d o t o v, Psychiatria. Martin, Osveta 1977, s. 226 a nasl.; u Drábika ale ťažko nájsť súvislosti medzi alkoholickou halucionózou a psychózami schizofrénneho okruhu. Niekedy sa i u alkoholikov objavujú hypnagogické halucinácie v štádiu delirium tremens, podobne i na začiatku schizofrénie. Mávajú tiež zastrešujúci charakter (obludy, hrozné tlamy), alebo tvoria sériu obrazov s rozličným obsahom ako v kine.

109 B. I n d r a, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 120, Mariana sa narodila v sobotu pred sv. Trojicou r. 1644. Zomrela roku 1645 za Drábikovej neprítomnosti v Lednici, keď bol v Skalici pri svätení kostola. Okrem dcér Doroty a Aničky zomrela r. 1644 v Lednici tiež významná emigrantka a kmotra Drábíkových detí urodzená pani Johanka z Hodic. Pán Hynek z Šárova zomrel už r. 1640 a bol pochovaný v utorok po deviatníku (poznámka 33 Zápisky Mikuláše Drábika, KNM v Praze, sign. 1453 V E 21, list 3 B a 4 A).

111 Štátny archív Bytča, Trenčianska župa, Inquisitones, 1648, no. 1327.

112 Dějiny prorocství. In: Vybrané spisy Jana Amose Komenského. VIII. Autobiografické vyznání, plány, dopisy. Praha, SPN 1975, s. 103. Porovnaj J. G o l l, Příspěvky k životopisu Komenského. In: ČČM 48 (1874), s. 268 uvádza, len že bol rehabilitovaný. B. I n d r a, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 120; Ján D r o b n ý, Joachim Kalinka, op. cit., s. 35; J. Č e r v e n k a, Úvod, op. cit., s. 413. Červenka oprávnene pochybuje o „jednomyslném usnesení“ všetkých.

113 A. P a t e r a, Korrespondence a listiny Mikuláše Drábika z l. 1627–671. In: ČČM 80 (1906), s. 218 a nasl., J. Č e r v e n k a, Úvod, op. cit., s. 413; podobne J. V. N o v á k,

Několik rysů z politické činnosti J. A. Komenského po válce třicetileté. In: Naše doba 28 (1920), č. 1, s. 25 „Drábika znal z mládí; slyšel sice o něm potom všelicos nechvalného, ale nemohl uvěřiti, že by bůh nemohl si zvoliti za nádobu svou i muže méně hodného, uzná-li tohto potřebu.“ Vetterin to vytýká Komenskému v listě z 8. novembra 1660: „Když se pan otec k J. A. C. z Pataku zase do Lešna na byt vracoval, abychom to na něm prositi a obdržeti mohli, aby těm Drábíkovým věcem dal pokoj s ukazováním jemu dosti dostatečných příčin; ještě se na mne hnevlivě obořil, že písmům svatým nevěřím; načež sem odpověděl, že písmům svatým věřím, zvláště těm slovům Apokalyp. 17: »Dá Bůh v srdce desíti králům, aby se sjednomyslili«; ale mám činiti o čas, již-li ten čas přišel, a mám činiti o to, jestli to Bohem zřízený prostředek, jehož se M. Drábík chytil. ... Balam byl také bezbožný prorok, avšak že byl předce pravdivý prorok; tak podobně i Drábík, byť prý byl bezbožný, že může býti předce pravdivý ...“ Patera, Korrespondence, s. 378.

114 Kvačala, Korrespondence II, op. cit., s. 205, nápadné je zaradenie mena Ámos na konci, potvrdzuje to podľa Kvačalu domnienku o zvláštnom význame mena Amos, ale nepodáva kľúč, porovnaj A. G i n d e l y, Über des Johann Amos Comenius Leben und Wirksamkeit. Znaim, Fournier & Haberler 1892, s. 70, František K a r š a i, Ideologické vplyvanie J. A. Komenského na spoločensko-politické pomery na Slovensku. In: Jan Amos Komenský a Slovensko. Zborník materiálov prvej slovenskej komeniologickej konferencie konanej v Prešove v dňoch 15.–16. septembra 1970. Košice 1971, s. 112. Drábikova správa je súčasne najstaršou u nás o vydaní zmieneneho spisu.

115 Tak ho označujú napr. Processus criminalis Nicolai Drabiczius ..., s. 127 „Fanaticus hic homo“, Slovenská národná knižnica, Archív literatúry a umenia, Martin MJ 309; „fanatický človek“ Ján K r i ž a n, Někdejší Superintendeti superintendencie Trenčansko-Oravsko-liptovské v čas Synody Žilinskej utvorené. Cirkevné listy, 3 (1866), č. 4-5, s. 160; Pierre B a y l e, Dictionaire historique et critique per III. K-P. Amsterdam – Leyden 1730, s. 18.

116 Tak to charakterizujú napr. A. A. P r o t n o v – D. D. F e d o t o v, Psychiatria, op. cit., s. 39; porovnaj Jaroslav Vacek, O nemocech duše. Kapitoly z psychiatrie. Praha, Mladá fronta 1996, s. 139; J. K a f k a a kol.: Psychiatria, op. cit., s. 44-45. Určením bludu sa zaoberal i S. F r e u d, Přednášky, op. cit., s. 212 a nasl. Na s. 215 podáva jeho určenie: „Blud už není ničím nesmyslným nebo nepochopitelným, má smysl, je dobře motivován, souvisí s jistým afektivně závažným prožitkem nemocné. Za druhé: je nutný jako reakce na určitý nevědomý duševní pochod, který jsme uhádli z jiných náznaků, a vděčí právě tomuto vztahu za svůj bludný charakter, za svou odolnost proti náporům logiky a reality. Je sám něčím vítaným, jistým druhem útěchy. Za třetí: Zážitkem, který je v pozadí onemocnění, je jednoznačně určeno, že se musel objevit právě blud žárlivosti (Freud analyzoval blud žárlivosti u istež dámy – pozn. L. B.) a žádný jiný. Porovnaj tiež Ch. R y c r o f t, Kritický slovník, op. cit., s. 32-33.

117 S. F r e u d, Konečná a nekonečná analýza, op. cit., s. 76 a nasl. Iní psychoanalytici, napr. Harald Schultz-Hencke alebo Karen Horneyová, ho odmietajú.

118 A. P a t e r a, Korrespondence a listiny Mikuláše Drábíka z l. 1627–1671. In: ČČM 80 (1906), s. 129. Drábik vychádza zo svojho súpisu majetku, ktorý sa zachoval. Id., Korrespondence a listiny Mikuláše Drábíka z l. 1627–1671. In: ČČM 79 (1905) s. 287-288.

119 Opak tvrdí Ján M o c k o, Príspevok k historii exulantov česko-moravských v Uhorsku. Príležitosťou tristoročnej pamiatky Jána Amosa Komenského. In: Cirkevné Listy 6 (1892), č. 15, s. 197, porovnaj J. S k u t i l, Poznaňské archiválie, op. cit., s. 25.

120 Napr. kunovický úradník Jan Krt ze Středy charakterizoval dobrodruha Pavla Malinovského ako človeka, ktorý je „... nevyvedený z kurvy syn a pankhart proti jiným lidem, lepším než jest sám, dokud živ bude, mluví, pankhartů a z kurvy synův dáva“. Ladislav H

- o s á k – Metoděj Z e m e k, Hradiště po uherských válkách do Bílé hory. In: Uherské Hradiště – dějiny města. Red. Antonín Verbík a Metoděj Zemek. Brno, Blok 1981, s. 158.
- 121 V podobnom duchu konal tiež 3. februára 1661 keď navštívil lednickú faru opitý a pastorovi povedal: „Ty jsi kluk kurevský, rufián, kurvy syn.“ Podobne aj úradníkovi lednického panstva: „Ty si šelma, ještě kurvy syn, rufián, panský zloděj“ Vlastnou palicou mu rozbili hlavu a vyhodili ho z fary. Formule zповědні proroka Mikuláše Drábíka Strážnického, na ten čas obyvatele lednického, na papíře uvedená léta Páně 1666. Państwowe Archiwum w Poznaniu (Zespóła, Bracia Czescy, sign. 1631). Prevzaté podľa J. S k u t i l, Poznaňské archiválie, op. cit., s. 28-29. „Být za šelmu“, „považovat někoho za šelmu“ bola v 16. a 17. storočí považovaná za najhrubšiu urážku. Porovnaj Z. W i n t e r, Život a učení na partikulárních školách, op. cit., s. 312 a 321. Porovnaj id., Děje vysokých škol pražských od secessí cizích národů po dobu bitvy bělohorské (1409–1622). Praha, Nákladem České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění 1897, s. 158.
- 122 Drábik sa obhajoval v Rev. CCIV,7 z 2. februára 1654, kedy to vysvetľuje mnohými starosťami a zmietaním mysle. Porovnaj tiež Rev. CCXXIV,17 z 2. februára 1654.
- 123 Rudolf S t r á n s k ý, Komenský ve své době a budoucnosti. Praha, nakl. družstvo Máje 1948, s. 129.
- 124 J. V o l f, Analecta Drabiciana I, op. cit., s. 475.
- 125 S. K u n d a a kol., Klinika alkoholizmu, op. cit., s. 163.
- 126 O tom porovnaj Alojz J a n í k, Veřejnost a duševně nemocný. Praha, Avicenum 1987, s. 52, pozri tiež stranu 100, kde autor píše o poverách, ktoré s týkajú alkoholu a jeho magického liečiteľského účinku.
- 127 J. Č e r v e n k a, Úvod, op. cit., s. 427, „Drábik byl úplným antipodem Komenského. Člověk chatrného charakteru a pohoršlivého způsobu života, později dokonce notorický opilec a rváč, hrabivý, mstivý a surový.“ Ibid., s. 426. Červenka píše priamo v duchu Jirečkovej asociácie: „V opilosti míval preludy, jakoby by přímo obcoval s Bohem ...“. Josef J i r e č e k, Rukověť k dějinám literatury české do konce XVIII. věku. Ve způsobě slovníka životopisného a knihoslovného. I. A.–L. Praha, nákl. B. Tempenského 1875, s. 168.
- 128 Drábikov život má niekoľko spoločných rysov s luteránskym kazateľom Ondrejgom Lucaem (*1596), ktorý bol chiliastom, samorastom a málo disciplinovaným kňazom. V dejinách literatúry písanie pod vplyvom alkoholu a drog nie je až také unikátne. Jean Paul Sartre napísal svoje druhé významné filozofické dielo Kritika dialektického rozumu zjavne pod vplyvom alkoholu a drog. Autorka jeho životopisu Annie Cohen-Solalová vypočítava množstvo dennej dávky stimulantov – cigarety, tvrdý alkohol, víno, amfetamín, aspirín, barbituráty a samozrejme kávu s čajom. P. J o h n s o n, Intelektuálové, op. cit., s. 258.
- 129 Formule zповědні ..., s. 29-30. Formule zповědні mala byť napísaná v r. 1666, ale v žiadnych protidrábikovských pojednávaniach nie je o nej ani zmienka a to spochybňuje jej relevantnosť. Nedá sa ale ani úplne vylúčiť, že by ju Drábik spísal s pocitom viny vyvolanej alkoholom.
- 130 S. K u n d a a kol., Klinika alkoholizmu, op. cit., s. 19, porovnaj tiež so s. 21.
- 131 F. H ý b l, Mikuláš Drábík, op. cit., s. 130, uvádza 10. VIII. 1662.
- 132 Řád, op. cit., s. 30.
- 133 Otakar O d l o ž i l í k, Bratří na Slovensku. In: ČMM 55 (1931), s. 360.
- 134 Ibid.
- 135 J. Č e r v e n k a, Úvod, op. cit., s. 420.
- 136 Rukopis sa nachádza v KNM v Prahe, sign. 2368 VIII F 37.
- 137 Ferdinand H r e j s a, Sborové Jednoty bratrské v cizině. In: Reformační sborník 7 (1939), s. 86-87.
- 138 O. O d l o ž i l í k, Bratří na Slovensku, op. cit., s. 360.
- 139 J. K u m p e r a, Jan Amos Komenský, op. cit., s. 146.

- 140 Kvačala, Korrespondence I, op. cit., s. 280-283; popis jednanja v spise *Lux e tenebris*, III, s. 478-490, porovnaj Ján Václav Novák – Josef Hendrich, J. A. Komenský, jeho život a spisy, op. cit., s. 605-607.
- 141 O. Odložilík, Bratři na Slovensku, op. cit., s. 360, viac o procese P. Špíčka, Postopách Drabíkových, op. cit., s. 64.
- 142 A. Patera, Dopisy J. A. Komenského k Drábíkovi z let 1664–1670. In: ČČM 73 (1899) s. 61. Podobne vymáhali svoje pohľadávky aj iní bratskí kazatelia napr. Jan Sapor v roku 1649. Pozri F. Hrubý, Moravské korespondence a akta, op. cit., s. 296.
- 143 A. Patera, Dopisy J. A. Komenského k Drábíkovi z let 1664–1670, op. cit., s. 61
- 144 Ibid.
- 145 J. Jireček, Rukověť k dějinám literatury, op. cit., s. 168. Jireček svoju úvahu literárne zdramatizoval, keď píše: „Byl to podvodník zvláštního způsobu, lakotný po penězích, neurvalý, nemírnému pití oddaný, nad to ovládaný ženou, která podle všeho byla litice“, ďalej V. Sokol, Jednota Bratrská, op. cit., s. 135-136; porovnaj A. Turck, K dějinám českých bratří, op. cit., s. 162.
- 146 A. Patera, Korrespondence a listiny Mikuláše Drábíka z l. 1627–1671. In: ČČM 80 (1906), s. 128-129, ďalej píše na s. 129 napr. „Poroučím Vám peníze na úrok s vůlí vrchnosti půjčené 200 fl. ... peníze gruntovní v městě Zlíně 150 fl. na domě fiforovském, vedlé rathuze ležící ... Zuzaně, dceři mé, poroučím kotel patenový s tím, což k němu náleží ... „Potřebné je ešte dodat, že dievčie meno ženy matky Drábíka je Dorota Šišorová a nie Fiforová, ako to čítal Volf. Porovnaj: F. Hýbl, K hodnocení Drábíka. In: SCeH 7 (1977), č. 17, s. 16.
- 147 A. Gindely, Mikuláš Drábík. In: Světozor. Příl. Slov. Nov. Víd. (1855), s. 105.
- 148 Formule zpovědní ..., s. 29.
- 149 H. Hrubý, České překlady, op. cit., s. 271.
- 150 J. Červinka, Úvod, op. cit., s. 453, porovnaj též s. 410.
- 151 J. Polišenský, Jan Amos Komenský. Praha, Melantrich 1972. 2 přeprac. vyd., s. 23-24. Komenský chápal Drábíka ako médium, medzi Bohom a ľuďmi, „proroka“, ale je voči nemu kritický. Určite ho necharakterizuje ako múdreho. Pretože, ako píše v spise *Faber fortunae* (Tvorca šťastia alebo umenie sám sebe radiť): „Múdry je totiž ten, kto chápe zákonitosť vecí. Z toho vyplýva, že vie tiež z príčin dobre predvídať výsledky, rozumne na seba obrátiť dobré a odvrátiť zlé; tak alebo nič, alebo čo najmenej ponecháva náhodu a šťastiu“. J. A. Komenský, Vybrané spisy III. Bratislava, SPN 1957, s. 180. Na ostatných miestach sa vracia tiež k definovaniu múdrosti.
- 152 J. Skutil, Poznaňské archiválie, op. cit., s. 29.
- 153 Jaroslav Gol, Příspěvky k životopisu Komenského. In: ČČM 48 (1874), s. 268 píše: „Sám nazývá se Drabíkovým ‚Adjunctem‘“.
- 154 Rev. II,5 z 23. I. 1643 „pravda je nedbajstvo moje v Tvojom pokarhaní, poznám svoje bezprávie a hriechy, a hanbím sa v Tvojom pohľade a ľuďí ...“
- 155 Husitské „prococtvá“. In: Trenčan 6 (1929), z 11. V., s. 1.
- 156 Pavel Weterini, Dar Zeleného štvrtku. KNM v Praze, sign. 2368 VIII F 37.
- 157 Ten si dokonca kvôli nemu najal českého sekretára Kristiána Vladislava Nigrina.
- 158 S. Freud, Přednášky, op. cit., s. 355 a nasl., porovnaj též Ch. Rycroft, Kritický slovník, op. cit., s. 92-93.
- 159 KNM v Praze: Mikuláš Drábík. Zjevení. 142 I 14. Tlačou vydal J. Kvačala, Korrespondence II, s. 210. „Byl jsem v domě velikém, pokoje velmi pěkné čisté mající(m), v nichž jsem se procházel s muži a kněžími, již mrtvými, kteří se mnau velmi přívětivě rozmlauvali o Božím řízení světa. Když procitl, Pán mu řekl, že mu ukázal nebe, že tam již Drábíka očekávají. I Komensky je tam též. Drábík ještě má práci, tu má dovršiti. Ať málo chodí ven a se doma zdržuje. Rád to viděl a slyšel, jmenovitě i knihu *Lux in Tenebris*. Dejž o

- Bože, abych šťastně toho dočkal a do toho domu se dostal. Amen y Amen. Hallelujah.“
- Porovnaj Ján K v a č a l a, Memoriál o prorocstvách Drábíkových podaný Ludvíkovi XIV. In: AJAK 1 (1914), s. 23-24, kde publikuje list Dricksona a uvádza tento stav z iného zdroja.
- 160 J. K v a č a l a, Egy álpróféta a XVII. Században. In: Századok (23) 1889, s. 756.
- 161 KNM v Prahe, 1 BC 38, fasc. 10, list 3.
- 162 F. H ý b l, K hodnocení Drábíka op. cit., s. 168; autor reaguje na tézu, ktorú rozšíril P. Š p i č k a, Po stopách Drábíkových, op. cit., s. 82 „neboť již od počátku na Jana Komenského všechnu vinu sváděl. Jeho navedením a podáním látky prý urážlivou tu knihu sepsal“.
- 163 I keď je abstinencia jedným ze základných pravidiel psychoanalytickej techniky, nie je úplne jasné, od čoho by se mělo abstinovat. Ch. R y c r o f t, Kritický slovník, op. cit., s. 25, preto je používaná v klasickom zmysle slova.
- 164 J. K v a č a l a, Egy álpróféta, op. cit., s. 757-758.
- 165 J. K v a č a l a – A. P a t e r a, Příspěvky k životopisu J. A. Komenského. In: ČČM, 65 (1891), s. 64.
- 166 Existujú i iné typológie stupňov alkoholizmu, napr. už zmienený Jellinek rozlišuje päť stupňov. J. K a f k a a kol, Psychiatria, op. cit., s.100, porovnaj S. K u n d a a kol., Klinika alkoholizmu, op. cit., s. 28. Asi bol v štádiu návykového abúzu a projevovovala sa uňho komplikovaná opilosť (ebrietas complicata). K. D u š e k, Alkoholismus a toxikomanie. In: A. J a n í k a kol, Psychiatrie, op. cit., s. 170 a nasl.
- 167 J. K a f k a a kol., Psychiatrické diagnostické zošity 2, op. cit., s. 238-239, porovnaj S. K u n d a a kol., Klinika alkoholizmu, op. cit., s. 23.
- 168 Processus criminalis ..., s. 127.
- 169 J. S k á l a a kol., Závislost na alkoholu, op. cit., s. 71, čo by boli typické prejavy Korsakovovej alcoholickej psychózy. Autor to ďalej rozširuje na postupnú degradáciu osobnosti, ktorá se stáva invalidnou. Porovnaj J. K a f k a a kol, Psychiatria, op. cit., s. 201, S. K u n d a a kol., Klinika alkoholizmu, op. cit., s. 98.
- 170 J. M o c k o, Príspevok k historii exulantov, op. cit., s. 198; Špička popisuje posledné chvíle života Drábíka takto: „Máš ještě něco na svědomí?“ kněz ptal se odsouzenca. „Jen nohy Ukřižovaného políbit. Jiného,“ řekl, „nejsem hoden.“ ... Před lidem potom vyznal, že chce ve víře katolické zemřít a žádal kněze, by to lidu oznámil, když on sám pro slabost nemůže. Lid český a německý odprositi dal a – již katovi podal ruku i hlavu k oseknutí...“ Porovnaj: P. Š p i č k a, Po stopách Drábíkových, op. cit., s. 82.
- 171 Processus criminalis ..., s. 129-130; porovnaj Archív mesta Bratislavy, Magistrátne protokoly 10692 2 ac 20, s. 570a (559a). Rozsudok uvádza J. K a l i n k a, Diarium, op. cit., s. 12-13, porovnaj tiež J. K v a č a l a, Egy álpróféta, op. cit., s. 764 a nasl.
- 172 O tom pozri prehľad L. B e r n á t, Mikuláš Drábik, op. cit., s. 57 a nasl.
- 173 Georg Friedrich Wilhelm H e g e l, Dějiny filosofie. III., Praha, Academia 1974, s. 212; ďalej dodáva „... naprostý barbar – ale přitom muž, který při svém drsném způsobu vyjadřování má konkrétní, hluboké srdce“ tamtiež, s. 212. V podobnom duchu píše i František Jan Z o u b e k, O Komenského polemikách theologických. In: ČČM 64 (1890), s. 448 „Slovy: blouznivec, bludař, kacír a p. vědecky nic se nevysvětlí, co skutečně někdo cítil, myslil, hlásal. Jako i každá nemoc tělesná rozumně posuzována bývá dle zvláštního tělesného ústrojí, fyziologického rozvoje, psychologického průběhu života každé osoby čili „jedince“: tak i podobné situace duševní podobné rodí výjevy, jimž do jisté míry říkáme nadšení a p., co pak nad tu míru, mezi choroby duševní klademe, ačkoli ta míra dle politického, náboženského aj. hlediska posuzovatelů bývá velmi relativní a proměnlivá.“
- 174 Markéta M a c h o v c o v á – Milan M a c h o v e c, Utopie blouznivců a sektářů. Praha, Nakladatelství ČSAV 1960, s. 358.

- 175 Jozef Ľudovít H o l u b y, Materialia k dejinám Církvě evanj. a. v. Contubernia dolno-trenčianského. Diel' 1 od Jozefa Ľud. Holuby-ho farára ev. a. v. Zemansko-Podhradského a na ten čas seniora Trenčianského. Zemanskom Podhradí 1889. Rkp., s. 375. Transcius, Liptovský Mikuláš, Nástín dejín bývalej ev. a. v. cirkve Ilavskej. Spísal Joz. Ľ. Holuby, vyslúžilý ev. farár a. v. zemansko-podhradský a senior trenčianský. Bez miesta, bez dátumu (asi 1890), s. 12, podobne Ján D r o b n ý, Joachim Kalinka, op. cit., s. 37, sa domnieva, že Kalinka považoval Drábikove zjavenia len za „výplod chorobnej fantázie“.
- 176 A. J a n í k, Psychiatrie, op. cit., s. 79 a nasl.
- 177 J. K a f k a a kol.: Psychiatria, op. cit., s. 110. Porovnaj tiež S. F r e u d, Přednášky, op. cit., s. 348 a nasl., Ch. R y c r o f t, Kritický slovník, op. cit., s.110-111.
- 178 Český ekumenický preklad (Bible. Písmo svaté Starého a nového zákona. Podle ekumenického vydání z r. 1985. Biblická společnost v ČSR 1990) to prekladá: „Je prorok pošetilý? Muž ducha je potřeštěnec? Kralickí (Bibli Svatá aneb všecka svatá písma Starého i Nového Zákona. Praha, nákl. biblické společnosti britické i zahraničné 1926) tento verš prekládali farbitejšie: „... prorok jest blázen šílený a člověk ničemný, pro množství nepravosti tvé a velikou nenávist tvou.“
- 179 Opak síce tvrdí Ján P a v l o v, Ten, ktorý predvídal dobu (Mikuláš Drábik, 1588–1671). Cirkevné listy 54 (1971) č. 7-8, s. 122-123; ale vo svojej stati neuvádza žiadny argument jeho „revolučnej“ činnosti.
- 180 Ak je záujem kritikou ponížiť Drábika a označiť ho za bludára, tak je možné bez problémov jeho výroky označiť za expanzívno-reformátorské a religiózne. V tom prípade tak môžeme označiť ktoréhokoľvek reformátora alebo náboženského činiteľa, sektára, pri troške hyperkritičnosti.
- 181 Klasická freudovská psychoanalýza tu používa pojem alienacia, t. j. stavu oddelenia (odcudzenia) od seba či od časti seba. Existencializmus tento pojem používa skôr vo význame odcudzenia od iných.
- 182 Autor úprimne ďakuje za cenné pripomienky MUDr. Elene Tomášovej, z psychiatrického oddelenia NsP v Trenčíne, a PaedDr. Zlatke Šrámovej z Bratislavy k tejto štúdiu, ktoré sú plne rešpektované.
- 183 Henry Stuart H u g h e s, Historie jako umění a jako věda. Praha, Svoboda 1970, s. 69.

III. SPIRITUALITA JAKO LÉČEBNÝ POTENCIÁL

3.1. Moudrost abhidhammy v psychoterapii - Hojivé balzámy pro duši

Zájem o využívání rozvoje všímavosti (angl. mindfulness)²³² v psychoterapii v posledních letech expanduje (Benda 2007; Brown, Ryan, Creswell, 2007) a to především v rámci nových kognitivně-behaviorálních směrů (Benda, 2006; srov. Ellis, 2005, 2006). Databáze PsycINFO obsahuje 543 záznamů obsahujících slovo „všímavost“ jen od počátku roku 2005 do současnosti (březen, 2008). Časopis Psychological Inquiry věnoval v loňském roce všímavosti celé číslo (2007, č. 4). Všímavost je využívána v léčbě nejruznějších poruch – od psoriázy (Kabat-Zinn et al., 1998) až po psychózy (Abba, Chadwick, Stevenson, 2008). V souvislosti s obnovením zájmu o introspekci a výzkum vědomí jsou všímavost a meditace všímavosti a vzhledu diskutovány také v rámci kognitivní vědy a neurovědy (Varela, Thompson, Rosch, 1991; Varela, Shear, 1999; Clayton, Schloss, 2006; Zelazo, Moscovitch, Thompson, 2007). Všímavost však není jediným prvkem prastaré moudrosti abhidhammy, který lze využít v psychoterapii.

Rozvíjení všímavosti bylo do psychoterapie přeneseno z buddhistické meditační praxe. V abhidhammě (eticko-psychologické učení theravádové buddhistické tradice)²³³ je všímavost jedním z klíčových pojmů. Představuje zde ovšem pouze malou část mnohem komplexnějšího celku. Abhidhamma je systematizovaným „know-how“ pro zvládnání života, překonávání utrpení a dosahování štěstí. Je překvapivé, že pro hesla „abhidhamma“ (v jazyce páli), resp. „abhidharma“ (v sanskrtu) nabízí PsycINFO pouze 10 záznamů (např. Lancaster, 1997; srov. Barendregt, 2006). Záměrem tohoto příspěvku je na konkrétních příkladech ukázat, jak jsou všímavost a další elementy abhidhammy využívány v rámci satiterapie.²³⁴

ROZVÍJENÍ VŠÍMAVOSTI V SATITERAPII

Na rozdíl od řady jiných na všímavosti založených psychoterapeutických přístupů, nevyužívá satiterapie meditaci jako terapeutický nástroj (odůvodňuje Benda, 2006). Meditace všímavosti a vzhledu (satipatthána-vipassaná) je sice podobně jako metoda focusing součástí výcviku satiterapeutů, tito však využívají tyto metody pouze pro sebe, aby porozuměli vlastním psychickým procesům a získali dovednosti pro jejich zvládnání. Klienti se s meditací nesetkávají. K rozvíjení všímavosti a pro práci s klientovou myslí používá satiterapie místo meditace specifické postupy (techniky) jako je komentování, reflektování, kotvení, konkretizace nebo průzkum psychotopu (Němcová, 2002). Navenek se tyto postupy mohou jevit jako běžný rozhovor.

Zatímco meditace je praktikována individuálně, v satiterapii spolu klient a terapeut vytvářejí jeden interaktivní systém, kde terapeut zpočátku přebírá roli klientových tzv.

²³² Anglický termín „mindfulness“ je do češtiny překládán bohužel nejednotně. Bestseller Emoční alchymie (Bennett-Goleman, 2001) překládá mindfulness jako „vědomé vnímání“. Praško, Možný, Šlepecký et al. (2007) užívají překladu „uvědomování“. Buddhistický slovník (Nyanatiloka, v tisku) se přidržuje původního pálijského „sati“.

²³³ Abhidhamma není náboženstvím (není založená na víře nebo zjevení, neoperuje s pojmem duše, nevzývá žádného Boha) ani filozofii (budovanou na úrovni myšlenkových kategorií, pojmů a jejich logických vztahů). Je to systém zkoumající konkrétní fenomény přístupné prožívání a poznávání (Frýba, 1996; Sircar, 1999).

²³⁴ Satiterapie je psychoterapeutický přístup integrující postupy západní psychoterapie a východních nauk (viz Němcová, 2002; srov. Kratochvíl, 2006).

„řídících schopností myslí“ (viz dále), zvláště všímavosti. Učí přitom klienta rozlišovat mezi slovem a skutečností nebo jinak řečeno tím, co klient prožívá tady a teď (srov. rogersovská psychoterapie, gestaltterapie), a pouze virtuálními obsahy myšlení, vzpomínek či představ.

Uvedme si několik ilustrativních příkladů:

a) Klientka líčí potíže, které prožívá ve vztahu se svým partnerem: „...Je tak necitlivý! Asi je to tím, že ho matka opustila, když mu byly dva... Vlastně nikdy nepoznal mateřskou lásku... Možná v tom hraje roli i jeho první láska, která ho zradila...atd., atd.“ To, co probíhá právě teď a tady v klientčině mysli v průběhu tohoto líčení, je přemýšlení. Klientka sedí, mluví, přemýšlí. To je aktuální skutečnost. Obsahy myšlenek či představ skutečné nejsou. Terapeut, který na počátku terapie zastupuje klientčinu všímavost, zde může aplikovat techniku komentování (sallakkhaná)²³⁵ a tedy konstatuje: „Hmm..., přemýšlíte...“ nebo „Aha..., hledáte příčinu... (necitlivosti)“. Tím napomáhá klientce, aby si mohla povšimnout právě probíhajících procesů myšlení či představování.

b) Klient mluví o svém otci a říká: „...Už jsem mu odpustil...“ a přitom lehce nervózně poklepává prostředníkem pravé ruky do desky stolu. Terapeut zaznamenává tuto tělesnou skutečnost a komentuje ji neverbálně (zrcadlí) tak, že opakuje: „Odpustil, říkáte...?“ a rovněž nenápadně poklepává prstem, případně toto klepání může zesílit (amplifikace) až bouchne dlaní do stolu. „Odpustil?“, zeptá se. Konfrontuje tím (neverbálně) klienta s inkongruencí mezi jeho verbálním sdělením a neverbálním projevem a umožňuje mu povšimnout si skrytých pocitů (např. hněvu), které doposud zůstávaly nevědomé.

c) Jiný typ komentáře lze využít, jestliže klient pokládá nějakou sugestivní otázku jako: „Co byste dělal vy na mém místě? No řekněte, nepraštil byste ho?“ Terapeut pak reflektuje právě probíhající proces sugestivního nátlaku (zde jde vlastně o metakomunikaci) a komentuje protiotázkou: „Chcete ode mne souhlas (povolení)?“

d) Kotvení v tělesně prožívané skutečnosti (kája-anupassaná) je také postupem, který aktivuje klientovu všímavost a vede ho k uvědomování si tělesného ohniska prožívání (srov. Gendlin, 2003; Hájek, 2006). Klientka např. sděluje: „Moc jsem ho milovala...“ Terapeut převádí klientčinu pozornost k tělu a ptá se: „Jak se cítíte teď, když o tom mluvíte?“ Klientka se rozpláče: „Stýská se mi“ (Gendlinův „felt sense“ umožňující „felt shift“).

Rozvíjení všímavosti v satiterapii vede klienta k uvědomění si souvislostí a vzájemné podmíněnosti mezi vnějšími událostmi, vlastním jednáním a prožíváním. Satiterapeut se přitom v průběhu terapie zdržuje jakýchkoli interpretací a pouze nastavuje podmínky tak, aby si klient sám mohl všímat a objevovat. Na základě nezkráceného vnímání reality klient postupně upouští od nejrůznějších klamných názorů a představ a dosahuje vhledu (vipassaná), který mu umožňuje zbavit se patologie a odhalit nové alternativy pro zvládnutí situace.

Matice Abhidhammy

Jestliže dále chceme ilustrovat aplikaci dalších elementů abhidhammy v psychoterapii, bude užitečné nejprve stručně vysvětlit pojem abhidhammické matice (mátiká). Matice představují samu esenci abhidhammického vidění skutečnosti (Rhys Davids, 2003; srov.

²³⁵ U klíčových pojmů uvádíme v závorce ekvivalent v jazyce páli, neboť tyto pojmy lze dohledat v buddhistických pramenech a literatuře, kde jsou precizně definovány (srov. např. Warder, 1991). Páli je staroindický jazyk, ve kterém jsou zapsány nejstarší buddhistické texty tzv. pálijského kánonu Ti-Pitaka.

Nyanatiloka, 1983; Gethin, 1992). Lze je charakterizovat jako vzorce, klíče nebo katalogy, které studentům abhidhammy umožňují třídit (klasifikovat) veškeré fenomény vnitřního i vnějšího světa, kterých si dokáží všimnout. Strukturální matice přitom zachycují především uspořádání jevů, procedurální matice pak jejich vzájemnou podmíněnost. Účel matic je praktický – mají napomoci k vhledu do podstaty psychických a materiálních jevů a k dosažení moudrosti a svobody od utrpení.

Proč matice zmiňujeme? Jak si ukážeme dále, satiterapie využívá abhidhammické matice pro účely diagnózy i klinické intervence. Chceme zde ovšem zdůraznit, že: 1) každý terapeut může efektivně využívat pouze ty matice, které důkladně pochopil skrze vlastní prožitou zkušenost (zpravidla v rámci satiterapeutického výviku nebo meditačního tréninku); 2) rozhodně s maticemi neseznamujeme klienty. To by bylo komplikované a zbytečné. Matice využívá pouze terapeut k plánování terapeutické strategie. Klient s terapeutovou pomocí odkrývá některé zákonitosti zachycené maticemi, ovšem nikoli na úrovni teorie, ale ve vztahu ke svému vlastnímu prožívání. V následujícím textu si představíme matici pěti řídicích schopností mysli (pañña-indrija), matici prospěšných a neprospěšných kořenů (hétu) a matici znečištění mysli (kilésa).²³⁶

Řídící schopnosti mysli

Abhidhamma je velmi precizní v analýze psychických fenoménů a rozlišuje celkem dvaadvacet tzv. „řídicích schopností mysli“ (srov. Frýba, 1996, kap. 3.2). V rámci rozvíjení pozitivního klientova potenciálu v satiterapii dbáme o rozvoj pěti z nich (pañña-indrija). Jsou to: důvěra, moudrost, soustředění, úsilí a všímavost (viz obr. 1). Popíšme si je nejprve jednotlivě.

Schopnost důvěry (saddhá-indrija) neboli senzitivita, propustnost a otevřenost mysli vychází z předchozí dobré zkušenosti umožňující akceptaci toho, co přichází. V podobě sebedůvěry je východiskem pro záměr jít kupředu a důvěřovat realisticky sobě a svým možnostem. Aby důvěra nedegenerovala v pošetilou lehkověrnost či slepou víru musí být podle abhidhammy vyvažována věděním a moudrostí.

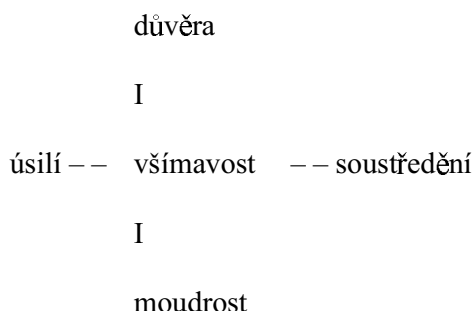
Schopnost moudrosti (pañña-indrija) umožňuje orientaci ve světě a v sobě samém. Nejedná se přitom o nějaké vědomosti získané studiem, ale o věděním rostoucí z vlastní reflektující zkušenosti. Díky moudrosti jsme schopni realisticky vyhodnocovat informace, které k nám přicházejí skrze naše smyslové kanály. Pokud by moudrost nebyla vyvažována schopností důvěry, zdegenerovala by v přehnanou pochybovačnost a skepsi. Schopnost soustředění (samádhi-indrija) umožňuje v klidu spočinout u jednoho předmětu mysli. Je to klid mysli, který přináší spokojenost a uvolnění ze všech forem napětí. Pokud soustředění degeneruje stává se ospalostí a malátností a musí být proto vyvažováno úsilím. Schopnost úsilí (virija-indrija) je síla vůle, jež dává schopnost učinit rozhodnutí a dodržet jej. Je to energie potřebná pro každou záměrnou aktivitu i výdrž a vytrvalost. V případě degenerace vede k neklidu a tenzi a proto musí být vyvažována soustředěním (srov. Hájek, 1999).

Pro vzájemné vyvažování obou výše uvedených dvojic schopností je klíčová poslední z těchto pěti - schopnost všímavosti (sati-indrija). Všímavost neselektivním způsobem sleduje probíhající psychické a tělesné jevy²³⁷ a zároveň umožňuje zpětnou reflexi proběhlého. Dokáže proto zaznamenat nevyváženost výše uvedených schopností ústící v jejich degeneraci.

²³⁶ Matici šesti základů mysli (*salájjatana*) zmínil na stránkách tohoto časopisu Hytych (2008, toto vydání). Další příklady využití matic v psychoterapii a psychohygieně viz Frýba (1996, 2003).

²³⁷ Psychickými a tělesnými jevy rozumíme procesy dostupné smyslům, citění, stavy mysli a obsahy mysli (viz Frýba, 1996, 2003; Benda, 2006, 2007).

To je pochopitelně základním předpokladem případné intervence směřující k podpoření a umocnění příslušného protikladu.



Obr. 1: Vyvažování řídicích schopností mysli

Jak pracujeme s maticí řídicích schopností mysli v terapii si ukážeme na následujících příkladech:

a) Stává se, že některý klient začne prakticky cokoli, co terapeut řekne, brát automaticky (nekriticky) za své. Cokoli terapeut učiní, je klientem adorováno a velebeno. Klient může mít tendenci až ke zbožštění terapeuta (srov. přenos, projekce). Z hlediska abhidhammy jde o přebujelou důvěřivost. Terapeutická intervence bude proto spočívat v podpoře klientovy vlastní moudrosti. Terapeut bude pravděpodobně záměrně pasivní v jakémkoli hodnocení a vyjadřování názorů a naopak bude podporovat klienta v jeho vlastním rozhodování i následném kritickém zkoumání vlastních zkušeností.

b) Převaha moudrosti nad důvěrou se projeví u klienta pochybovačností a skepsí. Jde o situaci, kdy klient cokoli terapeut nabídne předem odmítá jako zbytečné a nesmyslné. Odmítá hovořit o sobě, o druhých, cokoli vyzkoušet. Prostě nevěří, že by to mohlo fungovat. Terapeut v takovém případě bude vytvářet prostor pro nárůst důvěry v terapeuta, terapii i vlastní schopnosti klienta např. prostřednictvím zaměření se na vytváření pocitu bezpečí v interakci nebo reflektováním dílčích úspěchů.

c) Klient s převahou soustředění může být velmi pasivní až ospalý v terapii. I terapie sama může být doslova bez energie. Pak je třeba vyvážit tento stav úsilím a energií. Terapeutická intervence bude směřovat k aktivizaci a realisticky podložené motivaci k jednání.

d) Klient, který se snaží až příliš a přichází do terapie s velkou energií, rozhodnutý během jednoho sezení vyřešit celý svůj život, je opakem předchozího. Má přebujelé úsilí a díky tomu je pod tlakem a v tenzi. Terapeut mu může pomoci důrazem na rozvoj jeho schopnosti soustředění. Bude zdůrazňovat a podporovat jakoukoli formu zklidnění, uvolnění, relaxace.

Dodejme ještě, že terapeut v průběhu terapie obdobným způsobem sleduje i vlastní řídicí schopnosti. Díky rozvinuté všímavosti zaznamenává a následně vyvažuje svoji vlastní nepřiměřenou víru ve schopnosti nebo naopak neschopnost klienta, svoji ospalost a letargii v kontaktu s klientem nebo naopak svůj neklid a tenzi (srov. metapozice v gestaltterapii).

ETICKO-PSYCHOLOGICKÁ DETERMINACE PROŽÍVÁNÍ

Než v poslední části uvedeme příklad toho, jak satiterapie zachází s tzv. „jádry patologie“, nastíníme obecné abhidhammické pojetí zákonitostí eticko-psychologické determinace prožívání. Vysvětlení těchto zákonitostí je podle nás tím největším přínosem abhidhammy moderní psychoterapii (Němcová, 2002; srov. též Shear, 1999; Varela, 1999). Velmi stručně řečeno abhidhamma pečlivě analyzuje souvislosti mezi motivy našeho jednání a výsledným příjemným, nepříjemným nebo neutrálním prožíváním a ukazuje fatální provázanost mezi etickým jednáním a prožíváním štěstí. Nejmenší společné jmenovatele veškeré motivace identifikuje abhidhamma jako tzv. tři blahodárné, tři zhoubné a tři neutrální motivační kořeny (hétu). Zhoubné kořeny jsou chtivost, nenávisť a zaslepenost (srov. libido a destrudo u Freuda). V nich pramení námi prožívané utrpení. Blahodárné kořeny jsou štědrost, láska a moudrost a z nich vyrůstá v našem životě prožívání štěstí a radosti. Neutrální motivační kořeny podle abhidhammy nemají dopad na naše prožívání, neboť neobsahují záměr (čétaná), tedy intenci k blahodárnému či zhoubnému jednání (srov. Nyanaponika, 2000).

V nedirektivní satiterapii klient samozřejmě není seznamován s maticí motivačních kořenů ani není nijak moralisticky usměřňován „dobře míněnými radami od profesionála“. Satiterapeut klienta pouze doprovází a vede k systematické a velmi detailní (mikroanalytické) reflexi některých s ohledem na terapeutický cíl relevantních událostí. Díky důkladné reflexi vlastních činů si klient sám postupně uvědomuje dopad těchto minulých činů na své současné prožívání. Je naší zkušeností, že po skutečném vlastním objevení či prokouknutí klíčových souvislostí se klient obvykle sám rozhoduje ve zhoubných formách jednání nepokračovat a naopak rozvíjet blahodárné formy jednání vedoucí k prožívání štěstí.²³⁸

Lze pochopitelně namítnout, že mnoho utrpení v našich životech nemá zjevnou provázanost s tím, co jsme schopni si vybavit z naší minulosti. Co je v takovém případě nejdůležitější, je právě to skutečné, neoddiskutovatelné prožívání utrpení a naše možnost být s tímto utrpením plně v kontaktu a najít naše aktuální možnosti pro jeho zvládnutí. Chceme říci, že je mnoho věcí, které nemůžeme změnit, ale naší velkou svobodou je, že se můžeme naučit zvládat a transcendovat (nikoli znásilňovat, či měnit) naše prožívání v těchto bolestiplných situacích. Jedním z výsledků úspěšné psychoterapie je dovednost a připravenost pro změnu ve vlastním životě. Vystoupit z vyjetých kolejí naší minulosti a jít novou cestou za jasným cílem – rozvíjet blahodárné, eliminovat zhoubné a sklízet příjemné výsledky tohoto jednání nyní i v budoucnu.

JÁDRA PATOLOGIE A JEJICH LÉČBA

Pro terapeutickou praxi shledáváme velmi užitečnou matici tzv. „znečištění mysli“ (kilésa, viz Frýba, 1996, str. 80-86; srov. Goleman 1975; Wotruba a Wotruba, 1994; Dreyfus, 2006). Znečištění mysli lze chápat jako nežádoucí, v důsledcích k nepříjemnému prožívání vedoucí postoje či motivační síly. Matice znečištění mysli, kterou by případně bylo možné zredukovat na tři výše uvedené kořeny patologie, umožňuje v některých případech nesmírně efektivně vystihnout či pochopit podstatu patologického procesu neboli najít „jádro patologie“ a současně zvolit vhodné prostředky k jeho překonání a odstranění. Diagnóza je zde založena na konkrétní zkušenosti klienta, tak jak jí sdílí s terapeutem, přičemž terapeut identifikuje znečištění díky meditačně rozvinuté empatii a díky vlastní zkušenosti v zacházení s těmito

²³⁸ Rozlišení „blahodárného“ a „zhoubného“ provádí klient (který samozřejmě nepoužívá tyto tradiční termíny). Nejde tedy o hodnocení ze strany terapeuta, ale o klientovo vlastní věcné uvědomění si souvislosti. Příkladem může být klient, který si uvědomí, že poté, co něco ukradl, se dlouhou dobu bál, že se na to přijde (krádež -> strach). Rozhodne se již nekrást, aby se tak napříště vyhnul nepříjemnému strachu.

znečištěními. Díky této vlastní zkušenosti terapeut ví, že znečištění mysli představují pasti, bez jejichž překonání nemůže být klient nikdy úplně šťastný. Pro identifikaci (abhiññā), transcendování (pariññā) a vyčištění (pahāna) jader patologie používá satiterapie například techniky „proražení začarovaného kruhu“, „zpředmětnění spletence“, „rozpuštění bloku“ či „krocení démonů“ (Hájek, 1998; Frýba, 2002). Současně se v terapii (podobně jako u řídicích schopností mysli) po rozpoznání znečištění obvykle zaměřujeme také na podporu a rozvíjení jejich pozitivních protipólů, které v konkrétních případech představují vskutku „hojivý balzám pro duši klientů“ (viz tab. 1).

Tab. 1: Jádra patologie a jejich léčivé protipóly

Jádro patologie (mentální past)	Antidotum (mentální balzám)
Chtivost (lobha)	Štědrost, dávání, schopnost odpouštět, odpoutat se, nechat to plavat, spokojenost
Nenávist (dosa)	Přijetí skutečnosti, smíření, odpuštění, soucit, laskavost, měkkost
Zaslepenost (moha)	Připuštění skutečnosti, poznání toho, jak se věci mají, vhled, schopnost být nad tím, moudrost
Zaujatost, bludy (ditthi)	
Pochybovačnost, skepse (vičikičchá)	Důvěra, sebedůvěra, odvaha, schopnost se spolehnout, odevzdat se
Domýšlivost (mána)	Sebedůvěra, spokojenost se sebou, přijetí vlastních limitů, ocenění druhých, soucit s druhými, spoluradost, sounáležitost
Neklid (uddhačča)	Klid, soustředění
Výčitky (kukkučča)	Soucit se sebou, laskavost a úcta k sobě, odpuštění, přijetí skutečnosti, že jsem nebyl v daný okamžik schopen udělat něco lepšího, že jsem dělal, co jsem mohl, rozhodnutí v budoucnu se chovat jinak
Strnulost (thína)	Energie, vitalita, radost, úsilí, vůle, uvědomění si, co chci, dovednost, chuť a odvaha
Malátnost (middha)	
Nestydatost (ahirika)	Cudnost, zdrženlivost
Bezohlednost (anotappa)	Prozíravost, péče a starost o druhé, pocit sounáležitosti, propojení, ocenění sebe sama, sebezpřijetí
Závist (issá)	Ocenění sebe sama, toho, co mám, satisfakce, spokojenost, spravedlnost, nestrannost, těšení se, obdiv, radost z radosti druhých
Lakomost (maččarija)	Povznešenost, lehkost, štědrost, vzdání se, spokojenost

I zde si uvedme několik příkladů:

a) Klient se (často jen nepřímou, implicitně) líčí jako „nejhorší“, „nejhloupější“, „nejošklivější“, má tu „největší smůlu“, je tím „nejtěžším případem“. V pozadí takového negativního vyčleňování je možné rozpoznat zvláště převrácenou domýšlivost (mána). Symptomy zde poskytují klientovi jistou výlučnost. Bez nich by možná nebyl tak zajímavý. Léčba v tomto případě bude kromě poznání neprospěšných důsledků domýšlivosti směřovat na jedné straně k posílení sebedůvěry a spokojenosti se sebou (jste fajn i bez symptomů), na straně druhé ale též k přijetí vlastních limitů (pokora) a k rozvinutí schopností empatie a soucitu vůči druhým, k pocitu sounáležitosti, ocenění druhých a k radosti z radostí či úspěchů druhých.

b) Klient se stále dokola obviňuje a připomíná si domnělá nebo i skutečná provinění: „Je to má vina... Kdybych býval udělal (neudělal) to nebo ono, tak se to (možná) nemuselo stát.“ Uvědomění si vlastní chyby je jistě prospěšné a vede k moudrosti. Zde se však jedná o nesmyslné ulpívání na výčitkách (kukkučča). Pozitivním antidotem je soucit se sebou, laskavost a úcta k sobě, odpuštění, přijetí skutečnosti, že jsem nebyl v daný okamžik schopen udělat něco lepšího, že jsem dělal, co jsem mohl... Pomoci může také pevné rozhodnutí v budoucnu se chovat již jinak.

c) Klient ulpívá na nějakém názoru nebo předsudku (ditthi), který přijal za svůj, který mu ale neumožňuje rozeznat a zvládnout realitu, v níž se nachází. Příkladem takového bludného názoru může být: „kluci nepláčou“, „maminka (guru :-)) má vždycky pravdu“, „muž má vydělávat víc než žena“, apod. Zde je protilékem připuštění skutečnosti, poznání toho, jak se věci mají, neboli vhled, moudrost.

Když William James v roce 1904 slyšel na Harvardu přednášku Anagariky Dharmapaly o buddhistickém pojetí mysli, údajně povstal a před celým publikem prohlásil: „Vezměte si mé místo. Jste kompetentnější přednášet o psychologii než já. Toto je psychologie, kterou budou za pětadvacet let studovat všichni“ (zmiňuje např. Thompson in Clayton, Schloss, 2006). V časovém odhadu se James mýlil. Nynější vlna zájmu psychologů o využití rozvoje všímavosti v psychoterapii by však přirozeně mohla vést i ke zvýšení zájmu o „buddhistickou psychologii“ jako takovou (srov. Kelly, 2008). Jak jsme na několika příkladech ukázali, u nás čerpá z této tradice satiterapie. Otázkou zůstává: Objeví moudrost abhidhammy také jiné psychoterapeutické směry?

LITERATURA:

- ABBA, N.; CHADWICK, P.; STEVENSON, CH. (2008): Responding mindfully to distressing psychosis: A grounded theory analysis. *Psychotherapy Research*, 18 (1), 77-87.
- BARENDREGT, H. (2006): The Abhidhamma Model of Consciousness AM0 and some of its Consequences. In: KWEE, M. G. T.; GERGEN, K. J.; KOSHIKAWA, F., eds.: *Horizons in Buddhist Psychology*. Taos, Taos Institute Publications.
- BENDA, J. (2006): Meditace, všímavost a nové směry KBT. *Konfrontace, časopis pro psychoterapii*, 17, 3 (65), 132-135.
- BENDA, J. (2007): Všímavost v psychologickém výzkumu a v klinické praxi. *Československá psychologie*, 51 (2), 129-140.
- BENNETT-GOLEMAN, T. (2001): *Emoční alchymie: Jak může mysl uzdravit srdce*. Praha, Columbus.
- BROWN, K. W.; RYAN, R. A.; CRESWELL, J. D. (2007): Mindfulness: Theoretical foundations and evidence for its salutary effects. *Psychological Inquiry*, 18 (4), 211-237.
- CLAYTON, P.; SCHLOSS, J., eds. (2006): *Oxford Handbook of Science and Religion*. Oxford, Oxford University Press.
- Dreyfus, G. (2006): An Abhidharmic View of Emotional Pathologies and Their Remedies. In: Harrington, A.; Zajonc, A., eds.: *The Dalai Lama at MIT*. Cambridge, Harvard University Press.
- ELLIS, A. (2005): Can rational-emotive behavior therapy (REBT) and acceptance and commitment therapy (ACT) resolve their differences and be integrated? *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy*, 23 (2), 153-168.

- ELLIS, A. (2006): Rational emotive behavior therapy and the mindfulness based stress reduction training of Jon Kabat-Zinn. *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy*, 24 (1), 63-78.
- FRÝBA, M. (1996): *Psychologie zvládání života: Aplikace metody abhidhamma*. Brno, Masarykova univerzita.
- FRÝBA, M. (2002): *Principy satiterapie*. Praha, Atelier satiterapie.
- FRÝBA, M. (2003): *Umění žít šťastně: Buddhova Abhidhamma v praxi meditace a zvládání života*. Praha, Argo.
- GENDLIN, E. T. (2003): *Focusing: tělesné prožívání jako terapeutický zdroj*. Praha, Portál.
- GETHIN, R. (1992): The Mátikás: Memorization, Mindfulness and the List. In: GYATSO, J., ed.: *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Albany, State University of New York Press.
- GOLEMAN, D. (1975): Mental Health in Classical Buddhist Psychology. *Journal of Transpersonal Psychology*, 7 (2), 176-181.
- HÁJEK, K. (1998): Satiterapie a krocení démonů. *Konfrontace, časopis pro psychoterapii*, 9 (4), 25-32.
- HÁJEK, K. (1999): Nesnažte se soustředit. *Psychologie dnes*, 5 (11), 18-19.
- HÁJEK, K. (2006): *Práce s emocemi pro pomáhající profese: Tělesně zakotvené prožívání*. Praha, Portál.
- HYTYCH, R. (2008): Hrozby a možnosti přechodů. *Psychoterapie*, 2 (2), 79-85.
- Kabat-Zinn, J., Wheeler, E., Light, T. et al. (1998): Influence of a mindfulness meditation-based stress reduction intervention on rates of skin clearing in patients with moderate to severe psoriasis undergoing phototherapy (UVB) and photochemotherapy (PUVA). *Psychosomatic Medicine*, 60, 625-632.
- KELLY, B. D. (2008): Buddhist Psychology, Psychotherapy and the Brain: A Critical Introduction. *Transcultural Psychiatry*, 45 (1), 5-30.
- KRATOCHVÍL, S. (2006): *Základy psychoterapie*. Praha, Portál.
- LANCASTER, B. L. (1997): On the stages of perception: Towards a synthesis of cognitive neuroscience and the Buddhist Abhidhamma tradition. *Journal of Consciousness Studies*. 4 (2), 122-142.
- Němcová, M. (2002): *Úvod do satiterapie: Příručka ke kurzu*. Brno, Atelier Satiterapie.
- NYANAPONIKA (2000): *Kořeny dobrého a zlého: Základy buddhistické etiky*. Praha, DharmaGaia.
- Nyanatiloka (1983): *Guide through the Abhidhamma-Pitaka*. Kandy, Buddhist Publication Society.
- Nyanatiloka (v tisku): *Buddhistický slovník*. Praha, DharmaGaia.
- Praško, J.; Možný, P.; Šlepecký, M. et al. (2007): *Kognitivně behaviorální terapie psychických poruch*. Praha, Triton.
- RHYS DAVIDS, C. A. F. (2003): *Buddhist Manual of Psychological Ethics*. Whitefish, Kessinger Publishing.
- SHEAR, J. (1999): Ethics and the experience of happiness. In: BARNARD, G. W.; KIRPAL, J. J., eds.: *Crossing boundaries: Ethics, antinomianism and the history of mysticism*. New York, Suny Press.
- SIRCAR, R. (1999): *The Psycho-Ethical Aspects of Abhidhamma*. Lanham, University Press of America.
- VARELA, F. J. (1999): *Ethical know-how: action, wisdom, and cognition*. Stanford, Stanford University Press.
- VARELA, F. J.; SHEAR, J., eds. (1999): *The view from within: First-person approaches to the study of consciousness*. Exeter, Imprint Academic.

Varela, F.; Thompson, E.; Rosch, E. (1991): *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MIT Press.

WARDER, A. K. (2001): *Introduction to Pali*. Oxford, Pali Text Society.

WOTRUBA, A.; WOTRUBA, S. (1994): *Existenzialpsychologisch-Meditative Therapie: Das Tor zum Ingeheimen öffnen*. In: PETZOLD, H., ed.: *Wege zum Menschen: Methoden und Persönlichkeiten moderner Psychotherapie: ein Handbuch*. Band I. Paderborn, Junfermann.

ZELAZO, P. D.; MOSCOVITCH, M.; THOMPSON, E., eds. (2007): *Cambridge Handbook of Consciousness*. New York: Cambridge University Press.

3.2. Léčebný potenciál náboženství optikou transkulturní psychiatrie a psychologie

Současný svět se výrazně globalizuje a dochází k častějšímu setkávání kultur, než jsme byli zvyklí. Tato situace přináší celou řadu problémů, ale poskytuje také možnost vzájemného obohacení. Proto bychom se měli snažit jiným kulturám porozumět a respektovat je. Tyto změny jsou velmi úzce spjaty také s naším tématem, protože v různých kulturních a náboženských okruzích se setkáváme s odlišnými pohledy na otázku duševního zdraví a nemoci.

Duševní nemoc je ve své podstatě kulturně podmíněným fenoménem, proto se na tento fenomén podíváme optikou transkulturní psychologie, popřípadě psychiatrie. Náboženství zde sehrává významnou roli, protože v mnoha kulturách je právě náboženství hlavním explanačním rámcem pro vysvětlení fenoménu, který my označujeme jako duševní onemocnění. Autoritou při práci s takovými stavy je navíc většinou autorita náboženská (kněz, šaman, guru, mistr atd.). Z celé škály duševních nemocí se zaměřím především na psychotická onemocnění, protože z celého okruhu duševních nemocí jsou to právě psychózy, kde se s náboženskou tematikou setkáváme nejčastěji. Halucinace a bludy mají totiž velmi často religiózní obsah (slyšení duchů, vize boha, přesvědčení o schopnosti užívat nadpřirozené síly aj.).

Viděno psychiatrickou optikou, duševní nemoci se v jednotlivých kulturách významně liší. Podobnosti nacházíme především tam, kde jde o negativní symptomatiku (autismus, anhedonie, psychomotorický útlum atd.). Pozitivní příznaky jsou ale často zabarveny „místními patoplastickými vlivy.“²³⁹ Psychiatrická disciplína zabývající se těmito problémy se nazývá transkulturní psychiatrie. Do oblasti zájmu této disciplíny spadá také „vliv sociokulturních faktorů na terapeutické přístupy, průběh a diagnóza psychického onemocnění a adaptace různých psychiatrických principů na příslušné kontexty...“²⁴⁰ Transkulturní psychiatrie se proto „úzce dotýká různých vědních oborů a při transkulturních studiích je nezbytná spolupráce se sociology, antropology, etnology a transkulturně zaměřenými psychology.“²⁴¹ Jak ukáže tento příspěvek, řada témat transkulturní psychiatrie se úzce dotýká také problematiky náboženství.

Kulturní citlivost v psychiatrické péči

Psychiatr se ve své ordinaci čím dál častěji setkává s příslušníky jiných kultur, jejichž pohled na danou situaci se významně liší od pohledu psychiatra. Vysvětlení daného jedince má přitom velmi často náboženský charakter. Vzhledem k tomu, že standardem psychiatrické praxe by měl být respekt k náboženství daného pacienta, psychiatr se dostává do zajímavé situace. Musí si klást otázku, jak postupovat při léčbě a zároveň zachovat kulturně šetrný přístup. Vezmeme-li v potaz demografickou situaci současného světa, ukazuje se nám, že tato problematika bude stále aktuálnější.

Psychiatrie v minulosti inklinovala a stále inklinuje k patologizaci religiozity svých pacientů. Tento problém přitom nabývá nových rozměrů při konfrontaci s pacienty z jiných kultur. Psychiatrická koncepce duševní nemoci, jak se ještě ukáže, je totiž úzce spjata se

²³⁹ Jiří Raboch, Petr Zvolský at al., *Psychiatrie*, Galén, Praha 2001, s. 511. Jako příklad můžeme uvést onemocnění s názvem, *koro*, které má společné rysy s psychózou. Koro, se vyskytuje převážně v Jihovýchodní Asii a Číně a projevuje se strachem z toho, že penis jedince postupně zalézá do těla. Takový člověk věří tomu, že v momentě, kdy penis zaleze do těla celý, nastane smrt.

²⁴⁰ Mojmír Svoboda (ed.), *Psychopatologie a psychiatrie*, Portál, Praha 2006, s. 29.

²⁴¹ Jiří Raboch, Petr Zvolský at al., *Psychiatrie*, s. 508.

sociokulturním prostředím západní společnosti. Psychiatrie je v tomto smyslu reprezentantem hodnot západního světa, které se snaží ostatním kulturám podsouvat jako hodnoty obecně závazné. Existuje tu tedy oprávněná obava, že je psychiatrie nástrojem k dominanci západní kultury nad kulturami jinými.

Tak jako se jazykověda vypořádává s logocentristem a antropologie s etnocentristem, tak se i psychiatrie musí vyrovnat s podobným problémem, který bychom mohli nazvat raciocentristem. Psychiatrie má totiž tendenci povyšovat jeden typ racionality nad ostatní formy lidského vztahování se ke světu. To je také spojeno se snahou zajistit si monopol na pravdivá vysvětlení a léčbu duševních nemocí. Těchto problémů si je vědoma řada vědců, kteří zároveň upozorňují na to, že jedince z jiných kultur bychom neměli „posuzovat měřítky logiky evropského Západu, ale spíše bychom se je měli snažit pochopit na základě jejich vlastní mentality.“²⁴²

Duševní onemocnění jako kulturně konstruovaný pojem

Podíváme-li se pečlivě na západní koncepci psychopatologie, zjistíme, že je úzce svázána s kulturou, v níž vznikala. Jde tedy o systém kulturně konstruovaný, ostatně stejně tak jako každá jiná koncepce psychopatologie. Pohled západní psychiatrie je tedy jen jedním z možných úhlů pohledu na danou problematiku, i když jde o pohled, který se snaží být pohledem univerzálním a dominantním. Kulturní podmíněnost západní psychopatologie je dobře vidět na problému homosexuality, která donedávna figurovala v diagnostických materiálech jako duševní nemoc. Homosexualita byla nakonec ze seznamu nemocí vyřazena, a to pod tlakem různých zájmových skupin. Hlavní argumenty pro i proti přitom nestály na empirických datech, šlo povětšinou o argumenty etické, náboženské či právní. Otázkou zde bylo zejména to, do jaké míry je homosexualita sociálně akceptovatelná. K podobnému procesu depatologizace může v budoucnu dojít i v případě jiných diagnóz. Navíc neustále probíhají revize jednotlivých diagnostických kritérií. Hranice psychopatologie jsou tedy soustavně v pohybu. To, kam se budou tyto hranice posouvat, přitom nezávisí pouze na tvůrčích diagnostických materiálech, ale na každém z nás jak se to ukázalo v případě homosexuality. My bychom měli usilovat o to, aby nové koncepce psychopatologie byly v zájmu těch, kteří budou zahrnuti do kategorie duševně nemocní.

Ukazuje se, že to, co je označeno za duševní onemocnění, závisí na kulturních normách a zvyklostech. Promění-li se normy chování, změní se i to, co je řazeno pod kategorii duševní onemocnění. Tím se potvrzuje, že duševní choroba „je svou povahou okrajový jev a k určité kultuře se vztahuje jen jako chování, jež do ní nezapadá.“²⁴³

Psychiatr posuzuje ve své praxi takové věci jako bludnost pacientových přesvědčení, logickou konzistenci či pseudofilosofičnost myšlení. Praktická aplikace těchto kategorií je přitom problematická i v rámci naší kultury. Pokud jde o pacienta z jiné kultury, klade to na psychiatra značné nároky. Ten musí být totiž obeznámen s tím, co je v dané kultuře považováno za normální. Například určitý stav by některé kultury označily jako šamanské vytržení či vizionářství, ale psychiatr by diagnostikoval psychózu. Člověk, který by byl psychiatrem označen za duševně nemocného, je tedy v některých kulturách postaven do středu náboženského života. To však neznamená, že všechny projevy duševní nemoci jsou považovány za posvátné, jen se snažím poukázat na to, že každá kultura vede hranici normality jiným způsobem a podle jiných kritérií. Diagnostická kritéria jsou tedy do jisté míry nástrojem společnosti, která tak určuje hranice normality.

Problematické kategorie v psychiatrické diagnostice

²⁴² Sudbrack Josef, Náboženská zkušenost a lidská duše, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2003, s. 40.

²⁴³ Foucault Michel, Psychologie a duševní nemoc, Dauphin, Praha 1999, s. 77.

Psychiatr stojí velmi často před rozhodnutím, co z religiozity pacienta označit za chorobné. Ve chvíli, kdy je jistá část náboženství označena za příznak nemoci, tak psychiatrie usiluje o vyléčení daného náboženského smýšlení. V tomto kontextu je zajímavé, na základě jakých kritérií je určováno, co je třeba léčit a co je zdravou religiozitou. Léčba je tedy v jistém smyslu zásahem do náboženského smýšlení pacienta, proto je třeba si klást otázku po legitimitě takových zásahů.

Zde bych se chtěl stručně zmínit o problematických bodech pojmu blud. Podívejme se nyní na to, na základě jakých kritérií se odlišuje blud od víry. Jedna z definic bludu říká: „Bludy představují abnormality v obsahu myšlení. Jsou to falešné představy, které nemohou být vysvětleny na základě kulturního okolí subjektu. (...) Hodnocení stupně a závažnosti individuálních bludů (...) musí vzít v úvahu (...) míru, kterou se liší od představ, které mohou mít normální lidé.“²⁴⁴ Z této citace je zjevné, že bludnost je posuzována podle jistého typu konformity a je silně svázána s kulturou v níž se vyskytuje.

Jedním z rysů, kterým by se měl blud odlišovat od víry, je to, že je čistě soukromý, nikdo toto přesvědčení s daným jedincem nesdílí. My však známe i bludy indukované, které jsou sdílené více osobami. Navíc je tu fenomén náboženských individualistů, jejichž přesvědčení s nimi nikdo nesdílí. Taková víra však nemusí být bludná jen proto, že není sdílená.

Někdy se uvádí, že blud je doprovázen ještě jiným příznakem duševní nemoci. Např.: Blud „se některými znaky blíží víře, protože vzniká na bázi emoční, ovšem na bázi patické emoce.“²⁴⁵ Jak je to však s ateistou, který během depresí uvěří v Boha, lze takovou víru označit za blud, protože vznikla na základě patické emoce?

Poslední kritérium bludu, které bych chtěl relativizovat (tedy uvést do vztahu) je otázka jeho funkce. Harold Koenig tvrdí, že blud s religiózním obsahem, na rozdíl od opravdové víry, nemá žádnou pozitivní funkci.²⁴⁶ Nechám nyní stranou problematizaci samotného pojmu pozitivní funkce a zaměřím se na něco jiného. Za pozitivní funkci bludu lze totiž považovat jeho schopnost tlumit úzkost, která by v mnoha případech vedla až k sebevraždě. Blud často umožňuje nemocným najít sílu k aktivitě, která může mít pozitivní dopad. Navíc, připustíme-li, že psychóza je někdy psychospirituální transformací, tak je potom také blud součástí tohoto pozitivního procesu.

Zde je třeba ještě upozornit na to, že ve chvíli, kdy je nějaké přesvědčení označeno za chorobné, tak už není obvykle primárním cílem těmto obsahům porozumět, ale jde především o to je odstranit. Řada významných odborníků je však přesvědčena, že tento postup je chybný. Tito vědci tvrdí, že obsahy bludů a halucinací jsou naopak klíčem k problémům pacienta. Vnitřní svět nemocného má svůj řád a pravidla, přičemž bez znalosti těchto zákonitostí je účinná pomoc značně zkomplikována. Přístup, který považuje blud za něco, co nemá pozitivní funkci, je proto nebezpečný.

Ukázalo se, že bludnost je posuzována podle měřítek ryze konvenčních. Na podobné potíže navíc narážíme i v případě jiných psychopatologických kategorií. Jde například o pojmy jako: pseudofilosofování, dezorganizace, nekonzistence, alogičnost nebo magické myšlení. Například pojem magické myšlení je zcela zjevně převzat z křesťanství, přičemž slovo magické má v křesťanské tradici pejorativní význam. Tento pojem ukazuje na propojenost psychiatrie s křesťanskou tradicí a zároveň naznačuje, že psychiatrie je vědou hodnotově neutrální pouze zdánlivě.

²⁴⁴ Jiří Raboch, Petr Zvolský at al., Psychiatrie, s. 114.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 114.

²⁴⁶ Koenig, H. G., "Religion, spirituality and psychotic disorders", *Revista de Psiquiatria Clínica* 34, Sao Paulo 2007, s. 40-48. Cit. dle : <http://www.hcnet.usp.br/ipq/revista/vol34/s1/en/40.html> - 5. 2. 2008.

Cílem této statě není bezbřehá relativizace, ale pouze upozornění na mechanismus, jímž jsou diagnostická kritéria tvořena. Psychopatologické kategorie se totiž stále proměňují a bez znalosti mechanismů těchto změn nemůžeme zodpovědně do tohoto procesu zasahovat. Psychopatologické kategorie mají zcela zjevně svůj společenský význam a my musíme hledět na to, aby byly funkční, aby prospívaly nemocným, aby nemocné nestigmatizovaly a aby nebyly nástrojem sociálního vyloučení.

Psychotická onemocnění na západě ve srovnání se situací v jiných kulturních oblastech

Některé kultury umějí pracovat s duševní nemocí tak, že tím nastavují zrcadlo západní společnosti. Je například prokázáno, že v rozvojových zemích je průběh schizofrenie lehčí než v zemích rozvinutých. „V rozvojových zemích stráví psychotik v nemocnici kratší čas, bere kratší dobu léky, ale má přitom větší pravděpodobnost remise a zachování sociální funkce.“²⁴⁷ Jejich vyhlídky jsou lepší i přes to, že přístup k lékařské péči je v těchto oblastech horší.²⁴⁸ Jedním z důvodů této disproporce je to, že psychóza postihuje „pracovní schopnost člověka, a tak snižuje jeho společenské uplatnění. To je výrazné především ve společnostech, které zdůrazňují individuální výkon a zodpovědnost.“²⁴⁹ Znamená to tedy, že v tzv. rozvojových zemích je přívětivější sociální klima pro ty, kteří trpí psychotickým onemocněním. „Je to tedy tradiční sociální struktura v těchto zemích, která je příčinou lepších výsledků v léčbě schizofrenie.“²⁵⁰ Tato fakta mluví jasnou řečí proti těm, kteří soustavně marginalizují vliv sociálních faktorů na vznik a průběh duševního onemocnění.

Zajímavou zkušenost, která prokazuje obrovský vliv sociálních faktorů na duševně nemocné, udělal psychiatr Silvano Arieti, který během válečného konfliktu neměl v nemocnici dostatek zdravotnického personálu, a proto zapojil do péče o nemocné i pacienty trpící schizofrenií. Nejen že pacienti byli schopni vykonávat práci zdravotnického personálu, ale u většiny z nich došlo k radikálnímu zlepšení jejich zdravotního stavu.²⁵¹ Po válce se však jejich stav opět zhoršil, což bylo velmi překvapivé. Na tomto případě názorně vidíme, jak významný dopad může mít na duševně nemocné jejich smysluplné zařazení do společnosti.

Jak již bylo řečeno, průběh a následky schizofrenie jsou v rozvojových zemích lehčí díky soudržnosti rodiny a nižšímu tlaku na výkonnost jedince. Společnost je v těchto oblastech většinou daleko tolerantnější k projevům duševního onemocnění než společnost západní. Ve světě západním je navíc duševní nemoc spojena s jakýmsi stigmatem morálního selhání. Proto lidé tak často tají svou psychiatrickou diagnózu. Společnost v duševně nemocných vyvolává pocit viny za to, že jsou jiní. Vzhledem k tomu, že zde není dostatečný prostor pro podrobnější analýzu historických a sociálních kořenů západní koncepce duševní nemoci, tak alespoň odkazují na práce Michela Foucaulta, který se tímto tématem zabýval. Stav, který jsou psychiatři označovány jako psychóza, jsou v jiných kulturách často chápány jako spirituální problém. Tyto stavy jsou navíc někdy považovány za kontakt s posvátnem.²⁵² Tito jedinci pak nejsou sociálně vylučováni, jak je tomu často u nás, ale mají naopak sociální prestiž. Tyto poznatky opět ukazují na to, jak významným činitelem může být náboženství v kontextu psychotického onemocnění.

²⁴⁷ Jan Libiger, „Psychiatrie a stigma“, *Sanquis* 19/2002, s. 14. Cit. dle: http://www.sanquis.cz/clanek.php?id_clanek=63 – 22. 4. 2008.

²⁴⁸ „Jde o určitý paradox, neboť pacientům v industrializovaných zemích se většinou dostává více technické pomoci od pracovníků duševního zdraví, než je tomu v zemích rozvojových.“ Kol., *Schizofrenie*, Edukační program WPA, 1994, s. 40.

²⁴⁹ Jiří Raboch, Petr Zvolský at al., *Psychiatrie*, s. 227.

²⁵⁰ Kol., *Schizofrenie*, Edukační program WPA, 1994, s. 40.

²⁵¹ Srv. Jiří Mrkvička, *Předpoklady psychoterapie*, Theo, Pardubice 2005, s. 66.

²⁵² Kol., *Schizofrenie*, Edukační program WPA, 1994, s. 40.

Význam rodinné struktury a tolerance jinakostí ukáží ještě na srovnání situace v Japonsku a ve Spojených státech, kde je podíl duševně nemocných podobný, ale míra tolerance se výrazně liší. Jako první je popsána situace ve Spojených Státech: „Sociální skupina (v podstatě rodina) není schopna odchýlnou osobu integrovat ani vůbec přijmout, okamžitě je vyžadována hospitalizace, pobyt na klinice nebo alespoň separace od rodiny. Naproti tomu v Japonsku je prostředí tolerantnější a hospitalizace tu zdaleka není pravidlem.“²⁵³ Autorem tohoto citátu je Foucault, který se mohl opírat o údaje z padesátých let, ale od té doby se situace v Japonsku radikálně proměnila. Nastal masivní ekonomický rozmach, který si vyžádal výrazné změny životního stylu Japonců. Dnes je v Japonsku obrovský tlak na výkonnost a sebeprosazení jedince, drolí se tradiční rodinná struktura a rodiče nemají čas na své děti. Toto jsou faktory, které vedou k tomu, že Japonsko je v tuto chvíli zřejmě jedinou rozvinutou zemí, kde se zvyšuje počet psychiatrických lůžek na počet obyvatel. Na příkladu Japonska tedy jasně vidíme, jaké problémy jsou spojeny se západním stylem života. Při řešení těchto problémů bychom se měli pochopitelně inspirovat u těch, kteří mají v těchto oblastech problémů méně.

Využití náboženství v psychiatrické praxi

Psychiatrický model se nám ukazuje jako systém usilující o univerzalitu. Při transkulturním srovnání však zjišťujeme, jak významnou měrou je psychiatrický model duševní nemoci kulturně podmíněn. Ukazuje se tak, že koncepce duševní nemoci vycházející z náboženských perspektiv jsou ve své podstatě rovnocenné koncepci psychiatrické. Uvědomění si tohoto faktu vedlo v posledních letech k nesmělým snahám o aktivní využití náboženství v psychiatrické praxi. Jde tedy o odklon od tradiční pozice, kdy je náboženství považováno za irelevantní pro léčbu, nebo je chápáno přímo jako faktor patologický.²⁵⁴ Je již například empiricky prokázáno, že náboženská praxe za určitých okolností tlumí úzkost. Náboženství má tedy zcela zjevně léčebný potenciál. Dokonce i v nových psychiatrických manuálech Americké psychiatrické asociace je náboženství zmíněno jako možná podpora pro pacienta.²⁵⁵

U některých pacientů je kupříkladu možné použít animistické vysvětlení psychotických stavů, které jsou pak pro pacienta daleko srozumitelnější. Náboženství tedy může poskytnout prostředky pro smysluplné zarámování pacientova onemocnění, čímž nemoc nabývá hlubšího smyslu a pacient se s ní lépe vyrovnává. Existují dokonce i případy, kdy je kombinována standardní léčba farmaky a exorcismus. Antipsychotikům by se pak v těchto případech mohlo pracovně říkat anti-diabolika. Při léčbě indických pacientů se zase osvědčilo užití mytologických příběhů.²⁵⁶ Imaginace Indů je totiž velmi úzce spjata s mytologií. Široké využití v klinické praxi již našla jóga, která je původně technikou náboženskou. Podrobněji bych se chtěl na tomto místě zmínit o dvou případech, kdy je v klinické praxi využito léčebného potenciálu náboženství.

Morita

Morita je terapie, která vychází z praxe zenového buddhismu a nejvíce se osvědčila při léčbě sociálních fobií a specifických obsesí. Tato terapie se také inspirovala metodami terapeutických komunit užívaných evangelikálními protestanty. Tuto terapii lze použít i při léčbě lehkých psychóz a drogových závislostí, ale nejlépe se osvědčila při léčbě neuróz

²⁵³ Foucault Michel, Psychologie a duševní nemoc, s. 98.

²⁵⁴ Srv. Ed. James K. Boehnlein, Psychiatry and Religion, American Psychiatric Press, Washington 2005, s. 134.

²⁵⁵ Srv. Tamtéž, s. 161.

²⁵⁶ Srv. Ed. James K. Boehnlein, Psychiatry and Religion, s. 19.

zvaných shinkeishitsu (úzkostné neurózy, některé typy obsesí, hypochondrie atd.). Konkrétně může jít například o strach z koupele ve veřejných lázních. Tato neuróza se může rozvinout u lidí introvertních, úzkostných, nervózních a stydlivých.²⁵⁷

Při této terapii byly některé techniky buddhismu začleněny do kognitivně behaviorální terapie užívané při hraniční poruše osobnosti. Marsha Linehanová přitom tuto metodu rozvinula na základě vlastní zkušenosti se zenovou praxí. Linehanová se nezaměřuje na podporu stabilního a konzistentního prostředí, ale naopak na to, aby pacient dokázal přijímat změny a cítil se přitom pohodlně.²⁵⁸ Zenová praxe klade velký důraz na nestálost světa a usiluje o odstranění strachu ze změn, které jsou součástí přirozenosti. Je třeba připomenout, že základním cílem buddhistické praxe je odstranění utrpení, které plyne z chtivosti a lpění. Buddhismus má tedy velmi dlouhou tradici léčby utrpení.

Morita má vést k odstranění zhoubných způsobů myšlení. Linehanová v tomto kontextu mluví o tzv. dialektickém myšlení, které je střední cestou mezi univerzalistickým myšlením a myšlením relativistickým. Staví na tom, že pravda a řád se v průběhu času vyvíjejí. Cílem je integrace protichůdných úhlů pohledu, schopnost přijmout nekonzistenci, přičemž je třeba se zároveň vyhnout zjednodušujícím vysvětlením. Tato metoda je aplikována při hraniční poruše osobnosti, protože ti jedinci mají obvykle problém přijímat nové informace a mají tendenci hledat, a to neúspěšně, absolutní pravdy.²⁵⁹

Šamanismus

V mnoha kulturách má šaman pozici náboženské autority a zároveň léčitele. Je prostředníkem mezi světem živých a světem duchů. Šamanismus se nevyskytuje pouze u nepočetných komunit na Sibiři, ale také v Nepálu, Koreji, Jihovýchodní Asii, Jižní Americe, Severní Americe a v Austrálii.

Vzhledem k tomu, že šaman plní funkci lékaře, musí se ve své komunitě setkávat i s jedinci, které by psychiatrie označila za psychotiky. Pro popis takových stavů však šaman samozřejmě používá jiný explanační rámec. Může jít tedy o vysvětlení pomocí pojmu posedlosti, šamanské nemoci či věšteství.

Důležitým prvkem léčebných metod šamana je komunikace s duchy. „Šamanovo vyvolávání duchů, ať už dobrých nebo zlých, má svůj původ v náboženství, ale v empirickém rámci funguje jako léčivý mechanismus.“²⁶⁰ Při samotné léčbě jsou důležité rituály, které mají obvykle dramatické prvky jako jsou speciální kostýmy, bubnování, tanec, užívání archaického jazyka atd.²⁶¹ Uvedu jeden příklad, kdy byla funkčnost tohoto typu léčby psychiatricky mapována. Jde o případ uprchlíka z Laosu, který se usadil v USA. Vang (22 let) trpěl úzkostmi z životních změn. Stres vedl až k nespavosti, nočním můrám, problémům s dýcháním a bolestí na hrudi. Podobné potíže byly zaznamenány i u jiných členů komunity, dokonce došlo i k řadě úmrtí. Pro tento fenomén se vžil název „Hmongský [etnikum] syndrom náhlého úmrtí“.²⁶² Psychiatr byl v tomto případě bezradný. Místo tradiční psychiatrické léčby se proto přistoupilo ke konzultaci s šamankou, která označila za příčinu potíží duchy. Následně proběhl dramatický rituál, po němž potíže náhle ustoupily. Součástí tohoto rituálu bylo i speciální oblečení, které bylo na závěr rituálně spáleno. Speciální důležitost tu sehrála rodina nemocného, která se také podílela na léčebné ceremonii. Účast rodiny zde byla symbolem sounáležitosti, která také byla zdrojem léčivých sil. Výzkumníci Tobin a Friedman zhodnotili tento léčebný proces takto: Paní Thor interpretovala

²⁵⁷ Srv. Tamtéž, s. 100 - 101.

²⁵⁸ Srv. Tamtéž, s. 103.

²⁵⁹ Srv. Ed. James K. Boehnlein, *Psychiatry and Religion*, s. 103.

²⁶⁰ Tamtéž, s. 35.

²⁶¹ Srv. Tamtéž, s. 35.

²⁶² Ed. James K. Boehnlein, *Psychiatry and Religion*, s. 36.

Vangovy noční můry a potíže s dýcháním jako problém duchovní. A jelikož šamanka, pacient a vlastně celé Hmongské etnikum věří v duchy, její interpretace a léčba pro ně byla srozumitelná a v důsledku úspěšná.²⁶³ Zde můžeme tedy vidět, že se v mnoha oblastech máme stále co učit.

Již bylo řečeno, že psychiatrie usiluje o to, aby její model duševní nemoci byl universální, a to i přes to, že vyrůstá z hodnot specificky západních. Globalizace psychiatrie se však nesmí stát globalizací jednoho pohledu na člověka, a to nejen proto, že by svět ztrácel svou pestrost, ale také proto, že západní pohled na člověka je spojen s řadou potíží, pro jejichž řešení se můžeme inspirovat u těch, jimž se snažíme svou perspektivu vnutit jako nejlepší z možných perspektiv. Psychiatrie se proto musí adaptovat na podmínky jednotlivých kultur a v důsledku na specifické potřeby každého jedince, který by měl mít možnost rozhodovat o způsobu léčby. To se přitom netýká jen pacientů z jiných kultur.

Úsilí, které v oblasti kulturní citlivosti vyvíjí psychiatrie v posledních desetiletích, vychází z toho, že se stalo slušností respektovat kulturní odlišnosti a náboženská specifika. Složitější je to však s respektem vůči odlišným pohledům v rámci kultury vlastní. Pokud chce například Evropan sladit standardní léčbu s nějakým alternativním přístupem, psychiatr s ním obvykle odmítá spolupracovat a zavládne vzájemná nedůvěra, což má ve výsledku někdy fatální dopad. Zde může být transkulturní optika cennou inspirací, protože nám může ukázat nové úhly pohledu. Transkulturní psychologie se nemusí omezit na zkoumání jiných kultur, může se také podívat na problémy vlastní kultury očima kultur jiných. Schopnost podívat se na nějaký problém z jiné perspektivy neznamená jen podívat se jinam nebo z jiného místa, ale především podívat se jiným okem.

Na závěr považuji za důležité zdůraznit, že během staletí, kdy západní společnost opovrhovala šílenstvím, se toto opovržení vrylo do samých základů našich jazyků. Zkusme si uvědomit, jaké emoce jsou spojeny se slovy jako blázen, psychopat, hysterka, alkoholik, narkoman, pedofil, schizofrenik nebo šílenec. Pejorativní významy spojené s těmito slovy přitom těžce dopadají na duševně nemocné. Stigma duševní nemoci je tedy vtisknuto hluboko v našem jazyku jako celku, nestačí proto pouhé zřeknutí se „pojmového materiálu psychiatrie, abychom svůj vlastní jazyk zbavili viny.“²⁶⁴ Prvním krokem je však to, že si budeme této viny vědomi. Jazyk tohoto příspěvku chce uvolnit pouta šílenství, i přesto, že je sám spolupachatelem křivd vůči němu.

Literatúra

RABOCH, J.; ZVOLSKÝ P. at al., Psychiatrie, Galén, Praha 2001.

SVOBODA, M. (ed.), Psychopatologie a psychiatrie, Portál, Praha 2006.

SUDBRACK, J., Náboženská zkušenost a lidská duše, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2003.

FOUCAULT, M. Psychologie a duševní nemoc, Dauphin, Praha 1999.

KOENIG, H. G., "Religion, spirituality and psychotic disorders", Revista de Psiquiatria Clínica 34, Sao Paulo 2007, s. 40-48. Cit. dle:

<http://www.hcnet.usp.br/ipq/revista/vol34/s1/en/40.html> - 5. 2. 2008.

LIBIGER, J. „Psychiatrie a stigma“, Sanquis 19/2002. Cit. dle:

http://www.sanquis.cz/clanek.php?id_clanek=63 – 22. 4. 2008.

²⁶³ Tobin J. J., Friedman J., *Spirits, shamans, and nightmare death: survivor stress in a Hmong refugee*, Am J Orthopsychiatry 53:439-448, 1983. Cit. dle: Ed. James K. Boehnlein, *Psychiatry and Religion*, s. 36.

²⁶⁴ Jacques Derrida, *Násilí a metafyzika*, Filosofia, Praha 2002, s. 192.

Kol., Schizofrenie, Edukační program WPA, 1994.
MRKVIČKA, J. Předpoklady psychoterapie, Theo, Pardubice 2005.
BOEHNLEIN, J.K. Psychiatry and Religion, American Psychiatric Press, Washington 2005.
DERRIDA, J. Násilí a metafyzika, Filosofia, Praha 2002.
Sawicki, S.-Holkovič, L.: Psychospiritual transformation of personality in the second half of its life. Kontakt, České Budejovice 2008

3.3. Všímavost je klíčem pro zvládnání smrti

Termín všímavost (sati)²⁶⁵ označuje centrální fenomén kulturně specifické psychologie Abhidhammy, systematizované formy tradiční eticko-psychologické moudrosti zemí jihovýchodní Asie, kterému se však v posledních dvou desetiletích dostává stále větší pozornosti i v euro-americké psychoterapii²⁶⁶ (Benda, 2007; Brown, Ryan, Creswell, 2007; Frýba, 1996/2008; Germer, Siegel, Fulton, 2005; Hytych, 2008a, b; Nyanaponika, 1998; Shweder, 1990). Všímavost je schopností mysli pasivně spočinout a zaznamenat prožitkově skutečné fenomény z oblasti, kam aktivně zaměříme pozornost mysli (manasikāra). Duchapřítomné zaznamenávání prožívané skutečnosti aktualizuje sémiotický vztah mysli ke skutečnosti a nabízí tak možnost, aby sémantika konstruovaných a sociálně sdílených významů se tělesně zakotvené skutečnosti neodcizovala, ale přirozeně z ní vyrůstala (srov. Frýba, 1993; Gendlin, 1964; Hájek, 2002; Hytych, 2003; Rogers, 1961). Výše uvedená tvrzení stručně shrnují důvody současného zájmu o terapeutické využití rozvoje všímavosti, jehož výsledky jsou dokumentovány rostoucím počtem výzkumně podložených zjištění (viz. Brown, Ryan, Creswell, 2007) a lze proto uvažovat o všímavosti jako podstatném obecném terapeutickém faktoru (Germer, Siegel, Fulton, 2005).

Jelikož jsou již pryč doby, kdy cíle a postupy vědy diktovala ideologie vědeckého materialismu či striktního behavioralismu, lze se v psychologii zabývat tématy, které dříve patřily spíše do oblasti náboženství či filozofie, a které se dotýkají i spirituálních či religiózních aspektů lidské existence, tedy i psychologií dlouho opomíjeného tématu smrti (Braud, Anderson, 1998). Smrt je existenciální jistotou života i přesto, že moderní společnost na ni ve vysoké míře uplatňuje diferencované postupy maskování či dokonce popírání její přítomnosti (Bradburry, 2000; Hytych, 2002), jelikož dnes je módní být mladý, zdravý, krásný, efektivní, aktivní a sexy. Moderní evropská psychoterapie se odvíjí od Freudova zjištění, že jevy, o kterých nemluvíme, jež maskujeme a popíráme, tak nemizí, ale pouze transformují podobu své existence, aby se uplatnily třeba i ve velmi spektakulárním převleku. Podobně teorie sociálních reprezentací (Marková, 2007; Moscovici, 2000; Plichtová, 2002) nabízí nástroje k prozkoumání sdílených představ a užívaných praktik vztahujících se k sociálně relevantním tématům dané komunity, přestože na ně třeba uplatňuje techniky mlčení či tabuizování.

Dovedné zvládnání smrti nemusí být jen otázkou zvládnání nepříjemných skutečností procesu umírání, truchlení či vyrovnání se ztrátou milované osoby, ale i faktem umožňujícím rozvoj lidského potenciálu při konfrontaci s existenciálními limity života (Boyck, 2005; Hytych, 2008a; Nakashima, Canda, 2005; Yalom, 2006). Přínosem tohoto textu je výzkumně podložené propojení výše načrtnutých témat, tj. že vědomí konečnosti existence lze dovedně zvládat za pomoci rozvoje všímavosti a profitovat z konfrontace se smrtelností při smysluplném utváření každodenního života. Použijeme-li slova I. Yaloma (2004), pak „ačkoli fakt smrti, to jest její fyzická přítomnost, nás ničí, myšlenka na smrt nás může zachránit“.

Výzkumu sociálních reprezentací smrti

²⁶⁵ Psychologie Abhidhammy používá staroindický jazyk páli, v němž je skutečnost všímavosti označena pojmem sati, který je do angličtiny překládán nejčastěji slovem mindfulness. Z důvodu zachování validity použitých termínů dodávám u klíčových z nich jejich ekvivalent v původním jazyku páli.

²⁶⁶ Databáze PsycINFO obsahuje 523 záznamů obsahujících slovo „všímavost“ (mindfulness) v rozmezí let 1985-2005, 80% těchto textů bylo publikováno v posledních 10 letech, 15% v roce 2005, tj. 78 odkazů. Podrobněji témata použít všímavosti v klinické praxi a jejího vědeckého výzkumu rozpracovává Benda (2007).

Výzkum sociálních reprezentací smrti mapuje sdílené představy a užívané praktiky uplatňované na zacházení s tématem smrti u populací zdravotnického personálu v České republice a buddhistických mnichů školy theraváda a jejich podřídců na Srí Lance. Zajímají mě tedy způsoby, jakými je v uvedených sociálních skupinách fenomén smrti pojímán, vnímán, hodnocen, prožíván, jaké způsoby jednání a zacházení se skutečností smrti jsou považovány za adekvátní a jaké jsou v každodenních životech respondentů praktikovány. Na předmět výzkumu v předkládané práci pohlížím s pomocí pojmového aparátu teorie sociálních reprezentací (Marková, 2007; Moscovici, 2000; Plichtová, 2002). Sociální reprezentace můžeme chápat jako:

...systém hodnot, představ a praktik s dvojí funkcí: zaprvé ustavit řád, který umožní jedincům orientovat se v jejich materiálním a sociálním světě a zvládnout jej; za druhé umožňuje konání komunikace mezi členy komunity tím, že jim poskytuje kód pro sociální výměnu a kód pro jednoznačné pojmenování a klasifikování rozličných aspektů jejich světa, jejich individuální a skupinové historie.

(Moscovici 1976: xiii, citováno dle Moscovici 2000: 12)

Výzkum probíhá od roku 2000 ve třech stádiích:

2000-2001 u pracovníků onkologického oddělení (Hytych, 2002);

2002-2004 u populace theravádových mnichů a jejich podřídců na Srí Lance (Hytych, 2006, 2008a);

2004-2008 u širší populace zdravotnického personálu, studentů relevantních profesí a jejich pedagogů.

V textu příspěvku se budu věnovat především předběžným výsledkům posledního stádia, uvedu ale také shrnutí výzkumných zjištění stádií předchozích. Očekávané přínosy výzkumu jsou relevance teoretické, metodologické a praktické. Teoretickým přínosem je popsání sociálních reprezentací smrti, přínos metodologický lze zahrnout do termínu zakotvená teorie (Strauss, Corbinová, 1999). Jelikož se jedná o výzkum ve dvou odlišných kulturách, přínosem je i transkulturální verifikace principů zakotvené teorie a konceptuálních nástrojů teorie sociálních reprezentací. Praktickým přínosem výzkumu je inspirativní výčet možností reprezentování a zvládnání skutečnosti smrti, který může být použit pro změnu současných způsobů společenského nakládání se smrtí. Ukázalo se, že už samotný výzkumný proces, a to především ve formě ohniskových skupin (Morgan, 2001), působil terapeuticky, jak uváděli účastníci výzkumu v České republice, kteří oceňovali výjimečnou příležitost otevřeně ve skupině hovořit o tématu, které není běžnou součástí sociálního sdílení (Haškovcová, 1998; Hytych, 2008a; Přidalová, 1998).

Obsahově-významové výsledky prvního stádia výzkumu lze shrnout do následujících dvou bodů: 1. u tématu smrti chybí zkoumaným osobám možnost sociálního sdílení; 2. velikou roli pro ně v souvislosti s reprezentacemi smrti hraje náboženská víra. Na podkladě zjištění v České republice jsem předběžně za účelem axiálního kódování vytvářených dat (Strauss, Corbinová, 1999) formuloval následující osy:

individuální formulování problematiky versus interpersonální sdílení;

osobně ohrožující aspekt smrti versus význam smrti v kontextu nábožensky vztažených významů;

pasivní přijetí versus aktivní vypořádání se s hrozbou smrti.

Relevanci předjímaných os ověřila vytvářená data ze zaznamenaných skutečností terénního výzkumu na Srí Lance tak, že mnohé z vytvářených kategorií otevřeného kódování lze smysluplně umístit na formulované osy. Nábožensky vztažené významy pomáhají problematiku smrti zvládat a jsou navíc dle vyhodnocení provedeného výzkumu významnou

vlastností konstituující sociální reprezentace smrti u prozkoumané populace. Vzhledem k tomu, že nábožensky vztahované významy jsou kulturně vázané, považují za přínosné srovnání sociálních reprezentací smrti ve dvou odlišných kulturách. Směr volby jiné kultury než naší je motivován mým osobním zájmem o kulturu, jejíž epistémé (Foucault, 1997; Frýba, 1996) jsem po řadu let do hloubky studoval. Hlavním vodítkem pro volbu zkoumané populace je však předmět výzkumu, sociální reprezentace smrti, které jsou díky odlišné kulturní zásobárně vědění jinak konstruované v tradičně buddhistické kultuře Srí Lanky.

Jak lze stručně vyjádřit zjištění druhého stádia výzkumu? Základní osnovu, do níž jsou vetkány sdílené představy a užívané praktiky zkoumaných sociálních skupin, tvoří dimenze dovedné — nedovedné etické podmíněnosti prožívání (kusala — akusala) a dlouhodobý horizont znovu–nastávání (punabbhava). Pro zkoumané skupiny na Srí Lance jsou na základě zaznamenaných faktů typické následující skutečnosti:

problematika smrti je sdílena, je běžnou součástí každodenního života;

o fenoménu smrti existuje nezpochybňovaná autorita kulturní zásobárny vědění vázané na Buddhovo učení;

široká paleta explicitně formulovaných a trénovaných dovedností, které „jsou po ruce“, se uplatňuje nejenom v okamžicích smrti, ale i v každodenním životě.

Zkoumanou populací sdílené představy smrti jsou značně homogenní. Hranice jednotlivých typů sociálních reprezentací smrti tvoří především dovednosti, jež „jsou po ruce“, a reálně žité cíle, jež udávají směr užívaným dovednostem a praktikám. Jinými slovy lze předchozí závěry shrnout v jedné větě, které by mohlo být mottem aktérů výzkumu: „dovedně žitá přítomnost přináší příjemnou budoucnost“ (Hytych, 2006, 2008a).

Metodologický přístup a použité metody výzkumu

Celý výzkumný proces je propojen teoretickým rámcem sociálních reprezentací a přístupem budování zakotvené teorie. Hlavní metodologické principy prezentovaného výzkumu jsou podrobně vysvětleny v textu zaměřeném na metodologii etnopsychologického výzkumu (Hytych, 2005) jehož provedení je v historii československé psychologie dosud ojedinělé. Metodologickými pilíři jsou především principy zakotvené teorie (Strauss, Corbinová, 1999), které jsou při konkrétní aplikaci doplněné 13 pilíři kvalitativní metodiky (Mayring, 1990). Design terénního výzkumu a pozice zaujatá vědcem, tzv. „žití ve výzkumu“ (Ratnapala, 1999), naplno uplatněný na Srí Lance, se ve třetím stádiu výzkumu v České republice nepodařilo plně realizovat. Původním záměrem výzkumníka bylo nechat se dlouhodobě zaměstnat na onkologickém oddělení, což se podařilo jen v minimální míře jednoho týdne a několika dnů prožitých ve vybraném hospici, v obou institucích však v roli pozorovatele a ne jednoho ze členů instituce, jak je tomu právě při „žití ve výzkumu“²⁶⁷.

Dalším z metodologických pilířů je systematický rozvoj introspekce, který je při aplikaci kvalitativních přístupů ke skutečnosti žádoucí a vzhledem k etnopsychologickému rozměru výzkumu nezbytný (Bock, 1999; Hájek, 2002; Mayring, 1990). Z dvou dlouhodobě trénovaných introspektivních metod fokusu (Gendlin, 2003) a meditace všímavosti a vhledu (Mahási Sayadó, 1993) byla autorem vybrána poslední jmenovaná, která je vlastní kulturní zásobárně vědění zkoumaného terénu Srí Lanky a současně je již po mnoho desetiletí aplikovaná a zkoumaná v euroamerické kultuře (Brown, Ryan, Creswell, 2007; Frýba, 1996; Germer, Siegel, Fulton, 2005). Princip triangulace (Čermák, Štěpaníková, 1997, 1998) završuje výčet aplikovaných metodologických principů, je testem validity vytvářených dat,

²⁶⁷ Od známé pozice zúčastněného pozorovatele je odlišena záměrným budováním si identity jednoho ze členů zkoumané skupiny, což výzkumníkovi umožňuje zažít zkoumaného světa na vlastní kůži, a je tak zdrojem velmi cenných dat, jinak nedostupných.

jejichž zdroji jsou pozorování, skupinové a individuální rozhovory s aktéry výzkumu a analýza relevantních textů.²⁶⁸

Instituce	Skupinový rozhovor			Individuální rozhovor	
	Počet členů	Z toho žen	Profese respondenta	Počet rozhovorů	Profese respondenta
Studenti psychologie (bakaláři)	10	8	studenti	1	pedagog
Studenti lékařství (IV. ročník)	7	6	studenti	1	pedagog
VOZŠ (I. ročník)	11	11	studenti	3	1x pedagog, 5x studenti
VOZŠ (I. ročník)	11	11	studenti	3	
SZŠ (II. ročník)	11	11	studenti	1	pedagog
SZŠ (IV. ročník)	13	12	studenti		
Hospic	6	3	kněz, ředitel, lékař, psycholog, sociální pracovník, zdravotní bratr	3	1x psycholog, 2x dobrovolník
Onkologické oddělení				8	2x psycholog, psychiatr, 3x lékař, 2x arteterapeut
Firma školící střední zdravotnický personál	16	14	pracovníci ARO, JIP, porodní asistenti		

Tabulka 1: Přehled provedených rozhovorů v České republice

Během všech tří stádií výzkumu jsem zapisoval jak pozorované skutečnosti jednání aktérů výzkumu, tak i záznamy introspekce, do průběžně vedeného deníku. Po provedení rozhovorů následovalo jejich přepsání a průběžně bylo prováděno analytické kódování do vytvářené databáze v programu Access 2000. Analyticky budované kategorie byly v závěrečných etapách jednotlivých stádií výzkumu konfrontovány s analýzou obsahu relevantních textů. Finální soupis vytvořených základních kategorií byl po vytištění rozstříhán a na základě vztahu k zaznamenaným faktům pozorování, rozhovorů a analýzy textů roztrženo do několika shluků hlavních kategorií. Nejde zde o tzv. Q–třídění, jelikož struktura třídění nebyla předem známa, ale vznikala na základě vztahů mezi kategoriemi opakovaně revidovaných a vztahovaných k zaznamenané empirii přepisů rozhovorů, záznamů pozorování a procesu jejich analytického zpracování.

V tomto textu se věnuji především třetímu stádiu výzkumu, ve kterém je v současnosti provedeno celkem osm skupinových rozhovorů a 20 rozhovorů individuálních (započítáno i sedm rozhovorů ze stádia prvního), což v úhrnu činí téměř 1000 minut záznamu. Výzkumu se zúčastnilo 99 osob, z toho 13 mužů, ve věku od 16 do 71 let. Rozhovorům v tomto stádiu předcházelo vždy individuální vyplnění formuláře v časovém rozmezí pěti minut obsahujícím

²⁶⁸ V případě kultury Srí Lanky šlo o kanonizovanou formu kulturní zásobárny vědění, která je vázána na Buddhovo učení (*ti-pitaka*). V případě České republiky se jedná o analýzu relevantní odborné literatury doplněnou o dlouhodobé zaznamenávání výskytu tématu smrti v týdeníku Respekt a analýzu kontextu užití slov smrt a umírání ve výtiscích MF Dnes v průběhu zvoleného týdne.

čtyři otázky²⁶⁹, které byly podkladem následné ohniskové diskuse či individuálního rozhovoru. V rámci ohniskových skupin byli aktéři výzkumu instruováni k seberegulování skupinového procesu s cílem se dozvědět co nejvíc osobních „příběhů“ vztažených k tématům nabuzeném otázkami z formuláře. Jako výzkumník jsem jen minimálně zasahoval²⁷⁰ do skupinového dění, především v případech uvíznutí,²⁷¹ privatizace procesu²⁷² či uhýbání od tématu. Zjištění uvedená v následujícím oddílu se zakládají na úplném kódování všech formulářů a hrubém kódování provedených rozhovorů – lze je tedy považovat prozatím za neúplná. Výše uvedená Tabulka 1 dokumentuje druhy vybraných institucí, počty respondentů a jejich profese (tu uvádím vždy v mužském mluvnickém rodě, což neodpovídá skutečnosti rodu respondenta). V následujícím oddílu podávám přehled předběžných výzkumných zjištění v populaci zdravotnických pracovníků, studentů a jejich pedagogů.

Výzkumná zjištění

Všímavost je klíčem ke zvládnutí problematiky smrti, tak zní základní tvrzení tohoto textu. Jakým způsobem jsou v tomto tvrzení zahrnuta zjištění pramenící z různých zdrojů dat (formuláře, skupinové a individuální rozhovory, záznamy pozorování, analýza textů)? Nejprve stručně nastíním jednotlivá zjištění pramenící z odlišných zdrojů dat, následně vysvětlím, jakým způsobem navržené osy axiálního kódování spoluvytvářejí strukturu sociálních reprezentací smrti, abych v závěru oddílu popsal jednotlivé typy sociálních reprezentací smrti ve zkoumané populaci.

U velké většiny respondentů lze v individuálně vyplněných formulářích zaznamenat značnou disproporci ve způsobech jednání, které očekávají od svých blízkých v situaci, kdy budou umírat (otázka č. 4 v poznámce č. 5) a vlastních způsobů zvládnutí smrti (odpovědi na otázky č. 2 a 3, tamtéž). Od svého okolí očekávají „normální jednání“, které staví oproti litování, jež by jim bylo nepříjemné (kategorie Přístup okolí), dále pak fyzickou a psychickou přítomnost blízkých osob (kategorie Přítomnost blízkých). Respondentům vlastní způsoby zvládnutí problematiky smrti však většinou spočívají na přesunu pozornosti k příjemnějšímu předmětu vědomí a v následných rozhovorech vyjadřují neschopnost zůstat lidsky nablízku umírajícím. Jak studenti, tak pracovníci pak tematizují obtížnost vyrovnání se s protichůdností očekávání od role zdravotníka. Na jedné straně je očekávána profesionalita, na straně druhé lidskost a individuální přístup k pacientovi, což se pro většinu respondentů stává neřešitelné dilema.

Pro otevření diskuse bylo na úvod skupinového rozhovoru zařazeno představení se křestním jménem a příjmením, které si respondenti utvořili na základě odpovědi na první otázku rozdaného formuláře (viz poznámka č. 5). Převažovala nepříjemně konotovaná představa vztažená ke skutečnosti smrti, přesto se však objevily i příjemně konotované

²⁶⁹ Následující otázky jsou rozpracováním dvou základních výzkumných otázek použitých při výzkumu na Sri Lance (viz Hytych, 2006, 2008a): 1. Co vás napadne, když se řekne smrt? 2. Co děláte, když vás napadne myšlenka na smrt?; 3. Co budete dělat, až budete umírat?; 4. Kdybyste věděl, že umíráte, co byste chtěl od lidí okolo vás?

²⁷⁰ Před zahájením rozhovorů výzkumník jasně a transparentně ozřejmil cíle výzkumu a uzavřel s respondenty kontrakt, který byl někdy v průběhu výzkumu aktualizován, vždy pak na konci respondentem vyhodnocen. Respondenti byli upozorněni na možnost, že mohou kdykoliv zakončit rozhovor a mlčet s tím, že na závěr bude ještě následovat krátké reflektování procesu výzkumu za účelem shrnutí a pojmenování nabuzených témat, představ a prožitků. Anonymita respondentů je zaručena nepoužíváním identifikujících údajů a cílem výzkumu, jímž je teorie na určité rovině abstrakce (srov. Plichtová, 2002).

²⁷¹ V rámci jedné ohniskové skupiny nastalo hned na počátku ubíjející ticho, které se snažila rozproudit jedna z účastnic. Když jsem po několika minutách s respondenty tematizoval, jak situaci prožívají a co je k jejich prožitkům napadá, začalo vyvstávat téma bezmoci a hrůzy, vztažené k smrti. Atmosféra ve skupině se podobala klimatu na onkologickém oddělení, kde jsem měl možnost týden pobývat, která jakoby už čekala za zavřenými dveřmi oddělení.

²⁷² Přivlastnění si práva na pravdu a uzurpování skupinového času jednou či dvěma osobami.

představy, se kterými se respondenti identifikovali jako se svým příjmením.²⁷³ Zatímco v nepříjemně konotovaných příjmeních docházelo ke shodě, mnoho příjemně konotovaných představ zůstávalo individualizovaných, což umožňuje navrhnout hypotézu, že ve zkoumaných sociálních skupinách stále chybí veřejná diskuse umožňující sdílet i příjemné aspekty spojené se skutečností smrti, jež se často vyskytují ve spojení s nábožensky vztaženými významy (např. příjmení Křížový, Věčná, Znovuzrozená, Strážnoandělová).

Téměř všichni aktéři výzkumu, kteří se účastnili skupinových rozhovorů,²⁷⁴ v závěru reflektovali jejich neočekávaný přínos trojího druhu:

Zjištění, že se skutečností smrti nejsem sám, že je důležitým faktem života i ostatních lidí a že někteří z nich vnímají smrt podobně;

Obohacení odlišnými představami, které mohou být inspirující či nepochopitelné, ale lze je v dobře vytvořené skupinové atmosféře sdílet;

Zjištění, že otevření tématu smrti, o kterém se běžně nehovoří, vytváří prostor pro lidské setkání a podporuje vzájemnou blízkost respondentů.

Vzhledem ke pozměnění role výzkumníka (viz oddíl 3) jsou data vytvářené na základě introspekce výzkumníka a pozorování jednání aktérů chudší, než při terénním výzkumu na Srí Lance. Vzhledem k rozsahu textu jsou nejdůležitější skutečnosti popsány v poznámce č. 7. Navržený proces analýzy relevantních textů není dosud dokončen. Dlouhodobě sledovaný kontext výskytu problematiky smrti v časopisu Respekt dokládá postupnou proměnu významu, v níž je téma smrti prezentováno. V posledních letech se objevují tematické články, které jednak poukazují na společenskou důležitost skutečnosti smrti a sociálně aplikovaných praktik jejího zvládnutí, jednak nabízejí skutečnost smrti jako příležitost k osobnímu růstu jak umírajících, tak pozůstalých (srov. Boyck, 2005; Nakashima, Canda, 2005).

V oddíle dvě jsou uvedeny tři osy axiálního kódování, jejichž relevanci potvrdil výzkum v obou kulturách, a kterým se nyní budu systematicky věnovat ve vztahu k zjištěním posledního stádia výzkumu (souhrnně je uvádí Tabulka 2). Při dotváření výzkumného designu byl položen důraz na skupinové rozhovory, jež se osvědčily už v terénním výzkumu na Srí Lance, a které přinesly nová zjištění ve vztahu k ose individuální formulování versus interpersonální sdílení. Na základě reflektování přínosu skupinového rozhovoru respondenty, lze provedené ohniskové skupiny s tematikou smrti označit za terapeutické v tom smyslu, že nabízejí prostředek, jak navrátit smrt, jako existenciálně závažné téma zpět do veřejného prostoru. Mnozí z respondentů navíc ochotně nabízeli svoji spoluúčast v případě, že by se podobný rozhovor opakoval a to i třeba v rámci jejich domovského pracoviště.

I v rámci ohniskových skupin se nábožensky vztažené významy ukázaly být důležitým aspektem zvládnutí smrti, nezaujímaly ale tolik prostoru, jako tomu bylo v rámci individuálních rozhovorů. V zásadě vyvolávali dva typy reakcí, jednak ostrou kritiku ze strany respondentů, kteří skutečnost smrti nesli jako velmi nepříjemnou představu, ale byly o ní schopni diskutovat, jednak přijetí ve smyslu zájmu o různé možnosti, jak lze utvářet smysl života a interpretovat jeho existenciální limity. Již v poznámce č. 9 uvedená příjmení dokládají, že s problematikou smrti se ve zkoumaných sociálních skupinách často pojí nepříjemné představy a prožitky. Jak se s nimi respondenti vyrovnávají, jak zvládají osobně ohrožující aspekt smrti? Na tuto otázku odpovídají zjištění vážící se k poslední ose axiálního kódování – pasivní přijetí versus aktivní vypořádání se s hrozbou smrti.

²⁷³ Nejčastěji se objevující příjmení jsou: *Smutná* (13), *Mrtvá* (10), *Černá* (5), *Šťastná* (4), *Neznámá* (3), *Obávaná* (3), *Zvědavá* (3), *Konečná* (3), *Bezmocná* (2), *Pokojná* (2), *Přirozená* (2)...

²⁷⁴ U individuálních rozhovorů docházelo také k ohodnocení možnosti otevřeně hovořit o tématice smrti, nicméně skupinové rozhovory nabízely silnější terapeutický potenciál ve smyslu vytváření podmínek pro návrat tématu smrti do veřejného prostoru (srov. Bradburry, 2000; Moscovici, 2000).

Odlišné způsoby zvládání skutečnosti smrti (kategorie Způsoby zvládání obsahuje téměř 50 podkategorií) lze v zásadě rozlišit na zaměření versus přenesení pozornosti, dle toho, jak respondent reaguje na objevení se skutečnosti smrti, ať už je to jen myšlenka na smrt či situace, kde je s faktem smrti konfrontován. Na pólu přenesení pozornosti se vyskytují jevy jako úplná bezradnost (absence představy jakkoli jednat), zastírání skutečnosti, nečinnost, spát, vzdát se či potlačit. Na pólu zaměření pozornosti lze nalézt skutečnosti popisované jako uzavření gestaltu, všímavě prožívat, být připraven, přijmout prožívání apod. Právě dostupnost dovedností, zkušenost vlastní kompetence či alespoň představa možnosti jednat při konfrontaci se skutečností smrti diferencují zachycené druhy sociálních reprezentací smrti. Hranice jednotlivých rozlišených typů tak netvoří ani odlišná profese, ani instituce v níž respondenti pracují (vzdělávají se), i když sdílené představy smrti jsou těmito skutečnostmi ovlivněny²⁷⁵.

Na základě výše uvedených zjištění lze rozlišit následující druhy sociálních reprezentací smrti:

Nevyslovitelná hrůza

Opatrné přitakání skutečnosti smrti

Proces přijímání skutečnosti smrti a její využití pro dobrý život

Příklad prvního typu sociálních reprezentací smrti pojmenovaném „Nevyslovitelná hrůza“, je zachycen v poznámce č. 7. Respondenti buď vůbec nemají představu, jak lze skutečnost smrti zvládat, nebo uplatňují způsoby zvládání jako potlačení, zastírání, nečinnost apod. Podstatou způsobů zvládání je tedy zabezpečení vědomí tak, aby skutečnost smrti nebyla vůbec připuštěna. Proto i představa smrti není u nich příliš diferencovaná, většinou pro ně smrt znamená černou hrůzu obestřenou bezmocí a smutkem. V rámci ohniskových skupin se do diskuse výrazně nezapojují, produkují dusivé ticho, pokud se ve skupině vytváří silně přijímající atmosféra dokáží ke konci diskuse nebo v reflektování celého procesu alespoň pojmenovat to, co v průběhu rozhovoru nevyslovili (bezmoc, hrůzu, obavy), ojedinele dají i průchod prožívání a rozplácí se. Pokud souhlasily s následným individuálním rozhovorem, dokáží v něm lépe formulovat a pojmenovávat své představy a prožitky vztažené ke skutečnosti smrti.

Druhý typ sociálních reprezentací smrti označený názvem „Opatrné přitakání“ má několik podob, např. verbální křesťané, pro něž je víra jen záležitostí slov a zvyků s nimiž se

²⁷⁵ Pro střední zdravotnický personál je mnohem těžší se vyhnout přímé konfrontaci se smrtí, pozůstalými či kontaktem s umírajícím pouhou aplikací přenesení pozornosti, jelikož mnohé je náplní jejich práce. Lékaři naproti tomu mají možnost vyhnout se tím, že úkol přenechají jinému pracovníku (psychologovi, zdravotním sestřím apod.).

Osy axiálního kódování	Česká republika	Srí Lanka
Individuální formulování	Je podkladem konstruování nábožensky vztažených významů z pestré palety nabízených spirituálních tradic, přesto zůstává v pozadí respondenty sdílená dualita tělo/duše, tento/onen svět. Pokud je představa smrti příliš ohrožující, stává se z ní nevyslovitelná hrůza.	Je vázáno na aktivní vypořádání se smrtí; typ sociální reprezentace smrti „vyjimečný ověřovatel“ je schopen individuálně formulovat na podkladě vlastního prožitkového ověření jevy a významy související s osou nábožensky vztažené významy versus osobně ohrožující aspekt smrti.
versus		
interpersonální sdílení	Tematika smrti není sdílena, respondenti verbalizují radost z možnosti sdílet s výzkumníkem téma smrti. V rámci ohniskových skupin tematizují novost skutečnosti veřejného a přitom osobního diskutování tématu smrti, které shrnují do třech zjištění: „nejsem v tom sám“, „obohacení odlišnými představami druhých“ a „jsme si teď nějak blíž“	Kulturní zásobárna vědění nabízí instituce, významy a dovednosti pro sdílení, formátování a transcenci osobního prožitku smrtelnosti do skupinově srozumitelné formy; respondenti projevují radost ze sdílení, jež ale není nesena tématem rozhovoru, ale způsobem interakce.
Nábožensky vztažené významy	Heterogenní, zpochybnuté, ve vztahu k smrti nebývají předmětem sdílení, jsou výsledkem individuálního formulování. V rámci ohniskových skupin jsou buď podrobeny ostré kritice či jsou přijímány se zájmem jako možnost bližšího lidského setkání a vzájemného poznání.	Homogenní, chovající respekt a autoritu, nezpochybnuté. Ve vztahu ke smrti jsou předmětem sdílení a kulturní reprodukce, výjimečně i individuálního formulování na podkladě prožitkového ověření.
versus		
osobně ohrožující aspekt smrti	Setkání s hrůzou smrti může být startem na cestě k víře, individuálního formulování nábožensky vztažených významů. Hrůza smrti nebývá interpersonálně sdílena, spíše je v komunikaci vytěšňována. Především střední zdravotnický personál, který je již v průběhu studií konfrontován na tělesné rovině s péčí o umírající a zemřelé je vystaven tlaku postavit se skutečnosti smrti.	Osobně prožívané utrpení je předmětem interpersonálního sdílení uchopeného sdílenými nábožensky vázanými významy a skupinově prováděnými rituály; jen výjimečně se stává motivačním motorem pro aktivní vypořádání se smrtí.

Aktivní vypořádání se versus pasivní přijetí	Veškerá aktivita je investována do formulování nábožensky vztažených význanů, je cestou k víře. Vyjímkou byl fenomén osobního prožitku NDE, který pro danou osobu znamenal prožitkové přehodnocení přístupu ke smrti a umírání a otevřel jí schopnost sdílet téma smrti s jinými, kteří ji „...vyhledávají...“. Podobně funguje i opravdovost některých pedagogů, kteří se studenty tematizují smrt sdílením vlastních prožitků konfrontace s ní a způsobů, jak se s vědomím smrti vyrovnávali.	Aktivní vypořádání se smrtí je cestou k prožitkovému ověření skutečnosti na které poukazují nábožensky vztažené významy. Jde o každodenní používání strategií zvládnání, jež jsou založené na stematickém rozvoji všímavosti (sati) v rámci meditačního tréninku mysli, aplikací metod důkladného pojmání (yoniso–manasikāra) a používáním osobně ohrožujícího aspektu smrti jako motivačního zdroje (samvega), v uceleném systému Abhidhamma.
	Skutečnost smrti je pasivně přijímána, nejsou přítomny explicitně formulované dovednosti vyrovnání se smrtí a její transcendenci; pasivita jde až k vyhýbání se, zastírání skutečnosti smrti, z které se stává buď nevyslovitelná hrůza či zúskostňující beznaděj.	Konzumace rituálů a výkladů světa, pasivní reprodukce kulturní zásobárny vědění.

Tabulka 2: Významy a jevy na osách axiálního kódování identifikují.

Společným rysem je však připuštění si skutečnosti smrti alespoň na rovině pojmů. Respondenti nejsou nutkáni okamžitě přenést pozornost pokaždé, když jsou konfrontováni s myšlenkou či skutečností smrti a v určité míře též užívají způsoby zvládnání, jež jsou založeny na zaměření pozornosti na skutečnost smrti. Představy smrti jsou již diferencovanější a začínají se v nich objevovat i příjemně konotované významy, které mohou, ale nemusí být nábožensky vztažené (vysvobození, věčnost, kříž).

Poslední rozlišený typ sociálních reprezentací smrti jsem nazval „Proces přijímání skutečnosti“ na základě převažujících způsobů zvládnání skutečnosti smrti. Respondenti v zásadě používají zaměření pozornosti ať už v situacích, kdy si v každodenním životě vzpomenu na skutečnost smrti, či jsou s ní v běhu života či v rámci svého povolání konfrontováni. Přestože si dokáží připustit svoji vlastní nejistotu v konkrétních situacích, kdy byly konfrontováni s vlastní smrtelností či s umíráním blízkých, není pro ně smrt neznámá a dokáží pojmenovat dovednosti a kompetence, které používají pro zvládnání skutečnosti smrti. Taktéž představy vážící se ke smrti jsou diferencované a ve značné míře obsahují i příjemně konotované prožitky (šťastná, pokojná, zvědavá, znovunarozená, strážnoandělová). Respondenti si ví rady s protichůdností očekávání od role zdravotníka. Dokáží v praxi skloubit na jedné straně lidsky individuální přístup a na straně druhé profesionální odstup umožňující jim zodpovědné rozhodování a vlastní dlouhodobé působení v náročné profesi pracovníka zdravotnické instituce. Jako společné „know-how“ lze označit jejich osobní integritu a opravdovost na základě rozvoje otevřeného přístupu k prožívané a vnímané

skutečnosti. Potěšujícím zjištěním je fakt, že mnozí s pedagogy, s nimiž byl proveden rozhovor, lze zařadit do tohoto typu sociálních reprezentací smrti.

Diskuse k problematice

Anglická psycholožka Marry Bradburry (2000) ve své monografii nabízí srovnání dvou skutečností, porodu a umírání, skutečností jež jsou v moderních společnostech podrobeny dohledu zdravotnických institucí. Zatímco porod se ve Velké Británii již v letech 60. a 70. postupně vymaňoval z procesů medikalizace a přestávalo se tak na něj díky „hnutí za přirozený porod“ nahlížet jako na onemocnění, které potřebuje lékařskou intervenci, u skutečnosti smrti se „hnutí za přirozené umírání“ objevilo až o generaci později, v letech 80. a 90. Podobné procesy probíhají i v České republice. Medikalizace porodu je podrobována široké veřejné diskusi již od let 90. a dnešní lékařská praxe doznala v mnoha porodnicích zásadních změn. Dokonce je již možné přivést dítě na svět i mimo zdravotnické instituce. Skutečnost smrti zatím stále stojí stranou veřejné diskuse a teprve v posledních letech, díky trpělivému úsilí hospicového hnutí a pravděpodobně i postupujícím demografickým změnám společnosti dochází k pozvolnému diskutování problematiky smrti a umírání. Mediálně působivým je problematika euthanasie, témata osamělosti umírání či potenciálu k osobnímu růstu, který konfrontace s vlastní smrtí a umíráním blízkých osob nabízí (Boyck, 2005; Hytych, 2008a; Nakashima, Canda, 2005; Yalom, 2006), již tak „sexy“ není.

V čem může být současné praxi zacházení se skutečností smrti a umírání prospěšný výzkum sociálních reprezentací smrti provedený u vymezených sociálních skupin na Srí Lance a v České republice? Lze najít zdroj inspirace v asijské kultuře, kde smrt není tabu ale přirozenou součástí života, která je navíc díky tropickému klimatu více než zřejmá? Tabulka 2 nabízí přehledné srovnání významů a jevů na osách axiálního kódování ve zkoumaných kulturách. Co lze na jejím základě tvrdit? Skupinové diskutování skutečnosti smrti vede k úlevě od nevyslovitelné hrůzy a zúzkostňující beznaděje. Zřejmým je také, že důležitým aspektem pomáhajícím zvládat smrt, jako existenciální výzvu života konkrétní osoby, jsou nábožensky vztažené významy, které nenabízejí jen zavedené církevní instituce, ale stále častěji různá alternativní hnutí, v rámci psychologie se jim pak nevyhýbají humanisticky a existenciálně laděné psychoterapeutické přístupy. I skupinová diskuse nábožensky vztažených významů je respondenty výzkumu převážně pozitivně hodnocena. Pokud se zaměříme na poslední osu zaznamenávající formy způsobů zvládnání smrti, předkládají nám výzkumná zjištění z terénu Srí Lanky širokou paletu explicitně formulovaných a trénovaných dovedností eticko-psychologického systému Abhidhamma, které se uplatňují nejenom v okamžicích umírání, ale především při dovedném zvládnání každodenního života, do kterého je skutečnost smrti přirozeně integrována.

Klíčovou dovedností kulturně specifické psychologie Abhidhammy, jak bylo již uvedeno v úvodu textu, je rozvoj schopnosti mysli všimati si (sati) toho, co skutečně prožívám a vnímám. Přínosy rozvoje všímavosti při provádění psychoterapie jsou dnes již zřejmé (viz Brown, Ryan, Creswell, 2007; Frýba, 1996; Germer, Siegel, Fulton, 2005). Další studie předkládají možnosti aplikace v situacích konfrontace se smrtí. Za všechny jmenujme alespoň dvě. V kvalitativním výzkumu Bruce a Davies (2005) ukazují, jak kontinuální rozvoj všímavosti u pracovníků hospice pomáhá vytvářet prostředí, v němž lze dovedně zvládat nejistotu, která dle sdělení respondentů v ČR doprovází konfrontaci se smrtí a umíráním. V metaanalýze devíti časopisecky publikovaných kvantitativních výzkumů z let 2000–2005 autoři (Ott at all, 2006) dokládají konzistentní přínosy tréninku všímavosti u onkologických pacientů, a to trojího druhu: zlepšení psychologického fungování; snížení stresu; zlepšení dovedností zvládnání a kvality života. Všímavost vztahuje kulturně a sociálně sdílené významy k tělesně zakotvenému prožívání (srov. Frýba, 1996; Gendlin, 2003; Hájek, 2002; Hytych,

2003) a tak propojuje jevy a významy na ose axiálního kódování – osobně ohrožující aspekt smrti versus nábožensky vztažené významy. Vzhledem k rozsahu příspěvku se nebudu pouštět do tématu odlišně konstruovaných významových dvojic život–smrt, smrt–nesmrtelnost a kategorií tělo a duše versus interakce mysl–tělo (nāma–rūpa) ve zkoumaných kulturách (více viz Hytych, 2008a), ale budu se v závěru textu věnovat roli všímavosti pro zvládnutí existenciální výzvy, kterou před nás vědomí smrti a umírání našich bližních staví. Mnozí respondenti výzkumu, především střední zdravotnický personál, v průběhu skupinové diskuse tematizovali problematiku zdánlivě si odporujících očekávání od role zdravotníka – profesionální odstup versus individuální empatický přístup. Výše jsem uvedl, že poslední z typů sociálních reprezentací smrti dokáže tento zdánlivý rozpor překlenout a uplatňovat jej v praxi i výuce. Pokud nahlédneme do výzkumu psychoterapeutického procesu (Frýba, 1993; Gendlin, 1964; Hytych, 2003; Rogers, 1961), zjistíme, že uvedení respondenti rozvíjejí Rogersem definované klíčové proměnné úspěšného terapeuta či pedagoga (empatii, opravdovost a bezpodmínečné přijetí), které umožňují na straně jedné spoluprožívat situaci klienta, a na straně druhé díky všímavému zakotvení ve skutečnosti si zachovávají dostatečný odstup a přehled (Hytych, 2008b). Lze proto jako smysluplný program šitý na míru potřebám středního zdravotnického personálu nabízet systematický psychoterapeutický trénink, při kterém lze využívat široké palety dovedností kulturně specifické psychologie Abhidhammy, především schopnosti všímat si (Frýba, 1993, 1996). Všímavost zabezpečuje průchodnost procesu prožívání a přijímá všechny jeho aspekty, ať už jsou poznávány jako příjemné či jako nepříjemné. Trénink všímavosti podporuje rozvoj klíčových proměnných úspěšného terapeuta (Rogers, 1961) a zprostředkovává přímý vztah k prožívané a vnímané skutečnosti, zabezpečuje její adekvátní kognitivní poznání a umožňuje realistické jednání na základě odstupe a moudrého uvážení.

Literatura

- BENDA, J. Všímavost v psychologickém výzkumu a v klinické praxi. *Československá psychologie: časopis pro psychologickou teorii a praxi*. 2, 129–140; 2007
- BOCK, P.K. : *Rethinking Psychological Anthropology: Continuity and Change in the study of Human Action* (2nd revised ed.). Long Grove, IL: Waveland Press. 1999
- BOYCK, I. *Dobré umírání: Možnosti pokojného konce života*. Praha: Vyšehrad. 2005
- BRADBURRY, M. *Representations of Death: A Social Psychological Perspective*. New York: Routledge 2000.
- BRAUD, W.; ANDERSON, R. *Transpersonal Research Methods for the Social Sciences: Honoring Human Existence*. London: Sage Publications 1998
- BROWN, K. W.; RYAN, R. M.; CRESWELL, J. D. Mindfulness: Theoretical Foundations and Evidence for its Salutary Effects. *Psychological Inquiry*, 18, 4, 211–237; 2007
- BRUCE, A.; DAVIES, B. Mindfulness in Hospice Care: Practising meditation-in-Action. *Qualitative Health Research*, 10, 1329–1344; 2005
- ČERMÁK, I.; ŠTĚPALÍKOVÁ, I. Validita v kvalitativním psychologickém výzkumu. *Československá psychologie: časopis pro psychologickou teorii a praxi*. 6, 503–512. 1997
- ČERMÁK, I., ŠTĚPANÍKOVÁ, I. Metody kontroly validity dat v kvalitativním psychologickém výzkumu. *Československá psychologie: časopis pro psychologickou teorii a praxi*. 1, 50–62. 1998
- FOUCAULT, M. *Psychologie a duševní nemoc*. Praha: Dauphine. 1997
- FRÝBA, M. *Principy satiterapie*. Velká Bíteš: Ateliér Satiterapie. 1993
- FRÝBA, M. *Psychologie zvládnání života*. Brno Masarykova Universita / Albert. 1996 / 2008
- GENDLIN, E.T. *A Theory of Personality Change*. In Worchel, P., Byrne, D. (Eds.). *Personality Change*. New York: John Wiley & Sons. 1964
- GENDLIN, E. T. *Focusing*. Praha: Portál. 2003

- GERMEL, C. K., Siegel, R. D. & Fulton, P. R. (Eds.) *Mindfulness and Psychotherapy*. New York, London: The Guilford Press. 2005
- HÁJEK, K. *Tělesně zakotvené prožívání*. Praha: Karolinum. 2002
- HAŠKOVCOVÁ, H. *Etické problémy paliativní medicíny*. In J.Vorlíček & Z.Adam (Eds.). *Paliativní medicína*. Praha: GRADA Publishing. 1998
- HYTYCH, R. *Sociální reprezentace smrti u populace pracovníků onkologie*. *Československá psychologie: časopis pro psychologickou teorii a praxi*. 5, 462–471. 2002
- HYTYCH, R. *Vztah slovo–skutečnost v souvislosti se změnou osoby*. *Konfrontace: časopis pro psychoterapii*. 2, 98–103; 2003
- HYTYCH, R. *Využití principů zakotvené teorie při etnopsychologickém výzkumu: Sociální reprezentace smrti v České republice a na Srí Lance*. In M.Miovský, I.Čermák & Chrz, V. (Eds.), *Kvalitativní výzkum ve vědách o člověku IV. – vybrané aspekty teorie a praxe*. Olomouc: Univerzita Palackého 2005
- HYTYCH, R. *Dovedně žitá přítomnost přináší příjemnou budoucnost: Sociální reprezentace smrti na Srí Lance u populací theravádových mnichů a jejich podpůrců*. *Československá psychologie: časopis pro psychologickou teorii a praxi*. 3, 274–285; 2006
- HYTYCH, R. *Smrt a nesmrtelnost: Sociální reprezentace smrti*. Praha: Triton. 2008a
- HYTYCH, R. *Možnosti a hrozby přechodů*. *Psychoterapie: Praxe – inspirace konfrontace*. 2008b - v tisku
- MARKOVÁ, I. *Dialogičnost a sociální reprezentace: Dynamika mysli*. Praha, Academia. 2007
- MAHÁSI SAYADÓ *Meditace všímavosti a vhledu*. Praha: Stratos. 1993
(nově publikováno in: Frýba, M. *Buddhova meditace všímavosti a vhledu*. Brno Albert 2008)
- MAYRING, P. *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. München: Psychologie Verlag Union. 1990
- MORGAN, D.L. *Ohniskové skupina jako metoda kvalitativního výzkumu*. Brno, SCAN, PsyÚ AV ČR, Albert. 2001
- MOSCOVICI, S. *Social Influence and Social Change*. London: Academic Press 1976
- MOSCOVICI, S. *Social Representations: Explorations in Social Psychology*. Cambridge: Polity Press 2000
- NAKASHIMA, M.; CANDA, E. R. *Positive dying and resiliency in later life: A qualitative study*. *Journal of Aging Studies*. 19, 109–125; 2005
- NYÁNAPONIKA *Thera Abhidhamma Studies: Buddhist exploration of Consciousness and Time*. Kandy: Buddhist Publication Society, Boston: Wisdom Publications. 1998
- OTT, M. J. *at all Mindfulness Meditation for Oncology Patients: A Discussion and Critical Review*. *Integrative Cancer Therapies*, 2, 98–108; 2006
- PLICHTOVÁ, J. *Metódy sociálnej psychológie zblízka – Kvalitatívne a kvantitatívne skúmanie sociálnych reprezentácií*. Bratislava: MÉDIA. 2002
- PŘIDALOVÁ, M. *Proč je moderní smrt tabu?* *Sociologický časopis*. 3, 347–361; 1998
- RATNAPALA, N. *The Beggar in Sri Lanka*. (2nd revise ed.). Ratnalana: Vishva Lekha Sarvodaya Publisher. (1st published 1976). 1999
- ROGERS, C.R. *On Becoming a Person*. Boston: Houghton Mifflin Company 1961 (slovensky: *Jako být sám sebou*. Bratislava, IRIS 1997).
- SHWEDER, R.A. *Cultural psychology — what is it?* In Stiegler, W. J., Shweder, R.A., Herdt, G. (Eds.). *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990
- STARAUSS, A.L., CORBINOVÁ, J. *Základy kvalitativního výzkumu*. Brno: Albert. 1999
- YALOM, I. *Láska a její kat*. Proha: Portál. 2004
- YALOM, I. *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál. 2006

3.4. Psychospirituální krize

Duchovní rozvoj a instinktivní síly směřující k celistvosti jsou vrozeným potenciálem každého člověka, tento potenciál má tendenci k aktualizaci, chce být objeven a respektován. Možnost duchovního rozvoje je stejně přirozená jako dispozice růstu a obnovy našeho fyzického těla. Duchovní zrození je stejně přirozenou součástí lidského života jako biologický porod. Pod jinými jmény byla psychospirituální krize po staletí v mnoha kulturách vnímána jako zrození, jež je posvátnou silou života. Toto zrození má mnoho různých podob. Biologický porod je jen jednou z metafor. Nám jde stejně jako matce a otci, který pomáhá u porodu, rodičům a porodnímu týmu o to, abychom byli trpělivými asistenty toho nového, co vstupuje do života na nové úrovni. Provázíme transformační proces.

Už více než desítky let se s kolegy (v Diabasis) intenzivně zabýváme nalezením a vytvořením přiměřeného rámce transformace, kterou psychospirituální krize bezesporu je. Myslíme si, že by tento rámec měl být:

- *podporující v tom smyslu, aby režisérem procesu byl klient sám;*
- *bezpečný v tom smyslu, aby byla minimalizována rizika, ale současně nebyl zastaven pohyb vpřed;*
- *respektující, abychom nevkládali jiný jazyk než je jazyk klienta, nebo neomezovali necitlivým používáním pojmu z jiných systémů /např. psychoterapeutických nebo náboženských/.****

Ještě jinak řečeno: klient obecně si přeje žít co nejplnější život, proto přichází. To zahrnuje také duchovní oblast. Na tu nemáme v naší kultuře dobře vyvinutou krabici, obálku, rámec. Lidé, kteří pak přesahují své doposud dostačující krabice, získávají novou identitu. To z různých důvodů neprobíhá plynule /teorie katastrof/, ale často skokově a na to nemáme vhodné vzorce, rituál. Proto nasávají potíže a my věříme, že stav, ke kterému to vede je změnou k lepšímu. Stručně řečeno, děláme práci proto, aby bylo možno mít nenormální zážitky a zůstat přitom normální.

Když jsme začali používat kombinaci slov psycho-spirituální, měli jsme v první řadě na mysli zachycení toho, že jde o přerod individuálního psycho-duše do duchovního-kolektivního, obecně platného. Jinými slovy otevření duše /soul/ transformativní síle ducha /spirit/-spiritualitě. Krize, která je v názvu, není podmínkou tohoto procesu. Lze to vidět i z toho, že lidi, kteří do Diabasis přicházejí lze rozdělit do několika skupin:

1. Do jedné z nich patří právě ti, kteří proces prošli úspěšně sami nebo s pomocí svých moudrých přátel, a oni se pak přijdou jen ubezpečit, že je vše v pořádku tak jak to je a tak jak to proběhlo. Tedy žádná krize nevznikla.
2. Pro jiné je někdy už první setkání s námi a pomoc s pozitivním přerámcováním toho co se děje: pomoc s nalezením pohledu, který pomáhá, vidět to jako co nejvíce normální, natolik intenzivním zážitkem změny úhlu pohledu, že tím krize končí a začíná víc zvědavě, zvědavě zkoumání toho, co nám naše psychika také může přinést, čím nás může ještě překvapit.
3. Pro jedince z další skupiny jde o těžký a složitý proces, kterým potřebují procházet s pomocí průvodce, zkušeného v psychoterapii a ve změnách stavech vědomí (ZSV), kdy

procházejí vším co v jejich životě, nebo v životě jejich rodinné linie nebylo dosud zpracováno.

A tady přichází ke slovu druhý pohled na smysl českého pojmu pro psycho-spirituální. V pojetí psychoterapie, které je našim vztažným rámcem, je dán prostor pro emoce, jejich zkoumání-oproti jejich potlačování nebo vyhýbání se jim. Tak jak se vztahujeme k naší bolesti, otevře se sama od sebe cesta k příběhu, který je příběhem našeho bytí na hlubší rovině. Předpokladem je otevření se vlastní zranitelnosti a tím i léčivé síle takto rozšířeného uvědomování si sama sebe. /Důvěra v terapeutickém vztahu je předpokladem, který zde jen pro pořádek, na okraj zmiňujeme/. Ve zkratce vyjádřeno, když se ponoříme dostatečně hluboko do psychologických obsahu/-psycho-/, spirituální obsahy, přesah se objeví sám od sebe. /Viz tes transpersonální perspektiva-později v textu/. Když se ptáme těch, kteří prošli psychospirituální krizí, snadno se shodneme na tom, že to co se jim stalo, byl nejlepší způsob, jak najít cestu k sobě, k širšímu sebepoznání, nalezení sebe v širším kontextu.

S jakou objednávkou k nám klienti přicházejí?

Příklad formulace objednávky klientů, kteří za námi přicházejí: *Jsem blázen? „ Prozkoumat v bezpečí a důvěře nitro, zjistit co cítí a co chce,...nestydět se za to, co mohu objevit, např., že nechci Boha v podobě v jaké je prezentován.... Zkoumání nerozhodnosti - jako cestou se mam vydat k Bohu? SMS formulace - objednávka: „Energie je stále činná, raději nevypouštím ani nevyzařuji. Je jako silná nechráněna anténa. Stale při chuti. Uzavřít asi nutnost.... “*

Novodobou etapu zkoumání celé oblasti této krize započali Stanislav a Christina Grofovi¹. Začali používat výrazu Spiritual Emergency. V angličtině je možno brát termín jako hru se slovy. (Spiritual) emergence znamená vynořování (duchovní dimenze člověka), a emergency označuje případ, kdy jde o krizové vynořování. Spirituální emergence označuje přirozený proces, v němž se člověk stává zdravějším, svobodnějším a více spojeným s ostatními lidmi a s vesmírem. Pokud se vynořování nevědomého materiálu a zrání děje příliš rychle anebo příliš intenzivním a zraňujícím způsobem, může přejít v emergency – stav, kdy jedinec sám, nebo okolí nebo obě strany vnímají situaci jako krizi. Její vznik je dán tím, že jsme vymrštěni za hranice obvyklého vnímání toho, co je „reálné“, tedy toho, co se pro nás v životě stalo tzv. konsensuální - dohodnutou realitou.

Lpění na dohodnuté „realitě“ je ovlivněno funkcí našeho Já. Zjednodušeně můžeme říci, že tam, kde je naše Já připraveno vzdát se starých vzorců a přijmout nové výzvy vnitřního rozvoje, může rozšířené vnímání přinést hlubší poznání sama sebe a vztahů s lidmi i okolím (emergence). Tam, kde je Já zaměřené na udržení a obranu starých vzorců - obvyklého chování, rolí a vztahů, objevují se příznaky vykojení někdy velmi rychle a dramaticky, úměrně síle, s jakou se Já změnám brání (emergency).

V češtině se pro tyto dvě možnosti ustálil pojem psychospirituální zážitky nebo psychospirituální krize

Psychospirituální krize je poměrně novou kategorií a její terminologie i pojetí se v posledních letech slibně rozvíjí. Historicky by tento rozvoj nebyl možný, kdyby v sedmdesátých letech minulého století nevznikl rámec formulovaný jako transpersonální psychologie. Rozhodující změnu přinesla zejména svým respektem k možnostem mimořádných stavů vědomí a akceptováním spirituality jako přirozeného stupně ve vývoji lidského vědomí.

Vedle otevření širšího pole prožívání, možnosti být normální, i když prožíváme dočasně něco, co je nenormální, dává tento postoj možnost formulovat si novou část naší historie. Tzn. např. použít srovnávacího pohledu na zážitky mystiku. Mystikou zde myslíme setkání člověka s něčím, co jej přesahuje, co může být nazýváno obecně známými jmény, jako Bůh, absolutno, velký duch, nebo mít zcela osobní povahu jako např. energetické pole.

Religionistika považuje mystickou zkušenost za zdroj a součást každého světového náboženství. Mezi mnohými můžeme jmenovat některé ze známých mystiků, např. Sv. František z Assisi, Mistr Eckhart, Sv. Terezie z Avily, Sv. Jan od Kříže. Pro poznání dalších osobností a jako zdroj mnoha dalších informací může posloužit rozsáhlá kniha Evelyn Underhillové, "Mystika". Z její široké a zasvěcené definice mystiky zde účelově, jen pro naše potřeby vyjímám malou část, ve které se mluví o tom, že: Mystika, přináší jistou psychologickou zkušenost. Jde o radikální vnitřní proměnu celé osobnosti, o vývoj celého Já, vědomého i nevědomého, směrem k vyšším úrovním nad-smyslového života. Spojení s Nejvyšším je dosahováno určitým namáhavým psychologickým procesem, takzvanou mystickou cestou, která přináší úplné obnovení charakteru a osvobození nové, či spíše dosud latentní formy vědomí, která uvádí vlastní já do stavu, jenž se nazývá stavem sjednocení. /Underhill, E., str. 108. viz též Benda, J./

Kdybychom chtěli najít v životě mystiku a v tendencích našich klientů podobné znaky, pravděpodobně bychom se shodli na společných znacích, jako např. intenzivní práce na sobě; tendence k obrácení dovnitř; minimalizace vnějších potřeb; cílené propojení, / nebo snaha o něj /, s něčím, co je prožíváno jako vyšší než jsme my sami.

Otázky jako " Je Bůh? Jsou lidé a Bůh odlišní? Jaké je moje postavení vůči Bohu? " Můžeme najít jak u mystiků tak u našich klientů.

Jako příklad toho, co tím je myšleno budu citovat z obou řad: Mistr Eckhart 93, p 327/:"... kdybych měl od Boha něco dostat, ...velice bych si to rozmyslel, protože kdybych od Boha něco dostával, stál bych pod ním, jako nějaký sluha, ale tak bychom vůči sobě ve věčném životě stát neměli."

Výpověď klienta..." Starý dům, Já byl rozbitý, nový dům z Božství jsem odmítl, rozpadával jsem se na kousky, učitel tam nebyl..."

Zpět k možnosti prožívání překračující naše dosavadní hranice.

Historicky důležitým podnětem pro vznik pojmu psychospirituální krize bylo zjištění, že obdobné stavy se objevují přirozeně samy od sebe prostřednictvím metod navozujících mimořádný stav vědomí. Základem pro tato pozorování se stalo například holotropní dýchání, které tím dalo možnost hlubšího poznávání toho, co se v psychice děje. Z pozorování pak vyplynul závěr. Zážitky, se kterými se setkávají lidé při holotropním dýcháním, jsou paralelou stavů, které vznikají i spontánně, v rámci psychospirituální krize.

Našemu ponětí spirituální krize nejlépe odpovídá charakteristika spiritualita dle Walkera / Walker 91, Thesaurus /: Jde o stupeň napojení nebo stav vědomí nebo oddanosti vyšší síle nebo životní filosofii, ne vždy se vztahující ke konvenční náboženské víře.

Vymezení psychospirituální krize.

Psychospirituální krizi můžeme vymežit jako prožitkově náročnou fázi hlubokého procesu psychické proměny člověka. Objevuje se jako epizody neobvyklých zkušeností a prožitků (změn vědomí a změn percepčních, emocionálních, kognitivních a psychosomatických funkcí), ve kterých je patrný přesah obvyklých hranic vlastního Já, to jest

posun k trans-personálním zážitkům.

Pro ilustraci nabízíme popis příznaku: „Jiné bylo vnímání všeho. Věci jako by byly umělé, z plastu. Když na něco sáhne, je to jako poprvé, vše je jiné, když ho přítelkyně vezme za ruku, je jiná než dřív. Je vyděšený, neví, jestli neumře“.

Pro vymezení psychospirituální krize od psychóz jako je schizofrenie je důležité, že člověk má schopnost nahlížet na prožitkový *stav*, v němž se nachází, jako na vnitřní psychologický proces a přistupovat k němu jako k takovému, ačkoli žít běžným každodenním životem může být v období, kdy krize probíhá obtížné.

Kapacita k vytváření přiměřených terapeuticko-pracovních vztahů a možnost psychologické spolupráce je zachována.

Významná je zde možnost odstupe od prožitku, možnost spolupráce s někým na tom, co to bylo, i když je to tak nevyslovitelné, neuchopitelné. Ale klient si do toho nechá od někoho, komu důvěřuje mluvit.

Příklad formulace, která vyjadřuje, co je tím myšleno: „Pak tam byla taková zvláštní věc a vy mi řeknete, jestli je to pravda nebo blud.“

K přijetí pojmu, odbornou veřejností

V roce 1980 založila Christina Grófová spolu se svým manželem Stanislavem organizaci SEN (Spiritual Emergence Network) s cílem zvýšit v psychologicko-psychiatrických službách respekt vůči psychospirituálnímu růstu a porozumění tomuto procesu. SEN navrhl zařadit psychospirituální krizi do amerického Diagnostického a statistického manuálu (DSM). Původní návrh vypracoval David Lukoff v roce 1985. Výsledně byla v roce 1994 v tomto manuálu psychospirituální krize zařazena do kategorie „náboženské nebo duchovní problémy“.

Přesněji řečeno psychoreligiozní problémy jsou zážitky, které souvisejí s vírou a praktikami nějaké organizované církve nebo náboženské instituce, zatímco psychospirituálními problémy označujeme zážitky týkající se osobou popisovaného vztahu k transcendentnímu bytí nebo silám (Lukoff, 1985, 1992). Nejsou jimi tedy označovány nemoci v psychiatrickém smyslu.

Lukoff v současně době pracuje na formulaci této kategorie pro DSM V. Historie podání je zajímavá: vycházelo se z potřeby zpřesnění diagnózy v případech, kdy je v popředí náboženská nebo duchovní problematika. Dále z potřeby snížení možnosti introgenního poškození ve smyslu chybné diagnózy a tedy z toho vyplývajícího chybného terapeutického přístupu. A s tím souvisí požadavek výzkumu za účelem nalezení adekvátních léčebných přístupů. Další je rozvoj center, která by se touto problematikou zabývala. Zaujal mě také způsob, jakým bylo hledáno racionále:

Např. z dotázaných členů psychoterapeutické společnosti v USA, 60% členů reportuje, že jejich klienti často vyjadřují zážitky v nábožensky podbarveném jazyce a nejméně jeden z 6 má problémy, které přímo zahrnují náboženství nebo spiritualitu.

Podle jiné studie 72% psychologů odpovědělo, že se v terapii museli zabývat náboženskou nebo duchovní tematikou.

Mě známý výstup by se dal shrnout jako *zahrnutí etického principu do výuky lékařů v USA. Máme etickou odpovědnost být si vědomi etických a kulturních faktorů, které mohou ovlivňovat diagnózu a léčbu*

V naší zemi používaný manuál Mezinárodní klasifikace nemocí (MKN-10) obsahuje kategorii F 23.0 *Akutní polymorfni psychotická porucha bez příznaků schizofrenie*, která se nejvíce blíží popisovanému pojmu psychospirituální krize.

S radostí jsem právě v minulých dnech zjistil, že:

- jedno z pražských krizových center tuto diagnózu nejen správně použilo u psychotické ženy, ale použilo ji s dodatkem s rysy psychospirituální krize
- právě je obhajována na FF UK pravděpodobně první doktorská práce na toto téma
- časopis Psychiatrie nabídl prostor na 3 články na toto téma

Přehled jednotlivých forem s příklady

Obvykle se popisuje 11 forem psychospirituální krize (volně podle Grofových). Formy jsou založeny na popisu toho, co lidé prožívají, když procházejí krizí. Nejde o „objektivní typologii“. V praxi se obrazy mnohdy prolínají.

Vedle nich přidáváme ještě dvanáctou formu, která je často součástí jiných forem, ale může být také důležitá sama o sobě. Jsou to Hlasy. Považujeme za důležité je zvýraznit a to proto, že na sebe často vážou negativní pozornost a jsou často automaticky považovány za patologii i když tomu tak často nemusí být.

Kasuistika mé klientky s psychospirituální krizí

(dle zápisu z nahrávky 15. 4. 08.)

Klientka je příkladem toho, jak může probíhat transformace a ukazuje jedny z nejtěžších projevů a jeden z nejvýznamnějších pozitivních výsledků s jakými se lze setkat. O klientce mluvím s jejím svolením, ale záměrně nebudu říkat detaily, které by porušovaly anonymitu. Z její výpovědi jsem vybral jen to nejpodstatnější a většinou používám jejích vět bez větších úprav.

Její příběh používám proto, že dobře ilustruje fenomén psychospirituální krize. Na konci pak připojím krátký diagnostický komentář.

Klientka Diabasis, / to není její jméno, ale budu jí říkat Eva / jejíž příběh bych chtěl prezentovat, je ženou středního věku. Krizová část se odehrála v období několika měsíců, v několika krátkých epizodách.

Znám ji přibližně tři roky, měli jsme pouze několik setkání. Předem mnou navštívila ještě jiného terapeuta Diabasis. Navštěvovala také RK.

Těžko bych formuloval objednávku, nejspíš to bylo ujištění se, že jí někdo může rozumět tak, jak si rozumí sama.

Začátek svého příběhu klade do roku 1984, kdy začaly fyzické obtíže, zejména s bederní páteří. Lékaři tehdy nepomohli. Začala sledovat cestu v oblasti výživy a začala se učit Reiky. Jako důležitý moment uvádí, že se její dceři narodila téměř slepá dcera - měla šedý zákal, a ona jí začala pomáhat energií pomocí Reiky.

Popisuje jednu z počátečních příhod:

Sly s vnučkou lesem - vnučka napřed a Eva uslyšela hlas, který ji začal vést. Začal dávat informace: za chvíli uvidíš, že vnučka udělala šipku z šišek; a za chvíli prasátko. Byla v úžasu z toho, že se to opravdu děje a pak to pokračovalo večer u jídla. Slyšela „Hlas“, ne z mozku, hlasy, které slyšela, se měnily, někdy M někdy F, přicházely zevnitř z těla, byly

příjemné, poučovaly, dávaly zajímavé informace, otázky. Pak si šla lehnout. Najednou se jí udělalo zvláštně, cítila v sobě energii. Pak začala slyšet znovu ten „Hlas“ a dostávat informace. Kam má soustředit svoji pozornost, kam se má dívat, jakým směrem. V centru pozornosti byla vnučka. Měla pocit, jako, když z očí jdou proudy energie, která míří na vnučku. Nechácala co to je. To se opakovalo 3x a pak přestalo. Poté nastal zvláštní stav, nemohla se nadechnout ani vydechnout, jakoby se jí zastavovalo srdce. Vzbudila dceru a požádala o pomoc s dýcháním. Dcera přivolala pomoc, byl tam duchovní, který se začal modlit, lékařka jí dělala masáž srdce. Pak jí odvezli do nemocnice – na toto uvádí amnézii – v nemocnici opět nabyla vědomí a znovu uslyšela hlasy – říkaly - pozoruj co se bude dít dál. Požádej o namočený kapesník. Pravděpodobně o něj požádala, protože jej měla v ruce a otírala si s ním rty. Dělo se to, co „hlas“ říkal.

Komentuje: „Večer před tím jsem se rozloučila se životem. A v nemocnici jsem byla v úžasu, že žije.“ Z nemocnice ji propustili a doporučili spolupráci psychiatra. Tato část příběhu předcházela převozu do Bohnic. (1 měsíc)

Dotaz na psychiatrickou léčbu uvádí:

Nastalo období, kdy začala omezovat, ne zcela vědomě stravu, dvou až tří-denní pauzy; v průběhu hladovek se děly zvláštní věci. Začaly se zakutňovat zdravotní problémy s tělem, které měla před 15 až 20 lety. Ozývaly se jednotlivé části těla, tady jsme, měly jsme nějaký problém. Žlučník, játra, ledviny a poslední v řadě byla páteř. Před 15 lety měla takové blokády, že nemohla chodit. Po hladovce se najednou na sebe podívala a viděla, že je stejně zkroucená, jako tehdy, jen tentokrát bez bolesti, za půl hodiny se zase úplně srovnala.

Říkala si: „Aha, dostala jsem kyvadlo. Měla bych se vzdělat v práci s kyvadlem.“ Našla knihu a v ní graf, kde byla jednotlivá písmena a to byla chvíle, kdy na ni kyvadlo začalo „mluvit“ jednotlivá slova.

Neví dodnes, co to bylo, ale začala k ní mluvit zemřelá mladá žena, která jí oznámila, že zemřela na nemoc, na kterou ještě nebyl lék. Říkala si: „někdo ke mně promlouvá...“ a najednou slyšela hlas, který říkal: „No to je dost, že jsi zjistila, že tady k tobě někdo mluví.“

Hlas zmizel a večer, když seděla, slyšela jiný hlas, začalo to „promlouvat“ zevnitř; toužila léčit, ale jak můžeš léčit, když nemáš schopnosti? Jestli chceš procházet výukou léčení, tak si stanov čas, kdy to bude.

Začala procházet výukou anatomie těla a měla vnímat energii, která jí orgány čistí.

„Teď čistíme tvoje plíce, vnímáš to, jak tam prochází energie? Polož ruku na srdeční čakru. Uvidíš jaké to je, když srdce pomalu přestává tlouct.“ Skutečně cítila, jak se vše zpomaluje a dostala „zprávu“, vidíš, že není nutné se bát smrti. Byla v úžasu z toho, že se vůbec nebála.

A výuka pokračovala. Jak se cítí jednotliví lidé při určitých diagnózách. Jak je na tom člověk, který je po infarktu. Teď poznáš, jak se cítí - zpomalilo se tempo, šla jako stará.

Postupně začala další část pročišťování, sama zdůrazňuje, že s otázkou. Věděla, že to bude trvat dlouho, hodiny, říkala si, že toho se nebojí, že tím chce projít, takže ležela, ruce položené na srdeční čakře. Pak začala proudit energie, nejprve brnění, a pak už ani neví, jestli odshora dolů nebo naopak. Byl to tak šílený proud energie, až ji brnělo celé tělo. Vypadalo to tak, jak potom četla v knížkách, kde pocít brnění lidé přirovnávali k prstům zastrčeným do zásuvky.

Asi po 5 ti hodinách propadla panice. *Nevěděla, jestli v tomto stavu zůstane až do rána?* Neví, jestli začala křičet nebo brečet, ale zařukali na ni sousedé. Viděli, že se chová divně. Zavolali policii, mysleli si, že jí někdo ubližuje. Snažila se vysvětlit, že se dostala do „zvláštního“ stavu. Zavolali sanitku a nechali ji odvézt do nemocnice v Krči. Necháпали co mi to je, říká: „*a mě tam přepadla další krize, a sice že opět procházím nějakou zkouškou*“. Pokračuje: „*Všechno to vnímám jako zkoušky, jak se v některých situacích zachovám. A tentokrát jsem měla vyjmenovat jména léčitelů. Scéna byla taková - jsem před smrtí – vyjmenuji-li alespoň 5 léčitelů, které jsem znala z dob, kdy jsme s vnučkou běhali po léčitelích, zachráním se před smrtí. A mě bylo jasné, že raději zemřu, než abych řekla jejich jména. Byl tam jakýsi boj mezi zlem a dobrem. Zlo může postihnout léčitele a dobro mě může zachránit. Byly tam dva póly, moje rozhodnutí, jestli řeknu ta jména a budu zachráněna anebo neřeknu a nebudu zachráněná a zemřu. Do toho se „objevilo“, aby mě polili vodou. Tak jsem sestřičce říkala, že potřebuji, aby mě polili svčnou vodou. Sestra šla pro kropítko (asi na žehlení) a pokropila mě. Všechno zmizelo. Uvědomila jsem si, že asi neumřu, že žiji. A oni usoudili, že sice žiji, ale že mě odvezou do Bohnic. Odvezli mě na uzavřený pavilon, dali injekce, přikurtovali ruce, nohy, ale já jsem slyšela uklidňující hlas, že se nemusím obávat, a že mám zavolat kněze. Já jsem věřila i nevěřila v Boha. Zavolala jsem kněze a prosila ho, aby se mnou začal modlit. Uvědomila jsem si, že toto, čím jsem si prošla, byla moje cesta k Bohu. Od té doby jsem začala skutečně věřit v Boha. Denně se modlím, a buď prosím, nebo děkuji.*

Pacientce byly nasazeny léky a nějakou dobu pořád slyšela uklidňující hlasy, ale časem, asi v důsledku užívání léků jí „hlasy“ opustily. V Bohnicích byla celkem 1,5 měsíce a prošla 3 pavilony. Jeden uzavřený s příkurtováním. Od prvního momentu co vnímala, viděla jasně, že tam nepatří, viděla kolem lidí, ale vnímala, jak je jiná. Strašné bylo, že nevěděla, co může personálu nebo lékařů z toho co zažívala říci a co si musí nechat pro sebe. Připomíná historku o jogínovi a schizofrenikovi.

Po propuštění postupně s asistencí psychiatra vysadila léky, a postupně se vrátila k diagnostice a práci s energií.

Pracuje u dcery, která vede centrum pro určitý typ práce s lidmi. Na její pozvání jsem toto centrum navštívil a mluvil jsem několik hodin s dcerou klientky o tom, jak matčinu krizi vnímala.

„Eva“ sama založila další poradny, má jich v současné době dvacet, chtěla by mít postupně jednu v každém městě.

„Hlasy jí nadiktovaly“ manuály, na kterých je léčba v jednotlivých centrech založena. „Nadiktovaly“ také webovou stránku. Ta svým provedením zcela vybočuje z jiných stránek, ale bylo to pokračování celého projektu.

V současnosti jí to táhne k léčbě duchovní. Přicházejí lidé, kteří mají nasazené léky, pomáhá jim, jak žít bez nich.

Dělá Reiky, diagnostiku kyvadlem, a Bachovy esence a reflexní léčbu.

Komentář:

Příběh není typický, vybočuje svojí bohatostí a rozvinutostí a mírou zisku, který je tak dobře viditelný.

Připomíná trochu příběh intuitivní léčitelky Karolin Miss, nebo vznik knihy zázraků, která byla napsána prostřednictvím Changelingu Helenou Schucmanovou.

Nevím ještě, jakou diagnózu v Psychiatrické léčebně Bohnice určili, teprve jsem požádal o dokumentaci. Od maligních psychóz jí ale diferencuje následující:

Její příběh obsahuje prognostické znaky pozitivního průběhu, který je charakterizován tím, že:

- fungovala dobře, před tím, než krize vznikla
- krize měla akutní začátek
- jasný spouštěč
- důležité je to, že si v krizi zachovává vědomí, že proces se odehrává uvnitř a nikoli vně. Je to proces, který i přes občasnou paniku prožívá a hodnotí jako pozitivní, který ji jednoznačně obohacuje

Dále je pro diferenciální diagnózu důležité, že proces má charakteristiky mystického zážitku s psychotickými rysy, jehož součástí je:

- povznesená nálada
- prožitek nově získaných znalostí,
- percepční alterace: v jejím případě hlasy, somatické prožitky
- náznaky bludů specificky se vztahujících k mytologii - jako křest
- nevyskytují se vážné poruchy myšlení

Dále na základě výzkumu Johna Perryho, jungovsky orientovaného psychiatra, se obecně u lidí s problematikou psychospirituální krize objevují témata, která lze zaznamenat i zde. Např. témata:

- Smrti
- Znovuzrození
- Cesta - jakási mise, kterou procházejí, výuka ve schopnosti léčení
- Setkání s pomocnými, léčivými silami
- Konflikt mezi dobrem a zlem
- Magické síly jako jasnozřivost, schopnost diagnostikovat nemoci

Důležité je rovněž zachování schopnosti navázat terapeutický vztah. Rovněž prožitek vyššího zdraví, nebo výjimečný stupeň fungování, jak tento stav pojmenoval Maslow, když je přítomen po proběhnutí krize, je považován za kritérium toho, že nešlo o schizofrenní psychózu.

Můžeme zde rovněž uvažovat o různých formách psychospirituální krize, kterých se obvykle uvádí 11 a jejichž znaky se obvykle prolínají.

U pani „Evy“ bychom nejspíše mysleli na projevy probuzení kundalini a na šamanskou krizi. Onemocnění fyzické je pak jakousi možností jakési formy očisty, formou iniciace, symbolické prožití smrti a znovuzrození. Iniciace obvykle obsahuje 4 aspekty: výstup do vyšších světů, sestup do podsvětí, symbolické rozčtvrcení a následné znovuzrození. Pro probouzení kundalini je typické, že se projevují fyzické příznaky - krize, tělesné pocity - energetické prožitky, intenzivní emoční prožitky.

Další možné projevy jsou: mimosmyslové vstupy - vizuální, sluchové, čichové. Součástí mohou být věštecké a paranormální fenomény, projevení léčivé schopnosti, jasnozřivost.

Samostatnou kapitolou jsou hlasy.

Hlasy se obecně vyskytují v několika typech a je možno je umístit na kontinuu od patologických halucinací až po „zjevení“ /Revelation/ V centru tohoto kontinua je zážitek, který obvykle spojujeme s funkcí Já a to je vnímání - percepce. Směrem doleva se pohybujeme spíše k zážitkům Ego dezintegrovaným, směrem doprava směrem k zážitkům spojeným s přibývajícím stupněm Ego-transcendence.

Charakteristiky:

Základní definicí, charakterizující transpersonální zážitky, je přesahování hranic daných egem, vnitřní hlasy, které mají kvalitu přesahu, mají určité charakteristiky, z nichž vyjímám:

- Transpersonální hlasy - mluví v 1. osobě a oslovují toho, ke komu mluví, v 2. osobě přesah Ega se projevuje v překonávání „bud“ a „nebo“ pohledu na svět
- Vnitřní hlasy jsou protichůdné z hlediska Ega, ale vyjadřují jakousi hlubší pravdu - dávají úkoly, prověřují zkouškami
- Překračování hranic daných prostorem-šišky: pozitivní důsledky vyplývající z jejich výskytu, nadiktování manuálů a jiných informací, které překračují obvykle možnosti toho, kdo informace dostává

Pravdu, která z hlasů přichází lze ověřit, oproti halucinacím, které mají realitu pouze v mysli halucinujícího. /Viz Bicamerální mysl, Jaynes, Interiorní komisař, ob audire-obedient, poslouchat. Pravá H je hluchá, volná pro jazyk Bohů/

Formy psychospirituální krize

Jedním z obrazů, který se objevuje statisticky nejčastěji, je tzv. probuzení Kundalini. Někdy se také mluví o Hadí síle nebo energii Šakti. Koncept má původ v indické spirituální tradici, kde pojem Kundalini označuje základní energii univerza, která je rovněž přítomna v latentním stavu v každém z nás. Probuzení Kundalini je obecně považováno za proces, jehož prostřednictvím se děje léčba psychosomatických obtíží, pozitivní restruktura osobnosti a vývoje vědomí. Typicky zahrnuje různé energetické fenomény prožívané např. jako spontánní třes, zážitky výrazného tepla nebo chladu, pocity proudění energie v těle, intenzivní emoce a změněné stavy vědomí. Někdy jsou projevy snadno rozpoznatelné a pomůžeme-li klientovi najít pozitivní rámec, poměrně brzy se stanou srozumitelné a pozitivní. V jiných případech tomu tak zdaleka není. Člověk musí nejprve projít strastiplnou cestou pročišťování, konfrontace se svým stínem, se svými dosud nevyřešenými a někdy ani nenahlédnutými psychologickými nejasnostmi nebo psychickými zraněními. Když popisujeme tuto fázi vývoje, mluvíme někdy o temné noci smyslů. V následujícím záznamu je dán prostor jejím nejrůznějším projevům, ze kterých teprve pozvolna probleskuje úleva přicházející s probouzením kundalini. Ještě později se v terapeutické práci prosadil léčivý účinek kundalini.

Příklad paní učitelky, kterou nakonec nehospitalizovali.

Denisa.

Poslána z Krizového centra Bohnice. Po regresích si vybavovala zážitky, začala cítit emoce, pak usmíření, učila se odpouštět. Těžká rodinná historie, sestra se narodila poškozená a všechna pozornost se soustředila na ni.

Před krizí nejedla, meditovala.

Měla zkušenost psychického otevření a channellingu. Diktoval jí informace, ze kterých byl muž šokován.

Projevovali se u ní kundalini elementy.

Po jedné konzultaci: změnil se jí život, tím, že se zbavila strachu a nabyla důvěry v to, že co se jí děje, je v pořádku. Cítí velký rozdíl ve smyslu propojení duchovního a materiálního. Rozpoznání řádu v chaosu.

Příklad klienta O.B

Citace jeho slov:

„I když jsem o období zvaném temná noc duše slyšel, tak jsem si ani ve snu nepředstavoval, že by to mohlo probíhat takhle. Vše začínalo pozvolna a pomalu. Emocionální bolest se stupňovala několik dní po posledním holotropním dýchání, až nabrala plné síly. Do holotropního dýchání jsem šel s jakousi představou kouzelného prášku a vírou toho, že se tím celý proces vyřeší. Myslel jsem si, že se tím vším „tak nějak“ prodýchám a tím ukončím svoji epizodu psychospirituální krize. To, co se dělo potom, tomu ale ani trochu nenasvědčovalo. Měl jsem pocit, jako by moje emoce explodovaly a začaly žít svým vlastním životem. Začaly se objevovat s nebývalou intenzitou a nevěděl jsem, co s nimi. Snažil jsem se to řešit tím, že jsem je potlačoval, což mi sice pomáhalo, ale vedlo k disociacím. Měl jsem obrovské problémy s oblastí břicha, které se projevovaly silnými bolestmi a někdy i křečemi. Začínal jsem chápat, že se mi objevují témata související s tolik obávaným podvědomím a druhou čakrou, se kterou bývají tato místa spojována. Cítil jsem, že mám oblast břicha prakticky trvale energeticky zablokovanou. Snažil jsem se tato místa prodýchávat, ale to mi pomáhalo jenom na chvíli a za několik minut jsem byl tam, kde jsem byl před tím. Navštívil jsem doktora, abych se ubezpečil, že jsem fyzicky v pořádku, ale ze strachu, že mi něco bude, nebo už je, jsem pak radši ani nešel na předepsaná vyšetření. Emocionální bolest trvala od samého rána až do noci, než jsem většinou vyčerpáním usnul. S bolestí jsem vstával a s bolestí usínal. Moje deprese dávno jakoby překročily podobu toho, o čem jsem si myslel, že normální smrtelník může unést a stávaly se něčím, co již nebylo k vydržení. Začalo pro mě obrovské skoro osmiměsíční, jak psychické tak i fyzické, zatěžkávací období. Jednak jsem cítil onu bolest a pak trpěl zatemněnými smysly, něčím, o čem si myslím, že byly bludy, dezorientace, poruchy paměti a celková dezorganizace mojí osobnosti. Myslel jsem si, že jsem se už definitivně zbláznil. Později jsem navíc začínal prožívat sám sebe jakoby s „cizí“ identitou, což jsem chápal právě jako symptom energetické blokace druhé čakry, protože po tom, co se mi za několik let situace okolo břicha normalizovala, opět jsem začínal prožívat sám sebe se svojí vlastní identitou. Snažil jsem se to nějak podvědomě zastavit, ale zároveň jsem nechtěl - cítil jsem zvědavost, co za tím vším bude následovat. Přemýšlel jsem hodně o smrti. Cítil jsem, že pokusit se proces zastavit, by byla cesta do pekla, resp. k definitivnímu šílenství. Intuice mně snad přímo velela, že to tak mám nechat být, což bylo hodně těžké, protože se mi rozpadalo to jediné, co jsem znal a taky to, co jsem měl rád. Začal se mi nekompromisně rozpadat starý svět, který jsem nebyl schopný udržet. O novém, jiném jsem v tu dobu neměl ještě ani ponětí, i když jsem jakoby věděl, že není možné, aby to skončilo smrtí, bál jsem se. (...)

Měl jsem vztek na Boha, že zrovna já musím prožívat takové věci a nemůžu normálně chodit do práce. Záviděl jsem ostatním venku jejich bezstarostnost. Později, i když jsem měl o sebe strach, říkal jsem si, že když v tom má „prsty“ Kundalini, nemůže mi to ublížit. Četl jsem sice, že i takové případy taky byly, ale snažil jsem se je nevtahovat na sebe. (...) Najednou jsem ucítil přítomnost něčeho vyššího, a měl jsem pocit, že mi nabízí pomocnou ruku. Byl jsem tím

překvapený. „Bůh by ke mně přece nikdy nepřišel sám“, ale i přesto jsem se pokoušel se s tím vyšším spojit. Později jsem zjistil, že když to k sobě pustím, stane se vše potřebné proto, aby onu bolest vystřídala blaženost. Objevil se mi tak způsob, jak to přežít a začal jsem mít odvalu to k sobě opatrně a častěji přivolávat. Někdy krátkou modlitbou, jindy soustředěním se na to spojení. Když se nad tím zamyslím, bylo to jako by začínala doba kouzel a zázraků, které se mě každodenně dotýkaly. Začal jsem tedy opatrně praktikovat ono propojování se, a pokud se mi to povedlo, milost přišla v podobě okamžité úlevy a v takové intenzitě, že jsem na ni skoro hned zapomněl. Byl jsem naplněný porozuměním a tak silnou láskou, pod kterou nebyla ani žádná bolest cítit. Navíc se zdálo, jako by mi v tu dobu bylo jedno, že jsem se předtím utrpením svíjel. Byl jsem z toho všeho tak dojatý, že jsem nevěděl, co s tím. Byla to milost, kterou jsem tak moc potřeboval. Pokud jsem však nebyl v tomto rámci, vnímal jsem to jako nebezpečný a rozkladný proces, který skončí jakousi nedefinovanou smrtí.”

O. B.

Jiným obrazem, který se může aktualizovat v psychospirituální krizi je šamanská cesta: projevuje se jako dramatické epizody mimořádných stavů vědomí, které byly na počátku kariéry mnoha šamanů. Zdůrazněno bývá fyzické utrpení a setkání s tématy smrti následované znovuzrozením. Motivy sestupu do podsvětí se střídají se stoupáním do vyšších pater světa a setkání s duchovními průvodci.

Příklad klientky P.B.

Citace klientky:

Bylo to v roce 1991, kdy jsem se vrátila ze své první cesty po Sibiři. Tehdy jsem navštívila Burjatsko a v Sajanských horách se poprvé setkala s šamanem. Zažila jsem jiný život, než jsem znala doposud. Bylo mi tehdy devatenáct let a sibiřská výprava pro mne představovala první cestu za hranice naší republiky, ale i kultury. Když jsem po třech měsících podivuhodných zážitků přijela na pražskou vysokoškolskou kolej, bylo to kolem Vánoc, kdy všichni studenti odjížděli domů, potřebovala jsem nějaký čas, abych se vzpamatovala. Ale ta doba, kterou jsem chtěla prožít nad knížkami, jež jsem si z Ruska přivezla, se měla stát něčím naprosto jiným; zastihlo mě totiž nečekaně „prapodivné šílenství“. Začala jsem vidět černé stíny, uvnitř sebe slyšet hlas, který mi o sobě vyprávěl, spatřovala jsem světlo kolem stromů, zvířat a lidí. V noci mě nějaká zvláštní energie – snad mého vlastního těla – trhala na kusy, zažívala jsem bolesti v oblasti břicha a uprostřed hrudníku, jako by mi dovnitř proudila trychtýřem nějaká zvláštní síla, která měla vymést všechna zatuchlá místa... V době největší krize, kdy jsem nebyla schopna v běžném životě fungovat, jsem přemýšlela o odborné pomoci; jednou jsem dokonce navštívila Břevnovský klášter, abych situaci probrala s jakýmsi mnichem. Řekl mi, že se mám obrátit na psychiatra a v případě, že jsem psychicky v pořádku, bude se jednat o stav posedlosti a zařídí mi pomoc exorcisty z Kostelního Vydří. Pochopila jsem, že se musím se vším vyrovnat sama. Častokrát se mi zdálo, že proces, který mnou otřásá, nedokážu zvládnout, ale nezbylo mi nic jiného, než mu nechat volný průběh. Následovaly krušné chvíle: neustálé střetávání se s vlastní smrtí, se strachem z konečnosti, s bezvýhodností a nesmyslností života, osamělost. Ten proces trval čtyři měsíce a vyvrcholil světelným zážitkem: vizí otevírající se kamenné brány do Zahrady čistých duší. Ten zážitek se udál v noci, kdy mě cosi probudilo, načež následovala již zmíněná vize zahrady. Když jsem o tom později přemýšlela, ten zážitek mohl být vyvolán hlubokou modlitbou. Tehdy jsem pochopila, že mi může z mé svízelné situace pomoci jedině Bůh a s pokorou jsem se mu odevzdala. Pochopila jsem, že odevzdání se jsou právě ty dveře, které je potřeba otevřít, aby mohlo Světlo vstoupit do mého života. Z této zkušenosti jsem pak čerpala v následujících

letech svého života. Tyto řádky píše s vědomím, že mohou podpořit někoho, kdo podobným procesem prochází a postrádá východisko.

Další možností projevu je tzv. aktivace centrálního archetypu nebo také „proces psychologické obnovy“, jak jej nazval a popsal jungovský analytik John Weir Perry. Člověk je ve změněném stavu vědomí nechtěně a bez přípravy postaven do situace konfliktu protikladů - např. mezi silami dobra a zla, mezi vlastním zánikem a znovuzrozením, vlastní nedůležitostí a spasitelstvím. Perry prokázal, že v akceptujícím rámci mají takto dramatické prožitky sebeúzdavný potenciál

Příklad klientky:

„Měla strach, který nebyl ničím ohraničený, ale hlavně zaměřený na strach z mužů, že jí chtějí zabít. Současně se cítila jako že je Svatá, že má poslání spasení světa, že má tady a ve svém životě misi. Když o tom mluví, stydí se za tyto pocity.“

Jiný příklad:

“Na začátku byl zvláštní stav, jako by se vše zastavilo, přestaly existovat emoce touhy...následovalo pokračování.. nekonečna bolest, utrpení...Jakoby byl stale ve středu sama sebe a odtamtud vše vnímal. Úplně nová je schopnost rozhodování v každém okamžiku, zostřené uvědomování si, kam lidstvo spěje.”

Jiný typ krize má jako hlavní projev jasnovidné otevření, tj. otevření mimosmyslového vnímání: tato kategorie zahrnuje jevy, jako je předvídaní budoucnosti, věštění, telepatické zážitky. Patří sem také zkušenost, kterou C. G. Jung popsal jako synchronicitu, neboli „smysluplnou koincidence dvou nebo více událostí, mezi kterými není kauzální vztah, přičemž se jedná o něco jiného než o náhodnou pravděpodobnost“

Lidé s tímto typem prožívání chodí zřídka, někdy se o něm zmiňují, když je součástí jiných příznaků. Zde popíšeme jedno z rizik, se kterými se můžeme při procházení procesem psychospirituální krize setkat.

Jedním z problémů některých podob této krize je proces, který nazýváme Inflace Ega. Česky asi nejpřilehavěji nafoukanost. Mnoho lidí čte a identifikuje se s východními učiteli. Ale být ze západu je jiné a překlad některých východních metafor a principů do jiné kultury může být spojeno s obtížemi.

Můžeme skončit v inflaci ega domnívající se, že získat schopnost jasnovidnosti je konečný výsledek.

Naší odměnou za projití skrze inflaci ega je skromnost, pokora: která tvoří pevný základ autentického duchovního, zdravého celku bytí. Se skromností jsme ochotni se učit celý život. S pokorou můžeme nejen být otevření pastem nadutosti ale i zkoumání našeho propojení s vyšším Já.

Při spontánně vzniklých změněných stavech vědomí se v další podobě krize můžeme setkat s karmickými vzorci nebo vzpomínkami na minulé životy. Zážitky, které se vybaví sami od sebe, neindukovány např. regresní terapií, poukazují na zážitkový materiál, který má jasný charakter vzpomínky. Její hlubší smysl se objeví, když dáme tuto vzpomínku do širšího rámce klientova života. Grof v tomto smyslu mluví o koex systému neboli systému kondenzované zkušenosti. V rámci této kategorie neposuzujeme „realitu“ existence minulých životů, ale jasnost prožitku a jeho možná propojení s životem klienta.

Jiná forma krize se projevuje jako posedlost. Jde o často velmi nepříjemnou zkušenost, při níž člověk prožívá svoji mimiku, gesta, hlas jako patřící někomu jinému. Obvykle jde o

jakési části nás, dosud nepoznané, která má projevy se kterými bychom se v sobě raději nesetkali. Běžné jsou pocity oběti, nebo pocity invaze zvnějšku nebo vnější kontroly. Tyto vnější síly jsou obvykle prožívány jako zlovolné, nepřátelské a rušivé. Extremní forma disociace, ke kterým se tato část příznaku radí, je nazývaná mnohočetná osobnost. V metafoře se stává často literární předlohou např. filmy Hyde a Jekyll, Catwoman.

Další formou krize je tzv. channeling (doslova něco jako „vznik průlivu“) je jednou z forem intuice, což je mentální proces, při němž dostáváme informace do mysli přímo, aniž by byly využívány běžné sensorické vstupy, rozum nebo vzpomínky. Osoba se při channelingu stává jakýmsi průlivem pro informace, které dostává většinou formou hlasů nebo obrazů a jejichž podklad nenachází ve své životní historii.

Příklad:

„Dostal se k vyššímu zdroji, propojení s duchem, rozpoznal sebe jako přijímač. Nalezl někoho, s kým mohl sdílet, kdo byl ochoten poslouchat. Začal prostřednictvím krize poznávat skutečnou hloubku duše. Měl vždy pocit, že se může spolehnout na „anděla“.“

Jiný příklad:

„Před 1,5 r marihuana v čokoládě, euforie, začala číst lidem myšlenky, léčit je, říkat jim traumatické zážitky z jejich života, „mluvili skrze ni andělé“. Připadala si jako stařena, které se objevily schopnosti, a ostatní z toho byli v šoku.“

Zážitek jednoty s něčím, co nás přesahuje. Sem řadíme zejména tzv. vrcholové zážitky (peak experiences), které zkoumal Abraham Maslow. Můžeme také mluvit o spontánních mystických zážitcích.

Jejich popis obsahuje následující elementy:

- a) pocit jednoty - namísto fragmentace je uvnitř sebe prožíváno sjednocení
- b) transcendence času a prostoru v té podobě, v jaké čas a prostor běžně známe
- c) numinosita - svět není banální, ale je to dimenze, která je posvátná
- d) obtížná sdělitelnost, vyjádřitelnost
- e) paradoxnost - např. zážitek, že naše ego zmizelo, ale současně se rozšířilo na celý vesmír
- f) proměna prožitku reality, pocit probuzení se ze snu. Byl předchozí život sen?
- g) pozitivní emoce, které jsou se zážitkem spojeny, pocit míru, uspokojení, extatické vytržení až podobné orgasmu.

Podle výzkumů byla u lidí, u kterých k podobným zážitkům došla shledána vyšší míra pocitu sebeaktualizace, schopnosti vychutnat život atd. Pokud zážitky nebyly přerušeny, měly obecně pozitivní důsledky.

Lze to vztáhnout jak na výzkumy, který udělal Maslow, tak na zkušenosti Murphyho, který se ptal na duchovní zážitky vrcholových sportovců /Murphy, 1978/.

Tato forma se nestává často důvodem k tomu, aby k nám lidi přišli. Doprovází někdy prchavě ostatní formy. Je s ní spojeno podobné riziko, o jakém jsme psali výše jako o inflaci ega.

Zážitky blízkosti smrti (near death experiences, NDE). Významné jsou výzkumy, které v této oblasti zveřejnil americký psycholog a forenzní psychiatr Raymond Moody (nar. 1944;

termín NDE prosazoval od roku 1975) a další, např. americký psycholog Kenneth Ring. Jde o popis zážitků od lidí, kteří prošli klinickou smrtí a vrátili se zpět.

Příklad:

Návrat může mít formu „být poslána zpět“ jak o tom vyprávěla klientka: „protože je třeba se postarat o rodinu zde“. Oba světy jsou nesrovnatelné. Zmet emoci, blaženost, bezstarostnost „tam“ versus zátěž odpovědnosti „zde“ a pocit viny vyplývající z toho, že to tak prožívá.“

Následující forma je v Evropě poměrně neobvyklá. V USA jsou známy celé vědecké společnosti věnující se výzkumu fenoménu UFO. Formálně lze zážitky setkání s UFO popsat jako osobní zkušenosti s určitými formami komunikace nebo blízkého kontaktu s cizími bytostmi nebo zkušenost únosu těmito bytostmi. Je důležité zdůraznit, že zkoumáme zážitek toho, kdo a s čím za námi přichází, nikoli reálnost únosu. C. G. Jung se zabývá fenoménem UFO ve své knize *Tajemno na obzoru*. Doporučuje UFO zkoumat jako archetyp.

K těmto deseti typům lze přiřadit ještě hlasy. Jsou častějším projevem než bychom si mysleli. Mohou být řazeny k některým formám psychospirituální krize, jak jsou zde popsány (např. channeling atd.), nebo být více v popředí. Uvádíme je odděleně proto, že jsou někdy bez snahy o hlubší pochopení považovány za patologické.

Hlasy se vyskytují v různých podobách a je možno je umístit na ose jako kontinuum od patologických halucinací až po "zjevení" /Revelation/. Směrem doleva se pohybujeme spíše k zážitkům Já dezintegrujícím, směrem doprava k zážitkům spojovaným s přibývajícím stupněm přesahu Já.

Do zkušenosti s tzv. transpersonálními hlasy, které mají charakteristiky přesahu, patří mimo jiné následující charakteristiky:

- Vnitřní hlasy jako dialog provázející individuální zrání
- Vnitřní hlasy jako channels-průniky otevřené směrem do vyššího Já
- Vnitřní hlasy mluví v 1. osobě a oslovují toho, ke komu mluví, v 2. osobě
- Vnitřní hlasy mohou být protichůdné hledisku našeho Já, ale vyjadřují jakousi hlubší pravdu.
- Výskyt vnitřních hlasů má pozitivní důsledky, Nicméně jsou často doprovázeny strachem a pochybností, zda nejde o duševní onemocnění

/Citováno volně dle Liester, 1996/

Příklad:

Cíl, objednávka: Potřebuje si dokázat, že to není její výmysl- potřebuje pomoci se strachem, že je blázen.

Klientka začala před dvěma lety meditovat a postupně se začaly objevovat hlasy. Občas vyplnila jejich přání. Pak meditovala dva dny nepřetržitě, a něco se změnilo. Začala slyšet hlasy bezprostředně, jakoby byl zdroj vedle ní.

Fyzicky jí rozházely a zase sestavily, aby to bylo lepší než před tím – popisuje. Učí ji, jak se mít radši, být se sebou spokojená – „musíš si na sebe zvyknout“, říkají. Hlas ji pomáhá léčit vtaž k sobě, lásce k sobě. Podporují ji, kdežto ona se spíše kritizuje. Stavěla je na piedestal - ony ji naučily brát se jako soběrovnou, postavit se na vlastní nohy. Co poradí, mají pravdu, nikdy to nepřesáhne hranici. Hlasy přesahují za hranice jejího běžného rozsahu. Má intuice, vkládají ji předtuchy, které se do hodiny plní, jindy za den, za týden.

Hlas je jeden a představuje se jako My. Podporuje jí, aby dělala věci, které jsou v její prospěch. Ví, že kdyby přerušila meditaci, úplně by přerušila s hlasem kontakt. To nechce, připadala by si sama. Slyší je spíše myslí, jakoby sluchátkama, ale myslí.

Alkoholovou a drogovou závislost, a volně všechny druhy závislosti, lze také přiřadit k projevům psychospirituální krize. V daném kontextu jde o nevědomou touhu po nalezení odpovědi na smysl bytí nebo hledání nějakého základního rozměru vlastního prožitku, který v životě chybí a který by doplňoval a sceloval naši bytost. Tato zkušenost je neúspěšně hledána pomocí návykových látek, shromažďování předmětů nebo pomocí navazování závislých vztahů a setrvávání v nich.

Příklad

Cíl práce: jak ukázat sama sebe bez obran a beze strachu a nechat si pomoci aniž by se tím stávala závislou.

Klientka neví jak být sama sebou - psychospirituální krize jí ukázala, že má v sobě i jiné možnosti. Teď by se ráda zastavila a neví jak být sama se sebou.

V rámci terapeutické práce se objevila jasná formulace, která ji provází celý život, aniž o tom věděla. Nazvali jsme to vzorcem - hlasem pravdy: „musíš se chovat tak, jak si myslíš, že to druzí chtějí, aby tě měli rádi.“

KDE HLEDAT POMOC

Praktická péče o lidi procházející psychospirituální krizí se rozvíjí dvěma směry – jako propracovaný systém telefonické pomoci a terapeutické sítě pracovníků, na které mohou být volající odkázáni, a jako rezidenční centra poskytující možnost intenzivní péče při procházení krizí. Centra představují alternativu k současné (více na farmaka zaměřené) psychiatrické péči. Vycházejí z ozdravného vlivu sociálního (vztahového) prostředí a psychoterapeutické podpory.

V 70. letech 20. století vznikly dva projekty, ovlivněné pracemi anglického psychiatra a psychoanalytika Ronalda Lainga (1927-1989), který už v 60. letech založil komunitu pro psychiatricky nemocné. Výrazně na něj navazoval americký jungovský psychiatr John Weir Perry (1914-1998), spoluzakladatel sanfranciského Diabasis pro mladé lidi procházející první atakou schizofrenie. Ukázalo se, že lze „léčit“ bez medikace a že výsledkem může být plnější zdraví.

V letech 1971-1983 rozvíjel v kalifornském San Diegu svůj projekt Soteria aneb „komunitní alternativu k léčbě schizofrenie“ americký psychiatr Loren R. Mosher (1933-2004), ovlivněný pracemi amerického psychiatra a psychoanalytika Harry Stack Sullivana (1892–1949 v Paříži). Projekt – ač úspěšný – byl uzavřen pro nedostatek peněz. Převzal ho švýcarský profesor sociální psychiatrie Luc Ciompi a Soteria je provozována v Bernu. V roce 1980 vznikla díky Christině Grofové organizace SEN, která inspirovala vznik podobných organizací v Kanadě, Austrálii, Německu, Velké Británii, Francii a České Republice.

LÉČBA a její perspektivy

V Praze bylo v roce 2004 založeno sdružení Diabasis, ("http://www.diabasis.cz" www.diabasis.cz) které podporuje lidi v psychospirituální krizi, buduje systém napomáhající orientaci v dané oblasti, informuje veřejnost a profesionály o formách psychospirituální krize

a zasazuje se o širší přijetí této nové diagnostické kategorie.

Pojem psychospirituální krize je již delší dobu rozšířen. V knize manželů Grófových a v několika zveřejněných článcích /Regenerace, Respekt a k nalezení rovněž na webu Diabasis/ byl představen i naší veřejnosti a naše webové stránky přitahují poměrně velkou pozornost. Jsme při hodnocení počtu kontaktu udiveni, jak si nás nachází ti správní lidé, kteří opravdu naši pomoc potřebují.

Stále ještě hledáme takový jazyk a srozumitelný popis toho, co ukazuje tuto krizi jako jakousi jednotku, který by mohl být přijat odbornou veřejností. Jasnou formulaci bychom pak rádi směřovali k získání zájmu dalších odborníků a tím zkvalitnění procesu diagnostiky a rozlišení - diferenciatní diagnostiky od maligních psychóz nebo jiných poruch. Od toho by se pak odvíjelo rovněž to, že by se k této krizi mohlo terapeuticky přistupovat více s porozuměním a lepším odhadem toho co podporuje bezpečný průběh oproti tomu, co může proces zmrazit.

Dlouhodobým cílem je, aby vznikla skupina odborníků, kteří by prosadili zařazení do platného diagnostického manuálu, pokud možno na celoevropské úrovni.

Zdá se, že zejména terapeutické postupy, které jsou považovány za funkční při pomoci lidem s psychospirituální krizí je třeba *sladit tam kde to jde* s postupy odpovídající standardům psychiatrické léčby v našich podmínkách.,

Je to téma, které se obtížně učí pouhou četbou. Jeho hlubší pochopení předpokládá vlastní zážitek se změněným stavem vědomí.

Ze strany některých psychiatrů a psychologů je vedena kritika ve směru možného přecenění sebezdravného potenciálu krize a přehlédnutí příznaků rozvíjející se psychózy. Dobrá diferenciatní diagnostika za předpokladu hlubší znalosti procesu psychospirituální krize a mimořádných stavů vědomí by ale naopak umožnila záchranu těch, kteří by byli léčeni nepřiměřeně, kde by se zahájení léčby úspěšalo. Jinými slovy, myslíme si, že je lepší postupovat tak, že léčíme akutní psychotický mimořádný stav vědomí jako psychospirituální krizi a ne jako medicínskou emergentní situaci. Je větší chybou dát neuroleptika někomu, kdo prochází psychospirituální krizí a eliminovat ji tak, než dočasně zpozdit léčbu maligního psychotického procesu napr. schizofrenie. Méně invazivní zásahy mají být použity jako první. Pragmaticky je problém v tom, že farmaka v nepřiměřených dávkách utlumí proces, který může být léčivý. Využijeme-li spíše principu podpory, pak v bezpečném prostředí lze provázet i klienty, kteří přicházejí s velmi dramatickými příznaky.

Pojem psychospirituální krize přináší novou možnost pohledu na lidi, kteří pocítují nejistotu při prožívání něčeho, co přesahuje rámec jejich dosavadních zkušeností, a pomoc pro ně. Je to příležitost respektující možnost mít tzv. „nenormální“ zážitek a přesto zůstat tzv. normální /a tedy nebýt stigmatizován jako duševně nemocný/. Zkušenost s psychospirituální krizí nabízí to, co v tradiční psychologii a psychiatrii chybělo, anebo co bylo odlišně interpretováno. Jedná se o nový klinicky použitelný pohled na diagnosticky odhad a postup provázení a léčby pro určité psychologické symptomy.

Holotropní dýchání a PBSP jako dvě možnosti pohledu

Je pro mě jednou z metod vstupu do změněných stavů vědomí. Holotropní dýchání (HD) bylo pro Grofovi inspirací pro vytvoření hypotézy psychospirituální krize.

Holotropní dýchání je pro vývoj pojmu psychospirituální krize důležité z několika důvodů:

- HD jako historický model
- HD jako příležitost k prožití modelové psychospirituální krize
- HD jako terapeutická metafora
- HD jako terapeutická metoda

Holotropní dýchání jako prevence psychospirituální krize

1/ Holotropní dýchání je důležité historicky: protože umožnilo standardním způsobem vstupovat do změněných stavů vědomí za zachování relativně stejných podmínek. Tím umožnilo srovnání takto uměle vyvolaných zážitků s projevy psychospirituální krize. Ta vzniká z pohledu klienta spontánně, nebo po spouštěči, který ale často není osobou jako takový rozpoznán.

2/ Holotropní dýchání jako příležitost k prožití modelové psychospirituální krize: v tomto smyslu je holotropní dýchání jednou z možností jak vyučovat budoucí terapeutů v práci se změněnými stavy vědomí a psychospirituální krize a je v tom smyslu stejnou podmínkou jako cvičné absolvování terapie pro psychoterapeuty.

3/ Holotropní dýchání jako terapeutická metafora: vycházejme z toho, že se setkáváme s mnoha předsudky o změněných stavech vědomí a spiritualitě. Holotropní dýchání pak umožňuje zkoumání vztahu k změněným stavům vědomí, protože je dobře definovanou metodou, kterou dobře znám a kterou znají určitým způsobem i klienti sami. Umožňuje mi to mluvit metaforicky o individuálních předsudcích a rozpoznat např. strach ze ztráty kontroly, z projevení emocí, ze zbláznění a tím mít před sebou schéma toho, proč se duchovní zážitky stávají krizí.

Např. tam kde problém je příliš pevné ego, málo pružné ego a obrany přímo vytvářejí podmínky pro psychospirituální krizi: úzkost, strach.

4/ Holotropní dýchání jako terapeutická metoda: nejprve je nutné zvážit, zda je v daný čas holotropní dýchání indikováno. Pro většinu lidí procházejících psychospirituální krizí by bylo přilítím oleje do ohně. Dalším nárůstem nároku na těžce zkoušené EGO.

Proto je většinou třeba postupovat cestou integrace toho, co se objevilo dosud. Posílení funkce PILOTA- řídicí části našeho Já, a vytvoření dobrého kontainmentu pro emoce – obalení Egem, posílení důvěry v bezpečnou interakci.

Teprve poté se holotropní dýchání stává integrativním typem změněných stavů vědomí - směřujícím k holotropnímu prožívání, k celistvosti. Změněné stavy vědomí, ve kterém se mohou dokončit procesy, které byly z různých důvodů blokovány, nebo kde procesy nešly dokončit v běžném stavu vědomí- viz *SDMLB*, např. u traumatizovaných lidí

Pouhou „Přítomnost“ na holotropní dýchání používám také jako předstupeň, tam kde je rezistence příliš silná nebo kde jsou obavy z možnosti předčasného průlomu. Klienti profitují z přítomnosti v emoční atmosféře. Probíhá jakási „Desenzitizace“ ve smyslu prevence strachu.

5/ Holotropní dýchání jako prevence psychospirituální krize: pokud přijmeme hypotézu, že psychospirituální krize vzniká tam, kde naše ego nedokáže obejmout materiál, který se

objevuje, pak jakékoli procvičování ega jak ve smyslu dozrání, tak pro zvýšení jeho prostupnosti, je prevencí vyvedení z rovnováhy.

PBSP terapie a spiritualita

PBSP rámec si dovolím jen heslovitě shrnout a zdůraznit to, co považuji za důležité z hlediska práce se spiritualitou.

Terapie byla vytvořena v roce 1961 v USA manželským párem - Albertem Pessem a Diane Pesso – Boyden. Při jejich práci s profesionálními tanečnicíky.

Jakýmsi logem je poznatek, že „Každá vyjádřená emoce („tvar“) potřebuje adekvátní protireakci („protitvar“), která se realizuje v interakci.“

Právem očekáváme, že na naše potřeby-tvar dostaneme správnou odpověď² protitvar. A co se stane, když nedostáváme v životě správný protitvar?

V případě, že rodiče selhali v uspokojení našich životných potřeb, můžeme se zaměřit ve svém životě:

- např. na hledání takových partnerů, aby v přítomnosti kompenzovali to, co jsme nedostali v dětství - a od těch správných osob.
- Nebo můžeme najít terapeuta, který bude v proti - přenosu mít tendenci vstoupit na jejich místo a v nepříměřeném čase a vztahu rodiče nahrazovat - řešit problém v současnosti.

Z hlediska spirituality jsme v současné době ve složité situaci. Bůh zde není myšlen ve smyslu náboženském, ale jako metafora něčeho vyššího. Někteří lidé mohou stejně tak dobře dosadit např. Přírodu.

Ale můžeme taky sami zkoušet nebo nám může být nabídnuto jiné řešení. A to takové, že zaměníme špatné rodiče za Boha, který nahradí všechna příkoří, která se nám v životě stala. Když se k tobě nechovala dobře tvoje matka, tak je tady Bůh a ten se k tobě bude chovat dobře. Obrátíme se pak nahoru a nikdy se už nepodíváme zpátky na ty, kteří nám nenaplnili naše potřeby. To je problém, který vznikne, když je Bůh dosazen na místo, kde měli být rodiče. Problém je pak v tom, že náš život se neděje nadále ve vztazích k lidem ale ve vztahu - jediném výlučném - ke gnuovi - viz to čemu říkáme spirituální „by pass“ nebo zmatené ego. (Viz Bartoš a by pass)

Toto téma přináší 3 druhů propojení:

- 1/ propojení se vztah k sobě: když máme dobře nasycené potřeby, tak se cítíme dobře tím, kým jsme.
- 2/ A když naše potřeby byly v dětství naplněny milujícím vztahem, tak můžeme být propojeni s druhými.
- 3/ A byl objeven gen Boha, takže zjišťujeme, že se rodíme s vírou v něco vyššího, se smyslem pro posvátnost. Rodíme se s tím, že je tady něco, co nás přesahuje, vyšší princip.

To je propojení s něčím vyšším a musíme být opatrní, abychom nedali Boha tam, kde mají být druzí.

Anebo nedali druhé tam, kde má být Bůh

Anebo nedali sebe tam, kde má být Bůh.

Je důležité držet to oddělené. Když se to nedaří, vzniká jedna možnost, jak se lidé dostávají do psychospirituální krize. Jiná možnost, které říkáme spirituální bypass, vzniká tím, že není respektováno pořadí.

Jiná možnost je, že si mohou myslet, že tady není žádný Bůh. A to vede k tématu mezer v rolích. Když si představíme, že není žádný Bůh, co se stane? Naplníme tuto kategorii sami sebou, protože potřebujeme věci dokončit a vždy, když vidíme mezeru, tak máme tendenci ji zaplnit sami sebou.

Kdekoli v rolích okolo nás je mezera, tak ze své empatie a pocitu spravedlnosti máme tendenci ji zaplnit. Jako pavouk spravuje svoji potrhanou síť.

Čím více zaplňujeme mezer, o nichž jsme přesvědčeni, že je nikdo jiný nemůže zaplnit, tím více si myslíme, že jsme jediní a stáváme se onnipotentními, začínáme se nafukovat a cítit se jako Bůh.

Takže Bůh by nebyl na zemi a nehrál by role, které mají být obsazeny lidmi. A jak říká Albert Pesso v přednášce o pojetí Boha v psychoterapii:

Bůh by dělal to, co má dělat pro celý vesmír. A naše terapeutická práce pomáhá lidem, aby byli spokojení v životě, a opravdově spirituální a aby měli spojení se sebou, druhými a s něčím vyšším a mohli pracovat, milovat a dělat boží práci spravedlnosti.

3.5. Spirituálna psychoterapia vo východných konceptoch

Východné psychoterapie a medicíny stavajú na integrovanom a holistickom systéme vzájomného pôsobenia mentálnych, psychických, sociálnych, fyziologických, neurobiologických, genetických a vyživovacích faktorov osobnosti. Poruchu nejakého orgánu, či už telesného alebo duševného diagnostikujú a liečia súčasne na všetkých týchto úrovniach, pretože potenciálne oni všetky sa podieľajú na vzniku poruchy, ochorenia alebo problému. Symptóm sám o sebe má len sekundárny význam, ukazuje odkiaľ prichádza problém, dysfunkcia a akým smerom sa treba uberať pri terapeuticknej stratégii. Hlavným cieľom je zabezpečiť, aby všetky dimenzie osobnosti: telesné, biologické, psychické, sociálne a mentálne sa dostali do prirodzenej rovnováhy, čo je základným predpokladom fyzického i duševného zdravia.

Východná psychológia a medicína charakterizujú príčiny porúch a problémov osobnosti v hierarchickej línii: na začiatku stoja nesprávne návyky, postoje, životospráva, myslenie, v strede genetické charakterové vlastnosti, karma, negatívne skúsenosti a zážitky a na konci rozdvojenie vedomia osobnosti na subjekt a objekt. V tomto smere sa príliš neodlišuje od západnej psychoterapie. Hlavný rozdiel je však v tom, že pri objasňovaní príčin nezostáva len na redukcionistických, materialistických základoch, ale jasne označuje za najdôležitejšie príčiny duševných i telesných ťažkostí transcendentné faktory – rozdvojenie vedomia a pri diagnosticko-terapeutickej stratégii berie do úvahy vždy človeka ako celok. Vychádza z predpokladu, že základnou vlastnosťou organizmu a osobnosti je spieť na vyššie stupne psychologicko-transcendentného fungovania a vývinu a zmyslom bytia človeka je postupná transformácia k transcendentii, k zjednotenému, unitárnemu vedomiu a bytiu.

Pre lepšie porozumenie východného prístupu k osobnosti a jeho terapii je vhodné ukázať aký účinok, dopad má symptomatická a redukcionistická psychoterapia, ktorá je najužívanejšia v západnej psychiatrii a psychológii.

Na základnom stupni sa duševný problém alebo porucha prejavujú biochemickými zmenami. Poznanie z tejto oblasti nám umožňuje tieto procesy ovplyvňovať. Antidepresíva môžu na základnom stupni pozmeniť biochemické procesy pozmeniť tak, že človek symptómy depresie čiastočne alebo viac prestane pociťovať. V úzkej biochemickej perspektíve sme boli terapeuticky zdanlivo úspešní. Avšak v širšej perspektíve vyššieho stupňa fungovania organizmu-osobnosti sme biochemickým zásahom na základnom stupni spôsobili, že sa zastavil vývinový transformačný a transcendentný proces organizmu-osobnosti. Dosiahli sme teda pyrhovo terapeutické víťazstvo. Depresia totiž svojim negatívnym energetickým nábojom človeka aj núti prehodnocovať svoj život, svoje poznanie seba samého, svoje prežívanie a konanie. Tým ho núti k poznaniu a zmenám, ktoré sledujú jeho transformačný a transcendentný vývinový proces osobnosti. Bez tohto akčného energetického potenciálu k zmene, a teda k vývinu, k plnohodnotnému a pokročilejšiemu rozvinutiu osobnosti nemôže dôjsť. Mohli by sme namietat', že nie každý človek musí chcieť vyvíjať. Že ne jeden jedinec môže byť spokojný aj na nižšom osobnostne vývinovom stupni. Námietať však má svoje slabiny. V genetickej a prirodzenej (transcendentnej) výbave človeka je, že je ťahaný k nepretržitému vývinovému procesu - to je vlastnej aj podstatou života-biologického, psychologického i transcendentného. Ak sa človek tomuto prírodnému pudeniu vzpiera alebo ho nevidí, vracia sa mu to narušením vnútornej rovnováhy. Duševná porucha, v tomto prípade depresia je potom prejavom tejto nerovnováhy, ale zároveň aj cestou ako z tejto nerovnováhy von. Východná psychoterapia konštatuje, že každý človek je obdarený vnútornou inteligenciou, ktorá zmysluplne a účelne naviguje človeka k rastu a teda aj k zdraviu. Hlavou úlohou človeka i terapeuta je túto navigáciu objaviť, dokázať s ňou komunikovať, rozumieť jej a nechať sa ňou múdro viesť. Dušu a vnútornú rovnováhu nie je

možné nijako ovplyvniť biochemickou intervenciou, aj preto, lebo duša nie je hmotnej substancie. Je to skôr niečo ako inteligentná energia prejavujúca sa vo vedomí, v nevedomí a nadvedomí (kolektívnom vedomí). Každému človeku je duša empiricky známa, pretože má s ňou bez počet osobných skúseností, vedecky je však ťažko definovateľná. Veda, minimálne tá psychologická a psychiatrická sa však aj tak s ňou musí zaoberať, pretože je súčasťou subjektívnych skúseností človeka a teda zásadne vplýva na organizmus a osobnosť.

Terapeutickou aplikáciou antidepresív človeka udržujeme vo vývinovej stagnácii, čo je ale v rozpore s potrebou duše a vývinovou zákonitosťou osobnosti. Tento rozpor spôsobuje zvyšujúci sa tlak, ktorý sa prejavuje intenzívnejšou aktiváciou depresie. Preto daný človek musí antidepresíva nielen dlhodobo užívať, ale musí meniť ich štruktúru (kvôli tendencii organizmu stať sa rezistentným) a zvyšovať ich dávky. Vnútorňý konflikt ďalej narastá a zasahuje dysfunkciou aj iné psychické funkcie a v neskoršom štádiu aj somatické funkcie. To pokračuje až do doby, kedy sa depresia nezačne brať vážne – teda ako dôsledok vnútornej nerovnováhy a zamedzenia prirodzenej vývinovej transformácii osobnosti. Biochemická terapia depresie v dôsledku uvedeného nemôže byť pre človeka užitočná. Môže byť prospešná len ako pomocná liečba a aj to len v tých prípadoch, keď pokročilé štádium depresie vážne poškodilo vnútornú koherenciu osobnosti a človek nie je schopný bazálneho psychického a sociálneho fungovania, alebo je vážnou hrozbou pre suiciditu. Aby antidepresíva nezastavili transformačný vývinový proces osobnosti, je účelné ich aplikovať len v týchto prípadoch a to len po dobu, kedy je človek opätovne schopný základného psychického a sociálneho fungovania tak, čím je schopný aj aktívnej účasti na hĺbkovej (transcendentnej) a holistickej psychoterapie, ktorá človeku pomôže pokračovať vo vývinovom transformačnom procese a nadviazať komunikáciu so svojou dušou – a tak dosiahnuť vnútornú rovnováhu. Bez tlaku depresie, človeka na nižšom stupni osobnostného vývinu, zväčša nič neprinúti k tomu, aby kráčaľ vpred vo svojom vývine.

Východná psychológia hovorí, že depresia na vyššom stupni fungovania a vývinu osobnosti je prejavom oddelenia ega a duše. Ego nemá kontakt so svojou dušou, teda individuálne vedomie nemá kontakt s nevedomím a nadvedomím (kolektívnym vedomým-nevedomým). Depresia na tejto úrovni je výsledkom tohto oddelenia a zároveň informáciou o tomto oddelení, teda aj predurčuje terapeutickú stratégiu. V konkrétnych prípadoch sa depresia na tejto úrovni môže prejavovať rôzne. Ako psychická a životná prekážka, napríklad pripútanosť človeka na partnera. Na danom stupni vývinu človek potrebuje porozumieť svojej tendencii a škodlivosti pripútať sa k inému človeku, preto ho „navštívi“ depresia. Psychoanalýza alebo iná podobná psychoterapeutická metóda (východná psychoterapia má celý rad ekvivalentných terapeutických metód a systémov) človeku túto tendenciu a všeobecnú škodlivosť pomôže odhaliť. Aj v tomto prípade biochemická terapia stráca svoj zmysel. Tendencie pripútanosti odhaľuje psychoanalýza až po jej korene, ktoré sú zväčša v zážitkoch a traumách z detstva, vo vzťahu s rodičmi, v strachu osamostatniť sa a prebrať zodpovednosť za seba samého a podobne. Východná psychoterapia hovorí, že tieto korene často siahajú až k predchádzajúcim inkarnáciám človeka, čomu sa však tradičná psychoanalýza svojimi mentálnymi predsudkami bráni, a preto neraz nedokáže byť terapeuticky dôsledná, teda naplno účinná.

Aj toto vylicieňenie sa z depresie sledovalo vývinové zákonitosti osobnosti, a preto otvorilo človeku cestu k ďalšiemu vývoju. Po istom čase sa môže dostaviť depresia znovu, v inej forme a to vtedy, keď človek dospeje vo svojom vývinovom procese na ďalší medzný stupeň. Vo vývinovom štádiu osobnosti nastáva doba, kedy orientácia na ego: úspech, výkon a podobne je už nepostačujúca a človek začína pátrať po hlbšom zmysle bytia a po hlbšom (viacdimenziálnom) porozumení seba samého. Tento transformačný vývinový medzník so sebou prináša množstvo komplikácií a ego-obranných zásahov. Je spojený aj so zmätkom, neistotou, rozporom, ambivalenciou, nechotou či iracionálnou obavou. Táto situácia môže

byť živnou pôdou pre vznik depresie a to vtedy, keď jedinec v transformačno vývinovom stupni ustrie a nenachádza spôsob k jeho prekonaniu. V danej situácii je zrejme, že terapia antidepresívami nemôže danému jedincovi pomôcť, ale ich aplikáciou by sa vývinový proces osobnosti zablokoval. V tomto prípade už nepomáha ani psychoanalýza, pretože daná depresia nemá psychopatologický nevyriešený pôvod, ale súvisí s vnútorným konfliktom, ambivalenciou osobnosti medzi potrebou transcendentnej transformácie a tendenciou zotrvať v status quo. Keďže tlak vývinu je daný, nie je možné ho ovplyvniť a zastaviť. Antidepresíva tým, že znižujú prah prehlbenej vnímateľnosti a citlivosti človeka, znemožňujú aj dokonanie transformačného procesu. Obrazne by sme mohli povedať, že s vaničkou vylievame aj dieťa. Zastavenie transformačného procesu, ktorého prirodzenou súčasťou je aj neraz dramatický vnútorný boj a depresie, zvyšujú vnútorné napätie a prehľbujú tak problémy človeka, narúšajú aj ostatné psychické, sociálne i somatické funkcie jedinca. Človek tzv. negatívnu energiu depresie potrebuje k tomu, aby bol nasmerovaný a primätý zameriavať pozornosť k transformačnému vývinovému cieľu a realizoval ho. Je zrejme, že človek v tejto situácii potrebuje vhodnú psychoterapiu, ktorá mu pomôže porozumieť danému psychologickému a vývinovému procesu, ktorý u neho prebieha, a ktorá mu pomôže uskutočniť túto vývinovú úlohu. Redukcionisticky orientovaná psychoterapia, medzi ktoré patrí aj klasická psychoanalýza mu však nepomôže, skôr naopak. Kongnitívno-behaviorálna psychoterapia zameraná na zmenu postojov a správania jedinca by možno dokázala jedinca naučiť ako sa vyhýbať pocitom úzkosti alebo ako si ich neprípustiť, avšak efekt by bol rovnaký ako pri medikamentóznej terapii. Každá psychologicko redukcionistická terapia na tomto vývinovom stupni stráca svoje možnosti uplatnenia. Až transpersonálne, hlbinnopsychologicky a transcendentne orientovaná psychoterapia môže človeku umožniť zažiť vyššie úrovne vedomia a ich zmysel a tak človeku pomôcť porozumieť transformačnému procesu a zvládnuť ho. Zároveň človeku odhaľuje podstatu ego módu bytia a transcendentného módu bytia. Odhaľuje mu, prečo už nedokáže byť spokojný s dovtedajšou filozofiou života a jeho chápaním, a prečo je transformácia nevyhnutná. Východná psychoterapia hovorí, že človek v procese psychoterapie poznáva, že to, čo celý dovtedajší život hľadal vo vzťahu a nenašiel, nájsť ani nemohol, pretože to bolo hľadanie seba samého. Spoznáva, že do svojich vzťahoch si projektoval nepoznané časti seba samého, aby prostredníctvom toho mohol byť s nimi v kontakte. Toto odhalenie mu pomôže ukončiť nevedomý vnútorný boj so sebou samým, objasniť mu zmätok ako aj nevyhnutnosť pokračovať vo svojom vývine. Symptómy depresie prirodzene ustúpia a zmena z orientácie na vonok do vnútra sa môže u daného jedinca uskutočňovať.

S uvedenou transformáciou súvisí aj ďalší vývinový stupeň, ktorý rovnako môže vyvolávať funkčnú depresiu. Človek v hlbšom poznávaní seba samého dospieva do fázy kedy je nutné sa konfrontovať s konfliktom polarít osobnosti. V osobnostnom vývine sa spočiatku identifikujeme len s jednou, zväčša tou pozitívnou stránkou polaritných kvalít. Tak napríklad v polaritách dobro a zlo, radosť a smútok, jemnosť a hrubosť, citlivosť a necitlivosť a ďalších sa zväčša identifikuje len s tou pozitívnou časťou polarity. Dobro však nemôže existovať bez zla a rovnako je to aj u všetkých ostatných polaritách. Ak sa identifikujeme len s jednou stranou polarity a druhú ignorujeme, strácame schopnosť posúdiť hodnotu a význam danej polarity. Daná polarita nás pohltí a my sa v nej topíme. Strácame odstup, ktorý vyvažuje každú hodnotu, rovnako ako je navzájom vyvažovaná kladná a záporná energia. Napríklad, ak by sme v sebe ignorovali hodnotu zla, nemali by sme k čomu prirovnávať svoje skutky. Dobro dokážeme rozoznať len tým, že ho prirovnáme ku zlu. Ak však neprípustíme, že v sebe máme aj zlo, nemáme dobro k čomu prirovnávať a každý náš skutok budeme identifikovať ako dobrý. Nič v našom úsudku nebude vyvažovať naše konanie. Do tejto pasce dobra a zla sa dostávajú napríklad ľudia, ktorí sú presvedčení, že ich náboženstvo je len dobré. Prestanú vidieť zlo v sebe samých a to potom identifikujú len na druhých. Samy konajú jednostranne a

teda v zásade konajú zlo, ktoré si však neuvedomujú. Stávajú sa fanaticí – podľahli identifikácii dobra a v mene tohto dobra - svojho náboženstva napríklad zabíjajú iných. Vidíme to na moslimskom či židovskom náboženskom fanatizme, ale aj na kresťanskom a inom. Len vonkajšie okolnosti obmedzujú napríklad súčasných kresťanských fanatikov, aby nezabíjali iných v mene Boha, ako to robili v minulých storočiach. Podobne konajú napríklad aj rodičia, ktorí sa jednostranne identifikujú len s dobrom a v mene tohto dobra rôznym jednostranným až patologickým spôsobom vychovávajú svoje deti. Problém identifikácie s jednou z polarít sa týka aj ďalších psychických a osobnostných kvalít človeka. Človek potom v dôsledku takejto jednostrannej identifikácie sa napríklad stáva citovo závislý na partnerovi a identifikuje to ako lásku. Alebo sa pripúta k rodičom a súrodencom a identifikuje to ako rodinnú súdržnosť. Pritom nie je schopný byť objektívny a rovnako láskavý k iným ľuďom, lebo vo svojej mysli ich rozdelil na: to sú oni a to sme my. Takáto nevyváženosť je zväčša rozšírená v celej osobnosti v rôznych úrovniach a oblastiach: sexuality, emocionality, správania, prežívania a podobne. Západné psychologické a psychoterapeutické školy zväčša nepostupujú týmto analyticko – filozofickým spôsobom posudzovania myslenia človeka a jeho správania. Podobné úvahy a analýzy vyčlenili do oblasti filozofie a tak stratili poznanie a múdrosť, ku ktorej ľudstvo v tomto smere dospelo. Naproti tomu východná psychológia sa nikdy neoddelila od filozofických úvah a poznania (filozofie), a preto si stále uvedomuje veľký vplyv myslenia človeka na jeho osobnosť, psychické a fyzické zdravie.

Ak sa vrátim k problematike jednostrannej identifikácie polarít, z psychopatologického hľadiska to spôsobuje, že odmietnutá časť polarít je potlačená do nevedomia, kde skryte a narúšajúco pôsobí na psychiku, správanie a prežívanie človeka. Narúša jeho rovnováhu čo sa človek snaží kompenzovať projekciami na iných ľuďoch, napr. zlo nevidí v sebe, ale v iných. Odmietané, neakceptované časti polarít projektuje do iných ľudí, a potom s týmito ľuďmi udržiava blízky vzťah, aby takto mohol byť v kontakte so svojimi chýbajúcimi, nevedomovanými časťami Ja. V pokročilejšom vývinovom štádiu sa však človek nedokáže uspokojiť s klamlivými projekciami ani inými náhradnými, kompenzačnými reakciami (napr. neurotickými a pod.) a otvorí sa k priamej konfrontácii so svojou tienistou (polaritnou) stránkou. Táto konfrontácia často vyvoláva dočasnú funkčnú depresiu, často aj funkčnú psychózu. Depresie (resp. psychóza) tu opäť pôsobí na jednej strane ako prejav transformačného procesu a na druhej strane ako motivácia, popud k prekonaniu tejto krízy transformácie. Aj v tomto prípade by medikamentózna (prípadne elektrokonvulzná) antidepressívna (resp. antipsychotická) liečba, resp. symptomatická psychoterapia spôsobili zabrdenie transformačného vývinového procesu a schizoidný patologický stav osobnosti – na jednej strane by danému jedincovi nebolo umožnené dokončiť transformáciu, avšak vývinový postup mu už neumožňuje vrátiť sa späť do predchádzajúceho štádia. Daný človek tak zostáva v permanentnej vnútornej nerovnováhy a osobnostnom vákuu, v ktorom nedokáže nájsť pokoj, spokojnosť a ani smer. Aby daný stav mohol psychicky uniesť, psychiku utlmujúce antidepressíva musí užívať permanentne a kvôli rezistencii zvyšovať ich dávky. Aj v tomto prípade je zrejme, že ani psychoterapia zameraná na psychoanalytickú katarziu, alebo inak vedenú reparáciu psychopatológii nie je relevantná, pretože by sa mýjala príčinám depresie (psychózy). Ako účinná sa logicky ponúka facilitujúca psychoterapia, podporujúca pokročilý post transformačný proces a otvárajúca sa transcendentným dimenziám. Účelom takejto podpornej psychoterapie je zjednotiť polaritu osobnosti, čo vyúsťuje do zjednoteného vedomia, čo Jung nazýva spočinitím ega v bytostnom Ja a jogová psychológia zjednoteným unitárnym vedomím. Osobnosť sa tak stáva úplnou a celistvou, v ktorej sú polarity vyvážené, čo umožňuje človeku prežívať vnútorný pokoj a stabilitu.

Jogová psychológia a psychoterapia ide vo vývine osobnosti ešte ďalej. Jej cieľom je transcendovať aj poslednú zostávajúcu polaritu a to polaritu: subjekt-objekt a z psychologického hľadiska dosiahnuť tak nesmrteľnosť. Nemyslí sa tu nesmrteľnosť fyzická,

tá je nutná a logická. Ide o nesmrteľnosť duše, vedomia, ktoré si svoju identitu takto môže vedome udržať aj po fyzickom zániku.

Budhistický koncept

Budha v preklade znamená prebudený (osvietený). Tento význam vystihuje podstatu budhistickej psychológie i konceptu osobnosti – objavenie svojich vlastných schopností, ktoré sú vo svojej podstate u každého človeka dokonalé a absolútne. Budhistická psychológia zastrešuje rôzne teórie učenia Budhu aplikované na osobnosť, jej podstatu a vývin. Neprebudená osobnosť je podľa budhistickej psychológie (iv) v stave nevedomosti, v stave návykového správania, stuhnutého vnímania, myslenia a prežívania a žije v mylných predstavách a očakávaniach. Osobnosť a podmienky jej existencie sú pomimuteľné. Týka sa to tak ľudského tela, ako aj prežívania, emócií a vnútorných stavov, ako aj myšlienok, ktoré neustále prichádzajú a odchádzajú. Preto všetky situácie a javy ako aj samotné Ja osobnosti sú podľa budhizmu ilúziou. „Podľa budhistického učenia funguje neosvietená (neprebudená) myseľ ako ľudské oko. Dokáže vidieť všetko vonku i vo vnútri, ale nie je schopná vidieť sama seba. Dáva sa na vonkajší svet, vnútorný svet ohraničuje hrubou čiarou, považuje ho za Ja a všetko okolo hodnotí ako nie-ja.“ (s.35)

Budhistická psychológia vysvetľuje, že neprebudená osobnosť má oddelené vedomie od celku, od pravej skutočnosti, čím vzniká jej iluzórna podstata vnímania, myslenia, prežívania a bytia. Oddelená myseľ nevníma objekty také aké sú, ale také ako sa javia iluzórnej mysli. S takto pochybenými objektmi sa identifikuje, čím vzniká aj pripútanosť k týmto objektom. Oddelená myseľ sa musí pripútať k vonkajším objektom (svojim mentálnym výtvorom), aby tak mohla kompenzovať, zmierniť svoje osamotenie (oddelenie od celku). Ak dané objekty (hmotné alebo psychické) nevlastní, vzniká u nej túžba, závisť alebo žiarlivosť. S pocitmi pripútanosti vzniká radosť, pocit pýchy, ak vlastnime niečo čo iní nevlastnia, ale aj utrpenie, nespokojnosť a vnútorné napätie, ktoré súvisia s obavou, strachom, že danú vec stratíme, prípadne bolesť, ak danú vec (ide tu aj o psychické kvality ako je vzťah, prestíž, postavenie a pod.) aj skutočne stratíme. Uchto(v) tento stav prirovnáva k neurotizmu súčasného západného človeka.

Oddelené individuálne vedomie keďže nie je v kontakte s celým kozmickým (unitárnym, kolektívnym) vedomím, s celou skutočnosťou môže vnímať len tie javy, ktoré sú prístupné jeho oddelenej časti. Tieto javy sú potom samozrejme skreslené a skreslenie sa ďalej zvyšuje tým, že naše individuálne vedomie prostredníctvom ega – mozgovej činnosti a myslenia si o týchto „iluzórnych javoch“ vytvára následné vlastné interpretácie. Budhistická psychológia tento stav a proces nazýva iluzórnym svetom javov.

Budhistickým konceptom rozširovania vedomia sa človek môže sprístupniť častiam reality, ktoré sa nachádzajú za hranicami oddeleného individuálneho vedomia. Človek si rozširuje spektrum vnímania ďalších častí, dimenzií celku, ktoré boli predtým neprejavené. K tomuto účelu slúžia transcendentné meditácie, špeciálne techniky a systém učenia, ktoré človeku pomáhajú prebúdzajú (budha-osviecovajú) a chápať predtým neprejavené a nerozvinuté dimenzie osobnosti. Zároveň sa človek učí zbavovať sa iluzórnych predstáv o svete, naučeného a umelo vytvoreného iluzórneho sveta javov. V rozšírených stavoch vedomia človek už nie je viazaný len na zúžené oddelené individuálne Ja vedomie, ale spája sa aj s ostatným celkom zjednoteného (unitárneho) vedomia a zjednoteného Ja. Tým sa kvalitatívne mení jeho vnímanie, prežívanie, a teda aj správanie, hodnoty a celkové bytie. Jung nazýva toto nové poznanie a novú psychickú kvalitu hlbším centrom bytia. Sekundárnym ziskom zjednoteného vedomia a zjednoteného Ja je, že človek si vnímané objekty už nemá tendenciu psychicky neprivlastňovať, identifikovať sa s nimi a pripútať sa k nim, pretože v hlbšom centre seba samého nechal rozplynúť tú časť svojej osobnosti – ego, ktoré túto tendenciu a

schopnosť malo. V zjednotenom celku už nie je psychická substancia – ego, ktorá by takéto aktivity mohla vykonávať. Naša identifikácia a pripútanosť s objektmi (ľuďmi, vecami, pocitmi, túžbami a podobne) spôsobovala, že sme boli týmito „objektmi“ pohlcovaní, teda strácali sme nad nimi kontrolu a ony ovládali náš psychický život. To vytváralo náš pocit neslobody a večného vnútorného nepokoja, čo následne bolo príčinou vzniku našich neuróz, psychóz, somatických ochorení a psychosociálnych porúch. Elimináciou samotného jadra týchto prvotných príčin našich trápení dosahuje budhistická psychológia vnútorné oslobodenie sa človeka, vnútorný pokoj a normálne, zdravé duševné, somatické, sociálne a duchovné bytie. Tento proces je však dlhodobý a niekoľkofázový. Po jeho ukončení človek už nevníma seba samého oddelene od ostatného vedomia a súcna, aj keď si je paradoxne vedomý seba samého, teda svojej individuálnosti. Toto konštatovanie sa nám môže zdať nelogické, ale vo vyššej úrovni kognitívneho vývinu, v oblasti paradoxného myslenia, logické myslenie neplatí, resp. neplatí v absolútnom poňatí (vi).

Vedci (vii) z lekárskeho centra v San Franciscu a Wisconsinkej univerzity v Madisonu zistili, že mozgová činnosť transcendentne meditujúcich je iná než u bežných ľudí, čo sa preukázalo pomocou merania EEG. Zároveň zistili, že budhisticky meditujúci sú šťastnejší, kludnejší a vyrovnannejší než porovnateľné vzorky iných ľudí. Ich centrá mozgov sú podstatne aktívnejšie ako je to u bežných ľudí. Napr. spojenia pozitívnymi emóciami, ktoré sa produkujú v ľavom prefrontálnom laloku a navyše je u nich výrazne znížená činnosť amygdaly, ktorá hrá ústrednú rolu pri vzniku a prežívaní negatívnych emócií. Krouliková (viii) zistila u budhisticky meditujúcich ľudí pri meraní NEO osobnostného inventáru v porovnaní so štandardnými skupinami výrazne nižšie hodnoty v dimenzii neurotizmu, ktorý dosahoval len 23 percentil súčasných českých noriem, a tiež v dimenziách otvorenosti voči skúsenostiam, prívetivosti a extroverzii. Podobným zisteniam dospeli aj iní výskumníci.

Budhistické transcendentné meditácie a učenia sú len jednou z metód rozširovania vedomia a kvalitatívnej zmeny vnímania, prežívania a bytia. V rôznych kultúrach a kognitívnych systémoch sú známe iné komparatívne metódy a systémy učenia, ako napríklad joga, taoizmus, šamanizmus či kresťanský mysticismus.

V budhizme je známy aj psychologický systém abhidhamma.(ix) Jeho podstatou je analytické myslenie: vnemy videnia, počutia, cítenia, chuti a hmatu uvádzame v mysli do vzájomných vzťahov tak, že výsledkom je prežívanie, ktoré je príjemné, neutrálne alebo nepríjemné. Človek má tendenciu lipnúť na príjemnom, odmietat nepríjemné a ignorovať neutrálne. Táto tendencia sa premieta do toho či v našom živote prevažuje utrpenie alebo spokojnosť-šťastie. Analytickým pozorovaním vlastných zážitkov a ich mentálnych súvislostí môžeme dospieť k jadrú našich trápení a naopak k jadrú nášho šťastného života.

Východiská analytického systému abhidhammy spočívajú v:

Prežitá skutočnosť je najdôležitejším kritériom pre platnosť pojmov a pravdivosť úsudkov. Všetky pojmy abhidhammy sú empiricky zakotvené v skutočnosti (jathá bhúta). Abhidhamma neuznáva hypotetické konštrukcie a teoreticky pojmové predpoklady ako východisko praxe.

Etické hodnotenie fenoménu v jeho konkrétnom kontexte predstavuje rozhodujúci parameter každého pojmu. Všetky fenomény sú hodnotené podľa toho, ako prispievajú k etickej zrelosti a integrácii osobnosti a k zvýšeniu schopnosti byť šťastný, ako sú blahodárne (kusala) zhubné (akusala) alebo čisto funkčné (kirija).

Systém abhidhammy je ako celok orientovaný na cieľ (sa-atthaka-sampadžaňña) oslobodenia od všetkých foriem utrpenia. Na rozdiel od vedeckých teórií, ktoré zodpovedajú tzv. ideálu hodnotovej slobody, ktorá má umožniť ich použitie pre akékoľvek ciele, vedie abhidhamma len k prekonávaniu utrpenia.

Postupné uskutočňovanie (patipadá) cieľov je viazané na technicky definované operácie a z nich odvodené jasné pokyny pre prax. Abstraktné ciele, ktoré nie je možné operacionálne definovať sú hodnotené ako obyčajné názory (ditthi), ktoré odvádzajú od zážitkovej skutočnosti.

Etické riadenia vlastného jednania (kamma-patha) a kultivácia charakteru je účelom použitia abhidhammy v každodennom živote. Štúdium abhidhammy, ktoré neslúži účelu etickej kultivácie vlastného jednania a charakteru alebo podpore podobného úsilia iných osôb, môže mať zhubné následky.

Čistenie (vissudhi) charakteru, činností a obsahov mysli od patogénnych a patologických komplexov je účelom použitia abhidhammy v meditačnom tréningu. Zneužívanie nadnormálnych psychických síl a schopností (iddhi), ktoré sa eventuálne vyvíjajú ako vedľajší produkt meditačného tréningu, má zhubné následky a vedie k znečisteniu mysle.

Najvyšším cieľom abhidhammy je transcendencia múdrosťou (pariññā-paññā), ktorá vhlľadom rozpúšťa zdanlivo kompaktné fenomény. Prekonáva ulpievanie na ilúziách a pojmové štiepenie skutočnosti, ktoré znemožňuje zažívanie slobody a šťastia.

Budhistický psychologický systém odlišným spôsobom modeluje koncepciu a chápanie osobnosti, než ako je to v západných teoretických systémoch. Jej model je skôr fenomenografický a jeho základňu tvoria empirické fakty o osobnosti prístupné bezprostrednému pozorovaniu. Tak sa tvoria obsahy pojmových údajov, ktoré sú spracované do tzv. etickej psychológie abhidhammy. Pomenovanie „etickej psychológie“ je chápaná odlišne ako na západe. Netvorí systém morálnych pravidiel delených na dobro a zlo, ale systém, z tohto pohľadu, morálne neutrálnych pragmatických pravidiel, ktorých dodržiavanie privedie človeka na vyšší osobnostne vývinový stupeň. Aj vývinové osobnostné stupne sú inak chápané ako na západe. Tvoria kvalitatívne úrovne vedomia a bytia, od najnižšieho až po najvyšší. Systém etickej psychológie tvorí v tomto ponímaní aj diagnostickú základňu na posúdenie duševných, životných, ale aj somatických problémov, ťažkostí a porúch. Budhistická psychológia chápe osobnosť ako jeden celok: telesný, psychický, duchovný, filozofický a sociálny. Toto ponímanie inšpirovalo na západe mnoho psychologických škôl, ako aj vznik celého holistického a transpersonálneho smeru v psychológii, filozofii a psychiatrii. Na systém etickej psychológie nadväzuje systém psychológie prežívania, poznania a vedome riadeného konania. S týmto systémom je spojená aj typológia osobnosti, ktorá sa používa na posúdenie vhodnosti didaktických a terapeutických postupov pre každú jednotlivú osobnosť. Diagnostické, vývinové, pedagogické, terapeutické a iné zistenia a postupy sa odvodzujú výlučne na pozorovaní vlastných zážitkov a ich súvislostí.

M. Prodej (x) uvádza, že: „Psychológia abhidhammy stojí na pôde faktov bezprostredného prežívania, ktoré sú simpliciter zaznamenávané v procese elementárnej semiózy, ktorá produkuje pojmové označenie, o ktorej intersubjektívnej platnosti je zbytočné pochybovať u všetkých, ktorí sú vybavení zmyslovými orgánmi, schopnosťou používať myseľ a prežívať príjemné, neprijemné a neutrálne cítenie. Avšak toto prosté prežívanie, zakotvené v skutočnosti bezprostredného života, skúsenosti, predpokladá schopnosť abstrahovať od zamlžujúcich a deformujúcich nánosov z oblasti predsudkov, civilizačne daných dogiem a ďalších zdrojov predpojatosti, ktoré sú prítomné v každej sociálnej konštrukcii reality.“ Abhidhamma vychádza z teoretického a empirického konceptu, že každé objektívne poznanie je viazané na subjekt, ktorý poznáva. Toto východisko je identické z najnovšími objavmi modernej fyziky a paradigmy vedeckého poznávania. Abhidhamma analyzuje podmienky jedinca, ktoré determinujú jeho poznávanie a na základe toho vylučuje subjektívne deformácie pohľadu na skutočnosť. Za týmto účelom vyvinula metódu všímavosti (satipatthány), ktorá sa používa na poznanie a školenie mysle, jej formovanie, očisťovanie od patologických komplexov, rozvíjanie, integráciu a emancipáciu. Táto

introspektívna analýza, ktorá sa aplikuje prostredníctvom tréningu a špecializovaných meditačných techník, tvorí základ psychológie abhidhammy. Zameriava sa na štyri pole fenoménov, ktoré tvoria skutočnosti, dostupné nášmu prežívaniu

1. Telo – teda na všetky telesné procesy a formy dostupné našim zmyslom. Používa pritom meditačnú techniku „pozorujúce sledovanie a zážitkové prenikanie - kontemplácia tela“.
2. Cítenie – zbavovanie sa od akýchkoľvek kognitívnych rozlišovacích činností. Vnútorne je prežívané len ako pozitívne, negatívne alebo neutrálne.
3. Stav mysle - v ich nedeliteľnej celistvosti, bez toho aby bola analyzovaná ich vnútorná štruktúra.
Poznávaná je len ich intencionálna zameranosť a ostatné typy podmienenosti vonkajším kontextom.
4. Momentálne prítomné obsahy mysle – zachytávané maticami abhidhammických paradigiem.

K.Hájek (xi) uvádza, že aj pokojnou myslou nepretržite plynúce neuveriteľne rýchly sled podnetov, pocitov a myšlienok. Tie spôsobujú, že sa naša myseľ nedokáže plnohodnotne sústrediť na prichádzajúce podnety a preniknúť do ich hĺbky a významu. Následkom toho nám chýba vhlád do vlastnej životnej situácie. Nedokážeme sa na každodenné udalosti pozeráť z nadhľadu a pokojne. To nás uvádza do skreslených interpretácií, hodnotení a reakcií. Takto existujeme v začarovanom kruhu radu skreslení a samovoľne vznikajúcich emócií, ktoré ovládajú naše myslenie, cítenie a konanie. Následkom skreslení nepoznáme pravú podstatu seba samých, iných ľudí, ani života. Emócie, ktoré nás ovládajú určujú smerovanie nášho života, miesto, aby sme toto smerovanie mali samy pod pevnou kontrolou. Skreslenia nám spôsobujú rad životných nepríjemností, sklamaní, problémov a konfliktov. Zotročujúce emócie zase nespokojnosť a nevyrovnanosť. Budhistická psychológia učí, že tomuto negatívne plynutiu života možno predísť tým, že ovplyvníme to, čo je na začiatku všetkých uvedených procesov. Tým je naša tekavá a chaotická myseľ, množstvom nespracovateľných podnetov. K tomuto účelu, okrem systému poznania vypracovala množstvo techník, ktoré nás učia upokojiť myseľ a kontrolovať podnety, ktoré do nej vchádzajú. Myseľ očistená od rušivých vplyvov umožňuje sústrediť sa na podstatu diania, ktoré zažívame, umožní nám preniknúť do hĺbky tohto diania a spoznať jeho pravú podstatu. Tým eliminujeme skreslenia, ktoré inak bežne zažívame. V dôsledku toho, náš život naberá smer, ktorý mu patrí. Postupne spoznávame pravú podstatu seba samého, iných ľudí a aj celkového života. Učením sa sústredenia a koncentrácie pozornosti získavame aj kontrolu nad samovoľne prichádzajúcimi emóciami, ktoré nás už neovládajú a nezotročujú a tým neovplyvňujú beh a kvalitu nášho života. Keďže naše emócie sa takmer vždy aj somatizujú, čo je príčinou vzniku našich telesných onemocnení, dochádza aj v tomto smere k pozitívnej zmene.

Koncentráciu pozornosti, ktorá spôsobuje upokojenie mysle je nutné trénovať ako každodennú psychohygienu. V literatúre sa tento tréning všeobecne pomenováva meditácie. Na západe sú s týmto pomenovaním spájané náboženské, duchovné rituály. V budhistickom ponímaní však majú odlišnú konotáciu. V prvom rade sú chápané ako psychologické a filozofické sebarozvíjajúce, sebaliečiacie a kognitívne techniky. Hlboké koncentrácie pozornosti pri dlhodobých tréningoch umožňujú aj transcendentné zážitky, teda hlbšie preniknutia do samotnej podstaty bytia. Vo východných kultúrach nie je transcendentná realita oddeľovaná od každodennej reality tak, ako je to na západe. Preto prirodzenou

súčasťou psychológie je aj spiritualita, tak ako je prirodzenou súčasťou osobnosti jeho psychika, telo, ale aj duša, teda duchovný aspekt, dimenzia.

Hájek (wiii) opisuje niektoré meditatívne techniky budhistického psychologického systému abhidhammy, ktorých podstatou je nacvičovanie sústredenia mysle na nejaký predmet. Môže to byť plameň sviece, kruhové obrazy rôznych farieb, ale aj čokoľvek iné, napr. miesto na nosných otvoroch alebo v brušnej dutine. V západnej medicíne a psychológii poznáme obdobný systém terapeutického a sebarozvíjajúceho autogénneho tréningu, ktorý bol inšpirovaný práve týmito východnými systémami. Pri sústreďovaní pozorujeme nárazy dychu pri nádychoch a výdychoch na sliznicu nosa, resp. brušnej dutiny, pričom jasne rozlišujeme ako sa pri nádychu brušná dutina rozpína a pri výchydu klesá. Pre uľahčenie pozorovania pohybov si môžeme ľahnúť alebo položiť dlaň na miesto medzi solar plexus a pupok. Názorný opis:

1. Sadneme si do pozície na zemi alebo na stoličke bez operadla, pričom máme narovnaný chrbát. Napneme ruky nad hlavou a voľne ich spustíme do klína. Zavrieme oči a povolíme zbytočné napnuté svaly na chrbte, tak aby sme nenarušili svoju pozíciu. V tejto pozícii zostaneme desať minút bez pohnutia.
2. Všimame si, čo sa odohráva na objekte, v mieste pozorovania. V duchu tieto deje komentujeme.
3. Na javy, na ktoré nám preskočí myseľ (myšlienka, obraz, zvuk, pocit a pod.), pokojne zameriame krátku pozornosť, označíme slovom „vyrušenie“ a trpezlivo sa vraciame k primárnemu predmetu pozorovania. Pri návrate pomôže otázka: ktorá fáza beží? Pomenujeme ju.
4. Po vypršaní doby, na ktorú sme sa rozhodli koncentrovať myseľ, ukončíme cvičenie nasledovne - v myslí si povieme: „končím toto cvičenie“ a pozorujem posledných desať pohybov (napr. dvíhanie a klesanie brušnej dutiny). Uvedomíme si dotyk tela o zem, stoličku, otvorím oči a pomaly sa rozhybeme.

Pravidelným opakovaním tohto cvičenia na rovnakom nerušenom mieste a v rovnakom čase, získame schopnosť lepšie sa sústrediť na predmety a činnosti aj v bežnom živote. Dokáže si zachovať v prežívaní potrebný odstup aj v ohrozujúcich a inak záťažových situáciách, čo zabezpečuje ich primerané zvládnutie a súčasne nás oslobodzuje od prežívania úzkosti a strachu. Ďalšou technikou kultivácie mysle je elementárna analýza javu. Rozklad určitého stavu, napr. emočného komplexu na jednotlivé procesy: telesné – ich pomenovanie, ďalej na mentálne procesy a ich pomenovanie a podobne, oslabujeme ich prežitkovú silu a zamedzujeme jej nárastu. Zároveň nám to umožňuje získať vhl'ad k tomu, ako k danému stavu dochádza a tým napríklad rozpoznať výplody úzkostnej mysle od skutočnosti. Nácvikom takejto kultivácie mysle získavame schopnosť rozpoznať skutočnosť od ilúzie či mentálneho výtvoru. Tieto techniky sústredenia sa na mentálne, psychické a somatické procesy a ich uvoľnené pozorovanie majú obdobný základ ako v západnej kultúre známej procesorientovanej psychológii a psychoterapie. Zdá sa, že aj tento psychologický smer čerpal inšpiráciu práve v abhidhamme.

Literatúra

- ⁱ Harner, M.: Tajemství šamanizmu. Eko.konzult, Břeclav 1996.
- ⁱⁱ Tart, T. Ch.: Transpersonal psychologies. New York, Haper and Row 1975.
- ⁱⁱⁱ Einstein, A.: citované In: Kalweit, H.
- ^{iv} Kroulíková, D.: Budhismus a psychologie. In: Psychologie dnes,4, 2005, s. 35-37.
- ^v Uchto, T.: O způsobu fungování mysli a její přirozenosti. SJK, Praha 1998.
- ^{vi} Vid' kapitola 1.1., část Kognitivne úrovně vývinu osobnosti.
- ^{vii} Burns, D.M.: Budhistická meditácia a hlbinná psychológia In: Budhizmus a psychológia. CAD Press, Bratislava 1999.
- ^{viii} Kroulíková, D.: Budhizmus a psychologie. In: Psychologie dnes,4, 2005, s. 35-37.
- ^{ix} Frýba, M.: Psychologie zvládnání života. Aplikace metody abhidhamma. Brno, Masarykova univerzita 1996
- ^x Prodaj, M.: In: Frýba M.: Psychologie zvládnání života. Aplikace metody abhidhamma. Masarykova univerzita, Brno 1996.
- ^{xi} Hájek, K.: Satiterapeutické kotvení ve skutečnosti. Atelier Satiterapie, Praha 2002.