

OBSAH

ÚVOD	4
1. POZITIVISMUS A PROBLÉM DUCHA	8
1.1. POZITIVISTICKÝ POHLED A PSYCHOANALÝZA	8
1.1.1. ONO JAKO ZÁKLAD PŘIROZENOSTI ČLOVĚKA	9
1.1.2. KOREKTIVNÍ FUNKCE JÁ	10
1.1.3. NADJÁ JAKO ZDROJ PSYCHICKÝCH NEMOCÍ	11
1.1.4. VYTĚSNĚNÍ	12
1.1.5. SYMPTOM	13
1.1.6. REFLEXE FREUDOVA PŘÍSTUPU	15
1.2. HRANICE POZITIVISMU	16
1.3. PSYCHOSOMATICKÉ POJETÍ ČLOVĚKA	18
1.3.1. TĚLESNÁ OBLAST	19
1.3.2. DUCHOVNÍ OBLAST	20
1.3.3. OVLÁDNUTÍ VERSUS VYTĚSNĚNÍ	21
1.4. REFLEXE VZTAHU TĚLA A DUŠE	23
1.4.1. MYŠLENKA	23
2. PŘIROZENOST ČLOVĚKA	26
2.1. OBRAZ BOŽÍ	26
2.2. PERSONA	30
2.2.1. REFLEXE POJMU U OTCŮ	30
2.2.2. INTERPRETACE POJMU	31
2.2.3. TĚLO JAKO CHRÁM DUCHA SVATÉHO	32
2.3. DUŠEVNÍ STRÁNKA ČLOVĚKA	33
2.3.1. PŘIROZENÝ STAV	33
2.3.2. ARCHETYP	36
2.3.3. CELISTVÝ ARCHETYP ČLOVĚKA – KRISTUS	38
3. PROBLEMATIKA (NE)PŘIROZENÉHO STAVU ČLOVĚKA	41

3.1. GNOZELOGICKÝ PROBLÉM V POZNÁNÍ ČLOVĚKA	41
3.1.1. STUD A STÍN	42
3.1.2. KOŽENÁ SUKNICE	43
3.1.3. JUNGOVA INTERPRETACE STÍNU	45
3.1.4. EXISTENCE MASKY JAKO NEMOŽNOST POZNÁNÍ PODSTATY ČLOVĚKA	48
3.2. EMPIRICKÉ HLEDISKO MASKY – SYMPTOM	49
3.2.1. VINA JAKO PŘÍČINA DUŠEVNÍ NEROVNOVÁHY	49
3.2.2. KONCEPCE NEVĚDOMÍ	51
3.2.3. SOCIÁLNÍ HLEDISKO	54
3.3. PADLÝ STAV ČLOVĚKA Z POZICE ORTODOXNÍ TRADICE	55
3.3.1. PROJEVY ČLOVĚKA V PADLÉM STAVU	56
3.4. PROJEKCE A SEKULARISMUS	58
3.4.1. PROJEKCE JAKO ‚-ISMUS‘	59
3.4.2. SEKULARISMUS A ROLE NÁBOŽENSTVÍ V ŽIVOTĚ ČLOVĚKA	62
<u>4. NÁVRAT ČLOVĚKA K CELISTVOSTI</u>	<u>67</u>
4.1. JÁDRO PROBLÉMU	67
4.2. INDIVIDUACE JAKO SEBEPŘIJETÍ	68
4.3. DŮRAZ NA HODNOTY	71
4.3.1. POSTOJOVÉ HODNOTY	71
4.3.2. ZÁŽITKOVÉ HODNOTY	72
4.3.3. TVŮRČÍ HODNOTY	72
4.4. CESTA K UZDRAVENÍ DLE ORTODOXNÍ PSYCHOTERAPIE	73
4.4.1. ÚLOHA KRISTA	73
4.4.2. PROCES UZDRAVENÍ	74
4.4.3. JÁDRO PROBLÉMU: MYŠLENKA	75
4.4.4. ORTODOXNÍ TERAPIE A KLINICKÁ PRAXE	77
<u>ZÁVĚR</u>	<u>78</u>
<u>POUŽITÉ ZDROJE</u>	<u>CHYBA! ZÁLOŽKA NENÍ DEFINOVÁNA.</u>
<u>SUMMARY</u>	<u>CHYBA! ZÁLOŽKA NENÍ DEFINOVÁNA.</u>

POUŽITÉ ZKRATKY

Zkratky použitých biblických knih

Gen	Genesis (1. Mojžíšova)
Ex	Exodus (2. Mojžíšova)
Mk	Markovo evangelium
Lk	Lukášovo evangelium
J	Janovo evangelium
Ř	Římanům
1Kor	1. Korintským
2Kor	2. Korintským
2P	2. Petrova
Žd	Židům

Ostatní

hebr.	hebrejsky, hebrejský
řec.	řecky, řecký
metr.	metropolita
resp.	respektive
tj.	to jest

ÚVOD

Jaký je problém člověka ve skutečnosti? Odpovídají dnešní humanitní obory na problém člověka adekvátním způsobem? Tyto otázky se týkají především epistemologických a gnoseologických východisek. Výše položeným otázkám předchází otázka stěžejní: *kdo je člověk?* Tuto otázku pokládá a zároveň zodpovídá sám člověk. Tedy odpověď člověka vypovídá o tom, jak sám na sebe hledí. Není to tedy odpověď objektivní. Zodpovězení těchto otázek má však vliv na jednání člověka ve společnosti, vůči sobě samému, svému okolí a budoucím generacím.

Tento problém lze řešit na platformách mnoha oborů, dalo by se říci všech, avšak soustředme se na obory humanitní, zejména na obor psychologie a psychoterapie. Tyto obory se zabývají duševní stránkou člověka. Již samotné slovo psychoterapie předjímá tu skutečnost, že člověk zažívá duševní problémy, že duševní rovnováha člověka může být v mnohém ohledu narušena. Tento stav, čili duševní problém v životě člověka, má dalekosáhlé dopady takřka na všechny oblasti jeho života.

Současná západní antropologie, a odtud také psychoterapie, vychází z předpokladu, že člověk žije v přirozeném světě. Zdá se tedy, že mít duševní problémy je přirozené. Skutečně, člověk žijící v dnešním světě zažívá duševní problémy, to je realita. Cílem psychoterapie je nalézt odpovídající příčinu tohoto problému a adekvátně ji zpracovat natolik, aby duševně nemocný člověk byl schopen zvládat nároky, které mu klade život sám. Čili jde o úpravu psychických vzorců ve vědomí člověka.

Možná se někomu může jevit velké množství psychoterapeutických směrů v oblasti psychoterapie jako problematické a nepřehledné. Jednotlivé psychoterapeutické školy koncipují svou teorii, jež mnohdy jde jiným směrem, než předcházející či současná, a klade důrazy na jiné hodnoty než předešlá. Tuto diskrepanci lze částečně odůvodnit tím, že daná teorie se pokouší zodpovědět problém své doby.¹ Proto je nezbytné znát také dějinné pozadí vzniku daného psychoterapeutického směru.

Seznámením se s jednotlivými směry a studiem vybraných směrů jsem došel k závěru, že mnohé mají velký potenciál vyřešit určité typy problémů. Nicméně postrádal jsem jakýsi přelom od striktně redukcionistického pohledu, který bere v úvahu pouze organické procesy člověka, jelikož ty jediné lze empiricky zkoumat. Lze se ale ptát, zda tento pohled zodpovídá

¹ Markantním příkladem je psychoanalýza a logoterapie. Jsou to zdanlivě odlišné terapie, z nichž psychoanalýza viděla problém v potlačených pudech, (zejména sexuální a agresivní), neboť v té době ve společnosti sexuální projevy byly tabuizovány. Dnes je kladen důraz na svobodnou ventilaci pudových potřeb, ale za to člověk si klade existencionální otázky a hledá na ně odpovědi.

skutečně podstatu člověka, neboť empirická interpretace hnutí člověka nemůže vysvětlit morální a volní aspekty člověka. A pakliže ten který psychotherapeutický směr nedokáže uspokojivě zodpovědět otázku ohledně podstaty člověka, lze se oprávněně zeptat, jak úspěšně je schopen člověku pomoci.

Pro vyjití z tohoto redukcionistického zajetí však tyto směry mohou nalézt pomocnou ruku V. E. Frankla, který poukázal na nutnost sebetranscendence. Tím se do jisté míry odlišuje od psychologických pojetí. Frankl, jak v textu uvidíme, poukázal i na Boha, jehož lze vnímat skrze víru. Avšak i Frankl zůstal pro charakter svého vzdělání na poli psychologismu.

Chci vytknout vedle psychologie ještě jednu vědní disciplínu zabývající se mimo jiné také existencí člověka – teologii. Teologie pohlíží na člověka v rámci biblické perspektivy. Zcela jasně a neotřele poukazuje na jádro problému. Vysvětluje problém člověka z ontologického hlediska. Poukazuje na skutečnost, že člověk žije v padlém stavu. Padlý stav je zapříčiněn vzpourou vůči svému Stvořiteli (chtěl být jako on). Výsledkem této aspirace je ontologická proměna přirozenosti člověka, s níž má člověk paradoxně problém. Tato proměna má vliv na duševní život jedince. Domnívám se, že teologie může přispět k celistvosti řešení této otázky, a nadto poukázat na jemné nuance, které ostatní vědy nevidí, nebo odmítají vidět.

Významným posunem a přínosem v tomto řešení je pravoslavná ortodoxní psychoterapie, resp. antropologie řeckých ortodoxních otců. Učení otců seskupil a představil jako pravoslavnou ortodoxní psychoterapii (též ortodoxní psychoterapii) metropolita Hierotheos ve své knize *Orthodox psychotherapy*², z níž jsem do velké míry vycházel. Nauka východních otců o člověku vychází z biblického textu a reflektuje stav člověka. V našem prostředí není tento směr moc známý. Nejde ani tak o psychoterapii jako spíše o jiný pohled na problematiku člověka. Dle mého názoru může tento směr v mnohém přispět nejen k řešení problému současného člověka, ale také zodpovědět otázky, na něž humanitní vědy stále hledají odpovědi. Důvodem k sepsání této práce je snaha alespoň načrtnout koncepci pravoslavné ortodoxní terapie a srovnat ji s některými psychotherapeutickými koncepty, proto předkládaná práce nese podtitul *„Jiný přístup k člověku“*.

Mám-li charakterizovat tuto práci, musím říci, že jde o počín ryze specifický již svým zaměřením. Už proto, že se zabývá směrem a myšlenkami v západní kultuře ne tak zcela běžnými. Důvodem mého zaujetí ortodoxní psychoterapií je, že v ní spatřuji velký potenciál oslovit (zkorigovat) a obohatit západní myšlení v přístupu ke člověku.

² HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychotherapy. The science of the Fathers*. Levia: Birth of the Theotokos Monastery, 1994.

Druhým rysem, spíše formálním, je problém literatury. Již jsem se zmínil, že metropolita Hierotheos vycházel z textů řeckých církevních otců. Z těchto výroků pak sestavuje ortodoxní psychoterapii. Jestliže Hierotheos explicitně uvádí výrok či úvahu otce, uvádím vždy jméno příslušného otce, aby bylo jasné, kdo je autorem uvedené myšlenky. V poznámce je pak vždy uveden Hierotheos, jemuž vděčíme za zpracování patristické literatury v rámci ortodoxní psychoterapie.

Třetím momentem je úvaha o tom, na kolik je možné být objektivní. Zajisté, předpokladem výzkumné či srovnávací studie je třeba být nestranný. Na druhé straně i autor studie se musí vymezit. Domnívám se, že tato práce tento krok vyžaduje, neboť chci-li jednotlivé směry porovnávat, musím mít objektivní kritérium, z něhož budu vycházet. Je jisté, že kritérium musí být vně všech zkoumaných psychoterapeutických konceptů. Na základě této úvahy bylo nezbytné, abych zvolil výchozí bod, od něhož budu jednotlivé směry posuzovat a vzájemně konfrontovat. Mým primárním důvodem je poukázat na jiný přístup k člověku, který v západní kultuře není rozvinut. Proč? Výchozím bodem mých úvah je situace člověka na zemi. Člověk, dle mého názoru, není kauzálním produktem nahodilé příčiny. Při studiu i v této práci vycházím ze židovské kosmologie, zaznamenané v biblické knize Genesis. Z této kosmologie také vychází křesťanské myšlení. Dle prvních kapitol knihy Genesis je člověk stvořený Bohem a Bůh jej pověřil správou země. Jeho existence je smysluplná; má naplňovat obraz Boží. Přirozenost člověka, tak jak byl stvořený, nevykazuje jakoukoli patologii nebo existenciální problém.

Oproti psychoterapeutickým systémům zformovanými na západě nabízí ortodoxní psychoterapie jiné řešení problému člověka. Vnímá člověka celistvě, nedegraduje jej na pouhý stroj, naopak – vnímá člověka v jeho důstojnosti a vztahu ke svému Stvořiteli. Jestliže zastánci ortodoxní psychoterapie tvrdí, že touto perspektivou dokáží pomoci člověku v jeho existenciální krizi, je žádoucí se jí zabývat. V textu posléze uvidíme, že její přístup ke člověku je zcela oprávněný.

Metodika práce je vedena zkoumáním a vzájemnou polemikou mezi ortodoxní psychoterapií a psychoanalýzou, analytickou psychologií a již zmíněnou logoterapií. Již jsem podotkl, že základním kritériem a stavebním kamenem je situace člověka popsána v prvních třech kapitolách knihy Genesis. Na základě těchto textů přistupuji k výše uvedeným směrům. Nejprve jsem se musel vyrovnat s pozitivistickým pohledem na člověka, jehož reprezentantem je psychoanalýza. Její východiska a interpretace duševních obtíží mi byly jakýmsi odrazovým můstkem pro určení nedostatečného přístupu tohoto směru. Tím ale psychoanalýze neodpírám její výsledky a poznatky, neboť napomohla pochopit problém

člověka v mnoha směrech. Abych odůvodnil úvahy o potřebě celistvého vnímání člověka (tj. i duchovního faktoru), zabýval jsem se psychosomatickým pojetím člověka. V oddíle věnovaném tomuto pojetí jsem poukázal na jednotlivé póly duševního života a jejich vzájemné vztahy mezi nimi. Do tohoto oddílu jsem zakomponoval i ostatní směry a poukázal na jejich odlišné interpretace. Opět jsem vše srovnával s biblickým textem, z něhož mimo jiné právě ortodoxní psychoterapie vychází.

Jak druhá tak třetí kapitola jsou vůči sobě polemické. Jedná se ale o stěžejní kapitoly předkládané práce. Druhá kapitola vykresluje člověka v jeho přirozeném tj. nepadlém stavu a jeho atributech. Zde představuji vnímání člověka z ortodoxní perspektivy. Pakliže jsem v tomto vnímání našel určité paralely s ostatními zkoumanými směry, zabýval jsem se i jimi. Jednalo se především o Jungův přístup v analytické psychologii, neboť zde spatřuji mnoho společných prvků, ačkoli Jung veškeré věci psychologizuje a interpretuje odlišně než ortodoxní psychoterapie. Třetí kapitola vyjadřuje stav člověka v padlém stavu tj. po vzpouře vůči Bohu. Lze říci, že jde o patologické prožívání člověka, zejména ontologické příčině těchto patologií.

Poslední kapitola se ptá po možnosti řešení duševních problémů z pohledu ortodoxní psychoterapie. V samotném závěru je pak položena otázka nad využitím ortodoxní psychoterapie v klinické praxi.

Nelehkým úkolem bylo uspořádání nastudované látky tak, aby analýza vybraného tématu byla kompaktní, a nikoli roztříštěná na vícero místech. Mnohdy se stávalo, že jeden z autorů o konkrétním problému psal na více místech s jemnými odstíny, a navíc v odlišných kontextech. Proto jsem vybíral myšlenky, které nejvíce vystihovaly pointu věci. Avšak neubráníl jsem se tendenci odcitovat či komentovat texty, které daný problém více zpřesňovaly. Toto je také jedním z vysvětlení velkého množství poznámek pod čarou.

Zpracování literatury mi osobně bylo velkým přínosem, avšak nebylo jednoduché. Nejedná se ani tak o překlad, jako spíše o vnímání jemných odstínů pojmů, myšlenek a vzájemného propojení. Pečlivě jsem proto vážil tu kterou myšlenku tak, abych vystihl správnost sdělení. Velké množství mých komentářů je odůvodněno především polemickým textem samotným a snahou podat tuto práci jako kompaktní celek.

1. POZITIVISMUS A PROBLÉM DUCHA

Psychologie se nachází na hranici exaktnosti a neexaktnosti. Při své práci vychází z empirického pozorování a z poznatků těch přírodních věd, které se zabývají člověkem z biologického hlediska. Na druhé straně se setkává s duševním životem jedince, jenž je mnohdy interpretován na základě empirického pozorování. Duševní život je odvozován, resp. interpretován na základě organické dispozice.

Opět je tu základní problém – epistemologie, ze které konkrétní psychoterapeutická škola vychází. Jistě, nelze odmítnout tu kterou školu, neboť její poznatky nám pomohly lépe porozumět tajemství lidské duše, byť z jiného pohledu. A to, že jsou psychoterapie poplatné době, v níž vznikaly, nás informuje o vývoji a stavu nejen člověka samotného ale i společnosti vůbec.

1.1. Pozitivistický pohled a psychoanalýza

Psychologismus jako takový nebere v úvahu duchovní rozměr člověka. Vůbec neuvažuje ani o tom, že by tento rozměr měl (mohl mít) determinační vliv na duševní život jedince. Psychologismus vidí a interpretuje vše z organického základu. Ve skutečnosti tyto tendence dehumanizují člověka, neboť se praví „nic než“.³ Veškeré motivace člověka jsou hodnoceny z hlediska tělesné přirozenosti, tzn. pudovosti. Frankl tuto skutečnost komentuje slovy: „*Motivy nejsou už předem brány vážně, nic není považováno za opravdové, všechno je interpretováno jako výsledek a výraz nevědomé psychodynamiky.*“⁴ Veškeré lidské snahy a díla člověka jsou posuzovány z hlediska obranných mechanismů. Všimněme si, že tímto se snahy člověka redukovaly pouze na zachování jedince.

Nelze ale říci, že tyto a mnohé další faktory nehrají v seberealizaci člověka žádnou roli. Právem se hlubinná psychologie označuje jako „demaskující“. Ovšem demaskovat se má jen to, co lze. Pokud narazíme na něco opravdového, co je skutečně lidské, nelze to již demaskovat. Toto ‚opravdové‘ je možné interpretovat jako zacílení na smysl nebo může jít o odezvu na Boží volání – v tomto případě veškeré empirické nároky na zpracování selhávají.⁵

³ FRANKL, Viktor E. *Vůle ke smyslu*. 2. vyd. Brno : Cesta, 1997. s. 10. Frankl popisuje situaci na střední škole, kde jeho profesor tvrdil, že život je jen proces spalování a oxidací. Frankl, tehdy 13letý, se pozastavil nad tímto tvrzením a položil otázku: „*Jaký tedy má život smysl, pokud jde pouze o toto?*“ (*Ibid*)

⁴ *Ibid*.

⁵ V. Frankl kritizuje skutečnost, že mnohdy jsou umělecká díla interpretována z hlediska psychoanalýzy, a tím se autoři těchto děl stali neuroticky zatíženými jistými potlačenými či neuspokojenými potřebami v dětství. Netvrdím, že tyto prvky nejsou předmětem díla (v díle je možné vystopovat prvky autorovy osobnosti), ale je zapotřebí se zdržet pouze tohoto hodnocení a brát také v úvahu vyšší snahy jedince, které ho vedly k vytvoření uměleckého a hodnotného díla. Myšlenka napsání knihy, symfonie či namalování obrazu je sama o sobě velkou odvahou, jež může být motivována něčím z vnějšku. (FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši*. 1. vyd. Brno : Cesta, 1996. s. 22)

Zejména je to psychoanalýza, která vychází z pozitivistické nálady. Je důležité se o ni zmínit, neboť Freud svým počinem ovlivnil psychologii a psychoterapii na několik let. Ačkoli v dnešním vnímání je psychoanalýza v mnohých směrech překonána, stále jí vděčíme za to, že svými poznatky obohatila obor psychologie. Freud poukázal správně na skutečnosti, že duševní život je ovlivňován tělesnou dispozicí člověka a také, že potlačování není adekvátním řešením konfliktů. Ostatně dle této teorie veškeré interpretace duševního života vychází z tělesné dispozice.

Základním kritériem redukcionismu je to, že veškeré projevy duševní i duchovní jsou produktem nervové soustavy. Sigmund Freud usuzoval, že psychické nevědomí je příčinou náboženských myšlenek. Tyto myšlenky jsou posléze příčinou psychických potíží (viz kap. 3.4.2.). Mnoho lidí se poté vskutku domnívalo, že náboženství má negativní dopady na psychické zdraví.⁶

Snahou Freuda bylo přemostění mezery mezi tělesným a duševním světem. Sám říká, že chybí filosofický podklad, kterým by šlo zužitkovat lékařské záměry.⁷ Psychoanalýza je podepřena předpokladem, že „*duševní poruchy jsou samy o sobě nevědomé a že vědomé duševní pochody jsou pouze jednotlivými projevy a složkami celkového duševního života.*“⁸ Vidíme tedy, že člověk má nevědomou složku. Této složce člověk nevládne; člověk tedy o sobě neví – neví o svých nevědomých procesech. Nevědomými duševními pochody se zabýváme především pro jejich dynamiku, která má stejný dopad na prožívání jedince jako vědomé duševní pochody. Cílem psychoanalýzy je pak to, aby nevědomé pochody v oblasti Ono se staly součástí Já, resp. aby Já se zvětšilo. Pojmy ‚Ono‘, ‚Já‘ a dodejme i termín ‚Nadjá‘ používá Freud pro zorientování se v dynamičnosti duševního života člověka.

1.1.1. Ono jako základ přirozenosti člověka

Freud ve své přednášce č. 31: *Strukturální rozbor psychické osobnosti*⁹ charakterizuje oblast Ono jako temnou část naší osobnosti, o níž se dovídáme skrze snovou práci a tvorbě neurotických příznaků a symptomů. Jde o obsahy negativní povahy, čili protiklad k oblasti Já – vědomé složce osobnosti. Jde o autonomní, pudovou oblast, kterou považuje za neovlivnitelnou část lidské duše. Ono si lze představit tak, že na svém konci je neohraničeno

⁶ CHRYSOSTOMOS, John. *The guide to Orthodox Psychotherapy, The Science, Theology, and Spiritual Practice Behind It and Its Clinical Applications*. 1st ed. Lanham (MD) : University Press of America. 2007. s. 9–11

⁷ FREUD, Sigmund. *Sebrané spisy I. 2.* vyd. Praha : Avicenum, 1991. s. 19. Skutečnost, že se chce zabývat pouze psychickými procesy je dle mého názoru nedostatečná, neboť je zapotřebí brát člověka jako celek. Pakliže se zabývám pouze jeho jednou částí, mé závěry budou nedostatečné. Tím mám na mysli jak směr vůči tělesné tak vůči duchovní stránce.

⁸ *Ibid.*

⁹ FREUD, Sigmund. *Sebrané spisy I. 2.* vyd. Praha : Avicenum, 1991. s. 363 – 377

od somatické oblasti a pudy zde nalézají psychický výraz. Tyto pudy jsou zdrojem energie, již je Ono naplněno. Není ale organizovaná, nenachází se zde žádná jednotná vůle, žádná morálka, žádná logika; pouze zákon dosažení slasti. Naopak zde vedle sebe mohou existovat protichůdné tendence. Cílem je uspokojení pudové potřeby naplněné energií – tzn. vybití této energie. V Ono neexistuje čas, což znamená, že jednotlivé touhy jsou nesmrtelné; jediná cesta k ukončení jejich existenci je analytická práce.

Člověk, zdá se, je pod nadvládou této oblasti. Není svobodný, ale otrokem pudů, neboť pudy chtějí být za každou cenu uspokojeny; nelze je podrobit vyšším psychickým funkcím a ovládnout je. Domnívám se, že každá psychoterapie se musí pudy zabývat, neboť jsou přirozeností člověka a zdá se, že jsou pojítkem mezi tělesnou a duševní, respektive duchovní stránkou.

Freud¹⁰ pudy dělí na dvě hlavní skupiny: na pudy sebezáchovné a pudy směřující k zachování druhu. Pod sebezáchovné pudy řadíme ty, které zachovávají člověka při životě a umožňují jeho realizaci. Druhou skupinou jsou pudy poukazující na veškerý sexuální život. Od pudů člověk nemůže utéct, nemůže se jich vzdát, neboť pochází z podnětových zdrojů uvnitř těla. U pudu můžeme jasně rozeznat zdroj (stav tělesného podráždění), objekt a cíl (tj. uspokojení potřeby). Nicméně na jiném místě¹¹ Freud raději navrhuje rozdělení pudů na pud sexuální a pud k smrti. Tedy podle tohoto řazení výše zmíněné dvě skupiny spadají pod pud sexuální. Činí tak proto, aby se sebezáchovný pud nestavěl do protikladu k pudu sexuálnímu. Freud dále upozorňuje na potřebu uspokojení pudu, aby nedocházelo k frustraci.

Poněkud jinak na problematiku uspokojení pudu pohlíží Frankl¹², který říká, že funkcí sublimace je integrace pudovosti do celku osobnosti. Znamená to, že pudy se mohou vzájemně přeměňovat neboli „přelévat“ z jednoho místa na druhé. Zde dochází k procesu, jenž je známý pod pojmem sublimace. Jde tedy o flexibilní a mnohotvárné jednání pudů zejména sexuálních, u nichž je možnost odložení uspokojení, ovšem u jáských seberealizačních pudů nikoliv.

1.1.2. Korektivní funkce Já

Oblast Já lze charakterizovat jako oblast uvědomovaných duševních procesů.¹³ Nemůžeme ale říci, že jde o veškeré psychické pochody, řekněme, že jde o část celku, spíše menší než malou. Já můžeme popsat jako bránu k porozumění psychickému životu.

¹⁰ *Ibid.*, s. 386

¹¹ FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. 1. vyd. Praha : Odeon, 1990. s. 121n

¹² FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši*. 1. vyd. Brno : Cesta, 1996. s. 21

¹³ FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. 1. vyd. Praha : Odeon, 1990. s. 101 – 108

Především Já je vyústěním vzruchů do vnějšího světa a stejně tak zprostředkovatelem vnějšího světa nevědomé psychické oblasti. Oblast Já je tedy výsledkem vědomého vnímání. Avšak Já je součástí oblasti Ono, a dokonce je pod přímým vlivem zevního světa. Odtud plyne jeho snaha přetvořit Ono v souladu s principem reality zevního světa namísto principu slasti.

Je to tedy dozorčí oblast vnitřních duševních pochodů. Tato dozorčí funkce vytěsňuje některé duševní pochody a zbavuje je jakékoli možnosti své manifestace. Tato funkce vytváří také odpor, který brání uvědomění vytěsněného obsahu. Tímto se dostáváme k třetí instanci osobnosti. Jde spíše o funkci Já, ačkoli je zřejmě také nevědomá. K odporu musí docházet z nějakého důvodu. Psychoanalýza vychází ze zkušenosti sebekritiky či svědomí, které může vyvolat nevědomý pocit viny.¹⁴ Tedy „*nevědomé může být nejen to, co je na lidském Já nejnižší, ale také to, co je na něm nejvyšší.*“¹⁵

1.1.3. Nadjá jako zdroj psychických nemocí

Ve výše uvedené přednášce se Freud zmiňuje o duševně nemocných lidech trpícími bludy, pronásledováním a pozorováním. V této funkci vidí jakousi vyšší instanci, u nemocných lidí odštěpenou od Já, která má hodnotící vliv, tj. svědomí.¹⁶ Tuto instanci pak označil jako „Nadjá“.

Nadjá si žije svým vlastním životem, má vlastní energii a ovládá oblast Já. Výše zmíněný pocit viny je znakem konfliktu mezi Já a Nadjá. Je to tehdy, když si Já chce žít vlastním životem, ale Nadjá se staví proti. Vznik Nadjá je vždy způsoben zánikem významného objektu, čímž se proměňuje a vyvíjí Já. Primárně jeho vznik je spojen s identifikací s cizím Já. Jde tedy o situaci, kdy vlastní Já pojímá cizí Já do sebe. Jinými slovy: je to klasické přejímání chování a jednání těch, kteří nám jsou autoritou. V neposlední řadě jde také o zánik oidipovského komplexu, kdy se dítě ztotožní s rodičem stejného pohlaví. Nadjá má tedy charakter Otce.¹⁷

Nadjá také plní funkci nositele ideálu našeho Já, jímž Já samo sebe pozoruje a chce takové být. Pro naše kontextové úvahy je v tomto ohledu dobré vytknout pojem „méněcennost“, neboť lépe porozumíme vztahu Já k Nadjá včetně pravého významu méněcennosti, který souvisí s pocitem viny.¹⁸ Jestliže Nadjá je reprezentantem mravních

¹⁴ *Ibid.*, s. 110n

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ FREUD, Sigmund. *Sebrané spisy I.* 2. vyd. Praha : Avicenum, 1991. s. 365

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, s. 368

omezení a založeno na vyšších autoritách, pak Já cítí vůči tomuto stavu konflikt. Tento druh konfliktu je vnímán jako vina. Nedosahuje-li člověk tohoto ideálu a cítí-li se kvůli tomu vinen, zažívá pocit méněcennosti. Podstatné však je, že méněcennost je pocitově vnímána jako vina. Vina je tedy otázka mravnosti. Freud pocit méněcennosti a pocit viny vidí jako závislé na sobě. Toto je dle mého názoru důležitý poznatek ve vztahu k normám.

1.1.4. Vytěsnění

V rámci dynamiky osobnosti je třeba se zamyslet nad principem vytěsnění, které pochází z předejití potenciálnímu konfliktu mezi Já a Nadjá. Freud¹⁹ vychází z pojmu *úzkost*, což je afektivní stav pocitů na bázi slast – strast. Úzkost lze vyjádřit také pozůstatkem vztahu k významné události v organismu, která je založená na individuálním prožitku jedince. Spolu s Freudem dodejme, že můžeme mít reálnou a neurotickou úzkost, která na rozdíl od reálné je bezúčelná – „jakoby“.

Na základě rozboru struktury osobnosti můžeme dojít k závěru, že Já je závislé nejen na vnějším světě, ale také na pudové oblasti Ono. Mohli bychom říci, že dle Freuda oblast Já je jimi determinováno. Čili výchozím bodem je stav Já – vědomé já, jenž může potenciálně zažívat úzkost. Jedinec ji pociťuje jako signál ohlašující nebezpečí přicházející z výše zmíněných tří oblastí. A pokud je to reálná úzkost, dochází k vytěsnění. Tato reálná úzkost pramení z minulé zkušenosti, kdy došlo ke konfliktu mezi Já a Nadjá. Já chce tedy pudovou oblast potlačit, odebrat mu energii, a tím zlikvidovat ohrožující situaci. Pakliže je Já silné, puzení integruje do vědomého prožívání. Pakliže nikoli, dochází k potlačení puzení. Potlačení neznamená, že pudový apel na uspokojení je zlikvidován. Ve skutečnosti je mu ponechán samostatný život v Ono a projevuje se již zmíněnými symptomy.²⁰ Tím se ale Já umenšuje a dává větší prostor pro Ono.

Zůstává zodpovědět otázku, jak dochází k uvědomění vytěsněných obsahů. Řekli jsme, že je zde odpor, který brání uvědomění si vytěsněného. V kontextu výše uvedeného již víme proč. Znakem odporu je, že nic člověka nenapadá, asociace zde selhává, nápady se vzdalují od probíraného tématu. A při vytahování těchto obsahů se člověk může cítit tím více trapně, čím blíže je člověk k jádru problému. Odporu si člověk nemusí být vědom, neboť může být nevědomý stejně jako vytěsněné obsahy, které chceme odkrýt.²¹

¹⁹ FREUD, Sigmund. *Sebrané spisy I.* 2. vyd. Praha : Avicenum, 1991. 378nn

²⁰ *Ibid.*, s. 378n

²¹ *Ibid.*, s. 370

Závažnější otázkou však je, proč se nemocný brání uvědomění nevědomých obsahů, ačkoli jej symptomy omezují. Psychoanalýza tento problém interpretuje tak, že při analýze se v tomto bodě narazilo na mocné síly, které brání uvědomění. Tyto síly byly také u vytěsnění tohoto obsahu. Tehdy zabránili, aby došlo k výše zmíněnému konfliktu.

Předpokladem je také skutečnost, že symptom je náhražkou za to, k čemu nedošlo. „*Existence symptomu je tedy podmíněna tím, že nějaký duševní pochod nebyl normálním způsobem doveden do konce, tak aby se mohl stát vědomým.*“²² Proti tomu, aby se duševní pochod stal vědomým, vznikl odpor, který zabránil uvědomění. Ale v nevědomém prostoru daný obsah mohl vytvořit symptom.

1.1.5. Symptom

Pro psychoanalýzu je symptom základním předpokladem porozumění člověku a jeho psychickému životu. Symptom není pouze cesta k nevědomému, ale i k pudovému a sexuálnímu životu člověka. Freud²³ symptom interpretuje jako zástupnou funkci vytěsněného, je tedy zástupcem před uvědomovaným psychickým obsahem – Já.

Symptom lze spatřovat v chybných úkonech, snech a v nutkavých jednáních. Mají psychický smysl a velmi úzký vztah k prožitku jedince. Nejvíce demonstrativní ukázkou nalezneme v chybných úkonech a nutkavých neurózách. Symptom v nutkavém jednání zaměstnává postiženého myšlenkami, které pro něj nemají žádný význam, byť se těmito myšlenkami musí zabývat. Mohou pociťovat impulsy k jednání, které jsou jim cizí. Tyto symptomy stejně tak nemají žádný konstruktivní význam pro jedince. Ačkoliv samotné jednání se tak projevuje jako pošetilé či nesmyslné, nelze tomuto nutkání odolat. Postižení sami chápou iracionalitu těchto projevů. Takové jednání vede k omezování a ztrátě svobody. Pro rozpoznání těchto projevů je důležité vědět, že jde o každodenní činnosti všedního dne. Tyto činnosti jsou ritualizované. Na první pohled se tyto činnosti nemusí jevit jako patologické.

Jediné, co lze se symptomy dělat je přesunutí, nebo převod energie na jiná a oslabená místa. Schopnost změny je až příkladná. Od pozitivních projevů až po negativní nebo také na poli rozumovém od jistoty až po pochyby. Toto chování symptomů má za následek nerozhodnost, ztrátu energie a omezení svobody.²⁴ Cílem psychoanalýzy je pak „*vyhledávat*

²² *Ibid.*, s. 212

²³ *Ibid.*, s. 363n

²⁴ *Ibid.*, s. 187n

pro určitou nesmyslnou představu a neúčelné jednání onu minulou situaci, v níž představa byla oprávněná, a toto jednání odpovídalo svému účelu.“²⁵

Druhým významným momentem jsou nenápadné chybné úkony, běžnou populací tolerovány. Jedná se o přechybní, mylné čtení, přeslechnutí, zapomenutí, nerealizovaná předsevzetí atd. Psychoanalýza se ptá se po jejich účelu, smyslu, poněvadž jej chápe jako: „*psychický akt, který sleduje svůj vlastní cíl, jako výraz určitého obsahu a významu.*“²⁶ Příčinou se dle Freuda²⁷ zdá být: únava či jiná indispozice, vzrušení nebo odvedení pozornosti. Freud také pamatuje na to, že chybný úkon může být způsobený organickou vadou.

Obecně lze říci, že chybný úkon je nežádoucí a nepříjemný. Ačkoli se nejedná o žádný náhodný jev, jde o skutečný duševní projev. Freud tento paradox vysvětluje tzv. protichůdným působením dvou úmyslů. Ač příslušný jedinec protichůdný úmysl nepřipouští. Smysl chybného úkonu lze zjistit nebo potvrdit z okolností, za kterých k chybě došlo. Již zmíněná protichůdnost právě vytvoří např. přechybní. Tedy jde o sloučení chtěného a nechtěného, avšak potlačeného psychického hnutí.²⁸

Dle mého názoru nelze tyto projevy podceňovat, neboť jsou produkty psychického prožívání člověka. Pro nás je to klíčový moment, neboť se lze ptát, jakého původu je ten který úkon. Freud vše vysvětluje v rámci fyziologicko-psychologického hlediska a nalézá zde podporu pro své závěry. Jistě, nelze proti tomuto argumentovat, neboť veškeré projevy člověka jsou v konečné fázi důsledkem fyziologického a psychického projevu. Je to ale opravdu jenom výsledek jmenovaných projevů, nebo zde hraje svou roli i jiný faktor?

Druhým zajímavým poznatkem je přeliv energie. Jestliže pudům lze ubrat jejich energii a vložit je na oslabená místa (sublimace), poukazuje to dle mého názoru na možnost vnitřní nevyrovnanosti jedince. Jak uvidíme dále, tato případná nevyrovnanost je zapříčiněna odporem, který brání běžnému průchodu duševního pochodu. Nevyrovnanost energie má pak vliv na tvorbu symptomů. Už zde je vidět, že navrstvení energie a její vybití má mít přirozené zpracování, kdy i nežádaný psychický pochod má být řádně zpracovaný. Přirozenost člověka nemůže být potlačována, neboť tento akt může způsobit mnohem více škody než užítku.

²⁵ *Ibid.*, s. 196

²⁶ *Ibid.*, s. 29

²⁷ *Ibid.*, s. 24

²⁸ *Ibid.*, s. 35n

1.1.6. Reflexe Freudova přístupu

Freud považuje výše popsaný duševní život člověka za přirozený. Je to dědictví pozitivistického smýšlení. Procesy člověka jsou vyjádřeny uspokojivě, neboť uspokojují potřebu po empiricky prokazatelném poznání. Nicméně zdá se být problém v interpretaci těchto aspektů. Považujme tedy Freudův koncept za základní pro naše další úvahy, neboť jako přírodovědec zachytil některé skutečnosti, se kterými se budeme muset vyrovnat. Zejména jde o tyto body:

- Člověk je ovládán pudy, s nimiž se musí určitým způsobem vyrovnat
- Pudy jsou v oblasti Ono, jenž je nevědomá
- Člověk o této oblasti ví skrze symptomy, které reflektuje pomocí Já
- Symptomy jsou zástupci vytěsněného psychického obsahu
- K vytěsnění dochází z předpokládaného pocitu viny a následné méněcennosti před vytvořeným Nadjá.

Pakliže Nadjá je vůči vědomému Já direktivní, tudíž ovlivňuje chování člověka, je zapotřebí velmi striktně zvažovat, jaké autoritě dovolíme, aby vyplnila obsah Nadjá, tj. kdo se nám stane bohem. Nadjá je pravděpodobně, dle mého názoru, utvářeno nejen ztrátou objektů, ale především přijímáním (skrze Já) a zpracováváním informací z vnějšího světa. Nebezpečí tkví v tom, že si volíme bohy v domněnání, že nás ochrání, zatímco ve skutečnosti nás ničí. V této pozici rozumím Freudově výzvě tak, že je nutné, aby se člověk vzdal svých bohů, a tím se mohl svobodně rozvíjet. Měl do jisté míry pravdu v tom, že náboženství je neurózou lidstva, pakliže se jedná o bohy, které si lidstvo tvoří, aby se cítilo bezpečně. Symptomy, jakožto zástupci vytěsněných psychických obsahů, v podobě rituálů pak skutečně omezují člověka.

Velký přínos Sigmunda Freuda spatřuji také v tom, že ukázal na možnosti práce s člověkem v rámci fyziologicko-psychologického základu. Pakliže jsou věci správně interpretovány, jeho psychoanalýza je přínosná.

V rámci úvah o člověku je zapotřebí se zamyslet nad tím, co nám symptomy mohou ještě prozrazovat. Domnívám se, že také mohou poukázat na nedokonalost člověka, na příčinu jeho degradace. Protichůdné tendence vyjadřují to, že člověk má stín, o němž neví a projeví se v nejméně vhodnou dobu.

1.2. Hranice pozitivismu

Redukcionistické tendence je však třeba zhodnotit také z teologického hlediska. Teologie uvažuje o situaci člověka v kontextech převyšujících pozitivistické hledisko.²⁹ Především proto, že ortodoxní psychoterapie vychází z teologických základů. Pravoslavný teolog prof. Ioan Cristinel Teșu³⁰ podává zajímavý pohled na problematiku redukcionismu a předestírá myšlenky ortodoxní tradice, zejména východních otců. Nyní chci nastínit myšlenky zmíněného profesora, neboť zdařile vystihuje problém humanitních věd v pojmání člověka.

Problém humanitních věd tkví v exaktním přístupu k člověku. Dle tohoto přístupu je člověk zkoumán z hlediska patologických projevů až po své maximum, kterého je schopen dosáhnout. Teșu poukazuje na tuto skutečnost z teologického hlediska: limity člověka jsou dány hříšnou přirozeností a vrcholem, jenž spočívá v obrazu Boha v člověku, resp. v naplňování tohoto obrazu. Vidíme tedy, že z teologického hlediska nejde ani tak o kvalitativní normy, jako spíše o otázku směřování člověka. To především rozhoduje o jeho stavu.

Ano, tělesná stránka je (až na výjimky) probádána a duševní stránka do jisté míry také, ale je zde nekonečnost duševního života, jehož obsáhlost může osvětlit právě teologie. Teșu skutečnost nekonečnosti duševního života pojmenovává jako tajemství či záhadu (angl. mystery). Redukcionistické tendence vnitřních projevů na fyziologickou stránku mohou snad uspokojit z vědeckého hlediska, ale nikoliv z morálního. To, že poznání o člověku je exaktně zpracováno, je přínosné, nicméně ne konečné. Problém redukcionismu spočívá v momentu, kdy projevy duše jsou interpretovány na základě fyziologických procesů. Z toho vyplývá, že kvalita je přirovnána ke kvantitě. Jinými slovy: má kvantitativní podklad. Jenže člověku nelze porozumět pouze z mechanistické perspektivy, lépe řečeno nelze mu porozumět vůbec. Empiricky měřitelné hodnoty nám nic neřeknou o jeho záměrech.

Na místo toho Teșu poukazuje na křesťanskou antropologii, která předpokládá theocentrickou perspektivu člověka. Záhada člověka tkví v obrazu Boha, coby archetypu člověka. Je to pak úkol teologie, aby vysvětlila základ lidského života, neboť člověk je

²⁹ Skutečnost, že nejde o pozitivní hledisko, neznamená, že jde o spekulace. Empiricky (matematik a přírodovědec) erudovaný filosof a duchovní Pavel Florenskij poukazuje (ostatně jde o gnoseologii celého ruského myšlení) na skutečnost, že sám požadavek empirického důkazu nebyl empiricky dokázán. Ukazuje, že jakýkoli soud je bezprostřední či zprostředkovaný. Soud je dán bezprostředně intuicí (ruský intuitismus) a to skrze smyslovou zkušenost (vnější zkušenost – kritérium pravdy empiriků) či intelektuální zkušenost (vnitřní zkušenost – kritérium pravdy empiriků). Poslední možností je intuice mystická. Ačkoli jejich danost je též neobhájena, vědomí takové danosti přijímá jako něco vnějšího – násilně nevyhnutelnou apercepci; a člověk se ptá *Proč?* Ačkoli poté člověk dělá empiricky neobhájené soudy o skutečnosti, nemohou být odsouzené, poněvadž je zde naděje, nikoliv ihned skeptické odsouzení. (Viz FLORENSKIJ, Pavel. *Opora a sloup pravdy*. 1. vyd. Refugium : Velehrad, 2003. s. 39 – 64).

³⁰ TEȘU, Ioan Cristinel. *Man – mystery of the world and of life*. In: *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*. No. 1, 2007. s. 101–116

vystavěn teologicky. Člověk není autonomní sám o sobě, ale je – znovu – theocentrický. Nemůžeme tedy exaktně přistupovat k člověku a pokusit se o jeho definici, poněvadž nezakoušíme definitivní zkušenost. Člověk se stále vyvíjí ve vztahu k Bohu, který je nepoznatelný. Tešu v závěru poukazuje na to, že princip ortodoxního pojetí negativní teologie lze uplatnit i na člověka, tj. antropologický apofatismus.

Veškerý kořen spočívá v chybné antropologii, která vysvětluje, že člověk má pouze přirozenou dimenzi. Vůbec se neuvažuje o tom, že člověk je přirozená a současně i nadpřirozená bytost. Porušením vztahu člověka k Bohu byla lidská existence zredukována pouze na jeho vlastní přirozené schopnosti.

Na základě tohoto tvrzení prof. Tešu konstatuje, že krize moderního člověka a světa spočívá v tom, že:

[člověk] je ztracen a nedaří se mu uvědomit si, co zapříčinilo jeho zkázu. Obviňuje ekonomiku, sociální a politickou krizi, jež se ho týká jako základní a jedinou příčinu zla, která jej postihují, zatímco ignoruje skutečnou příčinu všeho zla: hřích.³¹

Závěry, ke kterým došel Tešu jsou zajímavé a přínosné. Poukazují na skutečnost, že člověk není poznatelný pouze exaktně, konec konců takové závěry jsou nedostačující pro pochopení podstaty člověka. Paradoxně musíme ale říci, že ani teologický koncept toho moc nenapoví, už kvůli antropologickému apofatismu. Avšak navzdory zmíněnému apofatismu teologický koncept ukotvuje důstojnější pohled na člověka. Člověk je vztažen k Bohu, který je nepoznatelný. Výpovědní hodnotou tohoto tvrzení na základě Gen 1,27 je nasměrování člověka. A spěje-li člověk, aby byl Bohu podoben, nevíme, jaký bude, protože neznáme zcela ani Boha. Proto veškeré pokusy o definici člověka, zejména v duševní a duchovní oblasti, jsou poplatné té které době, a měly by být pokorné pro svou neúplnost. Prakticky definovat člověka z výše zmíněných důvodů ani nelze.

Západní antropologie nezná člověka bez symptomů, a proto nedostatečně zodpovídá problém člověka. Vždy zde bude velká neznámá, a to právě ve vztahu k Bohu. Předpokladem však je změna výchozích epistemologických předpokladů přístupu k člověku. Tešu nám svým článkem otevírá cestu k biblickému konceptu a k reflexím biblického textu u Otců pravoslavné ortodoxní církve.

³¹ *Ibid.*, s. 104: „he is lost and fails to realize what caused his perdition. He blames economic, social and political crises, regarding them as the ultimate and single cause of the evils that afflict him, yet he ignores the true cause of all evil: sin.“

1.3. Psychosomatické pojetí člověka

Myšlenka propojenosti duše a těla, v západním myšlení do nedávné doby odmítaná, není nic unikátního nebo nového. Myšlenka rozdělení duše a těla je dědičkou renesančního období, které je charakterizováno ztrátou zájmu o duchovno, respektive jeho vytlačení.

Je paradoxem, že antická kultura, kolébka západní kultury, zcela reálně uvažovala o propojenosti těla a duše. Chrysostomos³² vychází ze studií prof. Cavarnase, jenž se zabýval antickou filosofií. Cavarnas dochází k závěru, že antičtí myslitelé spatřovali v harmonii mezi tělem a duší zdroj zdraví a projev zdravého způsobu života.³³ Avšak později východní otcové také vycházeli z propojenosti těla a duše. Například Maximus Vyznavač píše že: „*každé jednání a každé hnutí lidského bytí je zároveň jednání jeho duše a jeho těla.*“³⁴

Vidíme tedy, že východním otcům není myšlenka psychosomatické propojenosti cizí. Ba co více, člověk je možný jedině a pouze v propojenosti duše a těla, vzájemně se ovlivňující. Toto učení vychází ze židovské interpretace vzniku světa a člověka, k níž se přiklání také křesťanství. Biblický text Gen 2,7 ukazuje na skutečnost, že člověk je živou duší (hebr. *ruach chajjim*), teprve po té, co Bůh do tohoto těla vdechl dech života (hebr. *nišmat*).³⁵

Z tohoto verše lze vysledovat, že život člověka je úzce spjatý s Bohem. Jestliže se člověk po vdechnutí nišmatu stal živou duší (Gen 2,7), následuje přirozeně otázka, co je duše. V biblickém pojetí duše (ř. psýché, hebr. *nefeš*) označuje způsob, kterým je vyjadřován život v člověku. Tyto myšlenky metr. Hierotheos zakončuje vyjádřením prof. Ch. Yannarase, že duše je obecně nositelem života.³⁶ Duše tedy označuje samotný život v člověku. Sv. Jan Damašský o duši říká následující: „*Duše je žijící substance, jednoduchá a nehmotná, svou vlastní přirozeností neviditelná tělesným očím, která používá tělo jako orgán, jemuž dává život obdařený vůlí...*“³⁷ Vidíme tedy, že duše oživuje tělo člověka. Můžeme říci, že duše je hnací silou těla. Duše bez těla je nemyslitelná, neboť duševní život je možný pouze na základě tělesných procesů. Stejně tak tělo bez duše je nemyslitelné, je bez života. Člověk není pouze tělo nebo pouze duše. Duše a tělo jsou spojeny v jeden celek, čímž se dostáváme k psychosomatickému pojetí člověka. Myšlenka integrálního spojení duše a těla je tedy

³² CHRYSOSTOMOS, *op. cit.*, s. 31- 35

³³ Pythagoras projev nemoci spatřoval v disharmonii duše a těla. Platon vnímal stav těla jako důsledek stavu duše, Z Platona vychází Aristoteles, který tvrdil, že duše ovládá tělo. (ibid.)

³⁴ *Ibid.*, s. 35. „*every action and every movement of the human being is at once an act of his soul and of his body.*”

³⁵ Ukazuje se tedy, že člověk je duší živou tehdy, má-li tělo dech života od Boha. Tento fakt má tu výpovědní hodnotu, že ten kdo určí délku života, je Bůh.

³⁶ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychotherapy. The science of the Fathers.* Levidia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. s. 98.

³⁷ *Ibid.*, s. 100 „*A soul is a living substance, simple, and incorporeal, of its own nature invisible to bodily eyes, using the body as an organ and giving it life endowed with will...*”

legitimní úvahou. Duše a tělo vystupují a projevují se jako jeden celek.³⁸ Vyjděme tedy z předpokladu vzájemného propojení duše a těla, tedy legitimnosti psychosomatického konceptu. Už z toho důvodu, že „umělé rozdělení“ duše a člověka člověku mnoho neprospělo.

Důležitý je poukaz na harmonii mezi duší a tělem, jako na psychosomatickou nezbytnost stability a rovnováhy člověka. Ovšem zbývá nemalý úkol: zjistit vzájemné vztahy mezi tělem a duší.

1.3.1. Tělesná oblast

Zajímavý pohled nabízí C. G. Jung, podle něhož je duševní život formován, resp. determinován dvěma póly. Na jedné straně jsou psychické procesy *v jistém ohledu* determinovány pudry, které ovládají nižší psychické části funkce.³⁹ Psychické procesy jsou tedy vázány na organický základ, a tím zasazeny do života organismu. Pudry jsou neměnné, nutkavé a přirozené. Sv. Řehoř Naziánský, dle Chrysostoma⁴⁰, definuje tyto psychické funkce jako základní psychologické vlastnosti a motivace pudů, vnímání, tužeb atd. (jde o vlastnosti, které člověk má společně se zvířaty).⁴¹

Avšak dle Junga tyto schopnosti mohou (jsou schopny) přejít do vyšších částí psychických funkcí, tzn. je možno si je uvědomit a změnit tak formu jejich užití: „*Psychický stav ... začíná tam, kde se funkce začíná uvolňovat ze své vnější a vnitřní podmíněnosti ... [uvolňovaná funkce] se chystá ukázat, že je přístupná vůli motivované z jiných zdrojů.*“⁴² Tím tyto funkce ztrácí nekontrolovatelný charakter a stávají se ovladatelnými vůlí.

Jung v tomto bodě konstatuje jednu zásadní skutečnost shodnou s učením otců. Otcové píší, že člověk v přirozeném, tedy nepadlém stavu, byl schopen ovládat své tělo, tedy i své pudry.⁴³ Teprve padlý stav zapříčinil, neschopnost tělo ovládat. Jung ale podotýká, že si lze pudry uvědomit a dát jim přirozený, tj. kontrolovatelný projev. Dle otců je to přirozený stav

³⁸ Patristická teologie odmítá trichotomický koncept (tělo, duše, duch (mysl) a vychází z dualismu. Chrysostomos odkazuje v tomto problému na teologa Zikose Risise (ibid., s. 36), který tento fakt vykládá tím že duch (spirit) není odlišná substance od duše, a tedy není třetím prvkem člověka, ale je to vyšší schopnost duše, nebo může označovat milost a dar Ducha svatého, který posvěcuje duši. Ovšem na druhé straně je zde také teorie ve prospěch trichotomie, že duch tvoří Boží dech, jenž je vdechnut do člověka (Gen 2,7), poněvadž až tímto dechem se tělo stává živou duší. Tedy může jít o klíčový prvek při stvoření člověka. Řeční otcové považují za duchovní složku člověka rozum, mysl. Ovšem argument ve prospěch trichotomie mluví, že jde spíše o dech Boží. Mysl či nous je již obsažena v duši, což následně hraje klíčovou roli, zda člověk je napojený na Boha či nikoli.

³⁹ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla II.* 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s. 32

⁴⁰ CHRYSOSTOMOS, *op. cit.*, s. 37.

⁴¹ Jde o učení otců, kteří uvažují o třech základních kvalitách duše. První kvalitou jsou vegetativní projevy vitálního života (příjem, výdej, růst), jenž je společné pro rostliny zvířata a člověka. Druhou, vyšší vlastností, jsou ony jednoduché psychické vlastnosti, díky nimž je zachován život (činnost pudů, touha, vnímání). Tyto vlastnosti jsou společné pro zvířata a člověka. Třetí a nejvyšší kvalitou jsou rozumové a noetické schopnosti, které má pouze člověk. Tyto schopnosti jsou nadřazeny nižším dvěma. (HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychotherapy. The science of the Fathers.* Levadia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. s. 106)

⁴² JUNG, Carl. G. *Výbor z díla II.* 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s. 34

⁴³ CHRYSOSTOMOS, *op. cit.*, s. 37

člověka. Důležité je stanovisko, že pudy jsou přirozené, záleží však na tom, jakým způsobem se s nimi zachází.

1.3.2. Duchovní oblast

Výše zmíněná vůle je, dle Junga, formována druhým, čistě psychickým tj. duchovním pólem. Tento pól obsahuje racionální, etické, estetické, náboženské či tradiční představy.⁴⁴ Mohli bychom říci, že jde o světónázor. Druhý pól je také oblastí, kde probíhají vědomé operace.⁴⁵ Tedy je to oblast, kde o sobě víme, jsme schopni vnímat a rozhodovat se. Vzniká ale nebezpečí, že tato část psyché může být dokonce v protikladu k tělesné stránce, poněvadž vektorem již není pud, nýbrž nově nabytá duchovní forma. Jung píše, že: „*Pud podrobený přílišnému působení ducha si vybírá svoji daň ve formě autonomního komplexu; právě to je jednou z hlavních příčin neurózy.*“⁴⁶ Otázkou je jak k tomu může docházet? Tento duchovní pól je především světónázor vytvořený na základě kontaktu jedince se společností. Člověk jako společenská bytost musí být – a vždy je – v určitém vztahu se společností. Díky vlivu společnosti musí člověk korigovat své vrozené dispozice, aby byl pro společnost čitelný. Ideálem je rovnováha mezi těmito póly. Není-li tomu tak, vzniká duševní problém, jak již bylo výše uvedeno.

Jung tedy předpokládá možnost ovládnutí pudu duchovním pólem. Na druhé straně varuje před možností vzniku konfliktu. Lze tedy říci, že záleží na kvalitě duchovního pólu a jeho obsahu. Právě na tomto místě je důležitý poznatek (či lépe Freudova teorie), že temná oblast duševního života – Ono – je svým způsobem ovládána. Ke korekci dochází konfrontací uvědomění vnitřních vzruchů s vnějším okolím a jeho nároky. Odtud plyne jeho snaha přetvořit Ono v souladu s principem reality zevního světa (Nadjá). Já se stává jakýmsi dozorčím vnitřních duševních pochodů. Snaží se harmonizovat možné rozpory mezi těmito dvěma stranami. V konečném důsledku vnitřní psychické pochody jsou potlačovány či vytěšňovány ve prospěch vnějšího světa, což zapříčiňuje vznik neurózy nebo psychosomatického problému v podobě symptomů.

Domnívám se, že Freud zde vystihl mechanismus vzniku neuróz, a potažmo duševních nemocí. Jeho interpretace vzniku duševních nemocí v podstatě odpovídá i možnosti Jungovy případné disharmonie mezi oběma póly. Jestliže člověk potlačuje své pudy, čili svou přirozenost, dochází k disharmonii mezi tělem a duší, což zapříčiňuje duševní konflikt. Freud,

⁴⁴ JUNG, Carl G. *Výbor z díla I. 2.* vyd, Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s. 64.

⁴⁵ MOORE L. Robert. *C. G. Jung a Křesťanská spiritualita.* 1. vyd. Praha : Portál 1998. s. 75

⁴⁶ SHARP, Daryl. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga.* 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2005, s. 134.

na rozdíl od Junga, zde ale vidí možnost vzniku konfliktu vždy, jestliže nebude uspokojena pudová potřeba.

Z pohledu otců duchovní pól představuje rozumovou a noetickou vlastnost duše, která přináší pouze člověku, který ji může uplatňovat. Maximus Vyznavač⁴⁷ píše, že noetická schopnost je třetí schopnost, nadřazená psychickým a vegetativním schopnostem člověka. Touto třetí nejvyšší schopností disponuje pouze člověk. Jedná se o rozumové a noetické schopnosti duše, jimiž jsou kontrolovány (tj. ovládány) nižší schopnosti. Cavarnos, dle Chrysostoma⁴⁸, tuto nejvyšší schopnost duše nazývá nous. Pouštní otcové nous považují za oko duše⁴⁹. Cavarnos poukazuje na to, že jedna z jeho funkcí je rozum. Rozum je správcem celého člověka, zcela svobodný ve svých aktivitách. Rozum neznamena pouze znalost, nýbrž i vnitřní pozornost, pozorování a kontemplaci. Toto pozorování sebe sama jako někoho jiného uschopňuje být strážcem celého člověka, včetně tělesného pólu.

1.3.3. Ovládnutí versus vytěsnění

Z výše uvedeného je patrné, že tělo nemá klíčový vliv na celistvost člověka. Zdá se tedy, že pozitivistická interpretace projevů člověka není zcela vyčerpávající a definitivní. Lze říci, že jde o nedůstojný přístup k člověku. Klíčovou roli zde hraje právě druhý, duchovní pól duševního života.

V ortodoxní psychoterapii se jedná o ovládnutí těla, nikoliv o vytěsnění, jak je tomu ve Freudově případě. Problém vzniká tehdy, je-li vnímání nous zkruseno, což se děje odvrácením se člověka od Boha (viz níže). Ovládací funkce člověka jsou oslabeny, a tím nižší psychické funkce ovládají celého člověka. V tomto bodě spatřuji podobné smýšlení i u Junga. Totiž v tom, že nižší psychické funkce byly původně pod vládou nous (vůle u Junga). To znamená, že lze opět nabýt tohoto původního stavu, ve kterém noetické funkce byly ovládány. Dle učení otců⁵⁰ je důležité, aby nous byl nasměrován správným směrem (Bůh) a u Junga, aby duchovní pól byl rovnocennou stranou vůči tělesnému pólu. Nerovnováha totiž způsobuje nepředvídatelné projevy autonomních obsahů vzniklých vytěsněním.

Zdá se také, že optimálním řešením konfliktu pudovosti člověka a kontaktu se světonázorem je ovládnutí, nikoliv potlačení. Potlačení znamená potlačení sebe sama, což je neadekvátní vůči podstatě člověka. Potlačování zabraňuje projevit pravou podstatu člověka.

⁴⁷ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychotherapy. The science of the Fathers*. Levidia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. s. 106

⁴⁸ CHRYSOSTOMOS, *op. cit.*, s. 37

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychotherapy. The science of the Fathers*. Levidia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. s. 127

Ovládnutí nezabraňuje seberealizaci člověka a neomezuje jej na svobodě. Ovládnutí neznamená omezení. Ve skutečnosti potlačení znamená omezení a ztrátu svobody, protože vytěsňené obsahy jsou nekontrolovatelné a mohou se kdykoli projevit v podobě symptomu. Velmi často to bývá právě v době nechtěného projevu vlastní stinné stránky (viz. kap. 1.1.5.).

Otcové jsou jaksí v protikladu k Freudovi. Dle jejich učení je přirozené, když člověk ovládá své pudy. Freud usiluje o to, aby pudy, místo potlačování byly správně interpretovány a uspokojeny, kdežto sv. otcové, stejně jako Jung, vedou člověka k tomu, aby se naučil ovládat vlastní přirozenost, což je podstatný rozdíl. Domnívám se, že potlačení pudu z obecného hlediska je příčinou duševního konfliktu, ovládnutí však nikoli.

Otcové se na druhou stranu shodují s Freudem v tom, že pudová složka je takřka neovladatelná, a že člověk jí podléhá ve formě vášní a sklonů. Freud vidí tento stav jako přirozený. Otcové nikoli. Příčinu vidí v pokřiveném vnímání nous, který je odvrácen od Boha.

Nous přijímá podněty zvenčí, avšak nikoliv jako možné direkce, ale zpracovává je dle svého nastavení. Nous takto chápaný má značný – ne-li zásadní – vliv na vnímání a hodnocení okolního světa s dopady na vnitřní duševní život. Oproti Jungovu duchovnímu pólu se nous zdá být autonomní, poněvadž ony racionální, etické, estetické, náboženské či tradiční představy jsou dle mého názoru produkty nous. Můžeme říci, že jeho stav má jedinečný vliv na psychosomatickou harmonii člověka a na utváření světa člověkem, včetně vnímání sebe sama. Zkreslení nous má pak nepříznivé dopady nejen na člověka samotného, ale odtud pak na všechny jeho aktivity v prostředí, kde žije.

Na základě výše uvedeného můžeme vidět, že duše a tělo si nejsou navzájem cizorodé, nýbrž komplementární. Duše a tělo nejsou ve vzájemném napětí tak, jak to prezentuje antická filosofie a duše taktéž není nesmrtelná. Duše není uvězněna v těle, naopak jedno bez druhého existovat nemůže.

Patristická tradice zdůrazňuje, že obojí bylo stvořeno současně: „*Tělo a duše byly stvořeny současně. Ne jedno před a druhé později.*“⁵¹. Člověk existuje pouze díky kombinaci duše a těla, avšak každý z těchto elementů má vlastní projevy.⁵² Jestliže Antika spatřovala spásu v osvobození duše z těla, ortodoxní tradice, a potažmo i Bible, poukazuje na to, že

⁵¹ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychotherapy. The science of the Fathers*. Leviaia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. s. 103. „*Body and soul were formed at the same time, not one before and the other afterwards.*“ (FC vol. 37, s. 235)

⁵² *Ibid.*, s. 108

spása duše ve skutečnosti znamená spásu celého člověka, tedy i těla, respektive jeho proměnu, poněvadž člověk (i tělo) je duší živou (Gen 2,7).⁵³

Už samotný psychosomatický projev dle biskupa Kallista (Ware) je vidět na Hoře Proměnění (Lk 9,29). Docent Vopatrný ve své knize⁵⁴ analyzuje závěry Kallista, který tuto událost interpretuje v tom smyslu, že Ježíšova sláva není pouze duchovní, ale i tělesná. Z tohoto pak biskup Kallisto usuzuje, že stejného projevu lze dosáhnout i u lidí. Totiž „zbožštění člověka se netýká pouze duše ale i těla“.⁵⁵ Tento úkaz a vyvození z něho podporují psychosomatický koncept člověka.

1.4. Reflexe vztahu těla a duše

Koexistence těla a duše je zjevná a neoddělitelná. Jejich provázanost taktéž. Skutečnost, že duševní život je produktem pouze tělesné aktivity, je dle mého názoru přinejmenším zrelativizována, ne-li vyloučena. Už pro onen druhý pól duševního života. Klíčovým a elementárním pojmem duševního života je myšlenka. Myšlenkou jsme se zatím nezabývali, ale je zde implicitně obsažena. Reflexí vnějšího světa skrze světónázor, Já či nous získáváme obraz o světě a jeho zákonitostech. Ano, svět vnímáme pěti smysly, přesněji počitky. Ovšem smysly jsou pouze medii, skrze něž získáváme pojetí o vnějším prostředí. Tento svět pak reflektujeme a zaujímáme k němu určitý postoj, který je formován myšlenkou.

Dle mého názoru myšlenka hraje ústřední roli v otázce svobody a nesvobody člověka. Není to ani tak informace, jako spíše myšlenka, neboť informace sama o sobě nic nečiní, pouze informuje. Myšlenka ale již s informací pracuje, a to je zásadní. Myšlenka má psychosomatické dopady, je tedy velmi důležité znát vlastní stav myšlení. Myšlenka jako taková má vliv na jednání člověka. Je zřejmé, že myšlenka předchází jednání. Řehoř Sinajský říká, že nejdříve přichází myšlenka a poté je spáchán hřích.⁵⁶

1.4.1. Myšlenka

Není však myšlenka jako myšlenka. Otcové o myšlenkách hovoří v dvojím smyslu. Jednoduchou myšlenku nazývají ‚thought‘. Složitě myšlenky ‚logismoi‘ jsou jednoduché myšlenky (thought) plus představy vycházející z těchto myšlenek (thought). Představy jsou

⁵³ Platonismus je živěn zejména negativním vnímáním těla v jeho nedokonalosti. Ano, tělo je zdrojem mnoha útrap a není imunní vůči vnějšímu světu a podléhá zkáze, nicméně je nutné si uvědomit, že tyto atributy tělo nabylo až po vyhnání z Ráje. Doc. Vopatrný smrt vnímá jako dočasné odloučení duše a těla, kdy po určitém čase dojde ke znovuspojení obou částí. (VOPATRNÝ, *Hesychasmus jako tradiční Křesťanská spiritualita*. 1. vyd. L. Marek : 2003, s. 35)

⁵⁴ VOPATRNÝ, *op. cit.*, s. 34

⁵⁵ VOPATRNÝ, *op. cit.*, s. 34

⁵⁶ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychotherapy. The science of the Fathers*. Leviaia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. s. 218

vnímány jako rušivé.⁵⁷ Logismoi se pak stávají zdrojem vnitřního způsobu myšlení, které mohou prosakovat skrze jednání. „*Příčiny myšlenek jsou vášně, příčinami vášní jsou hříšná jednání.*“⁵⁸

Za jednoduchými myšlenkami lze najít stvořené věci, s nimiž se člověk dostává do kontaktu. Tyto jednoduché myšlenky nejsou spojeny s vášněmi, určitými sklony. Jednoduchá myšlenka se stane logismem tehdy, když k pojmové představě se přidruží sklon, tendence, vášně, citové zabarvení vycházející ze zkušenosti s daným podnětem. Vášně bychom mohli charakterizovat jako: „*marné zalíbení či nevybíravou nenávisť vůči jedné z těchto z věcí.*“⁵⁹ Logismoi tak mají citově podbarvenou či vzrušenou povahu jednoduché myšlenky. Logismoi pak stimulují touhu duše nebo zneklidňují vznětlivou schopnost duše či zatemňují inteligenci člověka.⁶⁰

Důležitou úlohu při tvorbě logismoi hraje paměť. Jednotlivé věci a zážitky s nimi spojené, nebo fantazijní představy se v paměti ukládají, stávají se z nich představy.⁶¹ Mimo paměti za tvorbou logismů stojí smysly a tělesná přirozenost člověka, ale „*nejhorší jsou myšlenky, které pochází z paměti.*“⁶²

Záleží tedy na zkušenosti dosavadního života. Zkušenosti a zážitky formují charakter člověka. Do jisté míry předznamenávají budoucí reakce. Do tohoto období spadá zejména dětství, které má na utváření osobnosti nejvýznamnější dopad. Toto období však lze v průběhu následujícího života korigovat. Nesmíme také opomenout, že přirozenost člověka výrazně ovlivňuje reakci na tu kterou věc. Snahou by tedy mělo být rozeznání impulzů, čili jednoduchých myšlenek od paměťových stop (*logismoi*), které obsahují také určité citové zabarvení.⁶³

Citově podbarvené zážitky či zkušenosti z dosavadního života nás jak pozitivně tak i negativně ovlivňují. Do jisté míry také předurčují naše jednání. Nejenže ovlivňují náš duševní stav, ale i tělesný. V principu jde o základní vektory, jimiž je člověk v padlém stavu ovlivňován. Výše jsme citovali Junga, který píše o těchto determinantech.

Avšak člověk i vůči těmto determinantům může být svobodný. Nemusí být jimi zotročován. Michail Dronov⁶⁴ píše o tom, že psychoanalytické teorie se domnívají, že jde o determinující obsahy. Ve skutečnosti jde o obsahy ovlivňující, ke kterým člověk musí

⁵⁷ *Ibid.*, s. 214

⁵⁸ *Ibid.*, s. 220. „*The causes of thought are passions, and the causes of passions are sinful acts.*”

⁵⁹ *Ibid.*, s. 216. „*mindless affection or indiscriminate hatred for one of these same things.*”

⁶⁰ *Ibid.*, s. 216

⁶¹ *Ibid.*, s. 215

⁶² *Ibid.*, s. 217 „*The worst are those that come from the memory.*”

⁶³ *Ibid.*, s. 216

⁶⁴ DRONOV, Michail. Православная аскетика психоанализ. In. *Альфа и омега*. No. 2 (16). Москва 1998. s. 263

zaujmout určitý postoj. Tyto obsahy jsou tvořeny zkušenostmi. Zkušenosti jako takové mají jistě svou hodnotu a výpovědní charakter, nicméně jsou nositeli informace či dovednosti. „Obsah zkušenosti“ tedy ovlivňuje – **nikoliv determinuje** – naše budoucí jednání.

Psychoanalýza se zdá být prospěšná ve prospěch teorie, že duševní život je ovlivňovaný procesy těla. Jediné co lze, je pud konfrontovat s realitou. Nicméně záleží na myšlence, která interpretuje hnutí pudu, a tím mu odebere tenzi. Jung poukázal na skutečnost, že pud lze podřídit myšlence, což znamená, že lze s pudovým obsahem pracovat. Jung tak nepřímo poukazuje na pravdivost otců, kteří poukazují na skutečnost, že tělo má být podřízeno nous, jenž je správcem celého těla. Tedy pudy mohou být nous podřízeny, ovšem v situaci padlého člověka, tedy zkresleného vnímání reality prostřednictvím nous to neplatí. To znamená, že ve všech případech lze s pudy pracovat. Bez onoho nous, čili noetické a rozumové schopnosti, člověk vykazuje pouze živočišné projevy.

2. PŘIROZENOST ČLOVĚKA

Již samotné stvoření člověka poukazuje na dva základní aspekty. Nejdříve Bůh tvoří zemi a vše, co je na zemi, včetně člověka. V pořadí první zpráva (Gen 1,1—2,4a) vnímá člověka učiněného k obrazu Božímu (1,26a). První rozhovor mezi Bohem a člověkem (Gen 1,26-29) se týká zdůvodnění existence člověka na zemi, mohli bychom říci otázky smyslu existence člověka. Jde o tři základní témata: naplnit zemi, podmanit si ji a užívat plodů země. Základní platformou je fakt, že člověk je obraz Boží, jenž má být realizován tím, že se stává Bohu podobným, jak uvidíme níže. Tedy existence člověka je zacílená, nikoli svévolná. Druhá zpráva o stvoření blíže specifikuje celou situaci: aby stvořená země byla obdělávána, byl stvořen člověk. Tedy člověk má existenční odůvodnění. Víme již, že dle verše 2,7 má člověk, prach ze země, něco ze samotného Boha – dech (hebr. *nišmat*); skrze tento dech je člověk živým tvorem.

Oba aspekty spolu úzce souvisí. Klíčovým se ukazuje vztah. Člověk je s Bohem těsně spjat, ba je na něm existenčně závislý. Pakliže se díky Božímu dechu stal živým tvorem, základ a podstata všeho je spjatost s Bohem. Z hlediska antropologického je člověk nazýván živou duší jako celek ducha a těla, jedno bez druhého nic není. Člověk je stvořen do stávající situace zahrady Eden a je pověřen její správou.⁶⁵

2.1. Obraz Boží

Ačkoli spojení obraz Boží, vycházející z verše Gen 1,26a⁶⁶ je základním textem pro učení křesťanů a židů, jeho obsah nebyl doposud jasně definován. Panagiotis Nellas⁶⁷ si všímá výroku Řehoře z Nyssy, že Bůh sám je nepochopitelný, proto máme problém s jasným vymezením, co to znamená „být obrazem Božím“. Přesto jsou pokusy o porozumění tomuto pojmu.

⁶⁵ Na tomto místě si dovoluji poznamenat, že z pohledu literární kritiky jde o texty (Gen 1 – 11) mýtické povahy, které mají mnoho společného se staroorientálními mýty. Mýtus neznamená vymyšlenost, nýbrž vysvětlení, formu vyrovnání se s jistými skutečnostmi. Je zde však základní rozdíl mimo jiné i v pojetí člověka. Dle mezopotamských mýtů (včetně Enki, Ninmach a Atrachasis) je člověk stvořen pro to, aby sloužil bohům, aby ulehčil jejich břemeno, resp. přebíral jejich úkoly a bohové se mohli věnovat svým zálibám. Tedy člověk nemá možnost volby, je nucen plnit dané závazky, uložené bohy. Biblické texty mají jiný pohled na člověka. Jejich společným jmenovatelem je správa země a podmanění si jí (viz KOUTSKÁ, Blanka. *Duchovní prameny života. Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*. 2. vyd. Praha : Vyšehrad, 1997). Už z tohoto je patrné, že se nejedná o pasivní plnění daných úkolů, ze kterých se nelze vymanit, ale o aktivní účast na svěřeném úkolu, jehož plnění dodává člověku pocit smysluplnosti. Jde o zcela jiný atribut člověka oproti mezopotamským mýtům. Biblické vnímání zaručuje člověku důstojnost, zaměřenost, svébytnost.

⁶⁶ „I řekl Bůh: „učíme člověka, aby byl naším obrazem podle podoby naší.“

⁶⁷ NELLAS, Panagiotis. *Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of Human Person*. St. Vladimir's Seminary Press, 1987 : New York. s. 22

Termín „Obraz Boží“ je v ortodoxní tradici vnímán dynamičtěji. Dynamičnost netkví pouze v rozdílnosti výkladů toho kterého autora, ale i v rámci prací jednoho autora.⁶⁸ Zejména jde o tyto významy⁶⁹: lidská svobodná vůle, rozumová schopnost, schopnost sebeurčení; někdy je tento termín chápán mysl, jako duše společně s tělem, někdy je chápán jako celek člověka.

Georgias Mantzaridis píše, že člověk má svůj původ v Bohu a svou existencí zrcadlí Boha, ale dodává, že je zodpovědný za svůj život svému Stvořiteli, který umožňuje člověku naplnit své lidství. „Bez Něho lidská existence postrádá plný význam. Význam života a cíle lidské existence může být nalezen pouze skrze blízkost k Bohu a jeho Milosti.“⁷⁰ Význam člověka je darem od Boha, který stvořil člověka ke svému obrazu a poskytl mu schopnost osobního rozvoje a dokonalosti. Od tohoto momentu se člověk snaží přiblížit k Bohu, a tím být zbožštěn, tj. dojít k teosi⁷¹.

Autor si dále všímá odlišností mezi pojmy „podobnost“ a „obraz“⁷², a to na základě Gen 1,26. Poukazuje na Řehoře Palamu, jenž konstatuje, že „obraz“ je běžná povaha všech lidí, zatímco „podobnost“ je pouze možná. Podobnost Bohu není člověku vnucena, ale je ponechána jeho vlastní svobodné vůli. Člověk tím, že se svobodně podřídí Boží vůli, může v sobě rozvinout „obraz Boha“, který v sobě nosí. Může stát se toliko člověkem (personou), tj. stát se podobným Bohu. Na druhé straně má člověk možnost ignorovat Boha a jeho vůli, zmařit záměr stvoření, ačkoli tímto způsobem přichází o význam své existence. To se také stalo neuposlechnutím Boha. Člověk tímto aktem zrušil moc společenství s Bohem a možnost zapojení Boha v jeho životě. Jenže pravda o lidském životě pramení z účasti na společenství s Bohem. Padlý stav člověka, a v konečném důsledku smrt, je zapříčiněn odvrácením lidské duše od životodárného Ducha Božího.

⁶⁸ MANTZARIDIS, I. Georgios. *The Deification of man*. New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1984. s. 15n

⁶⁹ NELLAS, *op. cit.*, s. 22

⁷⁰ MINTZARIDIS, *op. cit.*, 21. „Without Him, man's existence is devoid of all meaning. The meaning of human existence can be found only through proximity to God and His grace.“

⁷¹ Na tomto místě se pokusím objasnit pojem „zbožštění – teosis“, aby nedocházelo k dezinterpretacím a komunikačnímu šumu. Pojem teosis souvisí se spasením a vyjadřuje jeho podstatu. Pojem „theosis“ zavedli Otcové pro pavlovské spojení „život v Kristu“ (např. Ř 8,2), aby ochránili konečný cíl a pravý význam „života v Kristu“ od nebezpečných christologických herezí v průběhu prvních století vzniku církve. Palamas poukazuje na skutečnost, že teosis prvně bylo zcela realizováno v Ježíši Kristu (MINTZARIDIS, *op. cit.*, s. 128), jenž je naším Archetypem, jak uvidíme níže.

⁷² *Ibid.*, s. 21. Mintzaridis tuto skutečnost zdůrazňuje na základě Septuaginty, kde slovo podobnost vyjadřuje něco dynamického, ale ne ještě realizovaného, kdežto obraz značí již realizovaný stav. Pakliže bychom se podívali do hebrejského textu, tak pojem „obraz (hebr. *čelem*)“ vysvětluje jako duchovní atributy v člověku, jež jsme získali vdechnutím nišmatu (Gen 2,7) a tento obraz (duchovní aspekt) vzpourou vůči Bohu je zničen, ale dokonale ukázán opět v Kristu. Obnoven v člověku bude teprve jeho spasením (Žd 2,6-15). Podobnost (hebr. *d'mût*) je pak možno zaměnit s obrazem. To je jeden závěr srovnání těchto slov. Jiným závěrem je, že ‚obraz‘ odkazuje k lidské strukturální podobě Boha i v padlém stavu člověka a podobnost odkazuje k morálnímu obrazu, se kterým je člověk nadpřirozeně obdařen; tato podobnost byla vzpourou zničena. (HARRIS, R. Laird. *The Theological Wordbook of the Old Testament*. In: BUSCHEL, S. Michael. *BibleWorks for Windows* [program na CDROM]. Windows version XP/98, 7.0.012g. Norfolk (VA) : BibleWorks, 2006.). Právě poslední jmenovaná možnost je pro ortodoxní tradici klíčovou. Domnívám se, že rozpoznání této nuance prohlubuje vnímání existence člověka.

Význam člověka tedy spočívá ve společenství s Bohem a vzájemné spolupráci. Už samotný verš Gen 1,26 vyjadřuje tuto myšlenku: „*Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.*“⁷³ Pakliže obě myšlenky, obraz a podoba spolu s úkolem člověka jsou v jednom verši, dle mého názoru nejde o nahodilost dělení veršů. Obraz a podoba má mnoho společného s plněním svěřeného úkolu člověkem. Lze říci, že se stáváme obrazem Božím, respektive naplňujeme význam Božího obrazu v sobě tehdy, když spravujeme zemi, resp. naplňujeme své bytí; tímto se stáváme Bohu podobnými.

Nellas⁷⁴ poukazuje na to, že význam člověka tkví v jeho stanoveném určení a cíli. Vychází z Jana Damašského, jenž poukazuje na kvalitativní propast mezi Bohem a přírodou (stvořením). Tato propast byla přemostěna Boží milostí skrze božské nestvořené energie, které drží svět pohromadě a zachovávají stanovený řád a vedou k dokonalosti. Tyto energie získávají v člověku specifický nástroj v podobě lidské svobody a specifického směřování, což je sjednocení člověka s božským logem. Jde o přirozenou spolupráci schopností duše a smyslů těla. Duše nejen spravuje zemi (za předpokladu správného užití smyslů), ale také má schopnost moudře sebe sama vyjádřit všemu viditelnému – seberealizovat se. V souladu s výše uvedeným lze uvést, že duše užíváním smyslů (těla) rozumí smyslovým objektům a činí jejich principy sobě vlastními. Tímto sjednocuje vlastní schopnosti s ctnostmi a božskými principy v nich ukryté. „*To je lidský přirozený stav ‘v obrazu Boha’; je to jeho přirozená funkce, jeho přirozená práce a cíl. Pokud se otáčí stranou od tohoto směru, upadá do stavu, který je protikladný vůči přírodě*“⁷⁵

Zmíněné činnosti vyjadřují podstatu „obrazu Božího“. Lidský život je theocentrický a vyjadřuje uvědomělost, svobodu a osobní vztahovost.⁷⁶ Doc. Vopatrný dále zmiňuje Nikodéma Svatohorce, který říká, že jednota člověka a Boha je v energii. Tato jednota ale „*není úplná, protože neodstraňuje propast mezi Božskou a lidskou přirozeností, pouze překlenuje.*“⁷⁷ Tato jednota byla dána Adamovým stvořením dle obrazu Božího a měla za cíl

⁷³ BIBLE. *Písmo svaté starého a nového zákona*. Český ekumenický překlad, 11. vyd. (9. přeprac.). Praha: Česká biblická společnost, 1998.

⁷⁴ NELLAS, *op. cit.*, s. 31n

⁷⁵ NELLAS, *op. cit.*, s. 57: „*This is man’s natural state in the image of God; this is his natural function, his natural work and goal. When he turns aside from this orientation he falls into what is contrary to nature.*”

⁷⁶ Viz také VOPATRNÝ, *op. cit.*, s. 14

⁷⁷ *Ibid.*

vést k „*hypostatické unii s božským logem v Kristu*.“⁷⁸ Toto určení platí i po vyhnání z Ráje, což dokazují dějiny Božího lidu, jak dále píše doc. Vopatrný.

V souvislosti s posláním člověka, o němž píše kniha Genesis, se v jistém smyslu zabývá logoterapie. Tento směr se svou koncepcí odlišuje od psychoanalyticky laděných psychoterapií.⁷⁹ Logoterapie vychází z existenciální analýzy, která se snaží přivést člověka k vědomí odpovědnosti jako základu lidské existence. Reaguje na úzkoprofilovost psychoanalytických systémů a snaží se zabývat duchovním rozměrem, poněvadž vidí v člověku touhu po smyslu a jeho naplnění. Tímto se logoterapie zříká reduktivní tendence vše posuzovat pouze z duševní roviny.⁸⁰

Vlastním úkolem logoterapie je pomoci člověku znovu najít důvod k existenci, najít smysl, který by pomohl pacientovi ke kvalitnímu prožívání života. Pomocí logoterapie lze ukázat jedinci východisko z existenciální krize tím, že jedinec opět objeví smysl a „duchovnost“ svého života. Nejde však v žádném případě o vnucení terapeutových představ o životním smyslu pacienta. Pacient musí sám nalézt vlastní smysl. Východiskem existenciální analýzy je skutečnost, že otázku smyslu existence neklade člověk svému životu, ale naopak život ji pokládá člověku. Život klade tuto otázku opakovaně a člověk jí může zodpovídat s úspěchem jen tehdy, přijme-li za svůj život odpovědnost, kterou realizuje svojí aktivitou a konkrétními činy. Z konkrétního přijetí a naplnění odpovědnosti vychází smysl lidské existence. Taková činnost vychází od člověka samotného; jde o svébytný projev obrazu Boha v člověku.

Skutečnost, že bytí člověka je smysluplně zasazeno a oprávněno, vrhá na člověka nový pohled. Člověk není náhodný tvor v přírodě, nýbrž je jejím správcem. Franklovy úvahy v jistém smyslu zdůrazňují Boží záměr s člověkem, na což poukazuje výše zmíněný Jan Damašský v ortodoxní perspektivě. V rámci svěřeného úkolu má potvrzovat své smysluplné bytí, které mu dodává pocit vlastního smyslu a významu. Velmi však záleží na tom, jakým způsobem se bude člověk o zemi starat, neboť správa země nemůže být nahodilá. Je-li člověk obrazem Božím, předpokládá se, že správná správa svěřeného úkolu je tehdy, pakliže ji člověk vykonává v souladu s obrazem Božím. Tímto způsobem se člověk stává podobným Bohu. Vidíme, že smysl člověka a jeho obraz Boží v člověku jsou vzájemně a těsně provázány.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Frankl nazval tehdejší psychologii „psychologií bez ducha“ a právě noetickou, duchovní dimenzi (v psychologickém smyslu) do psychologie zavedl. To radikálně změnilo antropologický pohled, než jaký zastávali Adler a Freud. (SEVČÍKOVÁ, Stanislava. *Logoterapie a religiozita* [online]. Brno : Katedra sociální politiky a sociální práce FSS, Masarykova univerzita, Brno [cit. 2005-01-10]. Dostupný: <<http://katpsych.truni.sk/existprob/prispevky/sevcik.html>>).

⁸⁰ FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši*. 1. vyd. Brno : Cesta, 1996. s. 24 – 31

V obraze Božím je také spatřována podstata svobody. Psychologické směry mluví mnohdy o svobodě člověka. Svobodě, která dovoluje uskutečnit volbu, zatímco se taková svoboda může blížit anarchii. Oproti tomu ortodoxní tradice vnímá ontologii člověka, jež je založena na archetypu - obraze Božím. Z tohoto pojetí vyplývá, že člověk po biologické stránce nemůže být plně vystižen.⁸¹

2.2. Persona

2.2.1. Reflexe pojmu u otců

Máme-li se zabývat pojmem persona, musíme také vycházet z biblického textu. Otcové tak také činí. Dle Hierothea⁸² otcové vychází z verše 1Kor 13,12, kde Pavel píše, že „*nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, ale potom však uzříme tváří v tvář* [πρόσωπον πρὸς πρόσωπον]. *Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně...*“ Z kontextu textu, lze pak vyrozumět, že půjde o situaci, kdy budeme s Bohem. Na tomto podkladě Hierotheos vyjadřuje myšlenku že: „*člověk může být charakterizován jako persona, pokud je skrze zbožštění sjednocen s Bohem...*“⁸³.

Termín πρόσωπον⁸⁴ v novozákonním textu vyjadřuje tvář, vzhled či vzezření člověka, ale také vyjadřuje určitou pozici člověka, který stojí oproti někomu, jak je tomu v případě 2Kor 8,24⁸⁵. Na základě veršů vidíme, že jde o označení tváře, tedy něčeho, co odlišuje jednoho člověka od druhého.

Zbývá dořešit odkaz z 1. Kor 13,12, poněvadž na základě biblického nálezu pojem persona jako takový toho moc nevypovídá o specifické spojitosti s Bohem. Tento verš je nutné podepřít jinými verši, neboť jeho výpovědní hodnota sama o sobě je, dle mého názoru, nízká. Přesto nemusíme ani odcházet od apoštola Pavla, coby autora listů do Korintu, abychom v jeho druhém dopisu naleznou podporu pro výše uvedenou interpretaci verše z 1Kor 12,13. Ve třetí kapitole 2. Korintským se Pavel zmiňuje o tom, že Mojžíš si po návratu ze společenství s Bohem musel zakrýt tvář, neboť překypovala září (3,13⁸⁶). Významným veršem z téže stati je verš 18, kdy Pavel konstatuje, že i tvář člověka může zrcadlit zář Páně.

⁸¹ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *The Person in Orthodox Tradition*. Leviaia : Birth of the Theotokos Monastery, 1999. s. 78

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, „... man can be characterized as a person, when he is united with God by deification...“

⁸⁴ Tvář (Mt 6,17; Mt 17,2,6; Mt 18,10; Mt 26,39); vzhled (Mt 16,3); situace člověka, jeho postavení (Mt 22,16; Mk 12,14)

⁸⁵ Verš vyjadřuje postavení jedné církve před druhou.

⁸⁶ V Ex 34,35 je explicitně napsáno, že kůže na jeho tváři zářila. Mojžíš mluvil v tváři tvář s Bohem (Ex 33,11) navzdory strachu pohledět Bohu do tváře (zahalil si ji, Ex 3,6).

Na základě verše, který připomíná Mojžíšovu zkušenost, lze konstatovat, že persona může nabýt jiných vlastností, které mají původ v setkání s Bohem. Dalším důležitým poznatkem je, že to, co persona vůči vnějšku zprostředkovává, je individualita a jedinečnost osoby. Závažnou se tedy stává otázka, zda osobnost člověka je naplňována Duchem Božím či nikoli.

Septuagintní text z Gen 2,7 je z tohoto pohledu také velmi závažný (a možná základní), neboť pro pojem πρόσωπον je v českých překladech Bible použit termín „chřípí člověka“. Tedy Boží oživovací dech je vdechnut do persony. Tedy termín πρόσωπον vskutku vypovídá o individualitě a svébytnosti člověka, který žije díky doteku Boha a v jeho společenství. Z toho lze vyvodit, že člověk je skutečně spojen nerozlučně s Bohem a tyto skutečnosti více osvětlují poznatek, že člověk je obraz Boží a je k němu vztažen. Úkolem člověka pak je stávat se Bohu podobným.

2.2.2. Interpretace pojmu⁸⁷

Dnes panuje rozdíl mezi personou a individualitou. Persona odkazuje na člověka odlišeného od masy. Individualitu pak vnímá jako člověka a jeho projevy na základě materiálních a biologických potřeb. Oproti tomu dle Otců mezi personou a individualitou není rozdílu. Souhlasím pak s metr. Hierotheem, který zde spatřuje přeci jenom odlišnost. Personou se individuum stává tehdy, je-li ve vztahu a společenství s Bohem.

Filosofie celý problém vysvětluje skrze etické významy a říká, že:

1) to co ustanovuje lidskou personu, jsou nezávisle existující souvislosti duchovních energií toho kterého Já (self), nebo

2) že člověk je personou díky přirozené konstituci svého organismu.

Tyto závěry ale znamenají limity a jsou pro člověka, který je obrazem Boha, neadekvátní. Na tento problém také narazil Tešu, který psal (viz výše) o antropologickém apofatismu.

Metr. Hierotheos⁸⁸ spatřuje možnost teologické interpretace persony. První interpretace je teologicko-filosofická. Zástupcem této interpretace je prof. Ch. Yannaras. Druhá interpretace je eklesiologická, kterou se zabýval metr. J. Zizioulas. Ačkoli se jedná o dva směry, nejsou vůči sobě v rozporu. Každý směr představuje dílčí aspekt procesu stávání se personou.

⁸⁷ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *The Person in Orthodox Tradition*. Leviaia : Birth of the Theotokos Monastery, 1999. s. 81n

⁸⁸ *Ibid.*, s. 82–84

První směr ukazuje na odlišnost jedné osoby od druhé pomocí sebevědomí a vzájemnou odlišností. Tato sebeznanost a odlišnost nejsou produktem myšlení, ale jsou prozkoumány psychologíí. Odtud je pak ego formováno a vyvíjeno jako vztah. Vztah potencionálně staví člověka do postavení se tváří tvář druhému člověku, a tím se utváří v personu.

Při těchto úvahách bychom mohli říci, že osobnost (persona) je utvořena a poznána skrze vztah k druhému, o němž může mluvit také biblický personalismus. Persona není pochopitelná bez vztahu a vždy je vztažena k někomu nebo něčemu. Konec konců, člověk i sám sebe poznává skrze druhé lidi. Eucharistie pak v tomto směru sehrává významnou roli. Tím se dostáváme k eklesiologické interpretaci pojmu.

Druhý rozměr pojmu persona dává eklesiologická interpretace. Persona je charakterizována třemi specifiky. Prvním je svoboda. Nejde o etickou či filosofickou možnost volby, ale o odevzdanost celé existence. Svoboda totiž náleží pouze nestvořenému. Druhé specifikum je láska. Pouze cvičení svobody v dobrém chování implikuje lásku. Třetím aspektem je neopakovatelná a jedinečná entita. Tyto tři znaky utváří personu, která existuje pouze v Bohu. Člověk se může stát personou skrze svůj vztah a společenství s Bohem.

2.2.3. Tělo jako chrám ducha svatého

Na základě epištoly Římanům 8. kapitoly lze rozdělit lidi na duchovní a tělesné. Pavel v této stati rozebírá volbu a důsledky rozhodnutí, zda žít podle své vůle nebo vůle Boha. Ti, kteří se rozhodnou žít podle své vůle, jsou tělesní. V 6. verši nazývá takové chování sobectvím a důsledkem takového jednání je smrt. Nechtějí se podřídit Božímu zákonu a nemají zalíbení v Bohu. Sobectví odporuje Božímu zákonu. Pakliže tito lidé žijí (chtějí žít) z vlastních sil, nemohou se líbit Bohu. Naproti tomu ti, kteří se rozhodnou řídit se vůlí Boha a podřídí se Božímu zákonu, mají život a vnitřní pokoj. Sobectví odporuje přijetí Krista, ale žít z Ducha předjímá přijetí Krista, který ospravedlnil hříšného člověka a vysvobodil člověka z jeho hříšné přirozenosti, jenž vede ke smrti.

Pakliže člověk přijal Ducha Svátého, stal se chrámem Ducha Svátého (1Kor 6,19). Duch Svátý v něm přebývá. Vnímání člověka jakožto chrámu Ducha Svátého mění pohled na člověka. Člověk neexistuje pouze sám pro sebe a není determinován temnou stránkou své pudové přirozenosti, nýbrž je chrámem Ducha Svátého, což silně ovlivňuje (mělo by ovlivňovat) chování a jednání člověka už z podstaty věci. Je zde jiná veličina, která má vliv na život jedince. Je to stav, kdy člověk žije z Ducha, jeho mysl je obrácena k Bohu a je ve

společenství s Ním. Symeon Nový Teolog⁸⁹ píše, že duchovní člověk je takový, který oblékl rozum a mysl v obraz Krista. Tím je ožívován Bohem. Je nositelem a vyjádřením samotného Boha skrze vlastní život.

2.3. Duševní stránka člověka

2.3.1. Přirozený stav

Skutečnost, že člověk je stvořená bytost, jejíž existence je smysluplná, vyjadřuje základní lidskou podstatu. Ovšem podstata člověka je tímto pouze ohraničena, nikoli vyjádřena ve svých jednotlivostech. Ortodoxní psychoterapie tím, že rozlišuje nepadlý a padlý stav člověka, je schopna posoudit stav jeho duše nikoli jen z psychologického, ale především z ontologického hlediska. Vychází totiž z archetypu člověka – Ježíše, který jako jediný dokázal beze zbytku naplnit obraz Boží tím, že se jako člověk stal Bohu podobným.

Dle učení otců⁹⁰ podstatou duše je srdce a nous je energií duše. Částí duše je také duch, jenž představuje touhu člověka. Z tohoto vyplývá, že klíčovými pojmy jsou mysl (nous) a srdce, mezi nimiž má být jednota, jež je pro zdraví duše nezbytná!

Ideální a přirozený stav nous je tehdy, když je sjednocen v srdci a je napřímen k Bohu. Tento stav se odráží na plnění svěřeného úkolu – realizaci vlády nad stvořeným světem.⁹¹ Nous se zdá být autonomním prvkem v člověku; má totiž to právo sledovat své vlastní cíle (dalo by se říci, že zde tkví svoboda člověka). Tomuto hnutí se v posledku podřizuje i celé tělo. Tento zájem nebo i zaměření nous se projevuje jako touha. Základní tendence či touhy nous popsal Marek Asketa⁹²: spočinutí u Boha, srozumitelný a řádný život dle své přirozenosti. Je-li nous odvrácen od Boha, objektem zájmu se mohou stát bližní, já sám či žádostivost těla. Je ale nutné si uvědomit, že: „...*když se nous otáčí a hledí na materiální věci a je poskvrněn pojmovými obrazy těchto věcí, stává se nemocným, a přenáší tyto nemoci na*

⁸⁹ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *The Person in Orthodox Tradition*. Levidia : Birth of the Theotokos Monastery, 1999. s. 18

⁹⁰ HIEROTHEOS, Metropolita (VLACHOS). *Pravoslavná spiritualita*. 1. vyd. Prešovská univerzita v Prešove, PbF : Prešov, 2006. s. 32, 34

⁹¹ *Ibid.*, s. 35

⁹² Marek Asketa (HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychoterapy. The science of the Fathers*. Levidia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. s. 127n) vytýčil tři pohyby nous. Přirozený, nadpřirozený a nadpřirozený. Pakliže nous je přirozený, pak rozpoznává příčinu zlých myšlenek a vzniku vášní a přitom vnímá pointu hříchu. Nadpřirozený projev nous tkví v projevování ovoce Ducha Svatého. Takový nous nejenže je rozvíjen dle přirozeného stavu, ale zůstává neovlivněn materiálním světem a projevuje se jemností, lidskostí, láskou, slitováním a je osvětlován světlem Ducha Svatého. V nepřirozeném stavu nous má tendenci zapomínat na Boha a jeho spravedlnost a bojovat s lidmi, neboť žije v domněnání, že nespravedlivě trpí.

všechny schopnosti duše.“⁹³ Marek Asketa pak dodává, že v nepřirozeném stavu má nous tendenci zapomínat na Boha a jeho spravedlnost. Důsledkem odvrácení nous od kontemplance Boha je vytváření projekcí, ke kterým se pak člověk vztahuje, namísto Boha (viz kap. 3. 4.).

Základní premisou tedy je, že nous musí (chce) být orientovaný, je to jeho podstatou. Jeho orientovanost rozhoduje, jakým způsobem reaguje člověk na vnější svět. Víme, že zdrojem informací z vnějšího světa jsou počitky. Počitky samy o sobě jsou nositeli pouhé informace. Tato informace je duševnímu světu interpretována skrze nous. Věci přijímané z vnějšího prostředí vnímáme v závislosti na tom, jakým směrem se orientujeme a také v závislosti na tom jakém stavu se nachází nous. Zda je orientován na Boha či nikoli. Maximus Vyznavač o tom píše takto: „...je to velmi důležité, aby se nous naučil přijímat tyto věci duchovně, neboť jinak nežije v přirozeném stavu, jeho schopnost je zkreslená; a když nous, oko duše, je zdeformované, pak celá duše je automaticky zdeformovaná.“⁹⁴

Zvláštní roli hraje podstata duševního života – srdce. Srdce je centrem psychosomatické konstituce člověka. Je také místem zjevení Boha a umožňuje duchovní zkušenost. Otcové poukazují na to, že srdce z těchto důvodů by mělo být (v původním stavu to tak bylo) v harmonii nejen s nous, ale i s přirozeností člověka. Prosto všech sklonů a vášní. V opačném případě nastává duševní konflikt.⁹⁵

Srdce také hraje ústřední roli v otázce spasení. Otec Pombo říká: „Jestliže máš srdce, můžeš být spasený.“⁹⁶ Otcové kladou důraz na hledání srdce, neboť poté je věřící od Boha učen a je bezpečně veden Duchem Svatým. Jestliže Bible a otcové mluví o srdci, mají na mysli nejen duchovní ale i tělesné srdce. Srdce je jak tělesný orgán, tak také centrum našeho bytí, v němž máme spojení a jednotu s Bohem.

Definovat duchovní srdce je obtížné, zvláště pro člověka, který žije v padlém stavu, a navíc se dále svým jednáním od Boha vzdaluje. Lze jej ale popsat. Člověk pěstující modlitební život vnímá, že srdce není pouze tělesný orgán nebo centrum psychického života, ale něco ještě dosud nepopsatelného, umožňující mít kontakt s Bohem – pramenem všeho bytí. Je místem zaktivizovaných Bohem nestvořených energií. Skutečný život člověka, jenž je ve vztahu s Bohem, se odehrává v srdci. Srdce je skryto cizímu pozorovateli i svému

⁹³ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychotherapy. The science of the Fathers*. Leviaia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. s. 129: „...when the nous turns and gazes at material things and is defiled by the conceptual image of those things, it fall ill, and it transmits that illness to all the powers of soul.”

⁹⁴ *Ibid.*, s. 128. „...it is very important for the nous to learn to receive conceptual images of things spiritual, for otherwise it does not live in its natural state, it is distorted, then the whole soul is automatically distorted.”

⁹⁵ HIEROTHEOS, Metropolita (VLACHOS). *Pravoslavná spiritualita*. 1. vyd. Prešovská univerzita v Prešove, PbF : Prešov, 2006. s. 35

⁹⁶ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychotherapy. The science of the Fathers*. Leviaia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. s. 157: „If you have a heart, you can be saved.“

nositeli.⁹⁷ V Petrových epištolách se setkáváme s podobnými myšlenkami: Ten, kdo vstupuje do těchto míst, nachází sám sebe tváří v tvář tajemství bytí (1P 3,15), neboť srdce je místo, kde je oslaven Bůh. (2P 3,35).

Otcové mnohdy nous a srdce zaměňují. Nous je okem duše, srdce je centrem lidského bytí, centrem duchovního života, ale zdá se, že tyto teze jsou propojeny. Řehoř Palamas, když mluví o očištění srdce, se zabývá nous a jeho čistotou. Nous je pro otce jako essence duše, což je srdce a zároveň aktivita duše, což odpovídá myšlenkám⁹⁸. Znamená to však jedno: nous a srdce v patristické teologii splývají. To co jsme připisovali nous, platí stejně také o srdci.

V souvislosti se středem osobnosti se nabízí paralela s Jungovým Bytostným já.⁹⁹ Bytostné já považuje za sumu vědomé a nevědomé psýché, tj. celistvost, střed osobnosti. Tento střed osobnosti značí rovnováhu mezi vědomím a nevědomím. Bytostné Já také považuje jako základ našeho duševního života. Píše: „*Začátky celého našeho duševního života vyvěrají nerozuzlitelně z tohoto bodu, a zdá se, že k němuž směřují všechny nejvyšší a poslední cíle.*“¹⁰⁰ Stojí za zmínku, že se zde mimo jiné odvolává i na apoštola Pavla, který říká: „*Nežiji již já, ale žije ve mně Kristus.*“¹⁰¹ Na jiném místě píše, že Kristus je symbolem sjednocení člověka a Boha¹⁰², což je v souladu s biblickým učením o tom, že Kristus přišel smířit svět (lidstvo) s Bohem. Dokonce Bytostné já Jung označuje jako ‚Bůh v nás‘. Vidíme tedy analogie ve vnímání Krista. Problémem však je, že Jung vidí vše z pohledu empirické psychologie, zatímco otcové tyto věci vnímají ontologicky.

Avšak je zde patrný rozdíl. Otcové neuvažují o nevědomí, jak je to u Junga, čemuž se budeme věnovat později. Co je ale pro naše další úvahy společné je fakt, že jde o centrum osobnosti, což hraje významnou roli. U Junga zde dochází k vyrovnanosti – rovnováze mezi nevědomím a vědomím, kdežto u otců jde o návrat nous do srdce. Mohli bychom tedy předeslat, že srdce je základem duševní rovnováhy. Nejen to. Vyrovnanost osobnosti má také

⁹⁷ *Ibid.*, s. 158

⁹⁸ *Ibid.*, s. 159

⁹⁹ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla III*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2000. s. 75 Při úvahách o Bytostném já Jung čerpá z alchymistické literatury (JUNG, Carl. G. *Výbor z díla II*. 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000., 43–52) Pro nás jsou jeho poznatky obohacující, neboť pootevřívají cestu našim úvahám o náboženském přesahu. Alchymisté v archetypch spatřovali jakési jiskry duše, jež ztotožňovali s Duchem Božím. Paracelsus píše: „*A jak málo je asi člověku bez božského numen, tak málo je v něm bez přirozeného lumen. Numen a lumen pak musí dělat člověka dokonalým, pouze tyto dvě věci. Z těch dvou všechno pochází a obě jsou v člověku, ale člověk bez nich není ničím, ony však jsou bez člověka.*“ (s. 45) Khunrat Ducha Božího přirovnává k hebrejskému *ruach Elohim* a jeden z archetypů: monas a slunce. Jung pak poukazuje na skutečnost, že z psychologického hlediska je nutné chápat tuto jiskru za symbol Bytostného já. Domeus pro změnu původ tohoto světla nevidí v nás samotných, ale dle něho pochází od toho „*jenž obývá nedostupné světlo, do nás zasel své světlo, abychom v jeho světle viděli světlo; právě tím jsme ze všech tvorů vyznamenáni my. ... Z tohoto důvodu jsme mu byli právě učiněni podobnými, protože nám dal jiskru svého světla. Pravdu je tedy třeba hledat nikoli v nás, nýbrž v obraze Božím, který se v nás nachází*“ (s. 46).

¹⁰⁰ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla III*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2000. s. 152

¹⁰¹ *Ibid.*, s. 132

¹⁰² JUNG, Carl. G. *Výbor z díla IV*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2001. s. 108

soteriologický význam. Této problematice se budeme věnovat podrobněji níže. Zdá se, že jakékoli vychýlení z centra osobnosti má negativní dopady na celistvost člověka.

Zajímavý pohled na aspekt srdce podává teoložka prof. Tenaciová, která píše, že je potřebné nalézt harmonický vztah mezi duchem a srdcem, a tak budovat osobu v milosti, protože cesta ke sjednocení není nevědomým procesem. Na cestě sjednocení s Bohem se člověk aktivně podílí na přeměně světa pomocí milostí.¹⁰³ Přijme-li se srdce za střed, nemůže se definovat náboženství podle Freudova přesvědčení jako neuróza. Ta pochází z toho, že v člověku chybí náboženský, transcendentní smysl věcí. Neuróza, dle prof. Tenaciové, je patologií, která roste tam, kde srdce není.¹⁰⁴ Sv. Augustin podotýká v reflexi výše zmíněného:

Vraťte se ke svému srdci. Kam kráčíte, že nemůžete v sobě samých nalézt, co jste sami ztratili? Proč jdete po cestě tak osamoceni? Ztratíte správnou cestu, když se budete takto toulat. Vraťte se. Kam? Vraťte se k Pánu. Pospěš si a vrať se rychle ke svému srdci, ty, který ses toulal tak daleko jako psanec: Neznáš sám sebe a chceš poznat toho, kdo tě stvořil? Vrať, vrať se ke svému srdci...¹⁰⁵

2.3.2. Archetyp

Zvláštní pozornost v souvislosti s pojmem obraz Boží si zaslouží pojem archetyp – jakýsi pattern of behaviour. V analytické psychologii tento pojem hraje důležitou roli. V kapitole o psychosomatickém pojetí člověka jsme se dotkli determinant člověka. Archetyp do jisté míry také napomáhá porozumět této problematice. Nejdřív ale musíme ukotvit pojem. Dovolím si vyjít z Jungovy citace:

Pud není ničím izolovaným a prakticky ho ani izolovat nelze. Vždy s sebou přináší archetypické obsahy duchovního aspektu, kterými se jednak zakládá a zdůvodňuje a jednak omezuje. ... pud se vždy a nevyhnutelně sdružuje s něčím, jako je světový názor, ať už by byl tento názor jakkoli archaický, nejasný a temný. Pud vybízí člověka k přemýšlení, a když o něm člověk nepřemýšlí dobrovolně, vzniká nutkavé myšlení, neboť oba póly duše ... jsou nerozlučně spojeny.¹⁰⁶

Archetypy se dle Junga jeví jako jakési direkce psychických procesů. Jsou také úzce propojeny s pudy. Ba co víc, existence pudů je odvozena od archetypů. Archetyp je tak

¹⁰³ TENACE, Michelina. *Vybrané kapitoly z antropologie*. Velehrad 2001. s. 35

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 35

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ JUNG, Carl G. *Výbor z díla I*. 2. vyd, Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s. 69

označen jako pattern of behavior.¹⁰⁷ V kontextu těchto slov bychom mohli říci, že člověk má vzor svého jednání a chování. Podmínkou však je, aby se člověk choval instinktivně, tzn. přirozeně. Člověk se po biologické stránce ani nemůže chovat jinak než lidsky, tzn. naplňovat svůj pattern of behavior.

Otázkou zůstává existence archetypů. Řekli jsme, že archetyp má cosi společného s pudy. Archetypy jako takové nelze pozorovat, ale lze registrovat jejich působení, poněvadž produkují archetypické obrazy a motivy.¹⁰⁸ Je to tedy ‚cosi nevědomého‘. Jung k jejich existenci dochází skrze sny a aktivní imaginaci. V těchto produkcích zaznamenal mytologické motivy, aniž by pacienti měli znalosti z mytologie. Navíc tyto produkty ukazovaly koincidenci s nevědomými regulátory duševních činností. Významné na tomto momentu je, a pro Junga je to určující, že tyto nevědomé regulátory mají všichni lidé stejné, což vede k jeho teorii kolektivního nevědomí. Úvahy o archetypech uzavírá hypotézou:

Pokud archetypy zasahují regulujícím, modifikujícím a motivujícím způsobem do utváření vědomých obsahů, chovají se jako instinkty. Proto lze samozřejmě předpokládat, že tyto faktory budeme vztahovat k pudům, a že vyslovíme otázku, zda nakonec nejsou typické obrazy situací, které tyto kolektivní principy forem patrně představují, totožné s tvary pudů, s tím, co se označuje jako pattern of behavior. Musím přiznat, že jsem doposud nenalezl argument, který by této možnosti pádně protřečil.¹⁰⁹

Archetypy jsou neustále přítomny a působí. Nejde o to jim věřit, ale znát jejich smysl a význam. Je zhoubné jich nedbat. Archetyp může být velkou pomocí, ale také velkým nebezpečím.

Je třeba uvést ještě dva významné atributy archetypů, které rozpracujeme níže. Archetypy mají *numinózní* charakter. Aktivizují totiž filosofické a náboženské představy. Dokáží si podmanit lidskou psyché natolik, že se nemůže z tohoto vlivu vymanit. A ani nechce, neboť onen zážitek nese naplněnost smyslem. Přesto však lidé pocítují strach z takové hrozivé síly, jež leží v každém člověku. Čeká pouze na aktivizaci v podobě nějakého ‚-ismu‘. Tento aspekt se projevuje zejména u lidí, kteří jsou nejdále od svého instinktivního základu a ztratili se v chaosu kolektivního nevědomí.¹¹⁰

¹⁰⁷ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla II.* 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s. 54

¹⁰⁸ SHARP, *op. cit.*, s. 29

¹⁰⁹ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla II.* 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s. 57 – 58

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 60n. Druhý, ochranný, atribut archetypů je uveden v kapitole 3.2.3.

Ačkoli máme na paměti Jungovy výchozí pohnutky pro studium náboženství, domnívám se, že otázka archetypů v životě člověka hraje důležitou roli. Archetyp zodpovídá a ukotvuje činnost pudů. Právě zde vidíme, že činnost pudů má svůj obsah v archetypech. Bez tohoto obsahu je pud slepý. Pud má tedy smysl. Archetyp je tedy jakýsi vektor, jenž směřuje člověka k určitému jednání, nikoliv nahodilému.

2.3.3. Celistvý archetyp člověka – Kristus

Obraz Boží je ortodoxní tradicí považovaný za archetyp. Nellas¹¹¹ zmiňuje Nikolaje Kabasila, který o tomto aspektu napsal knihu „*The Life in Christ*“. Archetypem pro člověka je pak vtělený Logos – Kristus, druhý Adam. Kristus je totiž nejvyšší realizace člověka, je tedy cílem výstupu lidstva (teosis). Cílem člověka je být jako Kristus, který je za jedno s Otcem (J 10,30). Stvoření podle obrazu je zárukou sjednocení božské a lidské přirozenosti, jak jsme výše již podotkli. Tato skutečnost vytváří autentické bytí člověka, kdy „*člověk nachází v Archetypu svůj pravý ontologický význam*“.¹¹²

Nellas pak uvažuje o významu Ježíše Krista, našeho Archetypu.¹¹³ Význam Krista nespočívá pouze ve vykoupení z otroctví hříchu. Význam Krista spočívá v manifestaci toho, kdo vlastně je člověk dle obrazu Božího. Spasení má mnohem větší dynamiku už ze svého řeckého etymologického základu σωζειν – uzdravit. Kristus uzdravuje narušený vztah k Bohu, mohli bychom říci, že uzdravuje porušený obraz Boha v člověku. Znovusjednotil člověka s Bohem. Kristus ukázal člověku, jak se přiblížit opět k Bohu. Spasení tak znovuotvírá a připomíná stav člověka před pádem a ukazuje jak jej obnovit.

Jung¹¹⁴ z psychologického hlediska podotýká, že život Krista má také archetypický charakter. Ačkoliv jeho život nelze z evangelií přesně zrekonstruovat kvůli různorodosti faktických zpráv a legendistických prvků, je jeho život dokázán z jiných pramenů, což potvrzuje Ježíšovu historicitu. Jeho životopis je charakteristickým sloučením jeho individuality a archetypických rysů. Takto ale jeho životopis tvoří kompaktní celek. Důležité ale je, že pakliže Ježíšův život obsahuje archetypické prvky, představuje život archetypu, v našem případě obraz Boží. Jung dále říká podstatnou věc, že archetyp je nevědomý předpoklad každého lidského života. Tento archetyp je možno vyjevit skrze život jedince. To, co se dělo v životě Ježíše, se může dít v životě každého jedince. Tím se Ježíš stal vzorem jednání křesťanů.

¹¹¹ NELLAS, *op. cit.*, s. 35

¹¹² *Ibid.*, s. 37. „*Man finds in the Archetyp his true ontological meaning.*“

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla IV*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2001. s. 118 – 120

Jung sice vše vidí z psychologického hlediska, tj. jako psychologický dopad archetypu na jedince, ale domnívám se, že jde o ontologii člověka. Dokázal-li Ježíš vědomě žít archetyp obrazu Božího, je možné, aby i člověk naplnil tento archetyp ve svém životě. Vrcholem naplňování tohoto archetypu je theosis, stav kdy člověk a Bůh jsou jedno. Ježíš takto o sobě, v očích rabínů provokativně, mluvil: „*Já a otec jsme jedno.*“ (J 10,30). Nemůže však jít o inflaci Já – identifikaci s Bohem či jinak řečeno propadnutí pocitu být Bohem. Na jiném místě Ježíš volá: „*Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?*“ (Mk 15,34). Jung podotýká, že tento rozpor je zcela na místě, je-li dogma ‚pravý Bůh a pravý člověk‘ správné. „*Pravé lidství znamená být Bohu svrchovaně vzdálen a naprosto se od něj odlišovat.*“¹¹⁵ Nesmíme zapomenout, že Jung uvažuje čistě psychologicky. Nepostřehl teologický záměr autorů, že se jedná o hříšnost člověka. V momentě Ježíšova ukřižování na jeho osobu byl vztažen hřích za lidstvo, čímž přirozeně došlo k rozdělení ‚jednoty‘ mezi Ježíšem a Bohem. Správně však Jung vystihl rozpor. Jestliže člověk není personou, je Bohu vzdálen. Potom se právem Ježíš ptá po důvodu Božího opuštění. Ježíš po celý svůj život naplňoval obraz Boha, čímž se mu stával podobným. Dle mého názoru na Ježíšově životě je vyjádřen extrém mezi naplňováním Božího obrazu a stavem, kdy je člověk pro své hříšné jednání vzdálen od Boha.

Pro otce pravé lidství znamená, že člověk je personou, o níž jsme psali výše. Člověk ač není Bůh, může mu být podobný. Inflace Já by spočívala ve ztotožnění člověka s Bohem. Zbožštění – stát se Bohu podobným není inflace Já. Ovšem tehdy, vzal-li Ježíš na sebe hříšnost světa, ztratil podobnost, neboť Bůh nemůže být tam, kde je hřích.

Kvůli výše uvedenému člověk chce, je nucen naplňovat archetyp obrazu Božího ze své podstaty, nikoliv z donucení. Argumentem je pak pocit nesmyslnosti a zmaru. Můžeme pozorovat, že člověk má mnohem hlubší rozměr, než jaký mu dávají pozitivisticky orientované vědy. Význam člověka je nutno spatřovat v ‚obrazu Božím‘. Tato skutečnost ukazuje na směr, kterým člověk má směřovat a stát se podobným Bohu – theosis, v kontrastu s Jungem: má se stát cele člověkem. Viděli jsme, že takto se člověk stane člověkem – personou. Ačkoli západní teologie může spatřovat synonyma ve slovech ‚obraz‘ a ‚podobnost‘, přeci jenom v jemné nuanci je zde vidět rozdíl, a to významový. Nabýt podoby Boží znamená cele se podřídit Bohu. Jde, ale o volný akt. Pro Boha se musí člověk svobodně rozhodnout.

A člověk má *pattern of behavior* – obraz Boží – již v sobě, avšak jak uvidíme, neposlušností vůči Bohu je tento obraz přeznačen, což způsobuje potíže. Vidíme, že chceme-li

¹¹⁵ *Ibid.*, s. 213

člověku pomoci, musíme pracovat s konceptem Obrazu Boha, poněvadž nás vede k podstatě, významu a celistvosti člověka jako takového. Nelze pracovat s člověkem bez atributu vztahu k Bohu.

3. PROBLEMATIKA (ne)PŘIROZENÉHO STAVU ČLOVĚKA

Ve druhé kapitole jsme nastínili odlišný pohled na člověka, a to z hlediska biblického konceptu (Gen 1 – 3). Tato odlišnost tkví ve vylíčení ontologické podstaty člověka a její proměny. Vezmeme-li v úvahu koncept, se kterým ortodoxní psychoterapie pracuje, získáme zcela jiný pohled na problematiku člověka a jeho přirozenosti vůbec. Zásadní úhlem, ze kterého se dívá ortodoxní psychoterapie, je ontologická proměna lidské přirozenosti. Pozitivistické humanitní vědy neuvažují o jiné možnosti ontologické přirozenosti, než té, která je jejich objektem zkoumání. Z hlediska psychoterapie jde o odkrytí této přirozenosti, aby se stal člověk duševně vyvážený a zdravý.

Cílem psychoterapie je, aby žil člověk přirozeně. To znamená, aby žil ve svém středu. Jung za střed osobnosti, jak již víme, považoval Bytostné já; otcové srdce, v němž sídlí nous, který ve svém přirozeném stavu je schopen vnímat Boha. Z hlediska existencionální analýzy pak takový člověk ví, co má činit a dle toho také člověk realizuje sebe sama. Řečeno ústy církevních otců: ‚Jedná-li člověk přirozeně, stává se podobným Bohu.‘ Učení církevních otců tedy není vzdáleno závěrům C. G. Junga, či V. E. Frankla, byť oba zůstávají v oblasti psychologismu. Jakoby oba myslitelé hleděli za tuto oblast, za hranici vzpoury člověka vůči Bohu, ale nechtěli ji přitakat. Jejich cílem je duševně zdravý člověk. Je správné, že psychoterapie požaduje po člověku, aby přijal sebe sama takového jaký je, aby přijal svou ontologickou přirozenost. Z biblického konceptu ale přijetím své přirozenosti terapeutická práce nekončí. Nejde zde již o psychické přijetí sama sebe, ale o pochopení vlastní přirozenosti a následně o ontologickou proměnu. Ve skutečnosti jde tedy o nalezení pravé podstaty člověka.

3.1. Gnozeologický problém v poznání člověka

Výchozím problémem je otázka, zda se lze dopátrat pravé podstaty člověka. Tyto úvahy pak ovlivňují vnímání reality, v níž žijeme, a rozvíjí debaty o případné přirozenosti či nepřirozenosti člověka. Otázka po přirozenosti člověka je dle mého soudu relevantní, neboť psychický problém vzniká na základě reflexe a konfrontace vlastního přirozeného základu (tzn. vlastní ontologie) s vnějším prostředím, potažmo nasměrováním člověka. Nedomnívám se, že stačí přijetí sebe sama, nýbrž je nutné i pochopení vlastní situace: ‚Proč jsem takový, jaký jsem.‘ Velký potenciál osvětlit toto hledisko má zejména teologie.

3.1.1. Stud a stín

Úvahy o stínu hrají stěžejní roli nejen v Jungově, ale také ve Freudově přístupu. Stín je tvořen vytěsněnými psychickými obsahy, které se snažíme zakrýt. Tvoří jej především naše negativní vlastnosti. Nejen negativní, ale i ty, o kterých se domníváme, že jsou negativní. Stín je tedy suma psychických obsahů i přirozenosti člověka, za něž se člověk stydí nebo se je snaží zakrýt, ačkoli toto vše je součástí jeho přirozenosti.

Stín ukazuje, jaký člověk doopravdy je. V náboženském vnímání jde ještě o mnohem hlubší konotace. Člověk sebe sama v rámci psychoterapie přijímá cele, tj. i svou hříšnou přirozenost, což má i významné soteriologické dopady. Rozkol v psyché vyvěrá zejména z vyostřeného konfliktu mezi personou a stínem, respektive tím jak nás vidí společnost a tím, jací doopravdy jsme. Problémem je tedy konflikt mezi aktuálním stavem a ideálním stavem. Člověk je společenská bytost, která chce být společností přijímána, a tak se snaží vytěsnit ty obsahy, které brání tomuto přijetí. S vytěsněním může vymizet i něco pozitivního. Je to však posuzováno jako nežádoucí. Tím nechci říci, že nemůže jít o skutečně nežádoucí obsahy. Problém se jeví v onom vytěsnění. „Vytěsnění je proces, který nastupuje v raném dětství pod morálním vlivem okolí a trvá celý život.“¹¹⁶ A Freud dodává, že vytěsnění je zdrojem vzniku neurózy.¹¹⁷

Jestliže uvažujeme o biblickém základu ortodoxní terapie, podívejme se nejprve do knihy Genesis, která také reflektuje problém studu. Text v Genesis 3, 8 – 12 bychom mohli také interpretovat jako genezi stínu. Nejedná se o psychologizaci stínu, nýbrž o ontologickou skutečnost. Člověk se stydí za svou nahotu¹¹⁸. Respektive zjistil, že je nahý a začal se ukrývat. Před vzpourou vůči Bohu se před svým Stvořitelem neskrýval, ačkoliv byl nahý. Nestyděl se (Gen 2,25), neboť ani nevěděl, že je nahý. Tato skutečnost, že člověk je nahý, není negativní. Jde spíše o vyrovnání se s touto zjištěnou skutečností. Problém je spíše v kontrastu mezi

¹¹⁶ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla III*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2000. s. 13

¹¹⁷ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla IV*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2001. s. 101. Jung dále popisuje rozdíl mezi vytěsněním a popřením. Hlavní kritériem je zde utrpení. Pokud se něco popře, protože to nekoresponduje, dejme tomu, ze společenských důvodů, člověk prožije bolest, zármutek. Nicméně u vytěsnění nic takového není, neboť Vědomé já se chová, jako kdyby věc nebyla. Tedy „*Neuróza je vždy náhražkou za oprávněné utrpení.*“ (*ibid*) Člověk se musí naučit přijímat utrpení, tj. nepřirozený stav věci.

¹¹⁸ Pakliže bychom se podívali do hebrejského textu, pro nahotu je použit slovní kořen a-r-m, avšak tento kořen je také použit pro chytrost hada (Gen 3,1). Skutečnost stejného slovního základu není dle mého mínění záležitostí okrajovou, nýbrž zásadní. Ve verši Gen 2, 25 můžeme číst, že Adam a Eva byli nazí (*arum*) a nestyděli se. Teprve po sněžení ovoce ze stromu poznání dobra a zla se jim otevřely oči. Dalo by se říci, že prohlédli, něco si uvědomili určitým jednáním. Zjistili, že jsou *arum* a začali se schovávat. Toto slovo je v mnoha případech použito k označení jak k materiální, tak duchovní bídě (Ez 16,7; 23, 29; Dt 12,29), jindy je stav, který označuje toto slovo podnětem k sociální pomoci (Ez 18,7.16).¹¹⁸ Z těchto veršů je možné vyčíst, že jde o jakýsi handicap, který ubírá z hodnoty člověka. Vždyť nahota obecně vyjadřuje bezbrannost, nezakrytost, nechráněnost. Je také poukazem na nedostatek možností a zdrojů (Am 2,16). V Amosově případě je nutné vzít na vědomí, že takový člověk má před Hospodinem šanci. Z nahoty vyplývá omezenost nositele *arum*. Nahota je totiž takový stav, kdy se nelze ničím a za co skrývat, na co spoléhat, co by bylo učiněno lidskou rukou. Jediný zdroj jistoty a ochrany je Hospodin.

dvěma stavy. Stavem před vzpourou proti Bohu a po ní. Tento stav člověk není schopen přijmout. Není schopen přijmout cele svou přirozenost, což způsobuje vytěsnění a nakonec duševní problém. Můžeme říci, že stín byl vytvořen a brání člověku přijmout se cele, což má i sociální rozměr.

3.1.2. Kožená suknice

Člověk se stydí. Dle mého soudu došlo k určité změně. Indikátorem je zde onen stud, mohli bychom říci – člověk se cítí vinen. Stud, jak jsme mohli výše vidět u Freuda, souvisí s vinou. Člověk obdržel koženou suknicí, aby zakryl svou nahotu, bezbrannost, svou přirozenost. V kontextu dalších úvah je zapotřebí říci, že kožená suknice však neznamena masku! Masku si utváří člověk sám; kožené suknice obdržel od Boha (Gen 3,21), aby byl schopen přežít.

Druhá část Gen 3, tj. verše 16–19, pojednává o tom, jak lze přežít zde na zemi i v padlém stavu člověka. Výčet situací, které se budou dít člověku, nesmíme vnímat jako ztroskotání člověka, ale jako Bohem vytvořené podmínky, za nichž lze přežít. Konkrétně v 18. a 19. verši Bůh konstatuje, že země již nebude podmanivá péči člověka tak jako dříve. Spíše člověk bude muset vynaložit více úsilí, aby ze země vydobyl živobytí, a to po celý svůj život.¹¹⁹

Z hlediska učení Otců¹²⁰ termín kožené suknice – „garments of skin“ není pouhou zárukou přežití v nepřirozeném stavu. Je to především návrat k tomu, co je to „být v obrazu“, ale také „*naplnění podstaty obrazu, pomocí něhož člověk dosahuje obrazu samotného*“¹²¹. Jde tedy o zvěst biblického textu stvoření člověka, respektive pádu lidského bytí. Bůh ve svém soucitu umožňuje lidem přežití právě tehdy, když je obléká do kožených suknic (Gen 3,21). V této práci není místo na antropologické rozbory dílčích záležitostí, ale pro podstatu a lepší pochopení práce přeci jenom se dotknu některých částí.

Kožené suknice nejsou součástí přirozenosti člověka. Člověk obdržel suknicí teprve po pádu.¹²² Kožená suknice vyjadřuje smrtelnost, která úzce souvisí s novou přirozeností člověka po pádu. Jde o základní význam kožených suknic, který není racionálně pochopitelný. Tedy člověk oblečený v kožené suknicí se ocitá v iracionální (nepřirozené) přirozenosti, v níž zažívá svou současnou existenci. Tento nepřirozený stav postihl celého člověka, tj.

¹¹⁹ Na druhou stranu se lze dívat na tuto skutečnost pozitivně, neboť samotný 18. verš značí spíše útlum nežli produktivitu, ale 19. verš jakoby naznačoval cestu. Hospodin sám poskytuje rady, jak lze žít dále i na úkor změněných životních podmínek. Nakonec je člověk vyhoštěn z Ráje (Gen 3,23 – 24). Člověk byl sice vyhnán z Ráje, ale nebyl zcela ztracen. Skutečnost, že Adam a Eva byli vyhnáni z Ráje, se nemusí jevit jako negativum, poněvadž tímto aktem Hospodin zamezil věčnému utrpení, pakliže by pojedli ze Stromu života (Gen 3, 22). Tento akt se spíše jeví jako milost ze strany Hospodina.

¹²⁰ NELLAS, *op. cit.*, s. 44n

¹²¹ *Ibid.*, s. 44: „...to fulfillment the inherent impetus of latter, whereby man attains to image itself.”

¹²² *Ibid.*

biologickou, duševní i duchovní stránku jeho života. Jakoby bytost ve své celistvosti ztratila svobodu, rozumnost. Celek psychosomatického bytí utrpěl neposlušností vůči Bohu a celá bytost byla vtěsnána do mezí „iracionální podoby“. Původní složky člověka, které harmonizovaly jeho vnitřní stav, nebo vrozený intelekt, byly převráceny a oblékly člověka do vlastností nové přirozenosti. Mohli bychom říci, že složky, které činily z člověka „obraz Boží“ byly degradovány na pouhé instinkty.¹²³

Skutečnost padlého stavu člověka souvisí i se „zlořečením“ země (Gen 3, 17–20). Pakliže nějaká věc u starověkých národů byla zlořečena, mělo se za to, že daná věc bude přinášet neštěstí tomu, proti komu bylo zlořečení napsáno či vysloveno.¹²⁴ V našem případě toto zlořečení, ač bylo koncentrováno na zemi, se dotýká bytostně i člověka, poněvadž člověk je vázán na zemi. Tedy zlořečení se dotýká i jeho samého.

Vidíme, že kožené suknice nemohou být maskou, neboť vyjadřují skutečnou ontologii člověka, jež je nepřirozená. Kožené suknice jsou znakem padlého stavu člověka. Zdá se, že kožené suknice jsou stavem, který psychoterapie odkrývá. Učí člověka přijmout tento stav. Stav, jehož je nositelem. Tedy psychoterapie odkrývá podstatu člověka, o níž se domnívá, že je přirozená. Jistě, tento počín je chvályhodný a potřebný, neboť kožené suknice umožňují přežití člověka. Jednotlivé psychologické školy, přistupují ke své práci odlišně. Člověk je pomocí psychoterapie posilován k přijetí svého stavu, který vyjadřují kožené suknice. Správně poukázal Jung¹²⁵ na problém vzniku neurózy jako na rozpor mezi ideálem a skutečností. Poukazuje na skutečnost, že utrpení vzniká na základě popření něčeho, s čím není člověk vnitřně srozuměn, nebo ze společenských důvodů.

V těchto úvahách lze ale pokračovat. Psychoterapie pomůže z našeho pohledu člověku vyrovnat se se stavem kožených suknic. Nicméně se lze ptát, proč člověk skrývá (stydí se za) koženou suknicí? Domnívám se, že tato otázka otevírá cestu za horizont kožených suknic. Zde právě současnou západní psychoterapii může obohatit biblická antropologie. Jakoby člověk nebyl sám sebou, protože se stydí za koženou suknicí, kterou mu dal Bůh. Stydí se za ni před bližním; můžeme říci, že i před sebou samým. Nyní se podívejme na to, jak tyto věci analyzuje Jung v rámci analytické psychologie.

¹²³ *Ibid.*, s. 49

¹²⁴ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha : Kalich, 1950. heslo: ZLOŘEČENÍ

¹²⁵ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla IV*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2001. s. 101

3.1.3. Jungova interpretace stínu

V rámci klasické psychoterapie se bavíme o ‚přirozeném‘ stavu člověka, který je vyjádřen „koženými suknicemi“. Pro Junga otázka stínu hraje důležitou roli. Stín vzniká v souvislosti s vývojem *persony – masky*.¹²⁶ K tomuto dochází konfrontací mezi očekáváním společnosti (duchovní pól duševního života) a vlastním přirozeným základem (kožené suknice). Jungovo vnímání *persony* je odlišné od patristického vnímání. U otců jsme zjistili, že *persona* je stav, ve kterém člověk naplňuje obraz Boží, jímž ve své podstatě je. U Junga je třeba pojem *persony* vnímat v kontextu společnosti. Jedinec takto sebe sama vnímá tak, jak jej společnost vidí a přijímá – a chce vnímat nebo toho, co po něm požaduje. Je sice individuálně odlišen od svého okolí, ale je odlišen společností. Jde o akt společnosti; jedinec se sám na tomto zařazení nepodílel. Leda k tomu přispěl svými schopnostmi, dovednostmi a chováním, navzdory svému vnitřnímu pocitu či postoji. Nebezpečí takového vnímání *persony* tkví v tom, že vlastní skutečná individualita člověka může být tímto potlačena, čímž nastává riziko vzniku duševních problémů.¹²⁷

Pojetí a podstata *persony* je zrádná. Kolektivizovaná společnost si vytváří svá pravidla, která uznává za platná. Z těchto pravidel ta samá společnost vytváří všeobecný světonázor. Tento světonázor nejenže významně ovlivňuje duševní stav jedince, ale také předurčuje to, jak vnímáme realitu, sami sebe a své charakterové vlastnosti,¹²⁸ a to ve dvou ohledech:

- a. pokud máme zkreslený či *nevhodný* názor na jednotlivé situace, může nám to pokazit hodnocení celé situace, ačkoli sama o sobě tato situace nemusí být zlá. Osvobození nastává tehdy a situace se stává snesitelnou, pokud jsme schopni přehodnotit svůj názor na úkor přijatého světonázoru od společnosti, s nímž se identifikujeme.
- b. osobní vědomí si uzurpuje právo na psychické obsahy, z nichž se pokouší učinit celek. Vědomí ale filtruje tyto psychické obsahy. Ty, které se neslučují s ideálním obrazem vědomí, jehož řídicím aspektem je světonázor přejatý od společnosti, zapomene, popře nebo vytěsňuje.

Obojí spolu souvisí. Jedinec ve jménu kolektivismu vytěsňuje ty negativní vlastnosti, které má (b), poněvadž nekorespondují se všeobecným názorem. Potíž je v tom, že s nimi již

¹²⁶ JUNG, Carl G. *Výbor z díla III*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2000. s. 50

¹²⁷ *Ibid.*, s. 51

¹²⁸ JUNG, Carl G. *Výbor z díla I*. 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s. 82 a též JUNG, Carl G. *Výbor z díla III*. 1. vyd. Brno: Nakl. Tomáše Janečka 2000. s. 49

nepočítá a za celek své duše považuje pouze to, co odpovídá obecnému světonázoru. Tento celek nebo sumu obecně přijímaných norem pak jedinec považuje za veškerý svůj duševní život. Otázkou pak je, kde je onen vytěsněný materiál. Už tento moment nasvědčuje tomu, že v žádném případě nejde o celistvost duševního života osobnosti.

Druhý, resp. první případ je nutné vidět z pohledu mnohem širšího. Otázka zní: ‚Podle kterého kritéria, nebo na základě čeho dochází k hodnocení dané situace?‘ Nesmíme zapomenout, že dnešní stav skutečnosti může být zkreslený. Proto se nám jednotlivé situace mohou zdát nepřiměřené. Problém může být i otočen. Sama společnost, již zkreslena, formuje člověka tak, že situace, jež neodpovídají dané společnosti, jedinec vnímá negativně.

Vraťme se k problému persony. Společnost v personě spatřuje jistotu, že každý bude jednat dle toho, co se od něho očekává – toto je záruka spolehlivosti. Ten kdo chce být společensky aktivní, musí hrát pod rouškou masky, aby byl přijatelný.¹²⁹ Persona však na jednu stranu prospívá, neboť sociální učením se jedinec zařazuje do společnosti a je jí přijímán, ovšem na druhé straně škodí vývoji osobnosti, čímž je také zničen morální a duchovní pokrok společenství, protože originalita jedince je tímto způsobem vylučována.¹³⁰

Nicméně potlačované tendence, vytěsněné v zájmu socializace, se dříve nebo později projeví. Navzdory tomu, že persona ovlivňuje jednání a chování člověka, se vytěsněné obsahy projeví, neboť jsou také součástí celku psýché. Nevědomí se totiž snaží vykompenzovat jednostranné zaměření Vědomého já a projevuje se, mnohdy až groteskně. Ačkoli je zde persona, střed osobnosti – Bytostné já – na sebe upozorňuje.¹³¹ Dle mého názoru tento projev musíme vnímat pozitivně, neboť vlastní lidské jádro se přeci jenom ozývá a chce promluvit; vlastní individualita není trvale potlačena.

Na jiném místě mluví o témže problému a reakci na personu nazývá *stínem*. Jejich vztah je totiž kompenzační. Konflikt mezi stínem a personou (maskou) může vyústit vznikem neurózy.¹³² Za společenskou maskou se totiž skrývá soukromý život, do nějž společnost přístup nemá. V ústraní totiž odhazujeme masku a stáváme se tím, kým doopravdy jsme. Pro nevědomou složku je vystupování pod maskou příliš náročné na to, aby se to obešlo bez následků. Podle kompenzační teorie bychom mohli říci, že čím hranější je sociální život, tím vyostřenější je soukromý život.

¹²⁹ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla III*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2000. s. 95

¹³⁰ *Ibid.*, s. 45

¹³¹ *Ibid.*, s. 51. Více o tom spis *Transcendentální funkce* (viz JUNG, Carl. G. *Výbor z díla II*. 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s.326n)

¹³² SHARP, *op. cit.*, s. 148

Stín obsahuje „skryté nebo nevědomé aspekty nás samých, dobré či špatné, které já buď vytěsnilo, nebo nikdy nerozpoznalo.“¹³³ Jsou to tedy veškeré psychické obsahy, které na základě filtru Vědomého já byly uznány jako nežádoucí. Proto byly vytěsněny. Je ale omylem se domnívat, že stín tvoří pouze negativní stránku naší osobnosti. Měli bychom spíše říci, že stín tvoří pro společnost nepřijatelné (či domněle negativní) obsahy nebo svévolně vytlačené psychické obsahy. Mohou totiž obsahovat vlastnosti, které by oživovaly a zkrášlovaly lidskou existenci, ale kvůli ustáleným pravidlům společnosti nemohou být ve Vědomém já.¹³⁴

V této souvislosti se nabízí úvaha, jak Jung pojímá neurózu a zdá se, že konflikt mezi personou a stínem se nabízí jako schůdná cesta. Jung¹³⁵ neurózu pojí s nejintimnějším životem člověka. Je to zřejmé z toho, že jedinec má zábrany sdělit okolnosti, které mohou být příčinou onemocnění. Důvodem existence této zábrany je možné vidět ve strachu, že by pacient přišel o dobrou pověst či úctyhodnost. Není to pouze strach, že se člověk odhalí před světem, ale i před sebou samým. I sám vůči sobě se stydí přiznat určité skutečnosti, které by ho mohli eventuálně kompromitovat. Zajímavé je, že Jung spojuje neurózu také s demoralizací a dodává, že je-li člověk neurotický, ztratil důvěru k sobě samému. Za neurózami vidí Jung jistě psychické příčiny a polemizuje o příčinách organických. Pokud přízná alespoň endokrinní povahu takových organických poruch, spíše je hodnotí jako důsledky než příčiny.

Rozkol v duševním životě dle Junga může tedy vyvěrat zejména z vyostřeného konfliktu mezi personou (maskou) a stínem, respektive tím jak nás vidí společnost a tím, jací doopravdy jsme. Člověk, jako společenská bytost, chce být společností přijímán. Proto na sebe nasazuje masku a chová se dle toho na úkor skutečného sebe sama.

S vytěsněním ale může vymizet i něco pozitivního. Je to však z pohledu člověka, který chce být asimilován do společnosti, posuzováno jako nežádoucí. Tím nechci říci, že nemůže jít o skutečné nežádoucí obsahy. Problém je v onom vytěsnění, neboť se v budoucnu se tyto vytěsněné obsahy mohou projevit nahodile, jako nežádoucí a nechtěný projev. „*Vytěsnění je proces, který nastupuje v raném dětství pod morálním vlivem okolí a trvá celý život.*“¹³⁶ Můžeme jít ale dále a vzít v úvahu Freuda, který si všiml, že vytěsnění je zdrojem vzniku

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla IV*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2001. s. 105

¹³⁵ *Ibid.*, s. 18n

¹³⁶ *Ibid.*, s. 13

neurózy.¹³⁷ Dále je vidět, že jak u Freuda tak u Junga v souvislosti s neurózami máme co dělat s problémem morálky a sebehodnocení.

3.1.4. Existence masky jako nemožnost poznání podstaty člověka

Maska tedy vytváří dojem někoho jiného, než vlastního nositele masky. To způsobuje značný problém, jelikož ve vztazích se ve skutečnosti nesetkává člověk s člověkem. K opravdovému setkání skrze masku nemůže nikdy dojít, neboť lidé ve společnosti hrají chtěné nebo dané role. Setkávají se tak hrané role, nikoli skutečné hypostaze lidí. Způsobuje to značné problémy a nedorozumění. Ovšem tento problém vzniká i na poli vědy: lze se zeptat, koho subjekt pozoruje. Jistě, podotkli jsme výše, že se lze dopátrat stavu kožených suknic, které vyjadřují stav člověka. Nicméně kožená suknička vyjadřuje již stav nepřirozený. Ačkoli zde psychoterapie končí, poukázali jsme na to, že lze překročit tuto cílovou hranici a pokračovat dále. Zde ale již nejde o psychologický, ale o ontologický problém, neboť kožená suknička vyjadřuje stav člověka.

Významný erudovaný přírodovědec a také duchovní Pavel Florenskij¹³⁸ poukazuje na neschopnost se dobrat podstaty člověka skrze masku, kterou nosí. Lidskou bytost vnímá také jako obraz Boží. Maska je Florenským interpretována jako ‚jakoby‘ – maska má tendenci vyjadřovat skutečnost, ale nevyjadřuje jí a navíc klame. Tuto masku člověk nosí, neboť chtěl být jako Bůh (Gen 3, 3.6), tzn. ‚jakoby‘. Had slíbil člověku, že budou jakoby Bůh, tedy jakýmsi zdáním Boha, hraním si na Boha. Slovo ‚jako‘ neznamená ‚být tentýž‘. Maska - ‚jakoby‘ – nejenže neukazuje pravou podstatu člověka, ale ona ji zakrývá. Člověk se ale již nemůže masky zbavit. Tedy na základě této úvahy člověk ve skutečnosti není to, za koho jej považuje současná antropologie. Člověk je jiný než ten člověk, kterého stvořil Bůh. Čili věda nezkoumá člověka v jeho pravé podstatě, poněvadž nebere v potaz jeho nepřirozenou ontologii. Florenskij dále pokračuje tvrzením, že to, co zkoumáme (předmět současných humanitních věd), je část odštěpená od pravé podstaty osobnosti; není to vyjádření podstaty člověka. Zkoumáme tedy jakýsi jev, který izoluje pravou přirozenost od poznávajícího subjektu.

Na základě myšlenek Florenského lze uvažovat o tom, že existence masky předpokládá pravý stav, odhalení podstaty člověka. Tedy v návaznosti na humanitní vědy se lze domnívat,

¹³⁷ *Ibid.*, s. 101. Jung dále popisuje rozdíl mezi vytěsněním a popřením. Hlavním kritériem je zde utrpení. Pokud se něco popře, protože to nekoresponduje, dejme tomu, ze společenských důvodů, člověk prožije bolest, zármutek. Nic méně u vytěsnění nic takového není, neboť Vědomé já se chová, jako kdyby věc nebyla. Tedy „*Neuróza je vždy náhražkou za oprávněné utrpení.*“ (*ibid*) Člověk se musí naučit přijímat utrpení.

¹³⁸ FLORENSKIJ, Pavel. *Ikonostas*. 1. vyd. nakl. L. Marek : Brno, 2000. s. 31n

že k odhalení pravé podstaty člověka teprve dojde. Otázkou je, koho nyní humanitní vědy zkoumají, jakou masku odhalují. Odpovědí na tuto otázku by mohlo být, že se jedná o stav, který vyjadřují kožené suknice, jak jsme se pokusili zanalyzovat.

Jung stejně jako Florenskij vnímá masku v kontextu antické divadelní masky¹³⁹, kdy herec hraje určitou roli. Každý ale interpretuje masku odlišným způsobem. V obou případech maska zakrývá určitý stav, klame poznávajícího. Maska odtrhává jev od pravé podstaty člověka. V případě Florenského odkrytím masky dostaneme pravý obraz Boží. Odkrytím masky v Jungově případě získáme dle mého názoru člověka zahaleného v kožené sukničce. Lze se domnívat, že maska v pojetí Florenského sice není totožná se stavem kožených suknic, ale kožené suknice jakoby vyjadřovaly tuto masku.

3.2. Empirické hledisko masky – symptom

3.2.1. Vina jako příčina duševní nerovnováhy

Z výše uvedeného lze usoudit, že otázka viny hraje jednu z elementárních rolí při vzniku duševního problému. Téma viny bylo doposud v práci implicitně obsaženo. Vzpomeňme si na konflikty mezi Já a Nadjá či na konflikt pólů duševního života. Tyto konflikty vzbuzují, jak již víme, pocit viny. Skutečnost, že je něco potlačováno, znamená, že již samotný psychický obsah (nebo to co je člověku přirozené) je vnímán jako nežádoucí, neboť se člověk za něj stydí a chce ho před ostatními zakrýt. Tedy naše vlastní přirozenost je potenciálně nežádoucí. A to, dle mého názoru, ukazuje, že již v samotných základech je něco v nepořádku. Jinak by ani nemuselo docházet k potlačení. Tedy vlastní jádro duševního konfliktu má jiný, než psychologický základ – zdá se, že ontologický. Nepocházelo by totiž k potlačení či vytěsnění té které pudové tendence nebo vlastnosti (byť samy o sobě tyto pohnutky nejsou negativní), pokud by byla pozitivně přijímána. Toto hledisko je argumentem ve prospěch snahy jít dále než k pouhému nalezení stavu kožené suknice, včetně jeho přijetí.

K vytěsnění dochází, protože člověk cítí vinu za vlastní stav vůči společnosti. Vidíme tedy, že člověk má problém sám sebe zcela přijmout. Má problém s přijetím stavu, který vyjadřují kožené suknice, poněvadž se s ním ještě nevypořádal. Ve skutečnosti nejde o přirozený stav, proto jej ani nemůže člověk přijmout za svůj. Může se ale s tímto stavem vypořádat jiným způsobem: pochopit jej. Nic jiného ani nezbyvá, dokud tento svět trvá.

¹³⁹ Viz také ZEZOULIAS, John D. *Being as Communion*. New York : St. Vladimir's Seminary Press. s. 27 – 48. Zde Zezoulias etymologicky rozebírá pojem *persona* a rozebírá dopady toho kterého pojetí (řecké, římské, otců).

Tohoto problému jsme se již dotkli při výstavbě osoby (masky) v jungovském pojetí. Chce-li člověk být aktivní ve společnosti (připomeňme důležitost sociální stránky člověka), takřka je nucen, aby přejal společností dané normy, a od toho odvislý světový názor. Ten samý princip je vztažen na percepci reality pomocí Já. Jung tento fakt hodnotí negativně. Převzetí masky (osoby) ve skutečnosti člověka nemění. Člověk konfrontuje svou přirozenost s vnějším prostředím. To co odpovídá požadavkům společnosti či reality zachová a neodpovídající se snaží potlačit.

O problematice rozdílu mezi ovládnutím a potlačením jsme již hovořili, nyní problém probereme v aktuálním kontextu přirozenosti znovu. Potlačit vlastní přirozenost znamená ve skutečnosti potlačit sebe samého. Freud i Jung mají pravdu, že to nelze a je to nepatřičné, ba nedůstojné pro člověka. Problém ale spatřuji ve vnímání problému. Všichni se shodují v nepotlačování přirozenosti, ovšem každý reflektuje tyto věci jiným způsobem. Freud nechce přirozenost potlačovat, nechává jí volný průběh a snaží se potlačený obsah pochopit. V jistém ohledu je jeho přístup oprávněný, protože chce věci pochopit, avšak znovu se dostaneme k otázce, proč daný obsah byl potlačen. Zde Freud nemá odpověď. Vytěsněné psychické obsahy Freud interpretuje jako výsledek aktivity Já, které se tímto způsobem snaží zabránit možnému konfliktu mezi oblastí Ono a oblastí Nadjá. Opět se dostáváme k tomu, že jde o morální problém – rozpor mezi přirozeností a realitou. Jung v symptomu vidí nerovnováhu mezi póly duševního života. Tedy jeho cílem je centrovat člověka zpět k centru osobnosti – Bytostnému já, a tím zharmonizovat duševní póly, a to přijetím svého stínu. Jungův přístup je příznivější v tom smyslu, že požaduje po pacientovi, aby přijal svou přirozenost.

Patrističtí otcové jsou v jistém smyslu analogičtí k Jungově konceptu sebezískání. Avšak zde chci znovu zdůraznit, že celkový problém spatřuji v nedostatečnosti ovládacích složek – tzv. noetických funkcí. Vzpourou proti Bohu upadl člověk do nedůstojného stavu, kdy místo toho, aby ovládal stvořené bytí, je jím sám ovládaný. Pochopení tohoto ontologického problému má vliv na psychiku. Je samozřejmostí, že člověk cítí, že má svůj stín (viz také Gen 3) a chce jej zakrývat před společností, aby dostal uznání. Ovšem to neznamená, že by měl potlačit svou přirozenost. Řešením je pochopení a ovládnutí vlastní přirozenosti. Celý problém pak dostává jiné konotace.

Musíme se v tomto směru také vyrovnat s Freudovým konceptem Nadjá. Nebezpečí totiž tkví v tom, že si volíme bohy (obsahy tvořící Nadjá) v domněnku, že v souladu s nimi jednáme dobře, zatímco skutečnost může být opačná. Významným aspektem je zde pocit viny. Zdá se, že pocit viny hraje svou roli i v ostatních směrech, námi popisovaných. Konflikt duševní, zejména neuróza, jak jsme mohli vidět, odkazuje na morální problém. Tento pocit vzbuzuje

rozpor mezi vlastní přirozeností a realitou, či přijímaným světonázorem. Samotná maska způsobuje pocit viny, neboť člověk vnímá, že to není on. Hraná dokonalost jej dusí. Přijetím stavu kožené suknice – vlastní nedokonalosti se člověk zbaví pocitu viny, neboť bude to on, kdo jedná.

3.2.2. Koncepce nevědomí

Pro některé západní psychoterapeutické školy je typické, že pracují s konceptem nevědomí. Nevědomí sehraává důležitou roli v samotné psychoterapii a lze říci, že v mnohém je velkou pomocí a odkazuje na skutečnosti vysvětlující nynější produkty duševního života. Nejenže vysvětlují, ony také ukazují na podstatu lidské duše a odkazují k počátečním stavům lidské duše. Problémem však je, že maska zakrývá i tuto část, ke které se ale musí člověk také dopracovat, aby zvýšil šance na své uzdravení.

Nevědomí do jisté míry souvisí se stínem: dalo by se říci, že je mimo jiné tvořeno stínem. Freud nevědomí vnímá jako obsah vytěsněných pudových tendencí, které člověk potlačil. Dá se tedy říci, že u Freuda obsah nevědomí je vytvořen těmi psychickými obsahy, které Já považuje za nevhodné, aby byly zrealizovány, poněvadž jejich realizace je považována za nežádoucí, nechtěnou. Ovšem potlačením nebo vytěsněním energií nabitý psychický obsah nezmizel, ale existuje dále a požaduje seberealizaci – a také ji uskutečňuje – skrze symptom.

Nevědomými duševními pochody se zabýváme především pro jejich dynamiku, která má stejný dopad na prožívání jedince jako vědomé duševní pochody. Cílem psychoanalýzy je pak, aby nevědomé pochody v oblasti Ono se staly součástí Já, resp. aby Já se zvětšilo.

Jung pod tímto kontroverzním pojmem spatřuje jednak Freudův obsah infantilních tendencí vytěsněných výchovou a jednak materiál nedosahující prahu vědomí na základě „Hypotézy prahu vědomí.“¹⁴⁰ Jde o takový materiál, který byl vědomý a vlivem vytěsnění, popření nebo i pouhým zapomenutím, se stal nevědomým, nebo nedosáhl prahu vědomí, avšak má potenciál stát se v budoucnosti vědomým. Dále se Jung domnívá, že nevědomí je neustále aktivní.

Cílem je, aby se vytěsněné, resp. to co bylo vědomé, znovu integrovalo do vědomí. Takový materiál označuje jako osobní, jež je uložen v nevědomí, tzv. *osobní nevědomí*. U těchto obsahů bychom mohli prokázat jejich účinek či původ v naší minulosti. Jde o

¹⁴⁰ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla III*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2000. s. 13. Hypotéza prahu vědomí pracuje s energetickým základem, což znamená, že proces uvědomování je závislý na energii psychických obsahů. Princip v poklesnutí hodnoty psychického obsahu kdy, psychický obsah se stává podprahovým, čili nevědomým a naopak. Pojem nevědomí je užít pro vyjádření obsahů, které si člověk neuvědomuje, ačkoli mají vliv na jeho chování a jednání. Nemusí se jednat pouze o psychické ale i o fyzické faktory. (JUNG, Carl. G. *Výbor z díla II*. 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s 22)

integrující součásti osobnosti, jejichž výpadek ve vědomí způsobuje méněcennost, a to morální. Tento stav vyvolává pocit, že chybí něco, co by chybět nemělo. Je to jakýsi ukazatel duševní nerovnováhy.¹⁴¹

Nevědomí obsahuje i jiné věci, které s osobním nevědomím nemají nic společného. Avšak jsou nabaleny na osobní obsahy. Jung píše: „*Nevědomí má ve svých hlubších vrstvách relativně oživené, kolektivní obsahy.*“¹⁴² Jde o hlubší vrstvu, která je vrozená.¹⁴³ Výraz ‚kolektivní‘ vyjadřuje, že jde o všeobecný charakter všech individuů; až na jistá omezení stejný. Tedy ve všech lidech – individuích – je stejný všeobecný duševní základ. Obsahy kolektivního nevědomí jsou pak již zmíněné archetypy, u nichž „*jde o prastaré nebo – ještě lépe – o prvopočáteční typy, to znamená od pradávna existující obecné obrazy.*“¹⁴⁴

Jung pak dále neváhá archetypy přirovnat k instinktům. Nikdo nepopírá, že instinkty mají vliv na psychické prožívání jedince. Jejich zvláštnost je v tom, že jsou neosobní, všeobecné a dědičné. Všichni je mají stejné napříč lidským spektrem. Jde o motivy, které je mnohdy obtížné si uvědomit. Jde o specificky formované pudy, které sledují určité cíle, aniž by si jich byl kdokoli vědom. Jung podotýká, že jde o analogie k archetypům do takové míry, že archetypy by se mohly pokládat za základní vzor instinktivního chování.¹⁴⁵

V kontextu úvah o nevědomí a posledně zmíněných archetypech uvedu teorii Carusa, kterou Jung¹⁴⁶ uvádí. Carusova teorie zajímavě vysvětluje pojem nevědomí: hypotéza nevědomí pracuje s Božským přesahem. Teorie je reakcí na nastolený novověký racionalismus, který vytlačil božské mimo poznání člověka: „*Kdykoli je duch Boží z lidských úvah vylučován, vzniká nějaký nevědomý útvar.*“¹⁴⁷ Čili dle Carusa máme hledat Boha v nevědomí. Právě nevědomí, dle mého názoru, může být „branou“ ke ztracenému přirozenému stavu člověka, jež promlouvá dnešnímu člověku, a tím vykompenzovává rovnováhu, kterou ztratil, a nemůže jí dnes nalézt.

Patristická literatura také pracuje s konceptem nevědomí, byť v jiných relacích. Blíže o tom pojednává Michail Dronov¹⁴⁸. Koncept nevědomí srovnává zejména s psychoanalytickými teoriemi. Všimá si toho, že jak psychoanalýza, tak patristické učení

¹⁴¹ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla III*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2000. s. 24n. Jung spatřuje pozitivní funkci v méněcennosti, a to v existenci nejen deficitu ale i možnosti znovuuvědomění a zpětné integrace chybějící části. Jde o akty sebepoznání, neboť se uvědomují vytěsněné obsahy ve formě přání, vzpomínky, tendence, plánů; mohli bychom říci egoisticky laděné tendence.

¹⁴² *Ibid.*, s. 28

¹⁴³ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla II*. 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s. 98

¹⁴⁴ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla III*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2000. s. 99

¹⁴⁵ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla II*. 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s. 149

¹⁴⁶ *Ibid.*, s. 20

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ DRONOV. *op. cit.*, s. 248 – 275

(odtud pak ortodoxní psychoterapie) vychází z lidské zkušenosti. Lidská zkušenost je jedinečná a unikátní. Z toho lze vyvodit, že zkušenost je neopakovatelná a tím spíše nepřevoditelná, a proto je nemožné ji vědecky zkoumat – zkoumat *na základě čeho?* V tomto bodě se obě metody liší. Liší se také v tom, že každá má zcela jiné antropologické předpoklady a na základě tohoto zcela jiný přístup k duševnímu životu člověka.

Dle patristické antropologie stav nevědomí nastává tehdy, když nastanou nepříznivé okolnosti, které mají nepříznivé dopady na duševní život a celistvost člověka. Celkově jde o funkční vztah mezi přírodními energiemi osobnosti. Osobní vědomí u člověka je jednou z přirozených energií člověka. Ale když je „odpojena“, zůstane pouze zkušenost nahromaděná v osobnosti, ve které zůstal energetický obsah. Tento obsah je pojmenován jako nevědomí. Podstata prvotního hříchu tkví v tom, že i v nevědomí (mimo kontrolní složku) se člověk dopouští sobecké volby. Porušuje tak prvotní identitu s obyčejnou lidskou přirozeností.

Pokud člověk hřeší nevědomě, pak pokání – překonání hříchu – může být pouze vědomé! Slovo pokání v řeckém originále *μετανοια* označuje změnu smýšlení, vědomí. Problém je v tom, že rozdělení mezi přírodními silami v původním hříchu je natolik hluboké, že vědomí člověka je bezmocné, aby mělo totální kontrolu nad všemi projevy osobnosti.

Pojem nevědomí vznikl při zkoumání klinické hysterie. Tehdy Freud zkoumal projevy, které byly za normálních okolností nevědomé, proto tento obsah psychických procesů nazval jako nevědomé, které pak bylo interpretováno jako suma potlačených sklonů a tužeb. Dronov tento psychický obsah srovnává s patristickým slovníkem, tj. s vášněmi.

Avšak pojetí nevědomí u Freuda je odlišné od patristického vnímání. Freud v žádném případě tento obsah morálně nehodnotí. Je to jednoduše pouze negativní obsah v duševním životě člověka. V nevědomí spatřoval úložiště naší minulosti, která nás, aniž si to uvědomujeme, ovlivňuje. Na druhou stranu Dronovem uváděný Richet v nevědomí vidí lidské pudy, jenž jsou potřebné k životu. Dle Richeta nevědomí při narození člověka obsahuje pouze somaticko-psychické instinkty (pudy), které mají energie a ve své podstatě vyjadřují, dle Dronova, obraz Boží. Toto je člověku dané. Dodává poté, že i přes veškeré odchylky, které člověk má, je stále obrazem Božím.

Čili člověk se projevuje skrze energie, které obohacují podvědomí novými zkušenostmi, které jsou již nedílnou součástí člověka v jeho celistvosti. Dronov dále ukazuje, že zde na zemi člověk zažívá také konfliktní zkušenosti, které jsou vázány na tento pozemský život. Tyto zkušenosti by ale měly být vnímány jako instrumentální, stejně jako tělo. Zkušenost jako taková má jistě svou hodnotu a výpovědní charakter, nicméně je nositelem informace nebo

dovednosti. Jak jsme výše podotkli, získané zkušenosti nedeterminují člověka, ale pouze jej ovlivňují.

Co se týče morálního charakteru člověka, resp. jeho psychických osobností, je třeba říci, že patristický model pracuje s konceptem „tady a teď“, nepracuje s principy „dobra a zla“. Jádrem tkví v dynamice osobnosti, kdy morální stav je závislý na daném okamžiku, v němž se člověk rozhoduje udělat to či ono. Podstatou metanoie je znovuvytvoření vztahů s Bohem a tím získání jiných pohledů na získané zkušenosti a skutečnosti, se kterými se setkáváme.

3.2.3. Sociální hledisko

V sociologické míře persona (maska), tj. když není člověk sám sebou, ovlivňuje chování člověka tímto způsobem: „*Vzniká nebezpečí, že instinkt neříká člověku, co má dělat, a dnes už mu také neříká žádná tradice, co by měl dělat, co po něm chtějí jiní, jinými slovy bude náchylný podléhat autoritářským a totalitářským vůdcům a svůdcům.*“¹⁴⁹ Toto zjištění má ještě sekundární dopady. Často pak dotyčný ani neví, co chce. Chce jen to, co mají druzí anebo dělat to, co dělají druzí. Vytrácí se autonomie člověka a tím více můžeme pochopit Franklova slova, že jde o tendenci ke konformismu či ve druhém případě k totalitarismu.

Tohoto momentu si všímá i Jung když dochází k inflaci Já. K tomuto negativnímu procesu může docházet při uvědomování si obsahů z osobního nevědomí, kdy nepozorovaně do vědomí mohou vstoupit obsahy z kolektivního nevědomí. Člověk tehdy ztrácí na své jedinečnosti a stává se více kolektivním.¹⁵⁰

Nicméně Jung poukázal na druhý pozitivní aspekt archetypů: „*archetypy tvoří účinnou ochranu proti přesile sociálního vědomí a s ní korespondující masové psyché.*“¹⁵¹ Jung tento fenomén dává do souvislosti s náboženstvím. Pakliže náboženství znamená konfesi, tedy systém dogmatických pouček, pak představuje oblast kolektivního nevědomí, ačkoli jeho symboly vyjadřují archetypální charakter a původ. Dokud existuje vědomí církevního společenství, je v rámci psyché rovnováha. Nachází se zde také ochrana vůči *inflaci já*. Ale není-li zde jakási forma církevního společenství, jedinec je vydán na pospas kolektivnímu nevědomí v podobě „-ismů“ a masové psyché. Není totiž schopen vidět, že náboženské ideje se z psychologického hlediska nezakládají na tradici a víře, ale jsou odvozeny od archetypů,

¹⁴⁹ FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši*. 1. vyd. Brno: Cesta, 1996. s. 25. Někdy noogenní neuróza dostává přídomek sociogenní. (viz FRANKL, Viktor E. *Vůle ke smyslu*. 2. vyd. Brno: Cesta, 1997. 8nn)

¹⁵⁰ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla III*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2000. s. 40n. Analýza osobních vytěsnění nejenže přivádí osobní obsahy do vědomí, ale už na těchto obsazích jsou nalepeny kolektivní prvky nevědomí. Pokud nejsou rozpoznány a dialekticky zhodnoceny, může dojít k identifikaci s těmito obrazy kolektivní psyché. Jedinec tímto procesem dotčený se připodobňuje světu a je to vnímáno jako pozitivní. Tím ale ztrácí své já.

¹⁵¹ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla II*. 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000. s. 80n

„jichž by měl člověk pečlivě dbát a vážit si jich, což tvoří podstatu náboženství.“¹⁵² Na jiném místě jsme uvedli, že člověk by měl respektovat své instinkty a následovat je, aby byl lidským. Archetypy jsou neustále přítomny a působí. Nejde o to jim věřit, ale znát jejich smysl a jejich význam. Je zhoubné jich nedbat. Archetyp může být velkou pomocí ale také velkým nebezpečím.

Tyto postřehy jsou obzvlášť důležité, poněvadž dnešní trend ve společnosti je spíše manipulativní. Metr. Hierotheos¹⁵³ poukazuje na zhoubnost dnešní kolektivních organizací. Dnešní organizace odmítají lidi, kteří nejsou schopni dodržovat principy, nebo odmítají být loajální vůči principům té které organizace. Principy té které organizace podléhají různým ideologiím. Tyto ideologie požadují poslušnost vůči abstraktním požadavkům. V tomto směru se však nelze bavit o poslušnosti, nýbrž o disciplíně. Je to tedy neoprávněný požadavek dokonalosti, který se rovná jakési mánii. Požadavek být takový, jak systém požaduje. Systém či organizace je pak lhostejná vůči tomu, co člověk ve skutečnosti vůbec je. Tato skutečnost má negativní důsledky pro člověka. Člověk pak ‚musí‘ nosit masku, neví kdo je; je osobnostně oslaben a tím lehce manipulovatelný. V těchto tendencích lze spatřovat dehumanizaci člověka a tyto aktivity jsou používané nejen v sektách, ale žel i v mnoha dnešních organizacích, kde je požadována uniformita a nekritická loajalita vůči systému.

3.3. Padlý stav člověka z pozice ortodoxní tradice

Dle patristické tradice veškerý problém člověka tkví v oné domnělé přirozenosti. Otcové reflektují člověka v padlém stavu. To znamená, že jeho nynější přirozenost je poničená, zkreslená. Zdá se, že člověk tuto skutečnost vnitřně pociťuje, jinak by nepociťoval vinu. V přirozeném stavu člověk skrze noetické funkce ovládal své pudy, instinkty, svou přirozenost. Vzpourou nous přestal správně pracovat. Otcové¹⁵⁴ píší, že Adam před vzpourou byl ve stavu, jenž ho uschopňoval nazírání Boha. Ovšem vzpoura a následně hříšná přirozenost (padlý stav) zatemňuje mysl, což znamená ztrátu společenství s Bohem. Tím, že mysl je zatemněna, je ovlivněna celá duše, srdce a potažmo celý člověk. Důsledky vzpoury a hříšné přirozenosti jsou několikeré, např. se jedná o oslabení funkce mysli, která již funguje jinak; nous je ztotožněn s logem (mysl s rozumem); mysl je podřízena tělesným pudům. To

¹⁵² *Ibid.*, s. 81

¹⁵³ HIEROTHEOS, Metropolitan (Vlachos). *The cure and illness in Orthodox tradition* [online]. [cit. 2010-12-10] Dostupný z: <http://www.pelagia.org/htm/b05.en.the_illness_and_cure_of_the_soul.00.htm>

¹⁵⁴ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Pravoslavná spiritualita*. 1. vyd. Prešovská univerzita v Prešove, PbF : Prešov, 2006. s. 42n

vše má za následek úplnou destrukci člověka – nejen jeho smrtelnost, ale je tím ovlivněn jeho postoj vůči Bohu, bližnímu, k sobě i ke svému okolí – stvoření, jemuž měl vládnout.

3.3.1. Projevy člověka v padlém stavu

Z pozice ortodoxní psychoterapie lze považovat za symptom vše, co je neslučitelné s přirozeností člověka před vzpourou vůči Bohu. Padlý stav člověka je již sám o sobě symptomem, který se projevuje několikerým způsobem. Takto chápané symptomy popisuje metr. Hierotheos na základě studia patristické literatury. Jsou jimi vášně (sklony) a logismoi (citově zabarvené myšlenky a fantazie).

Vášeň (passion) je odvozeno od řeckého slovesa πασχειν což znamená trpět a ukazuje na vnitřní bolest. V ortodoxní tradici tato bolest je vnímána jako vzrušivost, která ovlivňuje duševní život člověka na delší dobu.¹⁵⁵ Ve skutečnosti vášně dle ortodoxní tradice deformují psychosomatickou konstituci člověka.

Řehoř Palamas¹⁵⁶ jakoby v souvislosti s vášněmi mluvil takřka o masochistickém jednání. Říká, že ten, kdo si libuje ve zlém jednání, jakoby nenáviděl duši, neboť takové jednání má dopad i na samotného pachatele. Jeho utrpení je podobno utrpení blázna, který bezcitně do sebe řeže, aniž by to cítil. Tím ale nevědomky znehodnocuje v sobě Boží obraz. Dle ortodoxní tradice člověk nebyl stvořený s vášněmi. Vášně nemají esenci nebo hypostazi. Neexistují samy od sebe. Mnohdy otcové vášně považují za překroucené schopnosti duše. Vášně jsou opakem ctností, jde tedy o nepřirozený stav duše.¹⁵⁷

Otcové se dle Hierothea¹⁵⁸ snaží nalézt základní vášeň, z níž vyvěrají ostatní vášně. Maximus Vyznavač¹⁵⁹ za základní vášeň považuje extrémní sebelásku. Vysvětlením této vášně je reakce na ztrátu základního napojení na Boha. Pakliže se člověk odvrátil od Boha, obrací veškerou energii na sebe. Řehoř Palamas za základní vášeň považuje požitkářství, lakotu, sobectví a „milování potěšení“. Marek Asketa zase považuje za zdroj všech vášní duchovní nevědomost, jež je pramenem všeho zla.

Domnívám se, že vášnivost je extrémní rozmařilost týkající se jakýchkoliv potřeb člověka včetně tendence uspokojení pudů. Lze říci, že jde o podlehnutí vlastní přirozenosti. Pudy jsou přirozené a nutné pro člověka, aby přežil. Člověk ve svém přirozeném stavu, kdy duše byla

¹⁵⁵ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychotherapy. The science of the Fathers*. Levidia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. s. 245. Tedy jde o bolest nebo vášeň (v překladu passion znamená vášeň, touhu, vzrušení, ale také utrpení, výbušnost hněvu či vzteku).

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, s. 246 – 249

¹⁵⁸ *Ibid.*, s. 225

¹⁵⁹ *Ibid.*, s. 254

orientována na Boha, ovládal své tělo a věděl, jak se má chovat ke svému okolí. Můžeme říci, že uspokojoval své (pudové) potřeby přirozeným způsobem, jímž nikoho a ani sebe nepoškozoval – ovládal své pudy. Nicméně po vzpouře vůči Bohu se veškeré podmínky, včetně nous člověka změnila a uspokojování potřeb se zvrhlo v žádostivost a vášnivost. Čili ze střídmého, resp. vyváženého, stavu se stal extrém. Tím myslím extrém na obě strany. Za vášnivost můžeme také označit nejen hédonismus ale i asketismus v nekřesťanských formách. Extrémní formy dle mého názoru mají výpovědní hodnotu v tom smyslu, že takové chování, které vybočuje ze středu, může poukazovat na určité či neurčité strádání. Může jít například o zaplnění prázdného místa, které bylo vyplňováno společenstvím s Bohem.

V kapitole 2.3. jsme krátce rozebírali Pavlův text z epištoly Římanům. Dle tohoto textu lze říci, že hlavním zdrojem vášni je sobectví. Když uvážíme, že jde o sebelásku, požitkářství, lakotu a duchovní nevědomost, vidíme, že všechny tyto zdroje jsou soběstředné. Člověk chce ukořistit vše pro sebe, aby uspokojil svůj hlad. Takřka Boha nahradil sebou samým a člověk klaní sobě samému, nikoli Bohu. Dnes vidíme tento jev na každém kroku, kdy je nám vštěpovaný kult krásy, kult úspěšnosti, kult peněz. Veškerá propagace je formována stylem „Ty můžeš ono nebo tamto.“ Člověk sám se tak stává modlou pro sebe sama. A přitom se vůbec neřeší vztah k druhým lidem.

Dalším symptomem je myšlenka. Myšlenka sama o sobě není zlá, stává se zlou teprve po asociaci s patřičnou emocí. Dle mého názoru myšlenka hraje ústřední roli v otázce svobody a nesvobody člověka. Není to ani tak informace, jako spíše myšlenka, neboť informace sama o sobě nic nečiní, pouze informuje. Myšlenka již ale s informací pracuje, a to je zásadní. Myšlenka má, jak jsme výše psali, psychosomatické dopady; je tedy velmi důležité znát vlastní stav myšlení.

Otec Photika¹⁶⁰ uvádí, že srdce produkuje zlé i dobré myšlenky. Na téže stránce metr. Hierotheos píše, že produkce zlých myšlenek není přirozená, ale vychází z negativních zkušeností dosavadního života. Tyto zkušenosti ovlivňují naše rozhodování a chování v přítomnosti nebo mohou ovlivňovat v budoucnosti. Nebezpečí tkví v tom, že námi zvolené chování se může stát návykem. Opakováním si organizmus vypěstuje návyk, tím se vášeň stává součástí bytí nebo také organismu. Pakliže je myšlenka v nás delší dobu zakotvena, stáváme se otroky této myšlenky, která nás nutí k určitému jednání.

Viditelnými symptomy pak nejsou pouze ty stavy, které hodnotí psychoterapie jako neurózy, či psychózy, ale dnes jde o již zcela přirozené jevy, avšak v konečném důsledku jsou

¹⁶⁰ *Ibid.*

destrukční vůči člověku samotnému a mají také vliv na vztahy vůči našim bližním. Může jít o sobectví, nevraživost, pýchu, uštěpačnost, hádavost atd. Ano, v jistém smyslu jsou některé tyto vášně (jak to nazývají otcové) podobny chybným úkonům, o nichž psal Sigmund Freud. Je ale zapotřebí říci, že tyto projevy odkazují k mnohem hlubšímu problému, a to ontologickému, nikoliv pouze k psychickému. Jde totiž o stav člověka, resp. stav mysli. Vášně, sklony se mohou stát zárodky psychických potíží a to v tom smyslu, že se je snažíme potlačit, jak o tom píše Jung či Freud.

3.4. Projekce a sekularismus

Zcela zvláštním symptomem může být projekce. Je to poněkud neobvyklé spojení, ale domnívám se, že v rámci duchovní problematiky toto je možné spojení použít.

Víme již, že Bůh stvořil duši člověka inteligentní a noetickou se schopností vnímat hlas Boží. Vnímat a znát Boha umožňují člověku nous a inteligence. Inteligenci můžeme spojit s noetickou funkcí duše. Víme také, že člověk je stvořen jako obraz Boží.¹⁶¹ Obecně se říká, že člověk je inteligentní v tom smyslu, že má inteligenci a myšlenky. Ne tak u patristické teologie. Zde inteligentní osoba (persona) není ta, která jednoduše má inteligenci nebo má možnost se kultivovaně projevit, ale jejíž projevy inteligence vykazují snahu hledat Boha za účelem sjednocení – theosis. Bez tohoto rozměru není člověk odlišen od němého zvířete. Je to ona třetí noetická schopnost duše, kterou má pouze člověk.¹⁶²

Před vzpourou vůči Bohu si člověk skrze kontemplaci nous byl schopen uvědomit přítomnost Boha a skrze svou aktivitu vyjadřoval tyto zkušenosti. Nous byla čirá a viděla věci reálně, tak jak ve skutečnosti jsou. Dle toho jednala inteligence. Přirozeným procesem inteligence je podrobení se Boží vůli a podmanění si těla, můžeme říci celého stvořeného světa. Avšak vzpourou se vše změnilo. Procesy v duši se staly nepřirozené, dochází ke zkreslování skutečnosti, neboť nous je zatemněn, stejně jako celá duše je zatemněna sklony, vášněmi apod. Ovšem vyjadřovací schopnost inteligence skrze mysl je s nous identická. Tato

¹⁶¹ *Ibid.*, s. 205. Jestliže je duše stvořená k obrazu Boha, otcové předpokládají, že má také trojiční členění analogicky ke Trojici. Duše je členěna na nous, slovo (word) a ducha (spirit). Rozdíl je v tom, že osoby v Trojici jsou samostatnými hypostazemi, ale nous, slovo a duch jsou energiemi duše, neoddělitelné jedna od druhé. Vše je analogické: nous je Bůh, word (logos) je Ježíš a duchem je Duch Svátý. V rámci kapitoly se náš zájem bude soustředit na slovo, duchovní znalost. Slovo zjevuje vůli nous, je vyjádřením nous. Stejně tak slovo je závislé na duchu, který je zároveň impulsem nous. Lze vyzorovat, že slovo má v rámci této trojice zvláštní postavení, jež Maximus Vyznavač nazývá inteligencí (logistikon). Ovšem Hierotheos si všimá, že otcové to nevidí až tak jednoznačně, poněvadž inteligence je spojena s myslí a skrze tento orgán je slovo vyjadřováno.

¹⁶² *Ibid.*, s. 203 – 206

skutečnost přináší komplikace. Tím, že nous ztratil kontemplativní schopnost Boha, byl nahrazen inteligencí, jenž drží nyní vládu nad stvořenými věcmi i nad tělem.¹⁶³

Dle mého názoru se jedná o velmi zásadní a zřetelný problém, vyskytující se na západě. Můžeme pozorovat ryze racionalistické tendence. Což má dopady na gnoseologii nejen ve vztahu ke stvořenému světu, ale především k člověku samotnému. Subjekt je oddělen od zkoumaného objektu, což vede k bytostnému nezaujetí zkoumané věci, a tím ke vzniku projekce. Charakteristickým znakem je ztráta bytostného poznání. Argumentem může být existencionální krize západního člověka, který se cítí být vykořeněn ze svého okolí. Hledá absolutní hodnoty, ovšem racionalismus či ryzí inteligence mu nepomáhají a kvůli své povaze ani nemohou pomoci. Z tohoto problému mohou vyvěrat problémy samotného člověka, a to psychosomatické! Což lékařské obory mohou potvrdit.

Veškerý problém je důsledkem ztráty Boha ze zřetele. „*Nikdo z rozumných lidí nemůže mít bez Boha ... jasnou inteligenci.*“¹⁶⁴ Tím ale trpí náš duchovní život. Řekli jsme, že inteligence přebrala roli nous ve snaze nahradit ztrátu kontemplace Boha. Inteligence je ale jiné povahy než nous. Inteligence se pokouší vytvořit argumenty ve snaze dokázat existenci Boha, což ale z podstaty věci nelze. Argumentem ve prospěch Boží existence je kontemplace nous. Důkaz Boha na základě racionální úvahy je nedostačující a nemá výpovědní hodnotu, neboť v tomto smyslu je Bůh zkoumán jako objekt. Metoda aristotelské metafyziky je zcela protikladná vůči praxi východních otců, kteří Boha poznali skrze vnitřní očistění a odhalení pravé funkce nous. Jde tedy o bytostné poznání.¹⁶⁵ Základem je vztah, jinými slovy: setkání dvou subjektů.

Skutečnost ztráty kontemplativní funkce nous má také dopady na samotného jedince. Tím, že ztratil orientaci na Boha, jakožto svého vektoru, je pak nous nucen hledat své zakotvení jinde. Inteligence je ve své podstatě racionální oproti nous. Snaží nalézt, cosi, co by usměrňovalo duševní život. Řekli jsme, že člověk musí být orientován, mít vektor. Člověk musí být vždy vztažen k něčemu. Tato potřeba člověka vede k vytvoření projekcí, můžeme říci, že i božstev jako takových.

3.4.1. Projekce jako ‚-ismus‘

Vznik božstev a pravděpodobně i náboženství tkví zejména ve snaze lidstva vymanit se z pout nepřátelské přírody. Tím, že lidé pojmenují jednotlivé projevy přírody, které budou

¹⁶³ *Ibid.*, s. 206

¹⁶⁴ *Ibid.*, s. 208. „*No wise people without God can have ... pure intelligence.*”

¹⁶⁵ *Ibid.* Stává se pak, že čas od času je vytvořena nějaké filosofická či náboženská teorie o Bohu. Jsou ale mnohdy vzdálené od pravé skutečnosti.

respektovat, navazují vztah s přírodou. Přírodní síly v minulosti touto cestou získaly mytologický nádech bohů, kteří ovládají tu kterou přírodní sílu. Úkolem člověka je respektovat tyto bohy a pomocí rituálů si je mohou naklonit na svou stranu. Čili geneze náboženství je spatřována v potřebě lidstva chránit sebe samo před nebezpečnou přírodou tím, že se člověk podřídí těmto bohům. Ovšem rozvojem věd tyto síly již byly pojmenovány a rozpoznány, čímž pro člověka ztratily tedy charakter božské síly.

Z psychologického hlediska jsou takto získané náboženské poučky charakterizovány jako „výpovědi o skutečnostech a poměrech vnější (nebo vnitřní) reality, které sdělují něco, co jsme sami neobjevili, a které žádají, abychom jim věřili.“¹⁶⁶ Freud tyto výpovědi interpretuje jako výsledek myšlenkového pochodu založeného na posuzování a pozorování. Jde především o iluze, jejichž síla spočívá a vyplývá z přání. Je to především spolehnutí se na něco silnějšího v případě nebezpečí. K těmto iluzím zatím nelze přistupovat kriticky pro doposud ohraničené vědění. Zatím, dle Freuda¹⁶⁷, pouze kontemplace a intuice poskytují toto dosavadní vědění. K této formě vědění je však skeptický.

Zmíněná geneze vzniku náboženství je analogická k období dětství¹⁶⁸, kdy jsme bezmocní a hledáme ochranu před vnějším světem. Závažným tvrzením je, že náboženství vzniklo z oidipovského komplexu a je obecnou lidskou nutkavou neurózou, ze které se člověk musí vyléčit, aby se mohl dále rozvíjet. Náboženské prožitky, myšlení a jednání či jakýkoli záměr jsou vnímány jako projev symptomu nutkavé neurózy, což značí odkaz k psychickým potížím.

Freud¹⁶⁹ pak člověka vyzývá, aby spíše spoléhal sám na sebe než na iluzorní náboženství. Má se soustředit na pozemské, být zaměřený na realitu. Náboženství jako takové je škodlivé pro vývoj člověka, neboť svými příkazy zabraňuje člověku v jeho individuálním vývoji. Z vědeckého hlediska náboženství nelze kriticky zkoumat, lze mu pouze věřit. Jednotlivé studie nehodnotí pravdivost náboženského učení. Stačí, že jde o iluzorní charakter. Na druhou stranu Freud v náboženství spatřuje také pozitivní prvek, neboť zkrotilo asociální pudy a ovládlo společnost.

Ačkoli je Freud nepřátelský vůči náboženství, přeci jenom vystihl skutečnosti, které je nutné říci a jimi zkorigovat některé jevy ve společnosti. Freud v náboženství vidí nebezpečí v potencionální tendenci posvěcovat špatné instituce za cenu ochrany a jistoty. Ty pak mohou učit lidi věřit v iluzi a bránit kritickému myšlení. Freud má v tomto do jisté míry pravdu,

¹⁶⁶ FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. 1. vyd. Praha : Odeon, 1990. s. 291

¹⁶⁷ *Ibid.*, s. 296

¹⁶⁸ FREUD, Sigmund. *Sebrané spisy I*. 2. vyd. Praha : Avicenum, 1991. s. 432

¹⁶⁹ *Ibid.*, s. 433

neboť náboženství a jednotlivé nauky zamezují lidem kriticky reflektovat skutečnost a určité náboženské systémy jsou iluzionistické. Do tohoto uvažování můžeme také zahrnout současné sekty. Omezování kritického myšlení v jisté oblasti snižuje kritické schopnosti člověka v myšlenkových sférách a škodí tím rozumovým schopnostem.

Tvorbu Nadjá a nejvyšších psychických funkcí v psýché u Junga lze interpretovat jako roli symptomu a projekce. Víme, že normativním činitelem duševního života je druhý, duchovní pól. Pakliže Nadjá (či nejvyšší psychická funkce) je direktivní, tudíž ovlivňuje naše chování, je zapotřebí velmi striktně zvažovat, jaké autoritě dovolíme, aby vyplnila obsah Nadjá, tj. kdo anebo co se nám stane bohem. Nadjá je pravděpodobně, dle mého názoru, utvářeno nejen ztrátou objektů, ale především přijímáním a zpracováváním informací z vnějšího světa (skrže Já). Může být také i projekcí, neboť jsme uvedli, že Nadjá vzniká z potřeby jistoty a bezpečí, tzn. jejich absencí. Už tato skutečnost nasvědčuje tomu, že tyto potřeby musí být saturovány, což odkazuje ještě dále, než potřeba ochrany či vedení. V tomto smyslu se domnívám, že Nadjá můžeme považovat nejen za projekci, ale také za symptom.

Tento produkt byl důsledkem nutkavé neurózy, kterou je třeba odstranit. Všechna božstva (tedy i nutkavé jednání) je třeba odstranit, aby vyvstalo to, co má vyvstat. Obraz Boží v člověku nepůsobí nutkavé jednání, ale podněcuje člověka k tomu, že činí co má a čím ve skutečnosti je. Nejde o žádná religiózní přání, o nichž píše Freud, neboť tendence jednat vyplývá od jinud než z podstaty inteligence. Argumentem je pocit smysluplnosti, kterou člověk potřebuje. Je-li vznik náboženství produktem realizace přání a fantazií, je to důkaz, že člověk neustále zažívá pocit bezsmyslnosti.

Jung¹⁷⁰ píše, že projekce je stav vědomí, neboť modernizace společnosti a její odtržení od původního netkví ve změně světa, ale ve změně vědomí člověka. Zpočátku byl psychický život projektován mimo člověka. V takovém stavu stěží existuje vědomí. Stažením projekcí a poznávacím procesem se vyvíjí vědomé poznání. Ale tam, kde má věda mezery, jsou stále projekce.

Z Franklova hlediska projekce může být důsledek nevědomé duchovosti. Frankl se zabýval oblastí „Já“ a došel k závěru, že tato oblast není pod diktátem Ono ve smyslu Freudových nevědomých pudů. Nabízí jiné vysvětlení. Je-li osoba nevědomá – a asi tomu tak je – pak tam, „*kde má duchovno kořeny, právě ve svém pramenném základu je nikoli pouze fakultativně, nýbrž obligátně nevědomé.*“¹⁷¹ Dále, na téže stránce, pak problém vyjasňuje:

¹⁷⁰ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla IV*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2001. s. 111n

¹⁷¹ FRANKL, *Vůle ke smyslu*. Brno, 1997. s. 80

Ve svém původu, v základu je duch nereflektovaný a potud právě nevědomý čistý akt. Musíme proto velmi přesně rozlišovat mezi oním pudově nevědomým, s nímž jedině má co činit psychoanalýza, a duchovně nevědomým. K nevědomé duchovosti patří také nevědomá víra, nevědomá religiozita jako nevědomý, ano nezřídka potlačený vztah člověka k transcenci. (...) Avšak k víře v Boha a k Bohu samému nejsem puzen, nýbrž pro něho nebo proti němu se mám rozhodnout; religiozita náleží do oblasti „Já“, nebo vůbec není.¹⁷²

Co je to „nevědomá duchovost“, která člověka nevědomě vede k Bohu? Vlastní nepokoj v sobě samém z nezacílení vlastního života? Jedno je jisté. Může také jít o výše zmíněné duchovní prožívání pomocí kontemplanace, tvořivou činnost, která často může vyjadřovat onu nevědomou snahu po zakotvení. Nevědomá duchovost může poukazovat na potřebu hodnotového systému a životního zacílení, poněvadž člověk ztratil ze zřetele Toho, který stvořil člověka a vdechl mu dech – svého Ducha a zdá se, že člověk hledá tento zdroj. Díky postupné industrializaci se člověku ztrácí možnost vnímání, kontemplanace či tvůrčí, poetické schopnosti.

V kapitole jsme vyšli z Freudovy koncepce náboženství, ve které spatřuje vznik náboženství jako snahu porozumět přírodě a tím si zajistit bezpečí. Na základě tohoto procesu je analogicky tvořeno Nadjá. Jung pak ve funkci náboženství vidí vztažnost člověka k něčemu, co jej natolik uchvátilo, že nemůže jednat jinak. Freud v tomto vidí nutkavé jednání, Jung zase legitimní záležitost, která je člověku prospěšná. Do těchto úvah lze také zařadit inflaci Já a vznik „-ismů“. Již jsme uvedli základní premisu, že člověk musí být orientován. Pakliže nous ztratil svou kontemplanativní funkci orientace na Boha, musel být nutně vytvořen nový vektor. Člověk musí mít vždy zacílení, které usměřňuje jeho existenci.

3.4.2. Sekularismus a role náboženství v životě člověka

Náboženství, a zejména křesťanství, je považováno za brzdu lidského vývoje. Článek J. S. Rebera¹⁷³ ukazuje na problematiku vnímání náboženství v sekularizované společnosti, zejména v oblasti psychologie. Autor popisuje, že moderní sekularismus pomohl společnosti vyjít z temnot na světlo, neboť náboženství prý brzdilo lidstvo v pokroku. Náboženství totiž vyžaduje uznání autority neoprávněných dogmat a sama úcta k Bohu zabraňuje rozvoji lidské individuality a svobody.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ REBER, S. Jeffrey. Secular psychology: Whats Problem? In. *Journal of psychology and theology*. Vol. 34, Issue 3, Fall 2006, str. 193 – 204

Akademická společnost (včetně mnoha psychologů) dochází k závěru, že: „náboženské autority a myšlenky by měly být odmítnuty jako základ pro společnost a [měly by být] považovány akademickou půdou jako opresivní a/nebo odložené významy z dřívějších, více primitivních období společnosti.“¹⁷⁴ Tento fakt lze vidět z pohledu řeckých otců tak, že inteligence se emancipuje na úroveň nous a chce mít vše podložené a nikomu se nezodpovídat. Inteligence chce nezávislost.

Na druhou stranu dr. Reber¹⁷⁵ dále v článku rozebírá skutečnost, že odmítnutí náboženství má negativní dopady na pojetí člověka. Psychologie lidského života je nedostatečná, postrádá-li adekvátní interpretaci náboženských projevů, které hrají důležitou roli v životech mnoha lidí. V neposlední řadě redukcionismus vylučuje duchovní a morální prameny, které by mohly lépe rozeznat a kriticky zhodnotit metodologii práce samotné psychologie, potažmo psychoterapie.¹⁷⁶

Tím jsme se dostali k dvěma rozdílným pohledům na náboženství. Na jedné straně je náboženství brzdou rozvoje člověka a na druhé straně jde o nezbytnou součást lidského života. Jedno je však jisté: projekce, o nichž se výše zmiňuje Freud, vyvěrají z pocitu nebezpečí, resp. z potřeby mít jistotu a bezpečí. Je-li skutečně duchovní aspekt v podobě náboženství nezbytnou součástí člověka, pak je zde určitá diskrepance, kterou je nutné vyřešit, nebo alespoň nastínit cestu.

U Junga náboženství v lidském životě sehrává důležitou roli. Už proto, že náboženství samo je jedním z nejranějších a nejobecnějších projevů lidské duše. A nejen to! U velkého množství lidí otázka náboženství je významnou osobní záležitostí.¹⁷⁷ Jung mnohokrát zvažoval, zda má psychoterapii vnímat jako lékařský nebo jako náboženský počín. Klonil se totiž k názoru, že jde o náboženský počín, na rozdíl od Freuda, který vycházel pouze z lékařských oborů.¹⁷⁸

Jung se při úvahách o náboženství považuje spíše za experimentálního vědce.¹⁷⁹ Víra v Boha Junga až tak nezajímá jako spíše znalost Boha. Bůh pro něj byl bezprostřední a chápal

¹⁷⁴ *Ibid.*, s. 193. „that religious authorities and ideas ought to be rejected as a basis for society and treated by academics as oppressive and/or irrelevant holdovers from an earlier, more primitive stage of society.”

¹⁷⁵ *Ibid.*, s. 196

¹⁷⁶ Pro takové tvrzení dr. Reber nachází argumenty u Williama Jamese, významného psychologa zabývajícího se náboženskými vlivy na člověka, který píše, že mnohá pohnutí v lidském životě mají charakter náboženské podstaty a náboženská zkušenost je stejně popsatelná jako jakákoli jiná zkušenost a tudíž nemůže být vyloučena z oblastí, jimiž se zabývá psychologie.

¹⁷⁷ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla IV*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2001. s. 11

¹⁷⁸ CHRYSOSTOMOS, *op. cit.*, s. 13

¹⁷⁹ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla IV*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2001. s. 12

jej jako jistotu všeho. Pakliže židovství a křesťanství vychází z Gen 1,26, kde člověk je stvořen k obrazu Božímu, pak Jung tvrdí, že archetyp ukrytý v člověku je obraz Boha.¹⁸⁰

I přes toto příznivé uvažování Junga ve prospěch židovství a křesťanství zůstává Jung stále redukcionistický. Jung¹⁸¹ pod pojmem náboženství vnímá jakési numinózum, což je pečlivé, svědomité dbání a zachovávání numinózního¹⁸². Důležité je, že tyto akty nejsou aktem libovůle, ale důsledkem uchvácení a ovládnutí lidského subjektu. Člověk není tvůrcem takového konání, jako spíše jeho ‚obětí‘. Numinózum bychom tedy mohli charakterizovat jako vlastnost viditelného objektu, nebo vliv neviditelného, které existuje samo o sobě a determinačně působí na vědomí. Výraz náboženství tak je označením zvláštního postoje vědomí, které se změnilo v důsledku působení a zkušenosti numinóza. Jak můžeme vidět, Jung numinózum nijak nekategorizuje a ani neidentifikuje. Jednoduše jde o působení jakéhosi vlivu, jež dokáže zcela ovlivnit člověka.¹⁸³

Stopy numinóza spatřuje v nejvyšší psychické hodnotě. Ačkoli Jung pracuje i s konceptem obrazu Boha, je pro něj pouze nejvyšší psychickou hodnotou v psýché:

Psychologická skutečnost, která má v člověku nejvyšší moc, působí jako ‚bůh‘, protože jde o nejmocnější psychický faktor, jenž je tak označován.

Náboženství je vztah k nejvyšší nebo nejsilnější hodnotě, ať už je tato hodnota pozitivní nebo negativní. Tento vztah je jak dobrovolný, tak nedobrovolný, tj. můžeme být nějakou ‚hodnotou‘, tedy psychickým faktorem s energetickým nábojem, nevědomě posedlí nebo ji můžeme přijímat vědomě.¹⁸⁴

Ten naprosto nejsilnější, a tudíž rozhodující faktor v individuální psýché vynucuje totiž onu víru nebo onen strach, pokoru nebo oddanost, jež by mohl a může od člověka žádat Bůh. ‚To‘, co ovládá člověka a ‚to‘, čemu nelze uniknout, je v tomto smyslu ‚bůh‘. Aby byla tato hodnota přemožena, lze pouze vzbuzovat eticky a psychologicky silnější pozici, která nahradí stávající.

Tato pozice vzniká ze svobody etického rozhodování, tedy smýšlení. Otázkou však zůstává, zda je člověk opravdu vnitřně svobodný. Jung poukazuje na to, že člověk má vždy dispozici omezující jeho svobodu: „*Člověk je ovládán sklony, zvyklostmi, pudy, předsudky,*

¹⁸⁰ CHRYSOSTOMOS, *op. cit.*, s. 14-15

¹⁸¹ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla IV*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2001. 14n.

¹⁸² Tj. „*určitých dynamických faktorů... , které člověk zakoušel jako natolik mocné, nebezpečné nebo pomáhající, aby na ně bral pečlivý ohled, anebo natolik velké, krásné a smysluplné, aby je zbožně uctíval a miloval.*“ (*ibid.*)

¹⁸³ Výsledky takového působení je možné spatřovat v dogmatech, rituálech. Dogmata nejsou intelektuálně-racionální produkty systematizace biblického učení, jak se to může jevit a je to mnohdy takto interpretováno. Je to především zkušenosti, kterou člověk zažil a s níž se musí nějak vypořádat.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 108

resentimenty a všemožnými komplexy.“¹⁸⁵ Člověk si tedy volí tuto největší psychickou funkci, tedy svého ‚boha‘. V tom tkví svoboda člověka.

C. J. Jung je v tomto směru přístupnější pro diskuzi o náboženském životě a jeho projevech. Byť v otázce náboženství popošel o něco dále než Freud, přesto zůstal v zajetí psychologismu. Bylo by nepatřičné mu to vyčítat, poněvadž vycházel z jiných předpokladů – exaktních. Vidíme však, že svoboda a determinace v životě člověka hrají důležitou roli. Ba co více, o svobodě a nesvobodě rozhoduje myšlení člověka.

Třetí významnou osobností, která se zabývala náboženským přesahem a přispěla do psychoterapie svými poznatky o náboženství, je Viktor Emanuel Frankl.

Frankl svou logoterapii považuje za určitou nadstavbu psychologismu a to tím, že bere v úvahu duchovní rozměr člověka.¹⁸⁶ Frankl chápe podstatu lidské transcendence v její sebetranscendenci. Člověk má být zaměřený na něco, cokoli, mimo sebe, tj. i na Boha.¹⁸⁷ Dále Frankl podotýká, že *„dimenze, ve které se náboženský člověk manifestuje, je vyšší, obsáhlejší než ta, ve které se pohybuje psychoterapie. Ovšem průlom do vyšší dimenze se neděje ve vědě, nýbrž ve víře.*“¹⁸⁸

Psychoterapie a náboženství mají k sobě relativně blízko. Pokusy, které vedou ke splynutí lékařské duchovní péče s kněžskou pastorcí, jsou ale odmítány. Frankl dále poznamenává, že:

Náboženství není pojistkou na nerušený život, na co možno největší svobodu od konfliktů s cílem psychohygienickým. Náboženství dává člověku více než psychoterapie – a proto od něho více žádá. Každá kontaminace těchto dvou oblastí, jež se v účinku mohou krýt, ale jsou si intenčně cizí, je neodpovědná a je ji třeba zásadně odmítnout.¹⁸⁹

Logoterapie, ač je schůdnou cestou k duchovnu a transcendentnu, v konečném důsledku neřeší dané oblasti, nýbrž nechává otevřené dveře k těmto věcem. *„Psychoterapie se nemůže přirozeně zabývat transcendencí jako takovou, spíše je transcendentalitou lidského bytí, tj. jeho opření se o transcendenci.*“¹⁹⁰ Dále pak tvrdí, že vztažnost k transcendenci však může být nevědomá, ba potlačena.

¹⁸⁵ *Ibid.*, s. 116

¹⁸⁶ FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši*. 1. vyd. Brno : Cesta, 1996. s. 24

¹⁸⁷ *Ibid.*, s. 103

¹⁸⁸ *Ibid.*, s. 75

¹⁸⁹ FRANKL, V. E. *Der unbevusste Gott. Psychoterapie und Religion*. 5. Aufl. München : Kössl-Verlag, 1979. s. 68

¹⁹⁰ FRANKL, Viktor E. *Víle ke smyslu*. 2. vyd. Brno : Cesta, 1997. s. 88

V konceptech těchto směrů je přítomný redukováný pohled na náboženství, a tím i na člověka. Náboženství je produktem ryze lidského duševního života. U Freuda náboženství vzešlo z potřeby ochrany, u Junga spočívá náboženský život v klanění se tomu, čemu dám ve svém duševním životě přednost. Člověk si tedy ze svého svobodného rozhodnutí volí nesvobodu, protože ze své svobody si zvolil bohy, kterým se potřebuje klanět. Z této úvahy vychází myšlenka, že člověk potřebuje něco, co jej směřuje a usměrňuje jeho jednání.

Tyto závěry se shodují také s učením otců, kteří také píšou o orientovanosti člověka. Zdá se, že člověk musí být orientován, aby mohl být svobodný. Otázkou však je, odkud a jakého charakteru je orientační bod, resp. vektor. Máme tři základní rozdělení a zdá se, že jeden klíč k rozuzlení. Klíčem je smysluplnost tohoto vektoru, který na základě existencionální analýzy ukáže, zda je člověk spokojený (zažívá smysluplné pocity) či nikoli.

Jedním vektorem je obraz Boží, který tvoří podstatu člověka a je nezávislý na myšlení člověka, poněvadž člověk jím je, není to jaksi vnucené jeho myšlení. Ovšem na druhé straně Nadjá je produkcí člověka samotného, tedy je na člověku závislé. Jung je ve svých úvahách podobný učením otců, neboť nejvyšší psychické hodnoty jsou již v člověku a on si je svobodně volí.

C. G. Jung poukázal na problém člověka v padlém stavu. Člověk si ve svém duševním životě volí psychickou hodnotu, která se stane jeho bohem. U Junga je člověk svobodně nesvobodný. Správně ukazuje na skutečnost, že člověk musí být orientovaný. Freud nesouhlasí s orientací člověka, chce jej vidět absolutně svobodného. Otcové vychází z biblického textu vypovídajícího o tom, že člověk je obraz Boží Bohu samotnému se má stát podobným. Tedy v tomto smyslu v člověku musí existovat jakýsi „senzor“, který směřuje člověka k Bohu. A tento senzor, dle mého názoru, lze ztotožnit s Jungovou nejvyšší psychickou hodnotou. Záleží totiž na volbě člověka, kterým směrem se bude ubírat, tj. jaká psychická hodnota bude v jeho životě převažovat. Z psychologického hlediska racionální zdůvodnění a hledání příčin zejména při sebepoznávání může mít za následek psychotické poruchy.

4. NÁVRAT ČLOVĚKA K CELISTVOSTI

Poslední kapitolu chceme věnovat otázce, co je ve skutečnosti cílem psychotherapeutického snažení. Dříve, než přistoupíme k tomuto rozboru, si shrňme ve zkratce doposud zjištěné závěry.

Freud a Jung vidí příčinu duševních problémů v potlačení negativních vlastností člověka, aby se mohl uplatnit ve společnosti. Freud potlačení vnímá také negativně, jelikož tím je dán větší prostor pro pudovou složku člověka, čímž je omezena vědomá oblast člověka. U Junga potlačením psychických obsahů dochází k destabilizaci psychického života, neboť psychický život je vychýlen ze svého středu – Bytostného Já.

Druhou kategorií vzniku duševních obtíží je ztráta smyslu, na což poukazuje Frankl. Ve své podstatě je to doplněk a navázání na potlačení. Pokud dáváme větší důraz na své okolí a sebe sama potlačujeme cele, pak činíme to, co vyžaduje okolí a nikoli, co vychází z nás samotných. Čili Franklova logoterapie celý problém vnímá existenciálně

Ortodoxní psychotherapie problém duševního života vnímá ontologicky. Vytěsnění není ve skutečnosti příčina, ale je dílčím krokem k vytvoření duševního problému. Nesoulad mezi vlastní přirozeností a společností má ontologický podklad. Přirozenost člověka nemůžeme pozměnit ani vytěsněním. Tato psychotherapie vnímá člověka v padlém stavu a dochází k nesouladu mezi ideálem, realitou či společností a vlastní přirozeností.

4.1. Jádru problému

Vzpourou vůči Bohu došlo k celostnímu onemocnění člověka. Došlo k rozvázání pevného vztahu duše a těla, což zapříčiňuje destrukci samotného člověka.¹⁹¹ Vzpourou vzniklý stav člověka je vyjádřen tzv. koženými suknicemi, které Bůh zhotovil člověku. Zdá se, že v tomto novém stavu, proměny přirozenosti je jádro duševních obtíží. Můžeme vidět, že vlastní problém nemá psychický, nýbrž ontologický charakter. Jde o velmi jemné nuance, které jsou základem duševních problémů. Vzpouora způsobila oslabení mysli, kdy těžiště nous bylo posunuto a ztratilo kontakt s Bohem. Tím vznikly různé projekce a možnosti podlehnutí pudové přirozenosti těla. Vidíme, že v jádru nejde ani tak o psychicky interpretovatelný stav, nýbrž o stav ontologický, kdy byl pozměněn celý duševní život člověka.

Tento ontologický problém pak vyvolává duševní problémy. Tím vznikají masky, vytěsnění a různé patologické projevy. Člověk (znovu opakují) jaksi vnímá, že stav, který

¹⁹¹ HIEROTHEOS, Metropolita (VLACHOS). *Pravoslavná spiritualita*. 1. vyd. Prešovská univerzita v Prešove (SK), PbF : Prešov, 2006. s. 43

ztvárňují kožené suknice, není přirozený stav, poněvadž má neustále tendenci zakrývat svou přirozenost před ostatními. Zakrývá svou nedokonalost. Stydí se. Cíl psychoterapie spočívá především v odkrytí stavu kožených suknic a přijetí tohoto stavu. Její práce svým způsobem spočívá v přijetí tohoto stavu za přirozený. Tento počín je jistě záslužný, avšak neřeší jádro problému. Ortodoxní psychoterapie také vnímá potřebu, aby člověk sám sebe přijal, avšak sebezpřijetí je začátkem tzv. zbožštění – být podoben Bohu, žít v Kristu. V tomto směru bychom mohli říci, že jde také i o soteriologii.

4.2. Individuace jako sebezpřijetí

Centrování osobnosti, návrat do středu, znamená přijetí stavu vyjádřeného koženými suknicemi. Zde už je problém ontologický, tj. změna přirozenosti člověka. Již jsme poukázali na možnost této cesty argumentem, že se lze zeptat, proč si člověk vytváří masku. To ukazuje na skutečnost, že můžeme dále hledat jemné nuance lidského bytí. Zdá se, že antropologie vycházející z Genesis, ukazuje možnou cestu. Biblický text však řeší lidskou otázku zcela ojedinelým a neotřelým způsobem.

Dle Junga se musí člověk zbavit persony tj. masky, aby mohlo dojít k odkrytí potlačených obsahů, resp. toho, za co se stydí – pravé přirozenosti. Rozpuštění masky není nikterak jednoduchá záležitost. Tím, že některé věci byly vytěsněny, došlo k destabilizaci psyché. Kolektivní psyché skrze projevy symptomů dorovnávala tuto hladinu. Ale rozpuštění nebo vysvětlení těchto symptomů znamená opět ztrátu rovnováhy. Jung tento stav vnímá pozitivně, neboť zde je prostor pro vytvoření rovnováhy nové.¹⁹²

Na tomto místě chci poznamenat, že se jedná o velmi zajímavý moment ,osvobození od‘. Z teologického pohledu nebo také z učení patristických otců, lze říci, že člověkem vytvořená božstva vyrovnávala ztrátu skutečného Boha ze svého zorného úhlu člověka. Tyto božstva si ale uzurpovala adoraci od svých stvořitelů, čímž je činila nesvobodnými. Mohli bychom říci, že toto ,osvobození od‘, znamená stahování projekcí, které hrály zástupnou a krycí roli, aby člověk i sám vůči sobě nemohl vidět svou vlastní bídu. Takto vytvořená božstva, jungovsky nejvyšší psychické hodnoty psychického života člověka, hrála zástupnou roli za prázdné místo.

Můžeme tedy říci, že je to výzva ke svobodě, k nalezení sebe sama. Je ale zapotřebí, aby se člověk sám dokázal cele přijmout. Jung píše, že je nutné nevědomé obsahy přijmout, zpracovat a integrovat je do sebe sama, protože obrazy nevědomí mají velmi rozličný

¹⁹² JUNG, Carl. G. *Výbor z díla III*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2000. s. 50

charakter a je nutno je řádně zpracovat, aby člověk neupadl do chorobného stavu. A to nejenom racionálně, nýbrž i emocionálně!¹⁹³ Přijetí vlastního stínu u Junga znamená také objevení kolektivního nevědomí. Jung píše: „*Naše vědomá a osobní psyché spočívá na širokém základě zděděné a obecné duševní dispozice, která jako taková je nevědomá...*“¹⁹⁴ Vědomí a osobní nevědomí je nám z ontologického hlediska dáno a my je pouze rozvíjíme; spodní vrstvy již nikoli.¹⁹⁵

Proces individuace je dle Junga nejvýhodnější způsob vyrovnání se s nevědomými obsahy. Individuace znamená stát se cele jednotlivcem, stát se Bytostným já. Jde o cestu k naplnění toho, kým vůbec člověk je.¹⁹⁶ Stává se sebou samým. Projevuje se svéráznost a jedinečnost jedince, čímž a právě tím může lépe přispět společnosti jako takové. Tento proces osvobozuje jedince jednak od domnělé individuality získané skrze masky a za druhé také od moci nevědomí.

Jung při úvahách o nevědomí staví již zmíněný axiom, že nevědomé pochody kompenzují vědomí; nejde o protikladný vztah vědomí a nevědomí, nýbrž vztah o komplementární, kdy ve vzájemném vztahu vytváří celek – úplné Bytostné já.¹⁹⁷ Bytostné já je suma jak vědomé tak nevědomé psyché – tvoří celistvost, vyrovnaný střed osobnosti. Již zmíněna kompenzace působí jako autoregulační prvek v zájmu vyrovnané psyché.

Pakliže vznikne psychický proces, který vychýlí psyché od centra osobnosti, vzniká protireakce, většinou ze strany nevědomí. Může tak dojít k chorobným stavům. Proto je nezbytně žádoucí, aby si člověk uvědomil sebe sama. Tím mizí nejprve rovina osobního charakteru, většinou egoisticky a citově podmíněná. Toto nevědomí již nemá vytěsňené, zapomenuté egoistické tendence, nýbrž jde o vztahovou funkci, v níž je Jedinec spjat neodlučitelně se světem. Problémy na této úrovni se již netýkají pouze mne, ale i bližního. Jsou to kolektivní problémy a potřebují i kolektivní kompenzaci, poněvadž se vztahují k lidské společnosti vůbec.¹⁹⁸

Jedinec se ale musí s produkty nevědomí vypořádat, neboť ukazují na něco podstatného. Kolektivní obsahy člověka jako takového kolektivizují, čímž se vytváří persona. Člověk pak není sám sebou a jedná tak, jak mu to není vlastní, a nadto se nemůže s tím ztotožnit. Nejednota se sebou samým pak vyvolává neurózu, od níž by se rád jedinec osvobodil. Aby se

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, s. 38

¹⁹⁵ *Ibid.*, s. 39. Je nutné tyto věci rozlišovat, neboť může dojít k připojení kolektivní psyché k našemu ontologickému základu a považovat ji za osobní vlastnictví, což má své negativní dopady. Kolektivní psyché totiž zatěžuje a znehodnocuje osobnost. Může dojít k potlačení sebevědomí anebo nevědomému zdůrazňování já.

¹⁹⁶ *Ibid.*, s. 70

¹⁹⁷ *Ibid.*, s. 75

¹⁹⁸ *Ibid.*, s. 76

člověk cele individuoval, nevědomé obsahy se musí asimilovat do vědomí. Jung říká, že k obrazům z nevědomí musíme zaujmout vědomé aktivní stanovisko.¹⁹⁹ A právě tehdy nevědomí ztrácí svou moc. Nevědomí se pak stává tzv. poradním orgánem, který je interpretován jako cosi uchvacujícího, jemuž nelze odolat.²⁰⁰ To ale naznačuje nebezpečí, že nevědomí znovu může nabýt autonomie. Člověk vždy vůči svému nevědomí musí usilovat o nastolení rovnováhy mezi vědomím a nevědomím. O přemožení zde nemůže být řeči, neboť tento postoj vede k neurotickému chování. Každého člověka doprovází stín. A čím méně je tento stín začleněn a ztělesněn ve vědomém životě jednotlivce, tím je temnější a hlubší. Pokud jsme si tohoto vědomí, máme šanci věci korigovat. Vytěsnění stínu může mít za následek jeho explozi. Neuróza je indikátorem zesílené aktivity stínu.²⁰¹

Řešením tohoto stavu se zdá být cesta smíření Vědomého já a stínu. Vědomé já musí přijmout existenci stínu a vyrovnat se s ním. Jung zmiňuje zajímavou interpretaci Mt 5,22n, kde Ježíš nabádá posluchače, aby se každý vyrovnal se svým bližním. Přívrženci novoplatonismu, zejména Karpokrata, vědomí si protikladů v člověku četli text následovně: „...již *ten, kdo se hněvá sám na sebe, bude vydán soudu, kdo snižuje sám sebe, bude vydán radě; a kdo sám sebe zatracuje, propadne ohnivému pecku atd.... Jdi se nejprve smířit sám se sebou samým... Dohodni se sám se sebou včas, dokud jsi sám se sebou na cestě k soudu, abys sám sebe nevydal soudci.*“²⁰² Ačkoli tento výklad je uzpůsoben pro účely novoplatonismu, nemůžeme mu upřít významný faktor v souvislosti s individuací, neboť se jedná o vystižení podstaty toho, co by se mělo dít v člověku, který se poznává. Je to obraz smíření se sebou samým a svou hříšnou přirozeností.

Výše jsme podotkli, že stín není suma jen negativních vlastností, nýbrž že se zde může nacházet něco pro život a naši existenci prospěšného, ale existence společenských norem brání vynoření tohoto prospěšného. Jung poukazuje na jeden ze základních problémů dnešní společnosti, když problém spatřuje v odtrženosti od svých kořenů a časté ztráty své spojení se zemí a přírodou. Vyostřené je to zejména v civilizovaných zemích, kde vlivem pokroku člověk ztratil kontakt s původním člověkem a už je někým jiným. Dnešní kultivovaný člověk se snaží potlačit v sobě inferiorního člověka. Ale tento proces budí protitah, a inferiorní člověk se stává vzbouřencem.²⁰³

¹⁹⁹ *Ibid.*, s. 122

²⁰⁰ *Ibid.*, s. 139

²⁰¹ JUNG, Carl. G. *Výbor z díla IV*. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka 2001. s. 103

²⁰² *Ibid.*, s. 104

²⁰³ *Ibid.*

4.3. Důraz na hodnoty

Ovšem problém člověka nelze vyřešit pouze individuací. Bytí člověka předpokládá smysluplnost. I v rámci stvoření člověka je tento problém řádně vyřešen. Vzpourou byla zkrešlena také otázka smysluplného zacílení člověka. Ztráta smyslu vyvolává výše zmiňovanou tzv. noogenní neurózu, na níž poukázal Frankl. Je tedy důležité, aby člověk našel smysl svého bytí.

Smysl života může člověk nalézt v uskutečňování hodnot, a proto se logoterapeut snaží pacientovi rozšířit náhled zvláště na vyšší hodnoty. Nalezení smysluplných hodnot znamená najít cestu ke smyslu. Tyto hodnoty, respektive postoj jedince k hodnotám, mají vliv na jeho uvědomování si smyslu svého života. Často se totiž terapeutům stává, že pacienti tvrdí, že jejich život nemá žádný smysl a jejich činnost postrádá vyšších hodnot.²⁰⁴ Hodnoty dělíme na: postojové, zážitkové a tvůrčí.

4.3.1. Postojové hodnoty

Prof. Frankl²⁰⁵ tyto postojové hodnoty považuje za vůbec nejvyšší hodnoty. Život se může jevit jako smysluplný, i když již není tvořivý a zážitkově bohatý. Námi zaujímaný postoj k životu také určuje, jak uplatníme sebe sama či do jaké míry se necháme inspirovat životem.²⁰⁶

Primárním požadavkem na člověka je, aby zaujal určitý postoj ke svému, často již mnoha faktory, nezměnitelnému nasměrování života (osudu). Co člověk v takovémto případě může udělat? Možnost realizace vzniká tehdy, když jej (životní úkol) bere na sebe. A o to jde.²⁰⁷

V postoji jde, dle Frankla, o statečnost a důstojnost v těžkých situacích. Zaujmout postoj znamená uvědomit si svou odpovědnost. Zaujmout určitý postoj lze vždy, nehledě na to, jak mohou být možnosti realizace omezené.²⁰⁸ Avšak je třeba se vyrovnat s tvrzením, že odmítnutí – vědomé odmítnutí – je také projevem statečnosti. Ovšem v tomto druhém případě negativní postoj může nadále zhoršovat neurotické prožívání či k němu vést, poněvadž člověk je svou bytostí veden k bytí a tedy je staven před úkoly, které mu klade život.

²⁰⁴ FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši*. 1. vyd. Brno : Cesta, 1996. s. 61

²⁰⁵ *Ibid.*, s. 62

²⁰⁶ Totíž skutečnost, že je dostatek možností pro tvořivý život či život na zážitky bohatý, ještě neznamená, že využijí těchto možností, poněvadž mohou mít špatný postoj k životu. Co tedy sledujeme, když se ptáme na postoj?

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*

4.3.2. Zážitkové hodnoty

Dalšími hodnotami jsou zážitkové hodnoty. Život se jeví smysluplný také tehdy, když dokážeme vnímat krásno. Již to samo o sobě naplňuje smyslem. Věnujeme-li se kráse věci, není třeba na smysl ani pomýšlet. I když se jedná o okamžik, může dát zpětně smysl celému životu.²⁰⁹ Zážitky nám poskytují i lidské výtvořiny jako je umění, sport, technika a věda. Zde se také nabízí možnost vlastní realizace a tvůrčího procesu člověka v podobě sebevzdělání, četby, umění a také lásky.

K nejspecifičtějším zážitkovým hodnotám patří setkávání s druhými lidmi.²¹⁰ Setkávání se odehrává kdekoli a za jakýchkoli podmínek od formálního veřejného rozhovoru až po intimní setkání. V setkávání s druhými lidmi nejvíce uplatňujeme své bytí, poněvadž člověk je společenská bytost. Vše je ovšem závislé na člověku, do jaké míry se dokáže těmto věcem vydat. Bez sebevydání zůstávají prožitky pouhými danostmi. Vydání je vždy aktivní. Probíhá při něm duchovní přivlastnění tím, že do sebe včleňujeme výraz věcí, který je činí milými.²¹¹ Pomocí zážitkových hodnot zakoušíme původní krásu života, získáváme duchovní síly, s jejichž pomocí pak zas můžeme smysluplně utvářet vlastní život i v jiných oblastech.

4.3.3. Tvůrčí hodnoty

Výše jsem upozornil, že se lze v zážitkových hodnotách uplatnit. V lidských výtvořech, výkonech a činech, jež člověk činí, nebo měl by je činit. Längle tvůrčí hodnoty popisuje následovně: „*Jestliže zážitkové hodnoty pomáhají pojmout něco hodnotného ze světa do sebe, a tím se obohatit, jde u tvůrčích hodnot něco hodnotného do světa vložit, a tím ho obohatit.*“²¹²

U tvůrčích hodnot jde o vytvoření díla nebo vykonání činu. Otázka zní, co tímto může být. Umělecká díla a průkopnické počiny v oblasti vědy a techniky sem jistě patří. Ovšem není to pouze toto. Musíme uvažovat v rámci schopností a možností konkrétního člověka. Tím, co z nějakého výkonu činí tvůrčí dílo, není to, co je na něm neobyčejné, co je nové. Je to hlavně závaznost, opravdovost, oddanost, která dává lidskému konání, byť sebenepatrnějšímu konání trvalou hodnotu tváří v tvář vlastní pomíjivosti. Nejde ani tak o velkolepost výtvořiny jako spíš o angažovanost tvůrce.²¹³

²⁰⁹ LÄNGLE, Alfred. *Smysluplně žít – aplikovaná existenciální analýza*. Brno : Cesta 2002. s. 31, 62

²¹⁰ *Ibid.*, s. 31

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

²¹³ Tamtéž. Längle dodává v knize, že i výchova dítěte je tvůrčí hodnotou.

Frankl v diskuzi o tvůrčích hodnotách jde ještě dále, když říká: „*Jednou je požadavek hodiny splnitelný činem, jindy tím, že se odevzdáme možností prožitku. Také k radosti je člověk zavázán.*“²¹⁴ Příkladem je člověk, který se účastní pozorování západu slunce, ale nevěnuje tomu pozornost a čte si dále noviny. Tímto, dle Frankla, je člověkem, který „zapomněl na svou povinnost“²¹⁵.

4.4. Cesta k uzdravení dle ortodoxní psychoterapie

Řekli jsme již, že logoterapeutický systém otevírá cestu k náboženskému přesahu, avšak neřeší již tuto otázku dále. Právě zde se nabízí téma ortodoxní psychoterapie, která jde dále a především staví na duchovních základech a dává mu zcela jasné kontury. V doplnění k Jungovi a Franklovi tato psychoterapie zachycuje člověka v jeho ontologickém problému a dopomáhá k vyřešení problému celistvosti člověka.

4.4.1. Úloha Krista

Jestliže u Junga je důležité Bytostné já, u otců je to nalezení srdce, tzn. nalezení Boha a jeho milosti. To ovšem vlivem zdeformování nous je zakryto vášněmi. Dle ortodoxní tradice je úkolem člověka pokusit se odhalit původní přirozenost srdce zakrytou vášněmi. Vášně znesnadňují objevení původního stavu srdce. Metodou k objevení tohoto stavu je hesychastická metoda, což znamená ovládnutí myšlenek. Tehdy nous začne opět pozvedat zájem k duchovním hodnotám. Hesychastická metoda je asketicky laděná. Cílem asketického života je odhalení srdce, v němž dle otce Diadochose přebývá Kristus.²¹⁶ Objeví-li člověk své srdce, objeví Krista. Řekli jsme, že Kristus je považovaný za archetyp člověka. A žije-li člověk v Kristu, stává se podobným Bohu.

²¹⁴ FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši*. 1. vyd. Brno : Cesta, 1996. s. 63. „*Možnost uskutečnit všechny tři uvedené hodnotové kategorie v jednotném sledu se téměř dramaticky ukazuje u nemocného: Jde o mladého člověka, který může být následkem inoperabilního, vysoce pokročilého tumoru míchy v nemocnici. Už dlouho mu bylo odepřeno, aby byl činný v povolání; projevy ochrnutí ho handicapovaly v jeho pracovní schopnosti. Neměl už tedy žádnou možnost realizovat tvůrčí hodnoty. Ale i v tomto postavení mu byla otevřena říše hodnot prožitkových: bavil se v duchovně podnětných rozhovorech s jinými pacienty (přičemž současně bavil také je a dodával jim odvahy a útěchy), zabýval se četbou dobrých knih, především však poslechem dobré hudby v rozhlase. Až jednoho dne už nesnesl sluchátka a jeho stále ochrnutější ruce už neudržely knihu. Nyní dal svému životu druhý obrat; když se už předtím musel stáhnout od tvůrčích hodnot k hodnotám prožitkovým, byl nyní donucen se obrátit k hodnotám postojovým. Nebo snad můžeme vyložit jeho chování jinak, když se nyní věnoval tomu, aby byl svým nemocničním druhům rádcem a vzorem? Snášel totiž své utrpení statečně. V den před svou smrtí – kterou předvídal – věděl, že službu konající lékař byl pověřen, aby mu dal včas morfiíovou injekci. Co nyní udělal náš nemocný? Když se tento lékař objevil při odpolední vizitě, prosil ho nemocný, aby mu dal injekci už večer – aby lékař nemusel být zvlášť kvůli němu v noci buzen.*“ (Ibid.)

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychotherapy. The science of the Fathers*. Levadia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. s. 161 Z Diadochových řádků, které uvádí Hierotheos, se zdá, že objevení Krista v srdci zbaveného vášní skrze hesychastickou metodu je osobitá zkušenost svatých otců.

Pro člověka je význam Krista jako jeho archetypu soteriologický. Archetyp Krista ukazuje na obnoveného člověka. Kristus zprostředkovává perspektivu lidské tělesné a duševní rovnováhy. Kristus tak vyjadřuje přirozené lidské bytí. Nejde o padlý stav, který je vyjádřen koženou suknicí, ale o původní přirozenost člověka před pádem. Ježíš Kristus ve svém pozemském životě poukázal na vzájemnou provázanost duše a těla. Znovu navázáním vztahu duše a těla, tj. celistvého obrazu Božího v životě člověka lze pak dosahovat podobnosti Boží. Tedy osoba Ježíš Krista, resp. sám Kristus je lékařem a Bohem našich duší a těl.²¹⁷

Řečtí otcové za přirozený stav člověka považují duchovní zbožštění, jenž umožňuje spasení. Chrysostomos cituje sv. Nikodéma Hagioritu, který vyostřuje tuto otázku: „*jestliže, naše mysl není zbožštěná Duchem Svatým, je nemožné, abys byl zachráněn.*“²¹⁸ Chrysostomos tuto myšlenku interpretuje jako potřebu harmonie mezi tělem a duší.

4.4.2. Proces uzdravení

Metr. Hierotheos²¹⁹ vychází ze základního bodu a říká, že základním a nezbytným bodem je uzdravit noetickou schopnost duše, což znamená návrat nous do srdce. Chrysostomos²²⁰ popisuje praktiky hesychasmu, kterými lze docílit, aby nous se navrátilo do přirozeného stavu. Jedná se především o opakování Ježíšovy modlitby v tichu, koncentraci na střed těla, kontrolu dechu, půst a cvičení ve bdělosti, ostražitosti nad myšlenkami. Nemám v úmyslu zde rozebírat jednotlivé kroky, neboť to není cílem této práce, chci ale ukázat na cíle tohoto snažení. Smyslem ortodoxního způsobu života, jak říká J. Romanides, je očistění, osvětlení a zbožštění člověka.²²¹ V podstatě v tomto tkví také jádro ortodoxní psychoterapie. Při rozboru procesu uzdravování budu vycházet od Metr. Hierotheoa, konkrétně z knihy *Pravoslavná spiritualita*²²².

Výchozím předpokladem je, že člověk musí očistit své srdce od vášní, poté dosáhnout osvětlení. Dosáhnutím tohoto bodu osvětlení se člověk dostane na úroveň Adama před pádem. Posledním krokem, k němuž byl povolán také Adam, je mít trvalé společenství a jednotu s Bohem (zbožštění). Ve skutečnosti nejde o kroky člověka, ale výsledek Boží milosti, tj. Boží nestvořené energie. Tedy stav člověka, je-li oddán Bohu, je výsledkem působení samotného Boha, nikoliv člověka. Člověk má na tom pouze svou účast. Jednotlivé kroky,

²¹⁷ CHRYSOSTOMOS, *op. cit.*, s. 60

²¹⁸ *Ibid.*, „if your own mind is not defiled (theothē) by Holy Spirit, it is impossible for you to be saved.“

²¹⁹ *Ibid.*, s. 85

²²⁰ *Ibid.*, s. 89n

²²¹ *Ibid.*, s. 88

²²² HIEROTHEOS, Metropolita (VLACHOS). *Pravoslavná spiritualita*. 1. vyd. Prešovská univerzita v Prešove (SK), PbF : Prešov, 2006. s. 48n

stupně, nejsou jednou provždy uzavřené, ale člověk mezi nimi může neustále kolísat. To ovšem záleží na jeho aktuálním duchovním stavu.

Očištění znamená osvobození od podmanění stvořeným světem. Znamená to, že člověk přestává být ovládán materiálním, stvořeným světem (i sám sebou) a myšlenkami, které jsou asociovány s materiálním světem. Tento krok je spjatý s pokáním (*μετάνοια*), což znamená změnu myšlení, odvrát od starého způsobu nejen myšlení, ale v důsledku i od starého života. K tomuto procesu napomáhají půst a bdělost vůči věcem, které člověka ve skutečnosti zotročují. Hierotheos zde říká, že se v podstatě jedná o asketický způsob života. Jan Chrysostomos²²³ termín askeze přibližuje a ukazuje na jeho pravý význam. Dle Chrysostoma asketismus (zejména půst – což lze aplikovat na veškerou činnost člověka) neznamena „deprivaci“ či „masochismus“, ale jde o manifestaci obnovené poslušnosti Adama a Evy, respektive jejich střídmeho způsobu života před pádem. Je to stav, kdy žádná potřeba není pro člověka bohem, poněvadž člověk je nasměrován na Boha, toliko svého stvořitele. Teprve po očištění následuje tzv. osvícení. Jedná se o stav bezvášnivosti, kdy člověk není ovládán materiálním světem, ačkoli v něm dále žije. Tento stav je dle otců zdravý stav duše. „Jestliže vášně jsou nemoci duše, pak bezvášnivost je zdravý stav duše. Bezwášnivost je obnovení duše, která předchází obnovení těla.“²²⁴ Metr Hierotheos dále pokračuje, že důsledkem osvícení je očištění mysli působením Boha, odhalení zraku srdce a obnovením zdravých myšlenek. Mohli bychom říci, že se jedná o reakce na vnímání Boha. Jakoby přítomnost Boha měnila duševní stav člověka a produkty duševního stavu.

Zbožštění pak znamená být ve společenství s Bohem, být mu podobný. Jde o skutečné naplňování obrazu Božího, skutečný život v Kristu, o němž píše Pavel. Tento koncept, ač by se mohl podobat novoplatónskému učení, nemá s tímto učení ve své podstatě nic společného. V řecké filosofii by tento koncept znamenal umrtvení tělesnosti, pudové přirozenosti a osvícení by znamenalo rozpomenutí se na ideje – pravzory jsoucna.

4.4.3. Jádru problému: myšlenka

Již dříve jsem upozornil na skutečnost, že klíčovým momentem v duševním momentě je myšlenka, která ovlivňuje naše chování a jednání. Základní otázkou zůstává, jak rozeznat dobrou a špatnou myšlenku (*logismoi*). Hierotheos²²⁵ na základě sv. Barsanuphia píše, že

²²³ CHRYSOSTOMOS, *op. cit.*, s. 91

²²⁴ *Ibid.*, s. 96. „If the passions are the illness of the soul, passionlessness is the healthy state of the soul. Passionlessness is the resurrection of the soul prior to the resurrection of the body.“

²²⁵ HIEROTHEOS, Metropolitan (VLACHOS). *Orthodox Psychotherapy. The science of the Fathers*. Leviaia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. s. 222.

když nám myšlenka ‚cosi‘ vyjadřuje a zároveň s ní přichází radost, myšlenka je od Boha. Myšlenka od ďábla je plná rozrušení (ruší klid člověka) a sklíčenosti. Nicméně i myšlenka, která přináší radost, může pocházet od ďábla. Hierotheos k tomuto píše, že myšlenky mohou být rozeznávány pouze člověkem, který žije z Ducha Svatého a je očištěn od všech vášní, což je zkušenost duchovních otců.

Domnívám se, že jde o komplikovanou záležitost. Barsanuphiův klíč nám prozrazuje pointu věci. Myšlenka pocházející od ďábla, byť se může jevit, že pochází od Boha, v konečném důsledku přináší člověku takové rozrušení vnitřního života, že nemá vnitřní klid a mír. Nebezpečnou se stává situace, kdy člověk, který nebojuje s myšlenkami hříchu, nic s nimi nedělá. Tehdy se dopouští hříchů tělesně. A když zlé myšlenky nadále přetrvávají, posilují vášně v člověku. Takové myšlenky člověka vnitřně morálně rozkládají a likvidují, vytváří problémy v mezilidských vztazích. A pakliže nous se ztotožňuje se zlem a myšlenkami vyvěrajícími ze zla, ztrácí vztah s Bohem: „*Bůh nemůže mít spojení s někým, jehož nous je soustavně znečišťován zlem a nečistými myšlenkami. A Bůh je znechucený člověkem, který akceptuje nečisté myšlenky, zatímco se modlí...*“²²⁶ Je to jakási rozpolcenost člověka, když nevnímá aktuálnost svého stavu. Neuvědomuje si, že tento stav má i psychosomatické důsledky v podobě sklíčenosti, nejistoty a tělesných chorob. Lékaři jsou si tohoto faktu vědomi. Sami radí nadržet se myšlenek, které ztrpčují život a trápí. Myšlenky zneklidňují člověka a narušují jeho nervy. Můžeme tedy opět vidět, že jde o psychosomatický koncept.

Sebezpoznání na základě ortodoxní psychoterapie je založeno na bdělosti, očišťování nous, pokání a asketismu. Jenomže nejde pouze o poznávací vztah k sobě samému, ale – možná především – o náš postoj a přístup k bližním. Rozumový soud hodnotí a kategorizuje, což má negativní dopady na interpersonální vztahy. Hierotheos připomíná postoj k bližním skrze lásku, což je mimo jiné i Ježíšův přístup k lidem. Laskavé přijetí bližního dokáže překlenout problém odsouzení. A samo přijetí má již terapeutické účinky.²²⁷

Tím spíše chci vytknout potřebu vidět věci skutečně. Nejen u lidí obecně, ale především u duchovních a psychoterapeutů, neboť ti léčí slovem. Mohou tak pomoci druhým nalézt cestu. Měli by být vedeni k pokoře vidět skutečné osobní problémy člověka: jedině tak lze člověku pomoci. Především však musí jít o celistvý kontakt, nikoli pouze o kontakt racionální. To co léčí je kontakt a přijetí, nikoli analýza věci, která je podpurná, odhalující.

²²⁶ *Ibid.*, s. 227. „*God cannot have communion with someone whose nous is constantly defiled by evil and impure thoughts. And God is disgusted by a man who accepts unclean thoughts while standing at prayer...*”

²²⁷ *Ibid.*, s. 208 – 212

4.4.4. Ortodoxní terapie a klinická praxe

John Chrysostomos²²⁸ se zabývá využitím ortodoxní terapie v klinickém prostředí. Podotýká, že ortodoxní psychoterapie má ve svém repertoáru techniky, které jsou analogické léčebným praktikám, které používají běžní psychoterapeuté. Ovšem ortodoxní terapie má zcela jiný záběr než psychologie či psychiatrie, popř. neurologie. Neřeší totiž patologické anomálie. Avšak potenciál ortodoxní terapie tkví v možnosti řešit existenciální problémy v životě člověka. Pakliže různé psychoterapeutické systémy se snaží spíše o přestavbu ega, osobnosti, zájmem ortodoxní terapie je obnova duchovní oblasti člověka.

Tomuto aspektu sekulární psychoterapie přiřazuje spíše sekundární význam. Léčba duchovního aspektu je definována antropologií a soteriologií řeckých otců. Primárním zájmem ortodoxní psychoterapie je sjednotit lidské bytí, duši a tělo. Tím se má dojít k obnovení lidského bytí do potenciálního stavu dokonalosti, tj. opětovné vyjádření lidství před vzpourou vůči Bohu. Jestliže sekulární psychoterapie v nás dokáže obnovit smysl toho, co jsme, nebo dokonce zachovat toto vědomí, pak ortodoxní psychoterapie ukazuje člověku jeho theocentrickou podstatu lidství. Tuto podstatu lidství tvoří obraz Boží, který je ponořen a zapomenut hluboko v duši. Tuto podstatu lidství je zapotřebí znovu obnovit.

Na druhou stranu, její využití v klinickém prostředí je komplikované, neboť její výsledky nelze v klinickém prostředí analyzovat. Navíc, jakkoli hesychastické praktiky mohou být efektivní, je zde nebezpečí zneužití. Nepochopení záměru hesychasmu, či přehnaná horlivost terapeutů mohou vést k domněnce, že ortodoxní terapie může být náhradou za tradiční a prokázané terapeutické formy nebo psychofarmakologické intervence, které jsou velmi často efektivní v první fázi léčby psychických obtíží.

Hesychasmus je zaměřen na duchovní terapii. Nemůže být ve své podstatě náhradou za standardní léčebné postupy. To ale neznamená, že ortodoxní terapie nemůže být nápomocná při objevování psychických problémů nebo při jejich zvládnutí. Musíme mít na paměti, že ortodoxní psychoterapie je především zaměřena na přestavbu duše v ontologickém smyslu.

²²⁸ CHRYSOSTOMOS, *op. cit.*, s. 99n

ZÁVĚR

Skutečnost, jakým způsobem vnímáme člověka a jak k němu přistupujeme, má dalekosáhlé důsledky. Náš zvolený přístup totiž ovlivňuje společnost a její projevy. Je nanejvýš důležité, aby člověk sám sebe dokázal vnímat v té hodnotě, kterou si zasluhuje a vnímal, kým doopravdy je. Na základě tohoto přístupu bude pak schopen nejen adekvátně vnímat sebe sama i problémy, se kterými se na tomto světě setkává, ale také bude přiměřeně přistupovat k bližnímu.

Z hlediska psychoterapie je pak důležité zaujmout adekvátní postoj k duševním problémům a odpovídajícím způsobem vyložit jejich genezi. Pointou takového přístupu je snaha odbourat duševní konflikty a pobídnout člověka, aby přijal cele sebe sama. Cesta k sebezpřijetí spočívá v interpretaci a pochopení symptomů, které vypovídají o duševním konfliktu, a tím jejich likvidaci. Zkoumané psychoterapeutické směry projevy duševních nemocí interpretují odlišně. Neznamená to však, že si vzájemně odporují. I přes svou různorodost se v jistém smyslu mohou doplňovat. Lze se ale ptát, zda vysvětlením, nebo obnovením duševní rovnováhy jsme dosáhli opravdového uzdravení člověka.

Pro ukotvení pokud možno objektivního pohledu, jsem vycházel z knihy Genesis, zejména z prvních třech kapitol. Jedná se o kapitoly, které popisují stvoření člověka, odůvodnění smyslu jeho bytí zde na zemi, jeho vzpouru a pád. Na základě studia Genesis můžeme zjistit, že přirozeným stavem člověka je stav před vzpourou vůči Bohu, svému Stvořiteli. Po této vzpouře (neuposlechnutí Božího příkazu) došlo k proměně ontologického stavu člověka, který je nyní vyjádřen „koženými suknicemi“. Patristická antropologie takový stav nazývá „padlý“. Padlý stav je charakterizován koženými suknicemi, které zhotovil Bůh, aby člověk byl schopen přežít zde na zemi. Dle, výše zmíněného, Pavla Florenského dnešní člověk je již někdo jiný, než ten, který byl stvořen, neboť se chtěl rovnat Bohu. Chtěl být „jako“ Bůh a chtěl znát dobré a zlé „jako“ Bůh. Zmíněné „jakoby“ je dle mého názoru, důležitý bod úvah, neboť člověk je ontologicky proměněn.

Vzpouira člověka měla za následek ještě jednu zásadní věc, která ale s ontologickou proměnou velmi úzce souvisí. Nous, noetická funkce duše člověka, přestala být orientována na Boha. Nous ale musí být orientován. Proto si volí jiné nejvyšší hodnoty, ke kterým se uchyluje. Byl-li nous orientován na Boha, člověk spravoval celou zemi včetně sebe samého. Měl vše pod kontrolou. Avšak odcizením se Bohu člověk ztratil kontrolu nejen nad svěřenou zemí, ale i nad svou vlastní přirozeností, tj. pudovou oblastí člověka.

Západní psychoterapie chce odkrýt pravou podstatu člověka. Ve skutečnosti odkrývá stav, který vyjadřuje kožená suknice. Neboť té se lze z hlediska pozitivizmu dobrat. Člověk musí koženou suknicí přijmout za vlastní základ svého bytí, aby duševně netrpěl. Právě tato nepřírozenost vyvolává duševní problémy, neboť člověku kožená suknice vadí – neustále ji konfrontuje se svým okolím.

Ortodoxní psychoterapie, navzdory výzvě ostatními psychoterapeutickými směry k přijetí tohoto (nepřírozeného) stavu, poukazuje na to, že nejde o přirozený stav, tj. stav člověka před vzpourou vůči Bohu. Stav, který je vyjádřen kožený suknicemi je důsledkem aspirace člověka „být jako Bůh“. Každý se ale musí vyrovnat s koženou suknicí, neboť mu umožňuje přežít.

Ztráta kontempace nous má za následek tvorbu nových bohů v podobě různých „-ismů“. Nous tedy musí být orientován. Avšak velmi záleží na této orientaci, neboť to, co se dosadí na místo skutečného Boha Stvořitel, má vliv na svobodu člověka.

Ortodoxní terapie nemá za cíl suplovat klasickou terapii. A ani ze své podstaty nemůže. Může se ale významně přispět k řešení duševních obtíží člověka, neboť řeší ontologickou a duchovní stránku člověka. Tento druh terapie je spíše soteriologický. Přijetím sebe sama, coby hříšníka a nalezení Boha ve svém srdci, je soteriologický proces, který je empiricky dokazatelný skrze metanoiou – změnou smýšlení. Pakliže člověk byl stvořen, aby se stával podobným Bohu, je důležité obnovení tohoto stavu. Theosis – zbožštění má praktické vyjádření žít jako Kristus, nebo také žít v Kristu, o čemž psal na mnohých místech apoštol Pavel (např. 2Kor 5, 17). Mohli bychom říci, že ‚být v Kristu‘ je jedno z ústředních témat Pavlovy teologie.

Problém člověka viděný z jiné perspektivy mně osobně otevřel řadu témat, které je zapotřebí prostudovat. Tato práce se může jevit jako mnohotematická, což by mohlo vyznít na vrub kvality práce. Možná je tomu tak dobře, neboť zpracování tohoto tématu (srovnání přístupů ke člověku) otevřelo ‚možná‘ dosud netušené nebo nevyřknuté oblasti zkoumání, kterými je možné se dále zabývat a prohloubit je vlastními studii. Osobně mě studium vedlo a vede k mnoha dílčím, více specifickým tématům: vztah myšlenky a svobody člověka; přesné zmapování obsahu kožené suknice a jejich empirického projevu; problém masky a skutečného poznání člověka atd.

Domnívám se, že chceme-li pomoci člověku, a tím i celé společnosti, je nutné zrevidovat naše poznatky o člověku napříč humanitními vědami. Jako jedna z cest je studium patristické literatury, jejíž antropologie může svými intervencemi obohatit dnešní humanitní vědy. Je to velká a náročná práce včetně samotného oslovení pozitivisticky smýšlejícího člověka.