

Univerzita Pardubice

Fakulta Filozofická

**Kořeny integrativních a dezintegrativních představ o  
bohu v kontextu kvazireligiózních projevů nevědomé  
religiozity**

Tereza Holušová

Diplomová práce

2013

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Akademický rok: 2010/2011

## ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Tereza Holušová**  
Osobní číslo: **H11041**  
Studijní program: **N6101 Filozofie**  
Studijní obor: **Religionistika**  
Název tématu: **Kořeny integrativních a dezintegrativních představ o Bohu  
v kontextu kvazi - religiózních projevů nevědomé religiozity**  
Zadávací katedra: **Katedra religionistiky**

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

Práce se bude zabývat různými procesy tvorby představy o Bohu, které následně působí integrativním či dezintegrativním způsobem na lidskou psyché. Oba tyto aspekty mohou vyvěrat z nevědomé (nekultivované) religiozity. Práce se bude následně zabývat některými dezintegrativními aspekty, které se mohou projevovat jako kvazi - religiózní fenomény: například kvazi - religiózní aspekt davu, fanatismu či jiných náhražkových fenoménů na základě vybraných autorů psychologie náboženství, jako například Fromma, Allporta, Girarda, Rizzuto, Vitze a dalších. Důležitým aspektem bude vztah mezi "faith" a "believe" v kontextu kultivace religiozity a důvodu následného příklonu jedince k manipulativním formám religiozity. V závěru práce bude představena psychoanalýza Freudova myšlení a dětství, jako modelového příkladu dezintegrativního procesu tvorby představy o Bohu v kontextu nevědomé religiozity, jako jeden z významných zdrojů Freudova militantního ateismu. Zde bude autorka pracovat převážně s psychoanalytickými studiemi Vitze a Rizzuto, zabývajícími se kořeny Freudovy vytěsněné religiozity. Zároveň studentka krátce nastíní také protichůdné ne - analytické pohledy na fenomén nevědomí. Nevědomí bude v tomto případě reflektováno jako hermeneutický mýtus. Zde bude pracovat s tezemi významných kritiků fenoménu nevědomí - například Melvina Woodyho nebo Jamese Hillmana.

## Příloha zadání diplomové práce

Seznam odborné literatury:

- Allport, G. W. The individual and his religion. New York: McMillan, 1950.
- Allport, G. W. The nature of prejudice. Cambridge, MA: Addison-Wesley, 1954.
- Allport, G.W. Pattern and growth in personality. New York: Holt, Rinehart, & Winston, 1961.
- Allport and, G.W, J. M. Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice," Journal of Personality and Social Psychology, 5 (1967).
- Fowler, J. Stages of Faith. San Francisco: Harper and Row, 1971.
- Fromm, E. Strach ze svobody. Praha: Naše vojsko, 1993.
- Fromm, E. Člověk a psychoanalýza. Praha: AURORA, 1997.
- Fromm, E. Mít nebo být. Praha: AURORA, 2001.
- Fromm, E. Anatomie lidské destruktivity. Praha: AURORA, 2007.
- Fromm, E. Umění být. Praha: Naše vojsko, 1994.
- Fromm, E. Psychoanalýza a náboženství. Praha: AURORA, 2003.
- Frankl, V. E. Psychoterapie a náboženství. Brno: Cesta, 2006.
- Frankl, V. E.: Vůle ke smyslu. Brno: Cesta, 2006.
- Frielingsdorf, K. Falešné představy o Bohu. Olomouc: Kostelní Vydří, 2010.
- Girard, R. Obětní beránek. Praha: NLN, 1997.
- Hillman, J. The Myth of Analysis: Three Essays in Archetypal Psychology. Northwestern University, 1998.
- Jung, C. G. Duše moderního člověka. 1. vyd., Brno: Atlantis, 1994.
- Kung, H. Freud a budoucnost náboženství. Praha: Vyšehrad, 2010.
- Phillips, J. - M. Imaginace a její patologie. Praha: Triton, 2006.
- Rizzuto, A. - M. Why Did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation. M.D. New Haven: Yale University, 1998.
- Rizzuto, A.-M. The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Říčan, P. Psychologie náboženství a spirituality. Praha: Portál, 2007.
- Remeš, P. Víra, ateismus ? Vliv na duševní zdraví, In Český ateismus: příčiny, klady, zápory. Benešov: EMAN, 2006.
- Smith, W.C. The Meaning and End Religion Fortress Press, 1991.
- Štampach, I. Na nových stezkách ducha ? Přehled a analýza současné religiozity. Praha: Vyšehrad, 2010.
- Ulanov, A. & Ulanov, B. Religion and the unconscious. Philadelphia: The Westminster Press, 1975.
- Vojtíšek, Z. Podněty pro praxi mezináboženského dialogu. In Floss, K., Hošek, P., Štampach, I. Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím. Praha: Dingir, 2007.
- Vitz, P.C. Sigmund Freud's attraction to Christianity: Biographical evidence. Psychoanalysis and Contemporary Thought, 1983.
- Vitz, P.C. Sigmund Freud's Christian unconscious. New York: Guilford, in press, 1986.
- White, V. Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie. Praha: Vyšehrad, 2003.

Rozsah grafických prací:  
Rozsah pracovní zprávy:  
Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**  
Seznam odborné literatury: **viz příloha**

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

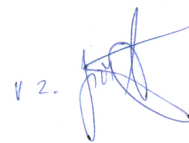
Datum zadání diplomové práce: **30. dubna 2011**  
Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2012**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.  
děkan



L.S.



Mgr. Martin Fárek, Ph.D.  
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2011

---

## **Prohlašuji:**

Tuto diplomovou práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Ostravě dne: 20. 3. 2013

Podpis:

## **Poděkování:**

Ráda bych poděkovala všem lidem, kteří mě během procesu vytváření této práce trpělivě podporovali, motivovali a poskytli mi nejenom inspiraci, ale také radost z tvorby nových myšlenek a propojování nesourodých názorových obzorů a umožnili mi tak vystavět myšlenkové mosty mezi současnými a historicky významnými díly. Mé díky patří rodině, přátelům a také vedoucímu práce stejně jako všem poradcům a konzultantům, kteří se mnou byli ochotni o tématu diskutovat.

Děkuji

## ABSTRAKT

Práce se zabývá tematikou nevědomé religiozity respektive religiozity neuvědomované či do nevědomí vytěsněné v kontextu projevů *kvazireligiózních* a *pseudoreligiózních* fenoménů. Hlavním zaměřením práce je pokus o reflexi takových představ o bohu či bozích, nebo toho, co vůči sobě staví člověk do role boha, které působí *integrativním* způsobem a stmelují tak celý psychický organismus jedince. Nebo se naopak projevují *dezintegrativně* a destruktivním způsobem narušují psychické zrání jedince, míru vědomé kultivace religiozity stejně jako mezilidské vztahy, které se mohou projevovat patologickým způsobem – agresí vůči jiným skupinám, jinému jedinci nebo sobě samému. Tato problematika je vymezena vybranými autory z pole psychologie a filozofie náboženství. Mezi nimi jsou například: Smith, Fromm, Girard, Allport, Rizutto, Freud, Vitz, White a Woody, na jejichž badatelsky přínosných dílech je celá problematika detailně rozebrána. Jednou z hlavních částí práce je kapitola, která se pokouší o analýzu Freudovy ambivalentní, dynamicky se měnící religiozity, která slouží jako jeden z příkladů *dezintegrativních* projevů *osobního religio*. Práce se také zabývá problematikou možnosti snadného zneužití nekultivované nevědomé religiozity a jejího následného využití k různým *kvazireligiózním* a *pseudoreligiózním*, tržním a komerčním, ale také ideologickým davovým účelům. Závěr práce uvádí také ne – analytický pohled na fenomén nevědomí. Je zde uvedena teorie Woodyho, který běžné pojetí fenoménu nevědomí pokládá za *hermeneutický mýtus*, který se blízce podobá představám o bohu.

**Klíčová slova:** nevědomá religiozita, nevědomí, integrativní a dezintegrativní religiozita, Freud, kvazireligiozita, pseudoreligiozita, religiozita a agrese, zneužití osobní religiozity.

## **ABSTRACT**

The work explores the topic of unconscious religiosity - in other words out – of - conscious religiosity repressed into unconsciousness in the context of quasi religious and pseudo religious phenomena. The main focus of the work lies in the discussion of ideas of the divine, the role of God serving as an integrative approach and unifying an individual's psychological organism or a disintegrative approach, which destroys an individual's psychological maturity, his/her conscious cultivation of religiosity as well as interpersonal relationships which can express themselves pathologically via an individual's aggression against groups, another individual or oneself.

This topic is discussed within the framework of the works by authors in the fields of psychology and the philosophy of religion. These authors include Smith, Fromm, Girard, Allport, Rizutto, Freud, Vitz, White and Woody. Their research has greatly contributed to a detailed discussion of the topic. The work's main chapter attempts to analyze Freud's ambivalent, dynamically evolving religiosity, which serves as an example of disintegrative expressions of personal "religio". Other topics discuss the uncultivated religiosity and the consequent abuse by quasi religious and pseudo religious commercial and ideological mass purposes. The conclusion explores un/analytical view at the phenomenon of the unconscious, framed within Woody's theory that regards the phenomenon of the unconscious as a hermeneutic myth similar to the idea of the divine.

**Keywords:** unconscious religiosity, unconscious, integrative religiosity, disintegrative religiosity, Freud, quasireligiosity, pseudoreligiosity, religiosity and aggression, abuse of personal religiosity.



## OBSAH

<b>Úvod</b>	11
<b>1. Vymezení terminologického rámce</b>	15
1.1 Souvislost pojmů <i>religio</i> , <i>faith</i> a <i>belief</i> s pojmy <i>osobní religio</i> a religiozita	16
1.2 Konkretizace pojmů <i>integrativní</i> a <i>dezintegrativní</i> formy <i>osobního religio</i>	17
1.3 Pojmy <i>faith</i> a <i>belief</i> ve vztahu k různým modifikacím <i>osobního religio</i>	18
1.4 Vymezení pojmu Nevědomí	19
<b>2. Vymezení pojmů <i>faith</i> a <i>belief</i> a důsledek jejich působení podle Smithe</b>	21
2.1 <i>Faith</i> v Hoškově pojetí	22
2.2 <i>Belief</i> v Hoškově pojetí	22
2.3 Štampachova interpretace Smithových klíčových pojmů	23
2.4 Flossovo pojetí vztahu mezi <i>faith</i> a <i>belief</i> a jejich následný vztah k Frommovi a současným náboženským fenoménům	24
<b>3. <i>Integrativní</i> a <i>dezintegrativní</i> formy <i>osobního religio</i> dle Fromma</b>	26
3.1 Nutná potřeba tvorby určitého orientačního rámce a předmětu uctívání	26
3.2 <i>Integrativní</i> a <i>dezintegrativní</i> formy náboženského prožitku a tvorba současné <i>kvazireligiozity</i>	28
3.3 <i>Autoritářský modus</i> náboženství	30
3.4 <i>Humanistický modus</i> náboženství	30
3.5 <i>Vlastnický modus</i> a <i>modus Bytí</i> jako jedny z variant současné religiozity	31
<b>4. Destruktivní prožívání <i>religio</i> jako mimetické touhy po zástupné oběti dle Girarda</b>	34
4.1 Perzekuční stereotypy	34
4.2 Profil „viníka“ a příčiny jeho pronásledování	35
4.3 Prožitek „nerozlišování“	36
4.4 Mechanismus zástupné oběti jako příklad formy <i>destruktivního religio</i>	37
4.5 Násilí jako posvátno?	37
<b>5. Fanatismus a sklony k extrémnímu chování davu podle Hولا v komparaci se závěry Fromma a Girarda v kontextu <i>dezintegrativních forem religio</i></b>	39
5. 1 Metodologické zúžení používání pojmu fundamentalismus	39

5.2 Myšlenkové pohnutky vedoucí ke vzniku extrémních a fanatických postojů v kontextu hledání pevného orientačního rámce a sebeurčení	41
5.3 Intenzita a dynamika fanatismu v kontextu <i>dezintegrativního religio</i>	43
5.4 Identifikace s ideálem a tvorba davového přesvědčení v Holově, Girardově a Frommově pojetí	45
<b>6. Základní příčiny tvorby předsudků dle Allporta a jejich vztah ke zralému a nezralému náboženskému sentimentu</b>	47
6.1 Allportovo vymezení pojmu předsudek	47
6.2 Přetváření hodnotových kategorií v předsudky	48
6.3 <i>Obětní beránek</i> podle Allporta, srovnání s Girardem	50
6.4 Náboženství a předsudky ve vztahu k dvěma formám religiozity	51
6.5 Vztahy mezi vědomím, <i>pozitivním sentimentem</i> a jednotou lidské psyché v kontextu jednotící funkce <i>osobního religio</i>	52
6.6 <i>Zralý a nezralý náboženský sentiment</i> a jejich vliv na psychický organismus jedince	53
<b>7. Vznik individuálních představ o bohu dle A. M. Rizzuto a srovnání jejich závěrů s teologizujícími východisky Frielingsdorfa</b>	55
7.1 Srovnání psychoanalytických závěrů Rizzuto s východisky Frielingsdorfa	59
<b>8. Možné kořeny Freudovy dynamicky ambivalentní religiozity</b>	62
8.1 Smysl analýzy měnících se podob Freudovy náboženskosti v kontextu tématu nevědomé religiozity a integrity lidské psyché	62
8.2 Významné okolnosti Freudova dětství a dospívání, které formovaly jeho <i>osobní religio</i>	63
8.3 Küngovy poznámky k Freudově nevědomé religiozitě	68
8.4 Shrnutí závěrů k Freudově nevědomé religiozitě v kontextu <i>dezintegrativně působícího osobního religio</i>	69
<b>9. Nevědomí jako hermeneutický mýtus</b>	71
9.1 Hermeneutický interpretační omyl ve výkladu pojmu nevědomí	72
<b>Závěr</b>	76
<b>Bibliografie</b>	81

## Úvod

Cílem této práce je rozvedení problematiky nevědomé religiozity s přihlédnutím k *integrativním* a *dezintegrativním* projevům osobních forem *religio*. Tato diplomová práce úzce tematicky souvisí s bakalářskou prací, která se taktéž pohybovala v oblasti psychologie náboženství se zaměřením na fenomén nevědomé religiozity v kontextu projevů *kvazireligiózních* fenoménů. Právě *kvazi* a *pseudoreligiózních* oblastí se zmiňovaná bakalářská práce dotknula pouze v možnostech a mezích své akademické kompetence.

Proto je hlavním záměrem této diplomové práce zacílit opět tentýž, velmi rozvětvený a těžce ohraničitelný, fenomén nevědomé religiozity s přihlédnutím na takové představy o bohu či bozích nebo tomu, co člověk vůči sobě vnímá v pozici a roli boha, které pak jeho osobní psychický organismus stmelují a tudíž působí *integrativní* a podpůrnou funkcí. Nebo naopak bude nahlíženo na takové představy, které mají destruktivní rozrušovací sklony a svému nositeli mohou přivodit vážné patologické psychické potíže.

Celá tato látka bude opět přihlížet na kontext projevů *kvazi* a *pseudoreligiózních* fenoménu, tudíž takových, které samy sebe za religiózní nevnímají nebo se naopak za religiózní vydávají, přestože nemají zájem vymezovat se vůči žádnému typu “transcendence” či “jiné zakoušené reality”, ale mohou chtít záměrně manipulovat s konkrétní skupinou lidí, která podléhá jejich vlivu.

Stěžejní linií tohoto myšlenkového spektra bude oblast nevědomí a jeho působení na raně se tvořící *osobní religio* člověka, stejně jako jeho budoucí již specifické projevy. Bude také kladena jedna z nabízejících se otázek, zda příčinou *dezintegrativních* religiózních představ není právě zanedbání péče o vývoj a kultivaci vlastních zkušeností a představ v kontrastu se současným kulturně sociálním prostředím a životním světonázorem.

Práce se pokusí zodpovědět na stěžejní premisu a to zda právě potlačením raných vytvořených představ o bohu, nevzniká patologicky projevovaná touha tyto veskrze náboženské pocity vyjádřit a projevit, byť nevědomou cestou, skrze nějaký typ manipulativní formy religiozity, která byt' může mít právě kořeny v silné touze zakoušet

*religio*, přesto se může navenek projevovat agresivně až násilně vůči konkrétnímu jinému jedinci nebo celé společnosti jako takové.

Práce je vypracovávána zejména komparativní metodou. Proto budou vzájemně komparováni vybraní autoři z pole psychologie, filozofie a psychologie náboženství, kteří pojednávají o jednotlivých náhledech na „kvalitu“ péče a prožitku související s osobní formou *religio*. Celou práci bude provázána vzájemná analýza několika stěžejních autorů, kteří se zabývají procesem vzniku *integrativních* a *dezintegrativních* představ o bohu. Mezi nimi bude například Smith, Fromm, Girard, Allport, Rizutto, Freud, Vitz, White a Woody, na jejichž badatelsky přínosných dílech bude celá problematika detailně rozpracována.

První kapitola se snaží o korektní vymezení pojmů, které se budou v rámci terminologického rámce užívat. Mělo by se tak předejít hermeneutickým interpretačním nesrovnalostem, které vznikají „mnohoznačností“ užívaných pojmů v rámci různých badatelských diskurzů. Znatelné vymezení stanoví jednoznačný interpretační rámec, ve kterém se bude práce pohybovat. Půjde tedy o nutnou a záměrnou metodologickou redukci, v jejíž vymezení budou jednotlivé fenomény zacíleny přesněji a to jak jednotlivě, tak ve vzájemných korelacích.

Druhá kapitola otevírá problematiku Smithových základních pojmů *faith* a *belief* ve vztahu k *osobnímu religio*. Toto téma bude ohraničovat celou práci. V rámci Smithova diskurzu se bude práce tázat na hodnotu zděděného náboženského vyznání, zda jde spíše o překážku či podporu při tvorbě formy víry. V tomto kontextu se bude práce dále zabývat, zda Smith považuje za bazální právě podobu a typ *osobního religio* či naopak prvotní představu o bohu.

Na Smithovo pojetí víry ve smyslu *faith* a *belief* v kontextu nevědomé religiozity, navazuje Fromm a to zejména rozlišením a určením polárních modů prožívání *religio* – *dezintegrativních* a *integrativních* forem *osobního religio*. Zároveň zde práce naváže na bakalářskou práci zabývající se nevědomou religiozitou, která dospěla k nepotvrzenému předpokladu, ve kterém vidí jeden z hlavních pozitivních důsledků monoteistických náboženských etablovaných systémů v jejich „obranné a vymezující“ funkci vůči různým *kvazireligiózním* a *pseudoreligiózním* formám manipulativních religiozit. Na základě Frommovy analýzy bude tento předpoklad zodpovězen. Následně v kontextu sjednocujících či naopak destruktivních procesů

působení *osobního religio* na lidskou psyché, bude zmíněna Frommova typologie rozdílných pojetí religiozity, například *humanistické* či *autoritářské* pojetí spolu s jednotlivými mody víry. V rámci těchto modů víry bude zmíněna například *víra ve vlastnickém modu*, nebo také Frommova problematika představy boha – respektive toho, co vůči sobě člověk ustanoví do role boha v kontextu vytváření různých typů idolů a následných forem idolatrií.

Jako příklad konkrétního projevu *dezintegrativní religio* bude sloužit Girardova teorie obětního beránka. Téma bude rozebíráno převážně v souvislosti s davem a mocnou působností síly davovosti a procesem tvorby davového násilí. Tento typ skupinové agresivity bude nahlížen jako typ *dezintegrativního religio* a to převážně na základě svého emočního, rituálního a *katalizačního* aspektu, které mohou sloužit k ukojení „nekrofilní religiozity“. Práce se bude tázat, zda se násilí může projevovat jako posvátno, respektive zda má agrese kořeny v nekultivované, avšak silné osobní religiozitě.

Krátce bude zmíněna také Holova teorie fanatismu jako slonu k extrémnímu chování na základě destruktivní síly ideálu. Tato teorie bude srovnána s Frommovou a Girardovou teorií bazální potřeby člověka po sebeurčení a nalezení jednotícího určujícího řádu, jejichž absence může vyvolat kolektivní formy násilí, agresivity a sebeodcizení. Pozornost práce se v Holově kontextu přesune na původ intenzity a dynamiky fanatismu v kontextu religiozního prožitku. Kapitola si neklade za cíl historicky přesné vymezení pojmů fundamentalismus a fanatismus. Oba pojmy budou ohraničeny záměrnou metodologickou redukcí k zacílení psychologické a psychopatologické podstaty některých forem projevů *dezintegrativní religiozity*.

Následující kapitola se bude na základě Allportova vymezení zabývat motivy a psychologicko – společenskými faktory vedoucími k individuální tvorbě a následnému masovému předávání stereotypů, vedoucích k ustálení různých, někdy až patologicky se projevujících předpokladů. Toto téma bude opět zacíleno ve vztahu k religiozitě, převážně v jejich *integrativních* a *dezintegrativních* formách a to v kontextu problematiky dvojího typu prožívání *osobního religio*. Tento dvojí typ prožívání *religio* bude dle Allporta kategorizován jako *zralý* a *nezralý náboženský sentiment*. Otázkou práce bude, zda lidé těchto dvou kategorií propadají předpokladům podobným způsobem a to právě v souvislosti s projevy nevědomé religiozity.

Další kapitola otevře jedno z ústředních témat, jak již zmíněné bakalářské práce, tak téma práce diplomové. Půjde o stěžejní problematiku psychoanalytické badatelky Rizzuto, která se zabývá výzkumem vzniku individuálních představ o bohu již od raného věku dítěte a následným procesem a vývojem či naopak degradací těchto představ v dalších vývojových životních fázích. Budování základních náboženských představ vnímá Rizzuto jako nesmírně důležitý aspekt, na kterém se podílí jak nejužší rodinné okolí a to zejména role otce a matky, tak kulturní prostředí daného jedince a má značný vliv na jeho budoucí světonázor a hlavně na stav jeho vnitřního psychického prostředí. Rizzuto vždy zajímalo co se stane s jedincem, jehož vnitřní představa boha v jisté vývojové fázi narazí na představu vnější, obecně deklarovanou a jedinec tak bude donucen svou osobní představu přetvořit, integrovat představu vnější či v ideálním případě obě představy o bohu sjednotit a dále s nimi kultivovaně pracovat.

Psychoanalyticko – religionistické závěry Rizzuto budou dále rozsáhleji srovnány s teologickými východisky badatele Frieliengsdorfa. Jejich závěry jsou až překvapivě podobné. Frieliengsdorf také rozpracovává teorii podob „destruktivních ideálů“, které se mohou projevovat jako různé životní idoly. Zmiňuje například představu trestajícího boha, boha soudce, boha smrti nebo přetěžujícího boha výkonu. Práce se zde táže na možné vlivy těchto *dezintegrativních* představ o bohu na *osobní religio* člověka a také na jejich působení na prožívání mezilidských vztahů a vlastního sebeurčení ve světě.

Další kapitola obsahuje rozbor konkrétních *dezintegrativních* projevů *osobního religio* a pokouší se na základě vybraných autorů provést psychoanalytický rozbor Freudových raných i pozdějších náboženských zkušeností. Práce se zde zabývá možnými kořeny Freudovy dynamicky ambivalentní religiozity. Jsou zde komparováni autoři z oblasti psychologie náboženství, religionistiky a teologie, kteří se obšírně zabývají Freudovým bipolárním vztahem k náboženství – jde o výzkum Rizzuto, Vitze a Kunga. Práce se zde bude tázat na to, do jaké míry bylo Freudovo *osobní religio* poznamenáno traumatickými životními okolnostmi a jakou roli v tomto vnitřním procesu hrála jeho vídeňská škola psychoanalýzy. V neposlední řadě se práce táže do jaké míry Freudova představa boha ovlivnila jeho duševní integritu a zda byla v souladu s jeho životními zkušenostmi.

Poslední kapitola se zabývá jiným ne – analytickým pohledem na fenomén nevědomí jako hermeneutického mýtu a to zejména na základě bádání Melvina Woodyho. Tato netradiční teorie fenoménu nevědomí je zmíněna především proto, aby nastínila polemiku s Jungiánsko - Freudovskou koncepcí nevědomí, kterou tato práce přijala za ústřední. Zmíněni budou také další autoři, kteří souvisí s tématem „dekonstrukce“ pojmu nevědomí jako James Hillman nebo Victor White. Práce se v rámci problematiky bude tázat, zda není samo nevědomí pojímáno jako jistý typ idolu či představa boha. Nevědomí zde bude Woodym provokativně zasazeno do kontextu s monoteistickými náboženstvími, převážně s křesťanstvím, judaismem, ale také s archaickými kmenovými náboženstvími.

# 1. Vymezení terminologického rámce

Tato práce se bude pohybovat v oblasti psychologie náboženství. Svým tématem navazuje na bakalářskou práci, která se širším způsobem zabývala fenoménem nevědomé religiozity z pohledu vybraných autorů, zejména z pole psychologie a filozofie náboženství či psychiatrie a psychologie. Proto budou také užívané pojmy do značné míry obdobné.

## 1.1 Souvislost pojmů *religio*, *faith* a *belief* s pojmy *osobní religio* a *religiozita*

Bude – li užit termín *religio* a z něho odvozený pojem „religion“, je tím míněno hned několik významů, které jsou ve vzájemné propojenosti. V rámci této práce v sobě pojem „religion“ respektive náboženství zahrnuje jak jistou formu osobní zbožnosti, kterou budeme dále dle Smithe dělit na *faith* a *belief*, tak normativní složku náboženských systémů, stejně jako to, co bychom mohli nazvat empirickým náboženstvím, tedy vše, co se vnějškově za náboženství považuje a buď odpovídá dané normě či ne. V posledním případě jde především o náboženství zakotvené v historii, tedy náboženství v procesu historických změn.<sup>1</sup>

Štampach podobně jako Smith, definuje náboženství jako vztah k transcendentní skutečnosti.<sup>2</sup> V tomto případě jde zejména o první užití tohoto výše zmíněného pojmu, tedy o „vztah“ který souvisí s osobní zbožností, s *osobním religio* – které Smith nazývá *faith* (osobní víra), která může být na náboženství v obecném slova smyslu také zcela nezávislá. Smithovo pojetí *faith* popisuje Floss jako:

*„opak nihilismu, přičemž víra je zde něčím obecně lidským, co není nutně vázáno na určité náboženské vyzná(vá)ní. Víra je univerzální kvalita, takže její*

---

<sup>1</sup> Štampach, I. Cesty k porozumění jinému - Mezináboženské vztahy v pojetí W. C. Smithe. Praha: Dingir, 2008, s. 56 – 57.

<sup>2</sup> Štampach, I. Přehled religionistiky. Praha: Portál, 2008. s. 30.



*nedostatek není ani tak nenáboženský, jako spíše nehumánní.*“<sup>3</sup>

Samotné vyznění pojmu *transcendence* je opět chápáno ve Štampachově definici jako: „*skutečnost, jež není bez své vlastní iniciativy poznatelná obvyklými lidskými postupy, která není disponovatelná.*“<sup>4</sup>

Bude – li užíván termín *osobní religio*, bude tím významově reflektována osobní forma víry – *faith* ve Smithově slova smyslu, nikoliv náboženství v rozšířeném, normativním a institucionálním významu. Když bude naopak užíván termín religiozita, bude v sobě zahrnovat jak *faith* tak *belief*, různá náboženská paradigmatata ve svých historických proměnách.

## **1.2 Konkretizace pojmů *integrativní* a *dezintegrativní* formy *osobního religio***

Hlavním záměrem této práce je, pomocí vybraných autorů, popsat takové procesy vycházející z *osobního religio*, které se na základě psychického vývoje daného jedince rozvíjí *integrativní* či *dezintegrativní* formou. Když užívám termín *integrativní* proces, je tím míněn takový proces, který stmeluje a pozitivně podporuje psychický organismus daného jedince. Oproti tomu u *dezintegrativního* procesu je předpokládáno, že významně naruší „zdravý vývoj psychického organismu“ s pravděpodobným příklonem k nějaké destruktivní psychické patologii.

Záměrem této práce není hodnotit kvalitu *osobního religio*, spíše podrobněji zacílit proces vzniku představy o bohu, která následně může působit *integrativním* či *dezintegrativním* způsobem na vývoj jednotlivce. Práci jde zejména o okolnosti, které se vážou ke vzniku psychického „imaga boha“. Proto budou zacíleny takové fenomény, které si jednotlivci vůči sobě vymezují do pozice boha a na tomto základě svou představu dále rozvíjejí. V tomto kontextu práce vychází nejenom z psychoanalytického pohledu Anny Marie Rizzuto, která zkoumá procesy rané tvorby představy o bohu, ale

---

<sup>3</sup> Floss, K. Cesty k porozumění jinému – Víra a náboženské vyznání u W. C. Smithe. Praha: Dingir, 2008, s. 89.

<sup>4</sup> Štampach, I. Přehled religionistiky. Praha: Portál, 2008. s. 31.

napříč prací bude stále reflektována také Jungova pozice přirozené náboženskosti lidské duše, stejně jako hledání smyslu z hlubinné potřeby nejvnitřnějšího Já.<sup>5</sup>

### 1.3 Pojmy *faith* a *belief* ve vztahu k různým modifikacím *osobního religio*

Tvorba představy o bohu a následná konfrontace s touto představou probíhá jak na rovině *faith* tak v rovině *belief*, ale budeme se soustředit převážně na *osobní typ religio*. Proto budou zacíleny také takové fenomény nevědomé religiozity, které zatím nemají pevné hranice a religionistika teprve začíná s podrobnější analýzou. Tyto fenomény jsou však všudypřítomné a významně zasahují do náboženského prožívání moderního člověka.

Proto se práce zaměřuje právě na tyto *kvazireligiózní*<sup>6</sup>, *kryptoreligiózní*<sup>7</sup> i *pseudoreligiózní*<sup>8</sup> aspekty “osobního religio” a to také v kontextu nevědomé, neuvědomělé a nekultivované religiozity.

Veškerá dílčí témata práce budou neustále reflektovat základní předpoklad – a to stěžejní funkci a roli nevědomí a to jak ve vztahu k *faith* tak k *belief* a různým dalším, výše zmíněným, modifikacím religiozity.

---

<sup>5</sup> Raban, M. Duchovní smysl člověka dnes – Od objektivního k existenciálnímu a věčnému. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 266.

<sup>6</sup> Štampach, I. Přehled religionistiky. Praha: Portál, 2008, s. 37. „Vztahy, které se obracejí k výlučně imanentním protějškům, je možno z hlediska religionistiky označit jako kvazireligiózní.“

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 37. „zahrnuje směry, hnutí a společnosti, která se nehlásí k náboženstvím (dogmata jako sankcionované neměnné poučky, kult jako uctívání nepochybně imanentních skutečností, obřady). Například politické kultury.“

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 37. „jsou v tomto dělení ty proudy, jež se prezentují jako náboženské, mají některé znaky náboženství, používají náboženských metod, ale cíl je v zásadě chápán jako imanentní, nejčastěji rozvoj předpokládaného lidského potenciálu.“

## 1.4 Vymezení pojmu Nevědomí

Díky problematickému a obširnému významu pojmu nevědomí, bude nutná jistá metodologická redukce. Pro účely práce bude pojem nevědomí zúžen třemi autory z oblasti psychologie náboženství – Freudem, Jungem a Victorem Whitem, který oba autory komparuje.

Pro Junga i Freuda má nevědomí stěžejní úlohu, zatímco Freud vnímá spíše jeho kompenzační úlohu, Jung zdůrazňuje jeho „numinózní“<sup>9</sup>, kolektivní a archetypální aspekty, které jsou tak podobné formám *religio*. Vít Machálek ve své eseji „Víra v Boha a psychologie náboženství“ zdůrazňuje Jungův zájem o „numinózní“ charakter kolektivního nevědomí a lidské psyché:

*„(...) lidská nevědomá psychika má archetypální strukturu a nejvýznačnější postavení mezi vrozenými archetypálními formami má božství (numinózum). Religiózní funkce, tj. schopnost člověka zakoušet jej přesahující, numinózum, je trvalou a neodstranitelnou součástí lidské psyché.“<sup>10</sup>*

Victor White se ve své knize „*Bůh a nevědomí*“ k dvojici Freud, Jung vyjadřuje následně: „*Zdá se, že zatímco pro Freuda je náboženství symptomem psychologické choroby, pro Junga je u kořene všech psychologických onemocnění dospělých osob absence náboženství.*“<sup>11</sup> White si všimnul velmi zajímavého poznatku, toho že nevědomí nabývá podobných religiózních atributů a to především ve své pojmové neuchopitelnosti a definiční neohraničitelnosti:

*„Nedokážeme se však téměř sjednotit v tom, jaký je obsah či hranice tohoto nevědomí. Na jednom pólu nalezneme dr. Ernesta Jonese, který hlásá jednoduché, raně freudovské stanovisko, že „nevědomí je výsledkem vytěsnění“ a jeho obsah podle něj sestává z toho, co je, vytěsněné, volní, instinktivní, infantilní, nerozumné a převážně sexuální. Na opačném pólu se nachází jeho anglický jungovský kolega, zesnulý dr. H. G. Baynes, jungovsky překonávající Junga pronikavým tvrzením, že nevědomí je pouze pojem, jenž zahrnuje vše, co existuje, existovalo nebo by mohlo existovat mimo pole působnosti tohoto individuálního vědomí.“<sup>12</sup>*

---

<sup>9</sup> Srovnej s Otto, R. Posvátno, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 21.

<sup>10</sup> Machálek, V. Víra v Boha a psychologie náboženství, Pantheon. Náboženství a politika, 1. část. Univerzita Pardubice 2006, s. 101.

<sup>11</sup> White, V. Bůh a nevědomí – Teologie versus psychologie. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 58.

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 51.

White konstatuje, že časem i sám Freud byl donucen opustit své redukcionistické pojetí nevědomí v jeho „kompenzační a vytěšňovací funkci“ a rozšířit hranice definice nevědomí natolik, že sama definice přestala mít svou funkční hodnotu, stala se přílišně obsáhlou. Podobně jako středověcí autoři vymezovali „neohraničitelnost a pojmovou neuchopitelnost“ božské podstaty tzv. „negativní teologií“, podobně opatrně se dnes vymezuje právě pojem nevědomí.<sup>13</sup>

Tato práce bude respektovat Jungovo náboženské pojetí nevědomí, stejně jako Baynesovo neutrální, avšak vše zahrnující pojetí. Kde je nevědomí zdrojem veškerých možných potencialit, které jsou za hranicemi běžné dostupnosti individuálního vědomí.

Bude – li v následujících kapitolách užitá jiná terminologie než výše zmíněná, půjde především o konkrétní vybrané autory, kteří mohou mít jiné pojmové vymezení religiozity a *osobního religio*, přesto se budou stále pohybovat v oblasti psychologie náboženství a mapovat různé projevy vztahu k religiozitě.

Následující kapitola bude detailně představovat Smithovy stěžejní pojmy *faith* a *belief* ve vzájemné propojenosti a to převážně na základě vybraných českých religionistů, mezi nimi bude například Štampach, Hošek či Floss.

---

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 51.

## 2. Vymezení pojmů *faith* a *belief* a důsledek jejich působení podle Smithe

Tato kapitola bude podrobněji zkoumat Smithovo vymezení polárních pojmů *faith* a *belief*, přičemž důležitým faktorem bude nejenom jejich rozdílnost, ale také jejich vzájemná propojenost a součinnost a to jak v dějinném nahlížení na náboženský fenomén, tak na problematiku pojmu „religion“.

Analýza Smithových tezí bude provedena zejména na základě jeho stěžejní práce k tomuto tématu – „*Faith and Belief*“<sup>14</sup> a také dalších podpůrných zdrojů, mezi nimi bude použit například sborník „Cesty k porozumění jinému“<sup>15</sup>, kde se vybraní autoři české religionistiky vyjádří k Smithovým klíčovým koncepcím v kontextu stále aktuálního terminologického vymezení a různosti nahlížení pojmu „víra“ (*faith, belief*). Smithovo vymezení těchto pojmů bude dále tato práce respektovat a dále s nimi operovat.

Smith vždy viděl značný problém v užití termínu „religion“. Zahrnuje v sobě příliš mnoho jevů. Nejenom již vymezená světová náboženství, ale také různé jiné formy osobní zbožnosti, které se nemusí nijak vázat k institučním formám náboženství. Pod tento pojem bylo zahrnováno také to, co s náboženským životem jakkoli souviselo nebo to, co se za něj při zkoumání „zvenčí“, považovalo.<sup>16</sup> Proto se Smith rozhodl pro užší vymezení do dvou základních typů prožívání religiozity.

---

<sup>14</sup> Smith, W. C. *Faith and Belief*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.

<sup>15</sup> Floss, Hošek, Štampach, Vojtíšek. *Cesty k porozumění jinému – Teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*. Praha: Dingir, 2008.

<sup>16</sup> Smith, W. C. *Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan, 1962, s. 15.

„*It is customary nowadays to hold that there is a human life and society something distinctive called „religion“; and that this phenomenon is found on earth at present in a variety of minor forms, chiefly among outlying or eccentric peoples, and in a half- dozen or so major forms....I suggest that we might investigate our custom here, scrutinizing our practice of giving religious names and indeed of calling them religions.*”

## 2.1 *Faith* v Hoškově pojetí

Ve Smithově pojetí vždy napříč dějinami existoval jistý nadřazený pojem, který v sobě ukrýval veškeré ostatní dějinné podoby a projevy religiozity. Mohlo by se zdát, že Smith považoval *faith* – osobní víru za esenciální pojem veškerého náboženství, to je ovšem omyl.

Hošek upozorňuje, že: „*Smith nepovažuje víru za nadčasovou podstatu náboženství, proto ho nelze řadit mezi hledače této podstaty. Úsilí o hledání obecné, abstraktní podstaty náboženství Smith naprosto rezolutně odmítá.*“<sup>17</sup>

Dále Hošek popisuje Smithovo pojetí *personal faith* jako „engagement“<sup>18</sup> (závazek, účast), „commitment“<sup>19</sup> (věrnost, příslib), „awareness“<sup>20</sup> (uvědomělost). Osobní víra je převážně subjektivní pól žitého náboženství, proto je téměř vždy úzce spojena s prožitkem víry v modu *belief*. Víra je zde dále chápána jako: „*vztah k (transcendentní) pravdě, k poslednímu smyslu lidské existence (nicméně pro religionistiku je napařád dostupný pouze lidský pól této relace.*“<sup>21</sup>

## 2.2 *Belief* v Hoškově pojetí

Pojmu *belief* můžeme rozumět jako „konceptuální víře“<sup>22</sup>, která je součástí kumulativní tradice. Obsahuje doktrinální, dogmatický a normotvorný systém. Stejně jako zvyky a rituály daných tradic. Jde o systém víry, který je uchopitelných v proměnách času právě díky ohraničenému dogmatickému rámci. Kumulativní tradicí je zde míněna objektivní dimenze náboženství.<sup>23</sup> Každé náboženství ve smyslu *belief* má svou vnější podobu žitého náboženství a právě díky tomu můžeme naleznout

---

<sup>17</sup> Hošek, P. Wilfred Cantwell Smith: vědec a humanista. Praha: Dingir, 2008, s. 17.

<sup>18</sup> Smith, W. C. Faith and Belief. New Jersey: Princeton University Press, 1979. s. 5.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 67.

<sup>21</sup> Hošek, P. Wilfred Cantwell Smith: vědec a humanista. Praha: Dingir, 2008, s. 17.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 18.

jednotlivé stopy v dějinách, které díky kumulativní tradici přetrvávají.<sup>24</sup> Hošek upozorňuje na to, že Smith nemínil *belief* jako statický světonázorový systém složený z nadčasových pravd a přesně ohraničených pojmů. Kumulativní tradice zde není chápána jako konkrétní ideový systém, ale jednoduše jako fakta.<sup>25</sup>

Důležitou myšlenkou je skutečnost, že *beliefs* jakožto klíčové koncepce daného náboženství nikdy nehrály podstatnou, avšak služebnou funkci. Jádrem náboženství bylo vždy *personal faith*. *Beliefs* podléhaly změnám. Hošek přirovnává *beliefs* k neustále plynoucímu proudu, respektive dynamickému dějinnému procesu.<sup>26</sup>

### 2.3 Štampachova interpretace Smithových klíčových pojmů

Štampach popisuje Smithovi pojetí *belief*, jako:

*„...přesvědčení, mimo jiné i nenáboženské, je to přesvědčení o náboženských tématech, že se to s nimi má tak a tak. Znamená to věřit něco o Bohu, mít bez patřičné evidence za to, že o něm platí nějaké tvrzení. Víra jakožto belief, jakožto náboženské přesvědčení, je různá, různé jsou doktríny předkládané člověku k souhlasu.“<sup>27</sup>*

*Belief* jakožto přesvědčení o tom, co náboženské je a co naopak náboženské není, může mít zcela nenáboženský charakter. Jde o obecný souhlas s danými pravidly. Je možné prožívat religiozitu v modu *belief* bez nutnosti osobního existenciálního zapojení v modu *personal faith*.

O víře ve smyslu *faith*, Štampach cituje Smithovu práci „On Understanding“, kde Smith říká: *„Byla doba, kdy deklarace víry v Boha, credo, mínila a byla slyšena tak, že se tím míní: Za předpokladu Boha jako faktu universa tím prohlašuji, že s tím srovnávám svůj život; tím mu dávám své srdce a svou duši.“<sup>28</sup>*

---

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>27</sup> Štampach, I. Cesty k porozumění jinému - Mezináboženské vztahy v pojetí W. C. Smithe. Praha: Dingir, 2008, s. 54.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 54. *„There was a time when the declaration on faith in God, credo, meant, and was heard as meaning: Give the reality of God, as fact of the universe, I hereby proclaim that I align my life accordingly; I hereby give to Him my heart and soul.“* Smith: On Understanding, 1981, s. 269.

## 2.4 Flossovo pojetí vztahu mezi *faith* a *belief* a jejich následný vztah k Frommovi a současným náboženským fenoménům

Floss se k problematice *faith* a *belief* vyjadřuje následovně: „*Historická zkušenost ukazuje, že různá náboženská vyznání sice přiváděla lidi k víře, ale že víru nikdy nevytvářela.*“<sup>29</sup> Vztah mezi *faith* a *belief* měl vždy ambivalentní povahu. Je možné si všimnout skutečnosti, že náboženská vyznání v rámci *belief* nepodléhá zvenčí viditelným změnám, oproti tomu *personal faith* se neustále a často velmi dynamicky proměňuje.<sup>30</sup>

Tímto se dostáváme ke klíčové myšlence, ve které Smith dospívá k závěru, že: „*zděděné náboženské vyznání může dnes pro mnohé lidi být spíše překážkou pro víru.*“<sup>31</sup> Tento smělý závěr bude práce dále rozvíjet na základě dalších autorů například Fromma, který ve „zděděném náboženském vyznání“ vidí také výhody, které mohou *osobní religio* ve vývojových stádiích jedince také chránit, nikoliv omezovat.

Důležitou zmínkou je skutečnost, že ve Smithově pojetí není protikladem víry ateismus, ale nihilismus, či cynismus.<sup>32</sup> Floss dále upozorňuje, že víra má u Smithe prvenství před představou boha.<sup>33</sup> S tímto tvrzením bude práce nadále pracovat a to zejména v kapitole zabývající se procesem vzniku prvotní představy o bohu na základě A. M. Rizzuto. Která na základě těchto východiscích rozebírá Freudův vývoj představy o bohu a následný vývoj této představy.

Následující kapitola bude analyzovat Frommova pojetí možnosti zneužití *osobního religio* ve prospěch moci, politiky a trhu v kontextu *pseudoreligiózních* a *kvazireligiózních* projevů nevědomé religiozity. Štampach se k problematice vyjadřuje následovně:

„*Neformalizované pozorování náboženské scény otevřené budoucímu možnému zpřesnění ukazuje, jak náboženství zaujímá místo na trhu idejí. Vše, podoba rituálu, věrouka, náboženská etika a spiritualita, se podřizuje ekonomickému přežití. Vztah mezi vstupy a výstupy se hodnotí podle principu produktivity a efektivity. Na náboženském trhu vítězí ti, kdo nabízejí levné a lákavé zboží. Typ duchovního života příležitostně*

---

<sup>29</sup> Floss, K. Cesty k porozumění jinému – Víra a náboženské vyznání u W. C. Smithe. Praha: Dingir, 2008, s. 91.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 91.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 91.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 94.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 97.



*označovaný jako soft spirituality poskytující rychlé a prožitkově hutné výsledky při minimálním vynaložení času, námahy a peněz je v konkurenci úspěšná.*<sup>34</sup>

Této práci půjde také o odhalení některých principů a mechanismů, na jejichž základě je manipulováno právě s modelem *osobního religio* ve smyslu *faith* a přetvářeno v *kvazireligiózní* či *pseudoreligiózní beliefs* systémy.

---

<sup>34</sup> Štampach, I. Cesty k porozumění jinému - Mezináboženské vztahy v pojetí W. C. Smithe. Praha: Dingir, 2008, s. 64.

### **3. Integrativní a dezintegrativní formy osobního religio dle Fromma**

Kapitola naváže na Smithovo pojetí odlišných modů prožívání *osobního religio* a bude blíže pojednávat o destruktivních či naopak sjednocujících typech prožívání religiozity ve vztahu k nevědomí. Zároveň zde práce naváže na závěr bakalářské práce „Nevědomé religiozity“, která zmínila předpoklad, ve kterém vidí jeden z pozitivních důsledků monoteistických náboženských etablovaných systémů v jejich „ochranné“ funkci vůči *kvazireligiózním a pseudoreligiózním* projevům.

V kontextu destruktivních a sjednocujících procesů působení *osobního religio* na lidskou psyché bude uvedena Frommova typologie rozdílných pojetí religiozity jako humanistické či autoritářské spolu s jednotlivými mody víry. V rámci tématu bude zmíněna například víra ve *vlastnickém modu* či *bůh jako typ idolu*, nebo víra v *modu bytí*, spolu s různými formami idolatrií.

Celá problematika bude zacílena rozbořem souvisejících kapitol z Frommových základních děl: „*Psychoanalýza a náboženství*“<sup>35</sup> a díla „*Mít nebo být*“<sup>36</sup>. Bude tak provedeno v kontextuálních možnostech a rozsahovém omezení této práce.

#### **3.1 Nutná potřeba tvorby určitého orientačního rámce a předmětu uctívání**

Fromm vidí na počátku každé hluboké vnitřní potřeby člověka krajní danost, existenciální dichotomii, která člověka žene za jeho životními cíli, zároveň ho svazuje a naplňuje úzkostí. Obzvláště patrné je to u typu osobnosti, kterou Fromm nazývá *náboženský člověk*, u kterého je rozpor mezi vnitřní potřebou a přirozenými biologickými omezeními, palčivým problémem jeho každodenní existence. Tímto

---

<sup>35</sup> Fromm, E. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha: Aurora, 2003.

<sup>36</sup> Fromm, E. *Mít, nebo být?* Praha: Aurora, 2001.

prožíváním se dle Fromma *náboženský člověk* liší od člověka hédonistického nebo etického.<sup>37</sup>

*„Náboženský člověk vnímá hluboké existenciální dichotomie, které jeho život naplňují: být svobodný – a přesto určený; oddělený – a přesto spojený; naplněný poznáním – a přesto naprosto nevědomý.“*<sup>38</sup>

Výše zmíněný rozpor ovlivňuje veškerá schémata chování člověka. *„Člověk existuje ve stavu stálé a nevyhnutelné nevyrovnanosti.“*<sup>39</sup> Fromm poukazuje na fakt, že na rozdíl od ostatních živých tvorů, člověk neustále napříč svým krátkým životem řeší omezenost své vlastní existence, kterou sice nemůže vyřešit, zároveň je k řešení tohoto krajního „sebeurčujícího“ problému stále vnitřně nucen.<sup>40</sup>

*„Člověk se stal věčným tulákem, když ztratil ráj – jednotu s přírodou (Odysseus, Oidipus, Abraham, Faust); musí stále dál a dál, musí bez ustání hledat poznání neznámého tím, že vyplňuje mezeru svého vědění odpověďmi. Musí sám sobě skládat účty o sobě a smyslu své existence.“*<sup>41</sup>

Tato disharmonie lidské existence produkuje potřeby. Právě tyto potřeby přesahují animální původ člověka a vydělují ho tím z přírody. Podstatou těchto potřeb je silná touha člověka po *ideálu*.

Fromm se domnívá, že není v moci člověk určit si, zda „chce mít *ideál* či ne“. Naopak, intenzita lidské potřeby po *ideálu* vyplývá z jeho omezených možností. Přesto má člověk svobodnou vůli určit si, který *ideál* pojme za svůj, „*může se rozhodnout pro zbožňování moci, destrukce nebo pro oddanost rozumu a lásce.*“<sup>42</sup>

Když Fromm mluví o náboženství, volí si opatrnou definici. Náboženstvím rozumí: „*jakýkoli systém myšlení a jednání sdílený skupinou lidí, který poskytuje jednotlivci rámeček pro orientaci a předmět uctívání.*“<sup>43</sup> Člověk si v tomto kontextu může uvědomovat, že jeho systém orientace má zřetelné náboženské rysy oproti systémům světské sféry. Naopak si ale může vykládat své oddanosti různým typům idolů, jako

---

<sup>37</sup> Fromm, E. Psychoanalýza a náboženství. Praha: Aurora, 2003, s. 9

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 33.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 33.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 31.

praktický a účelný způsob fungování ve společnosti.<sup>44</sup>

### 3.2 *Integrativní a dezintegrativní formy náboženského prožitku a tvorba současné kvazireligiozity*

Zásadní otázkou pro Fromma není fakt, zda: „náboženství ano nebo ne, ale jaký druh náboženství: takové které podporuje rozvoj člověka a uvolňuje jeho schopnosti, nebo takové, které jeho schopnosti ochromuje?“<sup>45</sup> Tento aspekt Frommova myšlení je zásadní k tématu *integrativních a dezintegrativních procesů osobního religio*.

Potřeba „určitého orientačního rámce a předmětu uctívání“<sup>46</sup>, neodmyslitelně patří k člověku a právě zde Fromm poukazuje na fakt, že každý psycholog, který se zabývá studiem neuróz, zjišťuje, že se zabývá vlastně náboženstvím.<sup>47</sup> Toho si můžeme všimnout například u Freuda, který zaznamenal vztah mezi neurózami a náboženstvím. Nahlíží náboženství jako kolektivní dětskou neurózu, ale při nahlédnutí z druhé strany Fromm zjišťuje, že neuróza může být chápána jako: „*soukromá forma náboženství, či přesněji za regresi k primitivním formám náboženství, které jsou v rozporu s oficiálně uznávanými druhy náboženského myšlení.*“<sup>48</sup>

Základním předpokladem vzniku nějaké formy neurózy, která nutně vyplývá z procesu tvorby *osobního religio*, je nedosažení osobní a také náboženské dospělosti a integrity daného jedince. „*Jestliže se někomu nepodaří integrovat jeho energii pro své vyšší já, použije ji pro své nižší cíle.*“<sup>49</sup>

Fromm sleduje nevědomý návrat společnosti k různým formám starých kultů a uctívání. Zmiňuje například kult předků, když se člověk obsesivně až nábožensky upíná na žijícího či zemřelého osobního předka, kolem kterého soustředí vlastní život a rozhodování.<sup>50</sup> Nebo uvádí příklad současného totemismu, kdy určitá skupina jedinců strukturuje veškeré své nasazení do formy uctívání státu či politické strany, na jejich základě určuje celý vlastní hodnotový systém a rámec pravdivosti. Kultickými předměty

---

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 40.

takového jedince by byly například vlajka či jiné státní či stranické symboly.<sup>51</sup> „*Silnou kolektivní formou moderního modlářství je uctívání moci, úspěchu a autority trhu.*“<sup>52</sup>

Dle Fromma je rozdíl mezi náboženským kultem a neurózou v tom, že v náboženském kultu mohou jednotliví vyznavači své ritualizované potřeby sdílet, zatímco u neurózy je jedinec v izolaci.

„*Jestliže určitou, třeba sebeiracionálnější orientaci sdílí dostatečně velká masa lidí, jednotlivec získává pocit jednoty s druhým a jistou dávku bezpečí a stability, které neurotické osobě chybí.*“<sup>53</sup>

Zde se protíná Frommovo a Girardovo myšlení o síle a schopnostech davu, který neváhá přistoupit k jakékoli formě agresivity, aby naplnil svou základní potřebu, která často vyvěrá z potlačené a nekultivované religiozity. „*Jakákoli nelidská, zlá či iracionální orientace může člověka naplňovat jistým uspokojením, jestliže ji bude zastávat celá skupina.*“<sup>54</sup>

Díky výše zmíněným nebezpečím – davovosti či nekultivované a potlačené religiozitě či snadnému příklonu ke staršímu kultickému jednání, nebo naopak tržním útokům různých forem *kvazireligiozit*<sup>55</sup>, se také Fromm táže, zda „*nefungují dnešní monoteistické náboženství jako překážka, která člověka před takovouto regresí zachraňuje?*“<sup>56</sup> Zde si Fromm odpovídá tak, že by se sice ustálené náboženské systémy daly pojímat jako pojistky proti různým formám model a totemů, ale sama v průběhu dějin upadala a kompromitovala se s mocí.<sup>57</sup>

---

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 41.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>55</sup> Srovnej se Štampach, I. Na nových stezkách ducha – přehled a analýza současné religiozity. Praha: Vyšehrad, 2010. s. 63 – 64.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 43.

### 3.3 *Autoritářský modus náboženství*

Za autoritářský typ náboženství Fromm pokládá taktovou představu náboženství, kde dominuje vyšší síla, která je vůči člověku mocná a má právo na člověku vymáhat poslušnost a uctívání a to i proti jeho vůli. Respekt, uctívání a dominance je zde základním předpokladem lidské poslušnosti.<sup>58</sup> „*Vyšší síla má právo si uctívání na člověku vynucovat a nedostatečná poslušnost a úcta znamená hřích.*“<sup>59</sup>

Ve Frommově myšlení, podřízení se mocné autoritě, je jeden ze způsobů úniku člověka před samotou. Člověk tak svévolně odevzdává svou integritu jedince. Stává se dobrovolně ovládaným a vůči sobě samému vlastně bezbranným, ale nabývá dojmu, že ho ochraňuje jakási děsivá vyšší síla, nad kterou nemá nikdo kontrolu, přesto či právě proto se stává její součástí.<sup>60</sup>

„*V autoritářském náboženství se Bůh stává symbolem moci a síly, je svrchovaný proto, že má svrchovanou moc, zatímco člověk je ve srovnání s ním zcela bezmocný.*“<sup>61</sup> Jedním z typických rysů autoritářského náboženství, je vytyčování velmi abstraktních ideálů, které nemusí a často nemají žádnou souvislost s reálným lidským životem, a pro tyto ideály pak mají vyznavači obětovat své vlastní přítomné životy. *Autoritářský modus* náboženství destruuje vnitřní celistvost jedince.

### 3.4 *Humanistický modus náboženství*

Základním rysem humanistického náboženství se soustředí kolem člověka a jeho sil, je tedy opakem *autoritářského náboženství*.<sup>62</sup> Fromm tuto variantu religiozity vnímá jako přínosnou a psycho – spirituálně podpůrnou, protože kultivuje nitro jedince a nutí ho se dále kriticky, tedy rozumově, ale také citově a emočně vyvíjet směrem k naplnění vyšších potřeb a ideálů.

---

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 45.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 45.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 46.

„Člověk musí rozvíjet své rozumové schopnosti, aby pochopil sám sebe, své vztahy k druhým a své postavení ve vesmíru. Musí poznat pravdu z hlediska svých omezení i svých možností.“<sup>63</sup>

Cílem humanistického náboženství je rozvinutí co největší síly, která je zde opakem bezmoci, tedy bezvýhradné poslušnosti. Hlavní důraz je na seberealizaci jedince s ohledem na jeho životní možnosti.<sup>64</sup> „Náboženská zkušenost v tomto kontextu představuje prožitek jednoty se Vším, vycházející ze vztahu ke světu, který je přijímán kritickým rozumem a s láskou.“<sup>65</sup>

Pro Fromma autoritářský i humanistický přístup prochází jak teistickými tak neteistickými náboženstvími a může dokonce existovat v rámci jednoho náboženství.<sup>66</sup> „V humanistickém náboženství je Bůh obrazem vyššího já individua – symbolem toho, čím člověk potenciálně je nebo čím by se měl stát.“<sup>67</sup> Zatímco v autoritářském náboženství se bůh stává jediným vlastníkem toho, co dříve patřilo člověku.

Člověk do své představy boha, v autoritářském modu, projektuje to nejlepší ze sebe sama, ale tím se od sebe sama zároveň odcizuje. Odcizuje se od svých sil.<sup>68</sup> Aby zase mohl nabýt spojení s těmito svými vlastnostmi, ideály a silami, musí prosit, uctívat určeného boha, do kterého tyto síly vložil.<sup>69</sup> „Člověk musí být nezávislý a svobodný, musí být cílem sama o sobě, a ne prostředkem pro cizí cíle.“<sup>70</sup>

### **3.5 Vlastnický modus a modus Bytí jako jedny z variant současné religiozity**

Frommova ústřední teze, která odpovídá na otázku, proč je *vlastnický modus* tak rozšířený a oblíbený, vyplývá z jeho zdrojových úvah o člověku jako o bytosti, nesmiřitelně tíhnoucí k nalezení smyslu své vlastní existence. Mluví o člověku jako o velmi specifické bytosti, která svou vlastní existenci považuje za problém a snaží se

---

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 59.

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 83.

najít řešení, uniknout před samotou a zánikem, zároveň hluboce toužící po spojení.

Vlastnění navozuje pocit trvalosti, neměnnosti, dokonce taky moci a kontroly nad vlastním životem. Lidé vlastnění mohou prožívat jako své *osobní religio*, které se stává jejich předmětem uctívání, kultem kvantity. Nemluvíme zde jen o hmotných věcech, ale o principu *modu vlastnění*, který projektuje iluzi věčnosti, nesmrtelnosti. "*Předpokládá se tu, že subjekt je trvalý a že objekt je trvalý.*"<sup>71</sup>

Pocit odcizení, osamění a netrvalosti vede člověka k dosažení idolu (moci, peněz, vlastnictví jako takového), do středu svého uctívání a usilování.

*"Říci, že mám něco trvale, spočívá na iluzi trvalé a nezničitelné substance. Když se zdá, že mám všechno, ve skutečnosti nemám nic, protože moje vlastnění, řízení objektu je pouze přechodným momentem v procesu žití."*<sup>72</sup>

Fromm zákonitě vnímá v tomto kontextu *vlastnický modus* jako jednu z forem religiozity současného člověka.

*"V tomto modu existence vše, oč jde, je získávání majetku, mé neomezené právo podržet si to, co jsem získal. Vlastnický modus vylučuje ostatní, nevyžaduje žádné další úsilí z mé strany k udržení mého majetku či k jeho tvořivému použití."*<sup>73</sup>

Dalším rysem *vlastnického modu* je pasivita jedince a jistá lhostejnost vedoucí k procesu degenerace vnitřního organismu jedince. V kontextu práce je ztotožnitelná jako jedna z forem destruktivní - *dezintegrativní* religiozity.

Kořeny vlastnického modu existence vnímá Fromm také v biologické danosti člověka. "*Potřeba vlastnit má ovšem také jiný základ, biologickou danou touhu žít. Ať jsme šťastní nebo nešťastní, naše tělo nás žene, abychom usilovali o nesmrtelnost.*"<sup>74</sup> Tedy intenzita touhy člověka po nesmrtelnosti, stanovuje intenzitu prožitku vlastnictví. Proto může být tak silnou motivací a dokonce také jistou projekcí "nadosobní síly".

---

<sup>71</sup> Fromm, E. Mít, nebo být? Praha: Aurora, 2001, s. 96.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 96.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 95.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 101.



*"Touha po slávě není pouhou světskou marnivostí - má náboženskou kvalitu pro ty, kteří již nevěří v tradiční posmrtný život. Veřejná známost dláždí cestu k nesmrtelnosti a reklamní agenti se stali novými kněžími."*<sup>75</sup>

Jako protipól k vlastnickému modu staví Fromm *modus bytí*. "Nezbytnými podmínkami modu bytí jsou nezávislost, svoboda a přítomnost kritického rozumu."<sup>76</sup> Základní charakteristikou *modus bytí* je vnitřní tvůrčí aktivita jedince, které ho vede k tvořivému používání lidských sil a tím podporuje jeho růst a vnitřní integritu.<sup>77</sup> V kontextu práce by *modus bytí* mohl být srovnatelný s *integrativní* formou *osobního religio*.

---

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 101.

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 107.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 107.

## 4. Destruktivní prožívání *religio* jako mimetické touhy po zástupné oběti dle Girarda

Tato kapitola je věnovaná konkrétnímu projevu *dezintegrativního religio*, převážně v souvislosti s davem a mocnou působností síly davovosti. Girardova teorie *obětního beránka*<sup>78</sup> je jednou z teorií procesu tvorby davového násilí, které svou rituální, emoční stránkou a jádrem pohnutky jeví silnou podobnost s *kvazireligiózním* jednáním, respektive s destruktivní formou *osobního religio*.

Půjde zejména o nastínění spojitosti mezi *dezintegrativním* náboženským prožitkem a davovou mimetickou touhou lidstva označit konkrétní zástupnou oběť (převážně nevinnou), která má davu sloužit jako *katalizační* prostředek k ukojení „nekrofilní religiozity“<sup>79</sup>. Tento ritualizovaný proces má být východiskem ze stávající krizové situace.

Krátce bude zmíněna také Holova teorie fanatismu jako sklonu k extrémnímu chování na základě destruktivní síly ideálu. Pojem fanatismu zde nebude mapován na základě svého historického a kulturního vývoje. Zacíleny budou zejména jeho psychologické kořeny a souvislost s nevědomou religiozitou projevující se *dezintegrativní* formou *osobního religio*.

### 4.1 Perzekuční stereotypy

Vlastní problém nastává v situaci, kdy v dané epoše lidé náhle ztratí svůj sociální řád a pevná společenská pravidla. Jde především o chaos způsobený ztrátou normotvorných daností, na kterých je konkrétní společenství založeno. Vzniká tak dojem, že „známé a stejné“ je správné, oproti „odlišnému“, které je ztotožňováno s chaosem a destrukcí.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Girard, R. *Obětní beránek*. Praha: Lidové Noviny, 1997.

<sup>79</sup> „Nekrofilní religiozita“ se v tomto kontextu vztahuje k podobnosti s Freudovým termínem „pud smrti“.

<sup>80</sup> Girard, R. *Obětní beránek*. Praha: Lidové Noviny, 1997, s. 21.

Girard popisuje vznik základních perzekučních stereotypů klíčovými v prostředí strachu a děsu, který je v lidech vyvolán úpadkem kulturnosti, nesmírností katastrof či totální degradací mezilidských vztahů a vzájemných propojeností. Lidé se v tomto případě nezajímají o přirozené příčiny dané pohromy. Naopak, nevnímají jednotlivé události ve společné souvislosti, vidí jen mnoho nesourodých náhod. Přesto v nich roste touha označit jednu konkrétní příčinu bez nároků na logickou posloupnost situací. Následně je hledán viník, jehož veřejná a společná perzekuce je zároveň předpokládaným řešením celé krizové situace.

Mezi základní perzekuční stereotypy spadá nediferencovaná krize, kdy může jít například o situaci moru, požárů či nejrůznějších konfliktů. Dalším perzekučním stereotypem je stereotyp z násilných obvinění. Může jít o reálné zločiny či zcela smyšlené situace (například obvinění z travičství), nicméně vždy mají společné to, že budí touhu po pomstě. Mezi poslední a nejzásadnější perzekuční stereotyp je vybírání *obětního beránka* (například židovské pogromy), což bude dále rozvíjeno.

Girard se domnívá, že pokud se v jakémkoli historickém období či probíhajícím dějinném paradigmatu vyskytnou pospolu tyto tři typy základních perzekučních stereotypů, může se zcela reálně předpokládat, že propuknou v reálné a ničivé násilí.

## 4.2 Profil „viníka“ a příčiny jeho pronásledování

Právě proto, že jde hlavně o sociální krizi, lidé si ji vysvětlují morálními příčinami a zejména tím, že přesunují vinu od sebe směrem k druhé osobě, především k těm lidem, kteří jsou považováni za obzvláště škodlivé z jakékoli snadného viditelného důvodu.<sup>81</sup> Girard tato obvinění nazývá „obviněními ze zločinů zvláštního důvodu“.

*„V první řadě jde o zločiny proti bytostem jejichž napadení se považuje za obzvláště zlotřilé, buď absolutně nebo ve vztahu k jedinci, který se jich dopustí: král, otec, symbol nejvyšší autority, v biblických a moderních společnostech někdy také nejslabší a nejnebezpečnější jedinci, zejména malé děti. Jde o „zločiny“, které zásadně narušují základy kulturního řádu.“<sup>82</sup>*

---

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 21.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 22.

Girard popisuje myšlení „pronásledovatelů“ jako skutečné přesvědčení osob ve smyslu *faith*, které se následně mění ve veřejné *belief*, v jejímž schématu je prožívaná představa, že určitá skupina lidí, nebo jen jediný člověk, mohou škodit celé společnosti.<sup>83</sup>

*„Dav má vždy sklon někoho perzekuovat, neboť ho nezajímají přirozené příčiny toho, co ho znepokojuje. Dav ze své podstaty hodlá jednat, ale přirozené příčiny nedokáže ovlivnit. Hledá tedy nějakou dostupnou příčinu, která by jeho hlad po násilí ukojila.“<sup>84</sup>*

### 4.3 Prožitek „nerozlišování“

Základním rysem „viníka“ je jeho odlišnost. Tato odlišnost může být fyzická, psychická či symbolická. Zásadním faktem zůstává, že v krizové situaci je právě tato odlišnost jistým „cejchem“, který v očích davu určuje budoucího *obětního beránka*. Girard zmiňuje, že: „Dav se často obrací proti těm, kteří ho zprvu zcela ovládali.“<sup>85</sup>

*„Velké společenské krize, za nichž dochází ke kolektivním perzekucím jsou pociťovány jako prožitek nerozlišování.“<sup>86</sup>* Girard se domnívá, že počáteční „nerozlišení“ příčin a následků, akce a reakce, souvisí s prožitkem prvotního mýtického chaosu. Tento prožitek chaosu je ve své podstatě velmi konfliktní a obsahuje aspekt „nerozlišení“, který neustále bojuje s prožitkem řádu, aby se navzájem odlišili a byl patrný jasný předěl mezi řádem a destruktivním chaosem.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 22.

<sup>84</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 26.

<sup>86</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>87</sup> Tamtéž, s. 40.

#### 4.4 Mechanismus zástupné oběti jako příklad formy *destruktivního religio*

Základním principem hledání *obětního beránka* je touha najít katalyzátor dané krizové situace. Ve chvíli, kdy je tento katalyzátor nalezen, dojde k veřejné perzekuci, která je pro dav jistým druhem nadosobního stmelujícího rituálu mytologické povahy, který má danému společenství vrátit původní fungující kulturní řád.

Girard upozorňuje, že *obětní beránek* je téměř vždy nevinná osoba, která však budí touhu po rituálním „ukojení“ úzkosti a skupinové frustrace právě svou viditelnou odlišností od většinové společnosti.<sup>88</sup> Tyto stereotypní systémové představy Girard nazývá také „perzekučním nevědomím“.<sup>89</sup>

K tématu procesu tvorby patologického tedy destruktivního prožívání *religio* je zásadní *katalizační* průběh perzekučního davového chování spolu se silnou emoční až kvazináboženskou katarzí, která je přítomna ve vyústění procesu zástupné oběti. „*Porušovatel zákonů se mění na obnovitele, ba přímo zakladatele řádu, který jaksí předem přestoupil. Vrcholný provinilec se změnil v piliř společenského řádu.*“<sup>90</sup>

#### 4.5 Násilí jako posvátno?

Girard dochází k přesvědčení, že lidská potřeba po *religio*, po *transcendentní skutečnosti*, vyplývá z nutnosti regulace násilí ve společnosti. Girard vyvozuje: „*Je to záhada primitivního posvátna, tedy takového, kde se zhoubná všemohoucnost připisovaná obětnímu beránkovi mění v blahodárnost.*“<sup>91</sup>

S touto Girardovou tezí nelze zcela souhlasit, je příliš reduktivní a právě proto zavádějící. Domnívá se, že: „*za určitým prahem víry působení obětního beránka zcela převrací vztahy mezi pronásledovateli a jejich obětí a z tohoto převrácení pak vzniká*

---

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 53.

*posvátno i předkové zakladatelé a božstva.*<sup>92</sup>

Domnívám se, že Girardova redukce *religio* na psychopatologickou konstantu sice stojí za povšimnutí a bližší analýzu, nicméně zcela nepostihuje daný fenomén typu *osobního religio*. Tématem této práce není důvod vzniku náboženských představ, nýbrž působení těchto představ na člověka a jeho následné rozhodování a prožívání vlastní formy religiozity.

Na Girardově koncepci „stále se opakující rituální oběti“, je zásadní fakt, že právě tento úkon slouží patologicky se projevujícím davu jako medium k prožívání jistých forem *destruktivního religio*, které je o to silněji zakoušeno, o kolik je závislé na ztrátě jednotícího řádu a touze po nastolení řádu nového.

V další kapitole bude krátce zmíněna také Holova teorie fanatismu jako sklonu k extrémnímu chování na základě *destruktivní síly ideálu*. Pojem fanatismus zde nebude mapován na základě svého historického a kulturního vývoje. Holovy teze budou srovnány se závěry Fromma a Girarda. Zacíleny budou zejména psychologické kořeny fanatismu a souvislost s nevědomou religiozitou projevující se *dezintegrativní* formou *osobního religio*.

---

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 54.

## **5. Fanatismus a sklony k extrémnímu chování davu podle Holsa v komparaci se závěry Fromma a Girarda v kontextu dezintegrativních forem religio**

Problematika extrémního jednání v souvislosti s fenoménem fanatismu zde bude představena zejména z badatelské pozice Holsa, který analyzuje převážně psychologické kořeny fanatismu spolu se zdrojovými podmínkami pro jeho vznik a charakterem intenzivního prožitku, který tento aktivní postoj provází.

Prostředí a společenská situace ve které se extrémní chování projevuje, je velmi podobné problematickým situacím, kterými se zabýval jak Girard tak Fromm. Nejde zde pouze o krizové epochy dějin, ale také o potřebu vnitřního sebeurčení každého jedince spolu s intenzivním hledáním odpovědi směřujícími k základním reflektivním otázkám lidské existence a bazálního smyslu v návaznosti na hledání sjednocujícího a určujícího řádu.

Kapitola si neklade za cíl historicky přesné a obsáhlé vymezení pojmů jako fundamentalismus a fanatismus. Oba pojmy budou ohraničeny záměrnou metodologickou redukcí k zacílení psychologické a psychopatologické podstaty některých forem projevů *dezintegrativní* religiozity.

### **5.1 Metodologické zúžení používání pojmu fundamentalismus**

Když bude používán termín fundamentalismus, bude tím míněn takový postoj, ve kterém se skupina lidí či jednotlivci: „...*ve své základní orientaci a svém světě přesvědčení a víry, odvolávají na definovaný a deklarovaný fundament.*“<sup>93</sup> Holsa zdůrazňuje nehodnotící aspekt tohoto pojmu a naopak varuje před rychlým a negativním hodnocením. „*Pojem by se neměl stát prostě naivním a ponižujícím označením zúžených horizontů, úzkoprsosti člověka.*“<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Holsa, G. Fanatismus – sklon k extrému a jeho psychologické kořeny. Praha: Portál, 1998, s.19.

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 19.

Fundamentalismem Hole také rozumí typ postoje:

*„...který je nastaven na danou základní hodnotu, základní názor, formulované pravidlo nebo historický dokument, které nesmějí být zpochybňovány. Obsahy mohou být religiózní nebo sekulární povahy, jsou většinou zakotveny v tradici a lze do nich proniknout jen při zpětném pohledu. Historickému dokumentu, pokud je k dispozici, přísluší naprostá religiózní autorita (např. bible, korán, dogmatická ustanovení) nebo všeobecná závaznost (např. Magna charta, Komunistický manifest). Jmenované hodnoty a formulace, speciálně v náboženské oblasti, musí být přísně střeženy a důsledně dodržovány, aby nedošlo k jejich ztrátě vytvářením kompromisů nebo kvůli novotám.“<sup>95</sup>*

Dalo by se říct, že Hole vymezuje základní vnitřní prvky fundamentalistického postoje jako potřebu po šesti aspektech. V první řadě jde o potřebu bezpečí, dále o potřebu zakotvení. Důležitým aspektem je potřeba autority či potřeba identifikace s touto autoritou nebo ústřední ideou. Hole zdůrazňuje významnou potřebu po dokonalosti zastupovaného postoje spolu s potřebou po jednoduchosti, respektive potřebu po redukci mnohoznačných souvislostí na několik principů či pouček.<sup>96</sup>

Vybrané výše zmíněné aspekty ve vztahu k extrémnímu chování korespondují s problematikou tématu destruktivních projevů nevědomé religiozity. Je nutné poukázat na fakt, že fundamentalismus, dokonce ani fanatismus zde není chápán v přímé souvislosti s agresí a násilím, přestože jsou právě tyto projevy v konečné fázi často přítomné. Hole zároveň předpokládá, že extrémní chování má své primární kořeny ve fundamentalistickém podloží a má tendenci se měnit ve fanatismus.

---

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 20.



## 5.2 Myšlenkové pohnutky vedoucí ke vzniku extrémních a fanatických postojů v kontextu hledání pevného orientačního rámce a sebeurčení

Hole, Fromm a Girard se shodují na mezníku, který výrazně mění chování většinové společnosti. Jde především o neochotu podřídit se zásadním kulturním změnám, stejně tak jako změnám stávajících společenských norem a převratu daného společenského řádu směrem k novému. Hole vidí dvě základní možnosti většinového jednání, které v takovéto krizové situaci nastanou.

*„Proměna může být zažívaná jako osvobozující a může být přijímaná jako šance na lepší budoucnost. Druhý směr je obranou proti této paralelní existenci, odmítnutím současné platnosti různých forem víry a života v rozhodujícím boji starého proti novému. Mnohostrannost nechápe jako osvobozující, ale prožívá ji jako zvrhlou a ohrožující.“<sup>97</sup>*

Ve druhém zmíněném směru, ve kterém je změna stávajícího řádu prožívána jako ohrožující element, vzniká potřeba jednoznačné identity. Závazná a absolutní platnost této identity je chápána jako hlavní sjednocující hnací síla, která směřuje ke stabilním a neměnným pravdám a cílům.<sup>98</sup>

Ve své podstatě se jedná o hledání individuálního „trvalého stavu“, který jedince ochrání před bezútěšností okolního chaosu a bezpomoci, která společně s hlubinou existenciální úzkostí nastupují v případě prožitku ztráty kontroly, bezpečí a jistoty.<sup>99</sup>

Fromm také reflektuje tento bezútěšný existenciální vnitřní stav jedince a zdůrazňuje tím silnou hnací touhu člověka, která vede k přimknutí se ke zvolenému ideálu. Hole si podobně jako Fromm všímá faktu, kdy vnitřní individuace jedince nemusí vést pouze k naplnění vyšších potřeb ideálu, ale může se tak dí:

*„...prostřednictvím návratu na užší základnu poznání života, nebo odpovídajícím navýšením hodnot jiných oblastí všedního života, jako je umění, sport, hudba,*

---

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 11.

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 13.

*zaměstnání, rodina j. Další možností je samozřejmě hledání závazků, resp. podlehnutí jejich fascinaci. Tím je stará jistota obnovena, je dosaženo vnitřní kompletnosti a narcistického doplnění.*<sup>100</sup>

Není zde zamýšleno snižovat význam elementární potřeby člověka po bezpečí. Tato potřeba zcela jistě souvisí s tím, co Frankl míní jako potřebou smyslu a to jako základní existenciální kategorie. Frankl se domnívá, že vztah člověka ke smyslu, respektive lidské hledání smyslu se dá ovlivnit záměrnou kultivací, přestože smysl jako takový je vysoce jedinečnou a subjektivní hodnotou.<sup>101</sup> Frankl v této souvislosti také uvádí termíny jako „existenciální vakuum“, které vede ke „specifickému neurotismu“ moderního člověka.<sup>102</sup>

*„Podle Frankla se „ztráta smyslu“ stala masovou neurózou dneška; vyjmenovává nebezpečí, která vyrůstají z této vnitřní situace: na jedné straně je to konformismus a na druhé totalitarismus.*<sup>103</sup>

Za předpokladu, že se výše zmíněné psychické potřeby bezpečí a orientace jsou člověku dané a u některých lidí se mohou vyvinout zvláště silně, lze předpokládat, že jejich elementární reakci na strach bude provázet ztráta jakéhokoli základu, fundamentu.

Zoufalé řešení této situace může vést, dle Fromma i Hala, k příklonu k nějaké mírnější formě závislosti, která může vést k ochotě podřídit svůj život a hodnoty nějaké formě autority. Vazba na fundamentalistické systémy zde bude mít jistě právě ochrannou funkci. Hole se tímto dostává k psychologické souvislosti, která je prokazatelně přítomna u fanatických postojů:

*„Je to pokus, skrytý ve fundamentalistické potřebě jistoty a zakotvení a v odpovídajícím způsobem zarytém vymezení, ubránit se vlastním nejistotám a vyloučit pochybnosti vůči zastupovanému obsahu pomocí neotřesitelných, tvrdých daností.*<sup>104</sup>

---

<sup>100</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>101</sup> Frankl, V.; Lapide, P. Bůh a člověk hledající smysl. Brno: Cesta, 2011. s. 55.

<sup>102</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 21.

### 5.3 Intenzita a dynamika fanatismu v kontextu *dezintegrativního religio*

Pojem fanatismus v sobě taktéž nese mnohohrstevnatou problematiku, proto je velmi obtížné jeho jednoznačné ohraničení. Hole vymezuje fanatismus jako:

*„Osobnostní strukturou spoluurčené, na omezené obsahy a hodnoty vztažené osobní přesvědčení s vysokým stupněm identifikace, které je udržováno nebo sledováno se značnou intenzitou, stálostí a důsledností. Trvá neschopnost dialogu a kompromisu s jinými systémy a lidmi, se kterými se bojuje jako s vnějším nepřítelem nasazením všech prostředků a v souladu s vlastním svědomím.“<sup>105</sup>*

Hole fanatismus rozděluje dvěma způsoby a to na *esenciální fanatismus* a *indukovaný fanatismus*. *Esenciální fanatismus* je charakterizován především tím, že je dán bytostným osobnostním předpokladem daného jedince. Takovýto jedinec má tedy primární sklony k fanatickému následování přesvědčivých idejí jakéhokoliv druhu.<sup>106</sup>

*Indukovaný fanatik se oproti tomu rekrutuje z prvotně nenápadných, psychicky průměrně strukturovaných a sociálně přizpůsobených skupin lidí.“<sup>107</sup> Indukovaný typ fanatika se ze své podstaty nechá strhnout (infikovat) *esenciálním fanatikem* a tím vyvodí fanatickou spolupráci. Hole také rozlišuje typ *individuálního* a *davového* fanatismu.*

Z psychologického i religionistického hlediska vzniká velmi zajímavá otázka, která se ptá po původu natolik intenzivní síly, která fanatika následně vede k prahnutí po realizaci jeho cíle a většinou koreluje s extrémní formou chování.<sup>108</sup> Hole tuto intenzitu a tíhnutí k extrému popisuje následovně:

*„Jde o uvolnění energie, psychoenergetický proces zvláštního druhu, který nás přivádí k otázce kořenů duševní energie obecně. Již zmíněný náboženský původ pojmu „fanatický“, zvláště v označení „fanaticus“ pro člověka stíženého náboženskou extází, poukazuje na spojení s energetickým prvkem.“<sup>109</sup>*

---

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 27.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 29.

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 29.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 34.

Hole tímto postřehem otevírá téma souvislosti fanatického prožívání skutečnosti ve srovnání s náboženským prožitkem „vytržení“. Religionista Benze, hovoří o „uchvácení“, který podle něj patří k původním formám náboženské zkušenosti.<sup>110</sup> „*U fanatika, který mobilizoval všechny své síly, pociťujeme též totální uchvácení ideou a vírou. On to „nedělá“ sám, v něm a s ním se to „děje“.*“<sup>111</sup> Právě tato souvislost „fanatické energie“ a náboženského prožitku poukazuje na možný náhled na fanatismus, jako na destruktivní formu osobního či kolektivně prožívaného *religio*.

*Indukovaný fanatismus* je charakterizován struhující silou davu. Hole tuto sílu někdy pojmenovává jako „nakažení“ davem.<sup>112</sup> Také zde může religionista sledovat propojenost tématu působení nevědomé nekultivované religiozity, která snadno ve své „neuvědomělosti“ podléhá iluzivní „duševní jednotě davu“<sup>113</sup>, která vede k typu davového ideálu<sup>114</sup> ztělesněném ve vůdci či jiné vnější autoritě.

Jako jednu z forem religiózního prožitku zmiňuje Hole davový prožitek identity jako „my“. „*Tento zážitek umožňuje skupina, zvláště posilující účinek skupiny, jímž emoce dosahují často tak vysoké intenzity; právě tento fenomén by ovšem mohl mít i nebezpečné následky...*“<sup>115</sup>

Hole také zmiňuje „*akutně vzrušující a zároveň zneklidňující*“<sup>116</sup> prožitek fanatické energie, která se blíží náboženskému prožitku. *Dezintegrativním* aspektem prožívání této formy *religio* je typ „*vzrušení, které směřuje svým způsobem k vybití.*“<sup>117</sup> Jde o takový typ dynamického a aktivního „uchvácení“, které zároveň nutí daného „zakušitele“ k impulsu či změně a to v zásadě takové, která by nečekaně a bez přípravy narušila dosavadní běh věcí.<sup>118</sup>

Fanatismus je v tomto kontextu pokládám za jednu z forem destruktivně zakoušené síly osobní nevědomé religiozity, která ústí v extrémní, *dezintegrativní* a sebedestruktivní vnější jednání.

---

<sup>110</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>117</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>118</sup> Tamtéž, s. 44.

## 5.4 Identifikace s ideálem a tvorba davového přesvědčení v Holově, Girardově a Frommově pojetí

Již výše byla zmíněna potřeba jedince či skupiny lidí po určitém ideálu, který by tak zároveň definoval jejich identitu a společným cílem a směřováním také ustanovil jejich základní fundamenty prožívání bezpečí a jistoty.

Velkou roli zde hrají také sugestivní vlivy, které v období společenských krizí a epochálních změn dynamizují tvorbu extrémních fenoménů a podílejí se na vzniku tzv. „psychických epidemií“.<sup>119</sup> Právě tyto vlivy můžeme sledovat v Girardově analýze davu a identifikace s davovou identitou a přesvědčením, ve výběru nevinných *obětních beránek* jako katalyzátoru bezvýchodné stávající krizové situace.

*„Psychické epidemie jsou příkladem „psychické nákazy“, při které, stejně jako při infekčním onemocnění, jsou do kolektivního výjimečného stavu vtahováni snadno identifikovatelní jedinci. Navíc v tomto procesu funguje vzájemné posilování. Při spuštění „epidemie“ hrají roli kromě duševních dispozic dotyčných osob většinou zvláštní osudové události, sociální a psychické krize, politická nebo náboženská hnutí a kolektivní úzkost.“<sup>120</sup>*

Na druhé straně je nutné akceptovat, že tíhnutí člověka k ideálům a následně davovým přesvědčením, je jeho bytostnou součástí. Fromm zdůrazňuje fakt, že se člověk od tohoto tíhnutí nemůže dobrovolně odpoutat, avšak může udělat vědomou volbu typu ideálu, který vůči sobě a svému životu povýší do role náboženského orientačního rámce a ztotožní se s ním. Hole říká: *„Tam, kde vzniká vědomí a ideje, dochází k identifikaci s idejemi. A rozdílnost idejí a představ vede k různým identifikacím, a tím i pozicím. Těmi jsou okamžitě dány tendence k zakotvení a vymezení.“<sup>121</sup>*

Následující kapitola tematicky naváže na „princip tvorby davového přesvědčení“ prostřednictvím Allportovy studie *„O povaze předsudků“* a jejich následný dopad na jednání a myšlení jedince a společnosti v kontextu tvorby religiálních

---

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 40.

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 40.

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 19.

představ a přesvědčení. Dále bude prožívání religiozity děleno na základě Allportových kategorií *zralého* a *nezralého náboženského sentimentu*, které budou určujícím faktorem k předpokladu tvorby generalizací a předsudků nebo naopak tolerance a pochopení vůči jiným skupinám.

## 6. Základní příčiny tvorby předsudků dle Allporta a jejich vztah ke zralému a nezralému náboženskému sentimentu

Tato kapitola se bude nejprve zabývat motivy a psychologicko – společenskými faktory vedoucími k individuální tvorbě a následnému masovému předávání stereotypů, sloužících k ustálení různých, někdy až patologicky se projevujících, předsudků. Nebude opomenut krátký nástin komparace Girardových a Allportových klíčových tezí o vzniku patologicky se projevujícího *religio* na podloží předsudečného veřejného mínění.

Mezi hlavními zdroji, které budou pro tuto tematiku použity, bude český překlad Allportovy studie „*O povaze předsudků*“<sup>122</sup> a „*The individual and his religion*“<sup>123</sup>. Druhou zmíněnou publikací bude otevřena problematika dvojího typu prožívání *religio* a to na základě kategorií *zralého a nezralého náboženského sentimentu*, které jsou obě zakoušeny na niterné úrovni. Naši otázkou bude, zda lidé těchto dvou kategorií propadají předsudkům podobným způsobem a to v souvislosti s nevědomou religiozitou a jejími možnými *dezintegrativními* vnějšími projevy.

### 6.1 Allportovo vymezení pojmu předsudek

Allport zmiňuje vývoj pojmu předsudek, kdy ve starověku pojem znamenal precedent, neboli úsudek, který se opíral o dřívější zkušenost a rozhodnutí. Později se výraz začal pojít s ukvapeným a často předčasným úsudkem, který se vytváří před samotným prozkoumáním faktů. Následně získal pojem předsudku emocionální, často negativní zabarvení, které se pojilo nejenom s předčasným úsudkem, ale také s vyslovením přízně či nepřízně.<sup>124</sup>

Nejpřímější Allportova definice předsudku je: „...smýšlet o ostatních bez náležitého opodstatnění.“<sup>125</sup> Základními stavebními kameny předsudku jsou tři faktory:

<sup>122</sup> Allport, G. W. *O povaze předsudků*. Praha: Prostor, 2004.

<sup>123</sup> Allport, G. W. *The individual and his religion*. New York: Macmillan company, 1964.

<sup>124</sup> Allport, G. W. *O povaze předsudků*. Praha: Prostor, 2004. s. 38.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 38.

nepodložený úsudek, citové zbarvení a odmítavý postoj.<sup>126</sup>

Mezi další nebezpečné faktory, které většinou předcházejí tvorbě předsudku je sklon mysli k přílišné kategorizaci, která vede k neustále generalizaci a tím pádem k nutnému redukcionismu, který člověku pomáhá k základní orientaci ve světě.

*„Na rozdíl od obyčejné mylné představy se předsudek aktivně brání všem důkazům, které by ho mohly vyhodit ze sedla. Když je předsudek ohrožován nějakou nesrovnalostí, máme sklon nechat se ovládnout emocemi.“<sup>127</sup>*

Allport si všímá, že v jádru předsudku se nutně nachází morální hodnocení, jimiž jednotlivé kultury poměřují vlastní praktiky, vymezují se tak proti neschvalovaným postojům, vytvářejí různá tabu, jejichž porušení je následně penalizováno.<sup>128</sup>

Předsudek je pojí s modelem nepřátelství a to hlavně v interpersonálních vztazích. Je namířen buď proti celé skupině, nebo proti jejím konkrétním příslušníkům. Projekce předsudků je spojena s iracionálními emocemi, které se snadno stávají davovým veřejným přesvědčením v tvorbě hodnotového „systému přesvědčení“.<sup>129</sup> Allport upozorňuje na to, že: *„...systém přesvědčení umí měnit polohu tak, aby mohl ospravedlnit mnohem trvalejší postoj. Jde o proces racionalizace – přesvědčení se přizpůsobuje postojům.“<sup>130</sup>*

## 6.2 Přetváření hodnotových kategorií v předsudky

Allport si všimnul skutečnosti, že utvořené kategorie jsou až nápadně nepoddajné a příliš nepodléhají změnám.<sup>131</sup> *„Selektivně připouštíme nové důkazy, pokud potvrzují naše předchozí přesvědčení.“<sup>132</sup>* Je samozřejmé, že jedinec musí tvořit jak

---

<sup>126</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>127</sup> Tamtéž, s. 41.

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>129</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>130</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 54.



generalizace tak kategorie, jako součást svého duševního života a běžné mezilidské orientace. Zároveň užívání těchto kategorií a z toho vyplývajícího hodnotového systému vede ke vzniku předčasných úsudků, které se dle Allporta postupem času vždy promění v předsudky. Nejdůležitějšími kategoriemi jedince jsou soustavy hodnot, které se úzce pojí s jednotlivými „systémy přesvědčení.“<sup>133</sup> „Hodnotové kategorie jsou tak významné, že fakta a rozum se jim zpravidla musí přizpůsobit.“<sup>134</sup>

Člověku je většinou vlastní vyvyšovat svoji vytvořenou hodnotovou kategorii nad jiné normy. Následně je velmi pohodlné věřit „černobílému konceptu“, že vše co spadá do hodnotové kategorie daného jedince je dobré, naopak to, co do ní nezapadá, je špatné. Allport i Girard poznamenávají jednu z lidských přirozeností – a to přistupovat vstřícněji k tomu, co je člověku „známé“, naopak základní psychická nedůvěra vyvstává již při setkání s jakoukoli formou odlišnosti. Allport poznamenává: „To, co je důvěrně známé, se často stává hodnotou.“<sup>135</sup>

*„Z psychologického hlediska je podstatné to, že vše důvěrně známé poskytuje nepostradatelný základ našemu bytí. Jelikož je bytí dobré, i základy, na nich stojí, se zdají dobré a žádoucí. Děti jsou dáni rodiče, sousedé, oblast, národ - také náboženství, rasa a společenské tradice. Všechna tato spojení považuje za samozřejmost. Protože je jejich součástí a ony jsou součástí jeho samotného, jsou dobré.“<sup>136</sup>*

Psychický organismus jedince je spolu – konstituován mnoha souběžnými faktory, které zasahují do jeho vývoje, přemýšlení a následného jednání. Tématu vzniku představy boha u dítěte, se bude věnovat následná kapitola, která bude mapovat psychoanalytický výklad A. M. Rizzuto.

Je obvyklé, že dítě od svých rodičů, byť nevědomě, převezme nejenom základní předsudky a různé loajality, ale také představu náboženství a přístup k *religio*, minimálně to tak je u *religio* ve smyslu *belief*. „Obvykle se očekává, že dítě převezme od svých rodičů jejich loajality a předsudky; a pokud je rodič vzhledem ke své skupinové příslušnosti terčem předsudků, obětí se automaticky stává i jeho dítě.“<sup>137</sup>

Jeden z psychoanalytických výkladů příčiny násilí a lynčování, které vzniká verbálním či fyzickým útokem na jinou skupinu či jedince, je nenávidění takových

---

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 56.

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 56.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 60.

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 61.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 62.

vlastností, které se dostávají do konfliktu s „psyché útočnicka“, tedy provokují ho svou podobností s ním samotným.<sup>138</sup>

### 6.3 Obětní beránek podle Allporta, srovnání s Girardem

Dle Allporta má pojem *obětní beránek* původ v židovském obřadu, popsáném v Třetí knize Mojžišově, kdy nejvyšší kněz vyzná veškeré nepravosti a hříchy Izraele nad hlavou kozla. Zvíře je poté vyhnáno do pouště. Tímto obřadem se následně lidé cítí opět bezhříšní, očistění.<sup>139</sup>

Princip obětního beránka popisuje také Girard, ale spíše se zaměřuje na rituálně – náboženskou funkci oběti nevinného „beránka“, kdy dav uklidní konečné obřadné uvolnění množství nashromážděné *destruktivní energie*. V Allportově i Girardově pojetí je ústředním tématem obětního beránka projekce vlastní viny, strachu, hněvu, neovladatelné touhy a předsudku, které jsou přeneseny na jinou osobu či skupinu lidí. Allport říká: „*Hněv si žádá personifikovanou oběť a chce ji mít hned.*“<sup>140</sup>

*„Hněv a hrůza požadují, aby jako jejich průvodce byl identifikován jedince. Zdá se, že vina ochotně přeskakuje z jednoho obětního beránka na druhého. Na konci takovéto epizody lidé nabývají dojmu, že jeden obětní beránek stačí a, že jeho potrestáním rychle končí krátké období strachu.“*<sup>141</sup>

Allport si všimnul další zajímavé skutečnosti a to, že lidé u kterých je vypozorovatelný sklon k silnějším předsudkům, jsou mnohem náchylnější k pocitům frustrace. Allport předpokládá, že tito jedinci mají vrozený jakýsi typ přecitlivělosti.<sup>142</sup> Právě tato vrozená frustrace může být jednou z příčin, které plodí nepřátelství vůči jiným skupinám či lidem prostřednictvím přesunu agrese.<sup>143</sup>

---

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 224.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 267.

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 281.

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 281.

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 368.

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 368.

„Frustrace plodí agresí, agrese se přemístí na poměrně bezbranné „beránky“; takto přemístěné nepřátelství si člověk racionalizuje a ospravedlňuje obviňováním, projekcí a vytvářením stereotypů.“<sup>144</sup>

#### 6.4 Náboženství a předsudky ve vztahu k dvěma formám religiozity

Náboženství jako takové (tedy jak ve formě *faith* tak *belief*), sehrává pro Allporta paradoxní roli. Na jedné straně „vyrábí“ předsudky, na druhé straně je dokáže stejně efektivně odstranit.<sup>145</sup>

Allporta tento paradox vede k zřejmé úvaze a to, že kolem náboženství jako specifického kulturně – sociální fenoménu se shromažďují různé typy postojů, chování, nahlížení a také různé formy „sociálních patologií“ a předsudků vedoucích k možným konfliktům. Můžeme zde mluvit o různých formách *kvazi a pseudoreligiozity*, které se nejčastěji pojí s prožitkem religiozity ve formě *belief* s důrazem na vnějškovou sociální „přináležitost“. „Naprostě zřejmé je, že kolem náboženských záležitostí se často kupí vedlejší věci všeho druhu. A všude tam, kde vedlejší věci zamlží skutečný konflikt, se vlády ujme předsudek.“<sup>146</sup>

Na to proč se náboženství stává ohniskem předsudků Allport odpovídá vysvětlením, že náboženství jako takové neobsahuje jen „pouhou víru“ ve smyslu *faith*, ale také celou soustavu *beliefs*, které se stávají jádrem celé kulturní tradice skupiny.<sup>147</sup> „Jeho původ může být sebevznešenější, ale rychle se sekularizuje, protože přebírá kulturní funkce.“<sup>148</sup> Zvýše řečeného pro Allporta vyplývá, že: „Zbožnost tudíž může být šikovnou maskou pro předsudky, které s náboženstvím nemají skutečně nic společného.“<sup>149</sup>

Podobně jako Fromm a Smith, také Allport rozlišuje dva druhy religiozity. Tyto typy religiozity jsou srovnatelné se Smithovým konceptem dvou modů religiozity ve smyslu *faith* a *belief*. Allport, podobně jako Fromm, popisuje jednu z forem prožívání

---

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 370.

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 459.

<sup>146</sup> Tamtéž, s. 461.

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 461.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 461.

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 462.

religiozity ve smyslu *belief*, jako jakousi „berličku“, kterou se člověk brání před strachem a zánikem a proto se záměrně fixuje na nějaký náboženský institucionální systém (zde mluví Allport například o příslušení do církve). Takovýto typ religiozity se často pojí s předsudky.

Na druhou stranu si je Allport vědom toho, že natolik obšírné a personální téma nelze shrnout jednostrannou generalizací, protože vždy závisí na zdravém a kultivovaném vývoji lidské psyché a to zejména v jeho postoji a formování osobního typu *religio*. *Religio* může působit stejně *integrativně*, jako *dezintegrativně* a to bez ohledu na vnější náboženskou příslušnost.

*„Příslušnost k církvi se tedy s předsudky pojí poměrně často, je však mnoho případů, kdy je vliv přesně opačný. Náboženství je velmi osobní záležitost, v životě různých lidí hraje rozdílnou roli. Jeho funkční hodnota se může pohybovat od funkce jakési berličky, která slouží jako opora infantilním a magickým formám myšlení, až po směrodatný a komplexní životní názor, který člověka odvrací od sebestřednosti a přivádí ho ke skutečné lásce k bližnímu.“<sup>150</sup>*

## **6.5 Vztahy mezi vědomím, pozitivním sentimentem a jednotou lidské psyché v kontextu jednotící funkce osobního *religio***

Allport se domnívá, že vědomí jako takové je bezpochyby přednostně religiozní fenomén.<sup>151</sup> Právě proto předpokládá, že nakolik je vědomí člověka jednotné, natolik je jednotná také jeho osobnost. Následně usuzuje, že v kultivovaně „pěstovaném“ životě nejsou struktury sentimentu ve vzájemném konfliktu, stejně jako nejsou podrobeny řízení vědomí.<sup>152</sup> V ideálním případě, jsou nenásilně integrovány a napomáhají jednotě celého psychického organismu jedince.

Jak už bylo rozvedeno Frommem, také Allport pracuje s tezí, že právě silné ideály, ke kterým se člověk rozhodne upnout, slouží jako jednotící prvek myšlení. Pro Allporta je však nejsilnějším a nejkomplexnějším *jednotícím agentem* právě *náboženský*

---

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 467.

<sup>151</sup> Allport, G. W. *The individual and his religion*. New York: Macmillan company, 1964, s. 90. „*Conscience is by no means exclusively a religious phenomenon.*“

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 90. „*There is as much unity of conscience as there is unity of personality. In a well-organized life – the sentiment structure is not in conflict, neither are the dictates of conscience.*“

*ideál.*<sup>153</sup>

Allport rád používá analogii s Goethovým Faustem, jako jedno z vysvětlení, proč je náboženská motivace natolik závažným „hnacím motorem“ pro aktivní a dynamický rozvoj lidské osobnosti. Touha naleznout a integrovat podobu vlastního *osobního religio* vede jedince k neustálému nutkavému hledání po nalezení (vyřešení) takové *struktury smyslu*, která by sjednotila jedince a jeho život se vším ostatním ve vzájemné smysluplné struktuře. Takovýto „všeobsahující smysl“ nemůže být ale nikdy plně nalezen a pochopen a právě v tomto paradoxu částečného „nenaplnění“ dle Allporta tkví nejenom síla, ale také tajemná lákavost náboženského fenoménu. Pouze takový podnět, který není zcela naplněn odhalen a vyřešen, dokáže udržet neustálou pozornost člověka a zároveň přispívá k zdravému vývoji a jednoty lidské *psyché*. Proto mluví Allport o *náboženském sentimentu* jako o *integrativním agentu par excellence*.<sup>154</sup>

## **6.6 Zralý a nezralý náboženský sentiment a jejich vliv na psychický organismus jedince**

Kvalita *náboženského sentimentu* se různí a s touto kvalitou se liší také dopad tohoto fenoménu na psychický vývoj jedince. Allport varuje před rudimentárními zbytky naivně chápané dětské religiozity, která neprošla dalším následným vývojem a nejčastěji se fixuje na autority a různé projevy iracionálna.<sup>155</sup>

Jistým typem nebezpečného *náboženského sentimentu* je také takový, který je neotřesitelně až tvrdohlavě pevný ve svých východiscích. Naopak, jako „ozdravný“ typ *náboženského sentimentu* Allport označuje takový, který byl během životního vývoje podroben kritice a podrobné analýze. V tomto ohledu blízce souhlasí s psycho – analytickým pohledem Rizzuto, která bude blíže uvedena v příští kapitole.

Když se Allport tázal různých lidí po tom, zda věří v boha, většina lidí v odpovědi použila slovo *belief*, mnohem menší část *faith*, ve smyslu „*I have faith in*

---

<sup>153</sup> Tamtéž, s. 92. „*All strongly ideal interest, we know, tend to unify the mind. But in principle, the religious interest, being most comprehensive, is best able to serve as an integrative agent.*“

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 93. „*That which is never not quite fulfilled is best able to hold attention, guide effort, and maintain unity. It is for this reason that religion qualifies as an integrative agent par excellence.*“

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 122. „*Some religious belief among adults is of this unquestioning variety – childish, authoritarian and irrational.*“

God“. V návaznosti na Smithe Allport usuzuje, že víra v modu *belief* v sobě nese cosi povrchního až nevyvinutého, vnější projevy zbožnosti. Oproti *belief*, víra v modu *faith*, v sobě obsahuje *vnitřní zbožnost*, existenciální stanovisko ve kterém je *faith* zahrnuta jako velmi důležitá část osobnosti struktury člověka a jeho životních postojů.<sup>156</sup>

Mezi faktory *zralosti náboženského citu* dle Allporta patří vnitřně diferencovaný, komplexní a mnohotvárný postoj jedince. Tento vnitřní postoj je dynamicky motivovaný a stává se centrální charakteristikou osobnosti. Zároveň je tento postoj krajně direktivní a má tak konsekvence pro morální život. *Zralý náboženský cit* je komprehensivní, pojí se s určitou životní filozofií. Je vysoce integrální a tím vede k poznání, že člověk je součástí harmonického celku, pomáhá vyrovnat se se zlem, ale i s kulturními a teoretickými otázkami doby. V poslední řadě jde o heuristický postoj, ve kterém je *zralý náboženský sentiment* chápán jako určitá pracovní hypotéza generující energii a uchovávací hodnoty, není to jen primitivně dogmatická víra.<sup>157</sup> Jak také Říčan poznamenává – jedna z trvale vlivných Allportových myšlenek je rozlišovat religiozitu *intrinsicou* (vnitřní, skutečnou pravou) a *extrinsicou*, která je motivována převážně sekundárními „ne – náboženskými“ zájmy například zdravím, dobrem společnosti apod.<sup>158</sup> Říčan dále zmiňuje, že Allport vedl velmi zajímavý výzkum, ve kterém se snažil: „zjišťovat pozitivně hodnocené hledačství (*quest*) vedoucí ke zralé, zažité náboženské orientaci.“<sup>159</sup>

*Zralá* náboženská víra má mít dle Allporta schopnosti unést pochybnosti a nejistoty a zároveň je to jistý druh osobní odvahy, kdy se člověk rozhodne mít *faith* a stát si za tím i s vědomím, že základ světa je stejně nepoznatelný. *Zralý náboženský sentiment* se oproti *nezralému*, pojí s „otevřenou“ neautoritářskou myslí a nemá tak sklony vázat se k silným předsudkům a stereotypům.

Proto to, co je často podrobováno kritice, je právě nezralý náboženský sentiment se svými *beliefs* systémy a právě z tohoto podloží vznikají rozpory a deviace v kontextu vývoje *psychického imaga boha*. Proces vzniku *dezintegrativních* a *integrativních* představ o bohu bude popsán v následující kapitole na základě výzkumu argentinské psychoanalytičky Any Marie Rizzuto.

---

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 123.

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 124.

<sup>158</sup> Říčan, P- Psychologie náboženství a spirituality. Praha: Portál, 2007. s. 228.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 228.

## 7. Vznik individuálních představ o bohu dle A. M. Rizzuto a srovnání jejich závěrů s teologizujícími východisky Frielingsdorfa

A.-M. Rizzuto (dále jen Rizzuto) je Argentinkou, která působí v Bostonu na harvardské univerzitě. V roce 1979 vydala psychoanalytickou studii z oblasti psychologie náboženství pod názvem „*The Birth of Living God*“ – „Zrození živého Boha“, která zde bude představena v kontextu nevědomé religiozity a jejich možných dezintegrativních projevů.

Studie vychází z detailního a kritického probádání Freudovy metody hledání vzniku a utváření náboženských představ, dále z Winnicotta a Eriksona. Rizzuto v žádném případě nechce náboženství redukovat na pouhou psychickou či psychologickou veličinu. Neoperuje ani s hodnotícím nárokem dokázat či popřít existenci boha jako takového, právě naopak se ve svém terénním výzkumu zaměřuje na konkrétní a individuální případy a jejich osobní zkušenosti se vznikem představy o bohu.

Rizzuto připouští, že se Freud ve svém bádání dopustil mnoha metodologických chyb, přesto začal s přínosným výzkumem tzv. přechodových objektů<sup>160</sup> a jejich vztahu ke vzniku potřeby religiozity a specifikace představy o bohu. V tomto ohledu Rizzuto čerpá z Freuda, dále ho překračuje a utváří nový celistvější kontext k teorii přechodových objektů.

Rizzuto začala s výzkumem mezi vlastními studenty, a to jak věřícími, tak nevěřícími. Klade si u nich otázku možného původu individuálních představ o bohu. Zaměřila se především na západní monoteistické představy boha a tím zúžila možné pole bádání. Dospěla ke zjištění, že v západní kultuře si každé dítě tvoří nějakou představu boha, která nikdy není „nijaká“, naopak, jde o personalizované, zvnitřněné představy, které prošly dlouhým procesem započínajícím už v raném dětství a jejich

---

<sup>160</sup> Rizzuto, A. M. *The Birth of Living God: A Psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. s. 11. „*This study, which began by taking Freud seriously in his honest bafflement with the problem of human religiosity and belief in the Divinity, has taken me, as if by the hand, through an entire reconsideration of the theory of object representation, its symbolic value, its historical importance, and its psychodynamic value.*“

významnou součástí je jak role otce, tak matky.<sup>161</sup> Freud zdůrazňoval především vztah k otci jako stěžejní faktor určující budoucí možný přístup k religiozitě. Rizzuto však ve svých výzkumech dospívá k názoru, že stejně silnou, formující pozici mají rodiče oba – otec i matka.

Halík ve své přednášce věnované Rizzuto zmiňuje její tvrzení: „totální ateista je psychodynamickou nemožností.“<sup>162</sup> Rizzuto zjistila, že každý má nějakou představu o bohu, byť ji (vědomě) popírá. Individuální představa o bohu se formuje již v nejranějším dětství, a to tím, že si dítě zvnitřňuje svůj kontakt se světem, kdy se nejbližšími přechodovými objekty stane otec a matka, nejvyšší rodinní příslušníci. K tomuto prvnímu kontaktu, kdy si dítě tvoří první nevědomé představy o bohu, dochází mezi druhým až třetím rokem života.

Jsou zde i jiné, méně hodnotné přechodové objekty, jako knihy, medvídci, hračky, ale tyto brzy ztratí svou váhu, přesto představa o bohu přetrvává a dále se rozvíjí, či je vytěsněna a potlačena. Halík ve své přednášce o Rizzuto zmiňuje, že první základna této představy je patrně dána, dle Freuda, v orálním období, Kohut tomu říká „zrcadlení“, Erikson zase budování základní důvěry.

Jde o fázi, jak Rizzuto popisuje, kdy dítě cítí téměř až symbiotickou jednotu s matkou, zde vznikají základní pocity bezpečí, důvěry a ochrany a ty spolu s idealizovanou představou matky nebo otce utvářejí první představu boha. Dítě v této fázi vnímá ve svých rodičích veškeré ideální vlastnosti jako sílu, dokonalost, moc.<sup>163</sup> Pokud jsou v této fázi děti deprivovány nebo frustrovány, může to vést k potřebě grandiozity a ta může být identifikována s bohem a pomáhá kompenzovat pocit méněcennosti.

---

<sup>161</sup> Rizzuto, A. M. *The Birth of Living God: A Psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. s. 90. *“(...) each individual produces an idiosyncratic and highly personalized representation of God derived from his object relations, his involving self-representations, and his environmental system of beliefs. Once formed, that complex representation cannot be made to disappear, it can be repressed, transformed, or used.”*

<sup>162</sup> Přednáška T. Halíka na filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze na téma Psychologie náboženství – Ana - Maria Rizzuto z roku 2009.

<sup>163</sup> Rizzuto, A. M. *The Birth of Living God: A Psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. s. 45. *„In psychoanalytic terms the child is dealing with idealized representations of his parents, to whom he attributes great perfection and power. He is also struggling with his own grandiose wishes for extraordinary powers of his own.“*



Další fází, kterou Rizzuto zmiňuje, je fáze anální. Dítě se začíná samostatně pohybovat, odděluje se od rodičů. Vytváří si nové přechodové objekty, se kterými žije v jedné společné fantaskní realitě (hrdinové, princezny atd.). Bůh je nejprve součástí této fantazie, ale postupně se od ní odděluje a stává se nereálnějším.

Kolem druhého až čtvrtého věku se dítě začíná tázat po původu a smyslu věcí – táže se „proč“. Zde vzniká konkrétní představa o bohu, kterou si s sebou dítě dále ponese. Její podoba záleží na mnohých faktorech – na religiozitě a postojích rodičů, jejich osobnímu přístupu k dítěti a na chování celé blízké society a dalších individuálních faktorech.<sup>164</sup> V adolescentní fázi člověk často odmítá tyto v dětství vytvořené představy o bohu, ty buď zcela potlačuje, nebo se k nim v jiné životní fázi vrací a dále je rozvíjí.

V jisté fázi vývoje se setkává vlastní představa boha s konceptem, který je jedinci dán kulturně i výchovou a právě v této fázi dochází k přelomovému převratu, kdy se spolu tyto představy sjednotí či jedna z nich bude odmítnuta jako cizí a dále rozvíjena ta vlastní, nebo naopak vytěsněna vlastní představa boha na úkor vnějšího konceptu. Aby se osobnost mohla dále zdravě vyvíjet, je nezbytné harmonizovat a integrovat jak privátní představu o bohu, tak tu vnější – oficiálně přijímanou.<sup>165</sup> Koncept boha musí každý člověk neustále zpracovávat a obnovovat či posunovat jeho podobu a chápání. Nemůže zůstat v infantilní fázi.

Aby byla osobnost člověka i jeho potenciální víra vitální, musí korespondovat s životními zkušenostmi. Pokud se tak nestane a představa boha je „zakrnělá“ a neúměrná životním zkušenostem, stává se nesynchronní a může být prožívána jako bezcenná, směšná nebo naopak rušivá, až děsivá či nebezpečná, a o to silněji ovlivňuje život daného jedince.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Rizzuto, A. M. *The Birth of Living God: A Psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. s. 44. „*The components of my patients' God representations came from varied sources, and although in most patients one source prevailed, no patient formed his God representation from only one parental imago.*“

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 90. „*If the private and the official God are sufficiently well integrated, religion may also be a lasting source of self-respect and ego-syntonic replenishment for meeting human needs at any level of development.*“

<sup>166</sup> Tamtéž, s. 200. „*If the God representation is not revised to keep pace with changes in self-representation, it soon becomes asynchronous and is experienced as ridiculous or irrelevant or, on the contrary, threatening or dangerous.*“

V tomto kontextu jsou nevěřící ti lidé, kteří se vědomě či nevědomě rozhodli, na základě svého vlastního osobního vývoje, odmítnout tu představu boha, kterou si přechodovými objekty vytvořili.<sup>167</sup> Někteří lidé nemohou „věřit“, protože jsou vyděšení ze své vlastní představy boha. Jiní naopak „nevěří“ proto, že nedovolí svým potlačeným tužbám „vyplynout na povrch“ směrem od nevědomé k vědomé mysli. Další lidé si vytvořili jiné zástupné bohy, kteří sice nekorrespondují s jejich individuálním vnitřním obrazem boha, ale plní v jejich životě jiné - náhradní a zástupné funkce.<sup>168</sup>

Ve svých závěrech Rizzuto sděluje, že existenci či absenci víry nepovažuje za žádnou patologii. Jsou to pouze výsledky osobní vnitřní rovnováhy každého jedince a toho, čeho dosáhnul spoluprací se svými primárními objekty a dalšími v jeho životě důležitými lidmi. Tyto přechodové objekty, které jedinec zakouší v raném dětství, musí vždy projít radikální transformací v souladu s přirozenými životními fázemi.

Pokud představa boha ztrácí svůj primární smysl, je možné ji na čas odsunout stranou, aniž by byla zcela zapomenuta. Její platnost může být opětně obnovena s příchodem životních krizí a těžkých momentů, a to vytvořením nové představy boha nebo represivním návratem do ranějších reprezentací, které daného jedince více oslovovaly a byly života schopné. Každá životní krize je možností znovu zrekonstruovat osobní představu boha tak, aby byla plně kompatibilní, nezatěžující a nápomocná osobnosti, která ji v sobě nosí.<sup>169</sup>

Rizzuto touto studií otevřela důležitou problematiku vlivu veškerých raných dětských zkušeností se světem a rodiči, které jsou významným faktorem při procesu formování budoucího vztahu k religio. Zdůrazňuje roli tzv. zralé religiozity, která vzniká na základě osobní introspekce a sebereflexe sahající, často již k nevědomé, oblasti našich vzpomínek a pocitů, na jejichž základech si lidé přisuzují často protikladné vztahy k religio.

---

<sup>167</sup> Tamtéž, s. 47. „*In this context the nonbeliever is a person who has decided consciously or unconsciously, for reasons based on his own historical evolution, not to believe in a God whose representation he has.*“

<sup>168</sup> Tamtéž, s. 47. „*Some people cannot believe because they are terrified of their God. Some do not dare to believe because they are afraid of their own regressive wishes. Others do not need to believe because they have created other types of gods that sustain them equally well.*“

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 202.

## 7.1 Srovnání psychoanalytických závěrů Rizzuto s východisky Frielingsdorfa

Za důležitou zmínku stojí práce teologa Karla Frielingsdorfa, který vydal svou knihu pod českým názvem „Falešné představy o Bohu“, v originále „*Démonické představy o Bohu*“. Nejde zde o zcela nezaujatou studii. Práce je umístěna na pole katolické a evangelické církve a je určena spíše věřícím než religionistům. Přes svou viditelnou angažovanost Frielingsdorf dochází v některých bodech až k překvapivě podobným závěrům jako Rizzuto. Frielingsdorf zkoumá 600 případů věřících, kteří v minulosti pracovali či stále pracují v jedné z těchto církví a jeví nějaké známky klinických potíží. Prokop Remeš se ve svém článku „Víra, ateismus – vliv na duševní zdraví“, napsaný pro sborník českého ateismu, zmiňuje postuláty Frielingsdorfa, které jsou tak nápadně podobné závěrům Rizzuto, která dělala výzkum ve zcela odlišném prostředí:

*„Frielingsdorf zjistil, že u 95% z těchto lidí, kteří prožili negativní zkušenost se svými rodiči, se v dospělém věku vyvíjí často nevědomý obraz, psychická struktura, kterou nazývá démonickým obrazem. Tento nevědomý obraz řídí a reguluje život těchto jedinců víc než vědomý obraz Boha, který by chtěli sami ve svém životě prezentovat. Pojem Boha, psychické imago Boha, má ve své mysli každý člověk, ať je věřící či nevěřící. Důležité je, zda člověk předpokládá korespondenci tohoto obrazu s realitou. Jinými slovy – nezáleží na tom, zda se považujeme za ateistu či ne, i u ateistů vznikají paradoxně tyto démonické obrazy, vytvářejí se, pokud mají nějakou negativní zkušenost třeba z útlého dětství se svými rodičovskými figurami.“<sup>170</sup>*

Frielingsdorf ve své knize taktéž připouští, že dítě si prvotní představy boha tvoří samo, a to v raném dětství, kdy ještě prochází „magicko-mytickým“ myšlením a schopností imaginace, dále je silně ovlivňováno svým okolím – hlavně rodinou.<sup>171</sup> Zmiňuje se o budování základních symbiotických pocitů k matce a následné přenesení na představu boha:

---

<sup>170</sup> Remeš, P. Víra, ateismus - Vliv na duševní zdraví, In Český ateismus: příčiny, klady, zápory. Benešov: EMAN, 2006, s. 31.

<sup>171</sup> Frielingsdorf, K. Falešné představy o Bohu. Olomouc: Kostelní Vydří, 2010. s. 32.

*„Matka a otec tak mají podstatný podíl na vzniku rané dětské představy Boha (Faber, Fraas, Grom, Hubert, Vergote). Je-li v základu všech představ o Bohu rozměr ‚toho, co obklopuje‘, a ‚toho, na čem závisím‘, pak tuto zkušenost nabízí už model nejranějšího vztahu dítěte k matce. Začíná hned po početí, tedy už v prenatalní fázi života. Neboť to, co dítě obklopuje, co je všemocné a na čem je dítě naprosto závislé, je jeho matka. (...) ‚první bůh dítěte‘.“<sup>172</sup>*

Na rozdíl od první fáze vývoje, kdy se dítě snaží, dle Frielingsdorfa, opět splynout s „rajskou zahradou“, jednotnou symbiózou, která pro něj představuje jeho matka, v dalším stupni vývoje mluví Frielingsdorf o přenesení idealizace „dokonalosti matky“ na vlastní osobu, která je provázena touhou po grandiozitě. Jedinec se snaží „ovládnout svět“, ztotožnit své já s božstvím. Zde má přijít na řadu role otce, která má odpojit přímé napojení dítěte na matku a tím, že zapovídá, pomáhá dítěti se uvolnit z narcistické krize. „Na tomto stupni zidealizované představy otce se rodí ‚víra ve všemohoucího a vševědoucího Boha-otce‘, který působí především jako autorita a strážce svobodné odpovědnosti (zákona) při utváření ‚nad-já‘ dítěte (Funke, 48, nn.)“<sup>173</sup>

Frielingsdorf ještě navíc zmiňuje, že:

*„vliv rodičů na raný dětský obraz Boha závisí také na ‚archetypu‘, který v kolektivním nevědomí představuje rodiče, a to nezávisle na tom, zdali dítě i ve skutečnosti žije či nežije v kontaktu s matkou, s otcem nebo s oběma (Fraas, 1978, 180nn).“<sup>174</sup>*

Jak Rizzuto, tak Frielingsdorf sdílí přesvědčení, že ke vzniku pozdějších *dezintegrativně* působících představ boha, dochází již v raném dětském věku. Dítě částečně přejímá projektované představy, částečně si tvoří představy vlastní, které mohou být často ve vzájemném rozporu. To, před čím varují oba výše zmínění badatelé, je přimknutí se k nějakému „destruktivnímu ideálu“, v tomto kontextu k nějaké „démonické“ představě boha ve smyslu *vnitřního religio*, které může taktéž nabrat destruktivní podobu.

Přes své teologické pozadí, Frielingsdorf zmiňuje religionisticky relevantní možné podoby destruktivních představ boha ve funkci životních idolů. Mezi nimi například představu trestajícího boha – soudce, boha smrti nebo přetěžujícího boha

---

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>174</sup> Tamtéž, s. 34.

výkonu<sup>175</sup> apod. Všechny tyto projekce mají společně právě ty aspekty, které nutně patologizují vnitřní náboženský vývoj daného jedince, stejně jako prožívání mezilidských vztahů a vlastního sebeurčení ve světě.

Tyto emoce, vzpomínky a minulé prožitky jsou nevědomě vztaženy do tvořící se představy boha a vztahu k *religio* jako takovému. Právě silné nevědomé negativní konotace „náboženského charakteru“ postupně destruuji a vysilují celý psychický organismus jedince, zároveň se pojí s narůstající vnitřní izolací a tvorbou předsudků, a to jak vůči ostatním, tak vůči vlastní osobě.

Nejčastějšími pocity, které jsou součástí těchto *dezintegrativních* projekcí jsou prožitky viny, osamocení, méněcennosti, strachu ze smrti, nemilování, nepřijetí společně s lhostejností a ztrátou smyslu.<sup>176</sup>

Frieliengsdorf v tomto kontextu doporučuje praxi cílené konfrontace vůči těmto ústředním destruktivním představám.<sup>177</sup> Jde zde zejména o „zvědomění“ jednotlivých utlačovatelských představ o bohu, které musí být vykládány v kontextu celého života tak, aby mohly být jednotlivé projekce rozklíčovány, „obviněny“ a následně odmítnuty. Díky vědomé destrukci manipulativních *dezintegrativních* představ o bohu může dojít k zdravému vystavění nových, ve zralosti ukotvených, představ.

Rizzuto i Frieliengsdorf jsou si vědomi, že každý, věřící či nevěřící v sobě nosí zcela jinou, originální představu boha a přestože věřící mohou být vyznavači stejného náboženství a instituce, jejich osobní bůh má navíc vždy atributy svého nositele, které zahrnují veškeré jeho rané zkušenosti jak s rodiči, tak další osobností vývoje. Nosí-li v sobě potenciální věřící silné trauma, velice pravděpodobně bude traumatizovaná také jeho představa boha, která bude svého nositele spíše utiskovat a zneklidňovat. Aby mohla být náboženská zralá, musí se věnovat důkladná pozornost hlubinné a radikální léčbě možných traumatických okolností, které daný koncept boha pomohly vytvořit.

V následující kapitole bude představena psychoanalýza Freudova myšlení a dětství, jako modelového příkladu *dezintegrativního* procesu tvorby představy o bohu v kontextu nevědomé religiozity, jako jeden z významných zdrojů Freudova militantního ateismu. Téma bude zpracováno převážně na základě psychoanalytických studií Vitze a Rizzuto, zabývajících se kořeny Freudovy vytěsněné religiozity.

---

<sup>175</sup> Tamtéž, s. 111.

<sup>176</sup> Tamtéž, s. 82.

<sup>177</sup> Tamtéž, s. 62.

## 8. Možné kořeny Freudovy dynamicky ambivalentní religiozity

Tato kapitola se bude zabývat možnými důvody Freudova odmítavě extrémního přístupu k náboženství z pohledů vybraných badatelů z oblasti psychologie náboženství. Bude zde představen zjednodušený pokus o psychoanalýzu samotného Freuda a to zejména v kontextu nevědomé religiozity a jejich dezintegrativních projevů. K tomuto účelu přispějí následující autoři, kteří se mnohaletě zabývají kořeny Freudova myšlení a pro tuto práci bude ústřední již zmíněná Anna Maria Rizzuto se svými studii další: „*Why Did Freud Reject God? A Psychodynamic Interpretation*“<sup>178</sup>. Dále P. C. Vitz, který se ve svých studiích zabývá psychosomatikou ateismu: „*Sigmund Freud's attraction to Christianity: Biographical evidence*“<sup>179</sup>, „*Sigmund Freud's Christian unconscious*“<sup>180</sup>. Mezi dalšími, neméně důležitými autory bude například Hans Küng se svým dílem: „*Freud a budoucnost náboženství*“<sup>181</sup>.

### 8.1 Smysl analýzy měnících se podob Freudovy náboženskosti v kontextu tématu nevědomé religiozity a integrity lidské psýché

Jedním z důvodů výběru rozboru právě Freudovy, netradiční zdánlivě nerozpoznatelné religiozity, je navázání na psychoanalytický výzkum Rizzuto, která nejenom že z Freuda vychází, ale právě jeho individuální náboženskost zasadila do kontextu svých dřívějších výzkumů a snaží se tak prokázat křehkost a zcela zásadní důležitost procesu vzniku individuální představy o bohu, která zcela ovlivňuje celý další život jedince. Samozřejmě nelze Freudovu náboženskost analyzovat jednoznačným

---

<sup>178</sup> Rizzuto, A. - M. *Why Did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation*. M.D. New Haven: Yale University, 1998.

<sup>179</sup> Vitz, P.C. *Sigmund Freud's attraction to Christianity: Biographical evidence*. Psychoanalysis and Contemporary Thought, Chicago, 1983.

<sup>180</sup> Vitz, P.C. *Sigmund Freud's Christian unconscious*. New York: Guilford, 1986.

<sup>181</sup> Küng, H. *Freud a budoucnost náboženství*. Praha: Vyšehrad, 2010.

způsobem, je ovšem možné pro účely této práce vyzdvihnout významné aspekty, události a životní zvraty, které v jednotlivých fázích Freudova života zásadně změnily jak jeho *osobní religio* tak jeho přístup k náboženství jako takovému. Freudova náboženská dle Vitze, Rizzuto i Kunga obsahuje výrazné prvky křesťanského katolictví, židovství spolu s význačnou fascinací starým zákonem. Dále bude ve Freudově životním zrání sledována významná až stěžejní role „dvou matek“ (biologické matky Amálie a jeho chůvy), spolu s aspektem ženství, který se výrazně avšak pro Freuda nevědomě projevil v tvorbě představy o bohu, přestože si sám Freud vědomě všiml pouze otcovských témat a asociací, které dále ve svých dílech propojoval s náboženskou tematikou.

Tato komparativní analýza bude vycházet z pozice, ve které je na Freuda nahlíženo jako na člověka, který jednoznačně prošel velmi dynamickým a emotivně bolestným procesem s religiozitou úzce souvisejícím, na jehož konci přichází Freudovo vědomé rozhodnutí k duševní izolaci a osamocení, radikální odmítnutí boha a náboženství jako takového. Práce se v tomto momentu táže na okolnosti, které Freuda k takové duševní izolaci přivedly s přihlédnutím na jeho možnou představu o bohu, která musela sloužit jako katalyzátor vzniklých traumatických událostí a vedla k *dezintegrativnímu* působení na jeho „psycho – spirituální“ celistvost.

## **8.2 Významné okolnosti Freudova dětství a dospívání, které formovaly jeho *osobní religio***

Dle Paula Vitze je možné na Freuda uplatnit jeho vlastní psychoanalytickou metodu, která odhaluje zajímavé aspekty Freudova dětství a jeho následného dospívání, které mohly mít značný vliv na tvorbu jeho představy o bohu a následnou aplikaci této traumatizované představy na to, co Freud obecně označil jako náboženství. Vitzův výklad se v některých momentech blíže shoduje s poznatky A. M. Rizzuto, která se dlouhodobě zabývala procesem utváření raných dětských představ o bohu ve vztahu k nevědomé religiozitě, respektive religiozitě do nevědomí vytěsněné.

Vitz si všímá ambivalence Freudova postoje ke křesťanství. Na jedné straně je Freud vnímán jako sekularizovaný žid, který nakonec integroval svou židovskou integritu, ale zároveň odmítnul veškeré další aspekty spojené s náboženskou stránkou života. O to silnější se Freud později vymezil právě proti křesťanství.<sup>182</sup> Avšak právě s katolickým křesťanstvím měl ve svém dětství skrze svou chůvu, velmi silný kontakt, který rozhodně musel přispět k budoucím ambivalentním postojům, které budou zmíněny také z badatelské pozice Rizzuto.

Vitz zkoumá prameny o Freudově životě - jeho korespondenci, čerpá z dizertačních prací, někdy jde o hypotézy nebo o Vitzovy interpretace nevědomých motivů. Je patrné, že se Freud zabýval náboženstvím velmi obsesivně<sup>183</sup>, zároveň zcela radikálně odmítal židovství, což bude podrobně zmíněno později. Freud byl fascinován postavou ďábla, zároveň byl celoživotně přitahován katolicismem.<sup>184</sup> Sám o sobě prohlašoval: *“Nevíte, že jsem ďábel? Celý život jsem ďáblem, aby ostatní mohli stavět krásné katedrály z materiálu, který jsem vytěžil.”*<sup>185</sup>

Mezi hlavní badatelské záměry Rizzuto ve vztahu k Freudovi, patří rozkrýt vnitřní psychické změny, které proměnily Freudovu dětskou představu o bohu, kdy byl nejprve tento bůh objektem vyžadující oddanost a vděčnost. Oproti tomu jeho pozdější vyzrálejší představa o bohu se změnila velmi citelně. Bůh se zde stává objektem, který je veřejně odsuzován a vydáván za pouhý iluzivní a vytoužený produkt infantilní touhy.<sup>186</sup>

Vitz, se podobně jako Rizzuto, zabývá Freudovým dětstvím. Za důležitou, ně - li stěžejní postavu jeho dětství považuje postavu chůvy. Rodina žila v nuzných poměrech, což Freuda od dětství výrazně trápilo.<sup>187</sup> Otec měl dvě manželky a s každou měl deset dětí. Matka byla religiózně založena, ale výraznější postavou Freudova života vůči náboženství byla jeho katolická chůva.

---

<sup>182</sup> Vitz, P.C. Sigmund Freud's Christian unconscious. New York: Guilford, 1986, s. 1.

<sup>183</sup> Tamtéž, s. 2.

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 3.

<sup>185</sup> Přednáška T. Halíka na filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze na téma Psychologie náboženství – Freud dle Vitze z roku 2009.

<sup>186</sup> Rizzuto, A. - M. Why Did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation. M.D. New Haven: Yale University, 1998, preface xv. *“My task was now to uncover the intrapsychic changes that had transformed Freud's childhood image of God as an object deserving of proclamation and gratitude to his mature denunciation of God as a wishful product of infantile longings.”*

<sup>187</sup> Vitz, P.C. Sigmund Freud's Christian unconscious. New York: Guilford, 1986. s. 5.



Vitz zmiňuje možné spekulace o milostném vztahu Freudovy matky s Freudovým bratrem. Dle Rizzuto, Amalie - Freudova matka, skutečně otěhotněla s Freudovým nevlastním starším bratrem, Julusem, když bylo Freudovi devět let.<sup>188</sup>

Freud měl k matce silnou citovou vazbu, ale trpěl vzhledem k množství sourozenců jejím stálým nezájmem. Přesto, byla zdravotně slabá, často nemocná, pravděpodobně trpící chronickou tuberkulózou. Po tom, co zemřela Freudova matka, její místo téměř zcela nahradila Freudova chůva.

Freud považoval svého otce za slabého a neúspěšného, jak se shodují Vitz i Rizzuto.<sup>189</sup> Zároveň Freuda silně ovlivnila židovská víra jeho otce. Dle Vitze dal otec Freudovi k 35 narozeninám hebrejskou bibli.<sup>190</sup> Freud dle Vitze, znal různé pasáže z Bible nazpaměť, ale nikdy je nedokázal pochopit a interpretovat.<sup>191</sup> Otec vyprávěl Freudovi, jak byl jednou na procházce ponížěn neznámými katolickými muži, ale nijak na toto ponížení nezareagoval, to se Freuda hluboce dotknulo.<sup>192</sup> Vitz popisuje, že se Freud začal později ztotožňovat s Hanibalem, který táhl proti Římu - chtěl odpovědět na křivdu, která se stala jeho otci od domnělých katolíků.<sup>193</sup>

Freud se bránil iracionálnímu, ale zároveň ho přitahovalo. Nesnášel hudbu, vyvolávala v něm děs.<sup>194</sup> Rizzuto zmiňuje zajímavý projev Freudova chování ve vztahu k nevědomé religiozitě. Smrt svého otce vnímal Freud jako událost nejvyšší důležitosti, prožitek největší bolesti a ztráty v životě člověka.<sup>195</sup> Freud byl velice náruživým sběratelem ikon a soch. Stalo se to jeho koníčkem po tom, co mu zemřel otec. Stále s nimi byl ve fyzickém kontaktu, dotýkal se těchto předmětů a udržoval je ve viditelné blízkosti. Pomáhali mu ulevit od jeho úzkostných stavů a náhlých návalů nálad. Rizzuto se domnívá, že tyto předměty/ idoly, reprezentují otcovský přechodový objekt, který Freudovi umožňoval pocít otcovské stále živé blízkosti. Rizzuto zmiňuje, že ve

---

<sup>188</sup> Tamtéž, s. 40.

<sup>189</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>190</sup> Rizzuto, A. - M. Why Did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation. M.D. New Haven: Yale University, 1998. preface xii. *"In 1891 Freud's father, Jakob, who had owned the so-called Philippon Bible since 1848, gave his copy to Sigmund as a thirty-fifth birthday gift."*

<sup>191</sup> Srov. s Rizzuto, A. - M. Why Did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation. M.D. New Haven: Yale University, 1998. s. 244.

<sup>192</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>193</sup> Vitz, P.C. Sigmund Freud's Christian unconscious. New York: Guilford, 1986. s. 45.

<sup>194</sup> Tamtéž, s. 194.

<sup>195</sup> Rizzuto, A. - M. Why Did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation. M.D. New Haven: Yale University, 1998. s. 254. *"Freud described the death of his father as the most important event, the most poignant loss, of a man's life."*

Freudově myslí byl jeho otec spolu s ortodoxní náboženskou vírou a rituálními praktikami ztotožňován jako jedno.<sup>196</sup> Zároveň nešlo pouze jen o osobní otcovský princip, ale o monoteisticky laděnou "ochranu otce" jako takového. Tímto způsobem se snažil substituovat nevědomou reprezentaci boha, kterou se snažil se svého vědomého života vytěsnit.<sup>197</sup>

Nyní se vrátíme k postavě chůvy, nejprve dle Vitzova výkladu. Freudovou chůvou byla Terezie Dudková - moravská katolička. Na Freuda měla více času než jeho matka, byli spolu v těsném kontaktu. Také právě proto se u Freuda objevuje velmi častý motiv - fascinace člověkem, který má dvě matky.<sup>198</sup> Chůva brala Freuda do kostelů. Byl fascinován sochami, svíčkami, také hudbou. Kostelní svět ho sám o sobě fascinoval, zároveň v něm probouzel úděs. Dle Vitzových dokladů, si dokonce Freud doma hrál na faráře a kázal.<sup>199</sup> Právě tímto způsobem Freud získal pravděpodobně nejenom svou první náboženskou zkušenost, ale také první, omezenou katolickou náboženskou výuku kde byly základními tématy bůh, ďábel, nebe, peklo, zatracení a vykoupení.<sup>200</sup> Také v pozdějších životních fázích si u něho všímá jak Vitz tak Rizzuto, že jeho náboženskost ustrnula v jakési velmi omezené infantilní dětské představě.

Chůvu později propustili, kvůli obvinění z krádeže, to mělo na Freuda silně negativní dopad. Přišel o silnou mateřskou postavu svého dětství. Vitz vnáší nepodloženou hypotézu - zda je možné, že by nechala chůva Freuda tajně pokřtít.<sup>201</sup> Freudovi se stále totiž vracel sen, ve kterém ho jeho chůva koupe v krvavé vodě, ve kterém se předtím umyla, Vitz zde vidí možnou souvislost v koupání v krvi beránkově.<sup>202</sup> Vitz vychází z Freuda do té míry - a to především u psychoanalýzy Freuda, že souhlasím, že představa boha souvisí vždy s představou otce. Když mladík zavrhne otce, obvykle zavrhne také boha. V tomto smyslu by souhlasila i Rizzuto, ta by sem však zahrnula také matku, protože oba rodiče se podílejí na vývoji dětské budoucí představy o bohu.

---

<sup>196</sup> Tamtéž, s. 258-260. „*Freud's collecting of antiquities was compulsory activity motivated by irresistible and unrecognized deep emotions, emotions that were assuaged only by the presence of the objects and their reassuring psychic meaning. They held psychic meaning for Freud because they conjured up the psychic protection of the father. This psychic presence became Freud's substitute for the protection afforded by religion.*”

<sup>197</sup> Tamtéž, s. 254.

<sup>198</sup> Vitz, P.C. Sigmund Freud's Christian unconscious. New York: Guilford, 1986. s. 26.

<sup>199</sup> Tamtéž, s. 8.

<sup>200</sup> Tamtéž, s. 10.

<sup>201</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>202</sup> Tamtéž, s. 20. „*Also she washed me in reddish water in which she had previously washed herself...*“

Jak již bylo zmíněno, Rizzuto si všímá také důležitého vztahu Freuda ke své matce a chůvě. Rizzuto se domnívá, že Freuda postava matky zklamala a vyvolala v něm hlubokou nedůvěru a Freud stavěl svou představu boha na hluboké lítosti ze ztráty otce i matky. Freudův samotný ateismus pak vyvěrá z nedostatečně vyřešeného oidipovského konfliktu. Rizzuto se domnívá, že byl u Freuda patrný strach z objektu matky, který byl pro Freuda reprezentován a asociován (na základě její brzké smrti a nedostatečné mateřské péče) s nezkrotnou přírodou<sup>203</sup>, slabostí a smrtí<sup>204</sup>. To ho vedlo k představě mocného otce. Na jedné straně tak stojí představa “boha matky”, která má krajně destruktivní a nestálý charakter, na druhé straně představa “boha otce” pečujícího a chránícího. Nicméně otec byl ve Freudově životě také velkým zklamáním.

Vitz do problematiky přináší další zajímavé aspekty. Mluví o tom, jak moc byl Freud přitahován postavou ďábla<sup>205</sup>, což mohlo být ovlivněno Freudovou závislostí na kokainu. Freud sám sebe viděl v analogii s Faustovým životem.<sup>206</sup> Stejně horečnatě se Freud zabýval postavou ďábla v literatuře a psychoanalýzu přirovnával k sestupu do pekel.

Rizzuto se domnívá, že Freud musel nějakým způsobem přetvořit svá vnitřní náboženská a rodinná traumata a právě pro zachování své vlastní duševní integrity vytvořil novou vědu, ve které objevil duševní (mentální) svět, který byl prozatím neprobádaný, a právě tímto světem byl schopný nahradit svou utiskující a zneklidňující představu boha.

Jak Rizzuto tak Frieliengsdorf jsou si vědomi, že každý, věřící či nevěřící v sobě nosí zcela jinou, originální představu boha a přestože věřící mohou být vyznavači stejného náboženství a instituce, jejich osobní bůh má navíc vždy atributy svého nositele, které zahrnují veškeré jeho rané zkušenosti jak s rodiči, tak další osobností vývoje. Nosí-li v sobě potenciální věřící silné trauma, velice pravděpodobně bude traumatizovaná také jeho představa boha, která bude svého nositele spíše utiskovat a zneklidňovat. Aby mohla být náboženská zralá, musí se věnovat důkladná pozornost

---

<sup>203</sup> Rizzuto, A. - M. Why Did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation. M.D. New Haven: Yale University, 1998. s. 238.

<sup>204</sup> Rizzuto, A. - M. Why Did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation. M.D. New Haven: Yale University, 1998. s. 235.

<sup>205</sup> Vitz, P.C. Sigmund Freud's Christian unconscious. New York: Guilford, 1986. s. 110.

<sup>206</sup> Tamtéž, s. 106.

hlubinné a radikální léčbě možných traumatických okolností, které daný koncept boha pomohly vytvořit.

### 8.3 Küngovy poznámky k Freudově nevědomé religiozitě

Hans Küng ve své knize – „*Freud a budoucnost náboženství*“, uvádí předpoklad, kdy možná u Freuda nešlo ani tak o ateismus, jako o fenomén vytěsnění. Dále Küng uvádí Freudův silný sklon z mládí, kdy sám Freud říká: „*V mládí byl můj sklon k hloubání tak velký, že jsem se mu za žádnou cenu nechtěl poddat.*”<sup>207</sup> Küng dále uvádí:

*“Mladý Freud se zjevně zabýval otázkami, které lze označit jako filozofické, světonázorové či náboženské. A starý Freud se k otázkám svého mládí zjevně vrátil, aby se až do smrti intenzivně zabýval především problematikou náboženství. Přitom ho od mládí, kdy začal studovat bibli, nejvíc zajímal “zakladatel” toho náboženství, z něhož sám vzešel, náboženství židovského.”*<sup>208</sup>

Také Hans Küng si dovoluje vyvozovat podobné závěry jako Vitz a Rizzuto a to ty, že Freudův ateismus není původní, ale převzatý.<sup>209</sup> Právě k tématu převzatosti, Küng hovoří o Freudovi v souvislosti s jeho psychoanalytickou metodou. Domnívá se, že právě psychoanalýza jakožto přísně vědecká, tudíž ateistická disciplína a zároveň životní světonázor, substituuje nejenom představu boha, ale základní člověkem hledané jistoty – touhu po ochraně, péči a bezpečí. Küng tuto ideu dále rozvádí: „*Víra v Boha však není prostě nahrazena vědeckou argumentací, nýbrž jinou vírou, kvazináboženskou vírou ve vědu. Pro Freuda osobně znamená psychoanalýza fakticky mnohem víc než pouhou vědeckou a léčebnou metodu. Je základem ateistického světového názoru, jakousi náhražkou náboženství.*”<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> Küng, H. *Freud a budoucnost náboženství*. Praha: Vyšehrad, 2010. s. 72.

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 73

<sup>209</sup> Tamtéž, s. 74.

<sup>210</sup> Tamtéž, s. 74.

## 8.4 Shrnutí závěrů k Freudově nevědomé religiozitě v kontextu dezintegrativně působícího *osobního religio*

Dle všech výše zmíněných badatelů, hrála významnou roli Freudova života nevědomá či potlačená religiozita. Není v možnosti této práce dokázat, do jaké míry je tento předpoklad pravdivý. Přesto se domnívám, že Freudova psychoanalytická vídeňská škola do velké míry reprezentuje Freudovo vyrovnání se s vlastní vnitřní religiozitou, která nebyla v souladu s vnějším prostředím. Ústředním motivem jsou Freudovy “démonické” představy boha - otce, který pro něj představuje nedůvěryhodnou autoritářskou a nebezpečnou postavu, kterou sice miluje, ale zároveň ji nenávidí. Také je v “démonické” představě boha význačná role matky, kterou si Freud nevědomě ztotožňoval s ničivou a neregulovatelnou silou přírody a zániku.

Freudovo ambivalentní dětství přispělo k této dynamické představě boha - a následně představy nemocného náboženství. Zároveň je zde patrné, že Freudova religiozita, byť nevědomá, zůstala v rané naivní fázi a nikdy neprošla zásadní rekonstrukcí, která je pro zralou a hlavně zdravou náboženskost nezbytná. Musí být v souladu s životními zkušenostmi, stále kriticky znovu rekonstruovaná. Freudova religiozita zůstala tedy stejně jako Freud, zásadně traumatizovaná. Ve Freudově dětství a následném konfliktním vyrůstání, můžeme zřetelně rozeznat kořeny *dezintegrativních* představ o bohu v kontextu nevědomé (nekultivané) religiozity. Za *kvazireligiózní* prvek náhradního náboženství v tomto kontextu může být považována Freudova vídeňská škola psychoanalýzy vnímána jako přísně objektivní vědecká metoda, v rámci které Freud transformoval svou traumatizující, nemocnou religiozitu.

Vzhledem k celoživotním traumatickým událostem provázenými pocíty ztráty, nejistoty a nedostatečné lásky, pro Rizzuto se samozřejmostí vyplývá, že bylo pro Freuda zcela nemožné, aby přijal takovou podobu boha, která se vůči němu a jeho životu projevovala vždy tak krutě a nestále. Vzhledem k těmto zkušenostem si Freud spojil také náboženství jako takové s psychickým terorem a frustracemi, které v dětství prožil spojené s touhou po útěše a pomoci.<sup>211</sup> Následně tyto veškeré podvědomé motivy vytěsnil do nevědomé oblasti osobního *religio*. Přesto se s tématem boha a náboženství

---

<sup>211</sup> Rizzuto, A. - M. Why Did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation. M.D. New Haven: Yale University, 1998. s. 250.

celoživotně potýkal, nikdy se od něj nedokázal zcela odpoutat. Nezbylo mu tedy nic jiného než odmítnout tuto sužující představu bohu a uvrhnout se dobrovolně do duševní izolace. Aby mohl Freud ubránit vlastní duševní integritu, racionálně se rozhodnul zůstat bez jakékoli představy boha<sup>212</sup>.

Rizzuto tento postup vysvětluje tak, že si v takovémto okamžiku musí nechráněný a zoufalý člověk, kterému už nic nezbývá, vytvořit vlastní ochranu – kult sebe sama.<sup>213</sup> Avšak jeho „démonické“ představy boha byly vytěsněny a stále působily na nevědomé úrovni a výrazně tak přispěly k *dezintegrativním* projevům jeho osobního *religio*, které tak zůstalo již navždy poznamenáno.

---

<sup>212</sup> Tamtéž, s. 251. „*Freud's only psychic choice was the one he made: he became godless.*“

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 269. „*The unprotected man had created his own self – protection.*“

## 9. Nevědomí jako hermeneutický mýtus

Nevědomí a nevědomá religiozita byla ústředními tématy této práce. Již v úvodu v rámci terminologického vymezení bylo zmíněno, že zde bude zohledňována především Jungiánská vize nevědomí, které je nejenom sama o sobě zřetelně náboženská, ale zároveň nevědomí dává náboženskou moc a působnost.

Právě kvůli jednostrannému Jungiánsko – Freudovskému pohledu na fenomén nevědomí a nevědomé religiozity, zde nyní bude dán prostor pro zcela opačnou, ne – analytickou koncepci nevědomí jako hermeneutického mýtu. Půjde hlavně o teorii Melvina Woodyho, který k tomuto tématu napsal stejnojmennou esej.<sup>214</sup> Zmíněni budou také další autoři, kteří souvisí s tématem „dekonstrukce“ pojmu nevědomí jako James Hillman nebo Victor White.

Woody kriticky až provokativně nahlíží na fenomén teorie nevědomí, která je od Freudových dob až s „posvátnou úctou“ sdílena a předávána pokoleními terapeutů a filozofů. Ve své eseji přirovnává nevědomí k jistému typu idolu či k představě boha a srovnává psychoterapii a psychoanalytickou psychologii s náboženstvím, v jehož středu dominuje právě pojmání nevědomí jako ústředního a téměř všemocného dogmatu.

Tato kapitola představí Woodyho demytologizaci pojmání nevědomí, stejně jako jeho závěry, které dokládá srovnáním pojetí nevědomí s monoteistickými náboženskými systémy, převážně s křesťanstvím a judaismem, ale také s archaickými kmenovými náboženskými společenstvy. V závěru Woody dospívá k přesvědčení, že funkce připisované nevědomé mysli jsou ve skutečnosti činnostmi imaginace.

---

<sup>214</sup> Woody, M. *Imaginace a její patologie: Nevědomí jako hermeneutický mýtus – obrana imaginace*. Praha: Triton, 2006.

## 9.1 Hermeneutický interpretační omyl ve výkladu pojmu nevědomí

Woody chce očistit pojem nevědomí od mýticko – psychoanalytických až náboženských konotací. Woody souhlasí s Hillmanovým vymezením pojmu nevědomí, který by chtěl tento pojem užívat pouze ve spojitosti s komatózními stavy.<sup>215</sup> Zároveň si Woody jasně všímá propojenosti pojmu nevědomí s mýtickým a symbolickým charakterem myšlení a výkladu. „*Pro mýtické a náboženské pojetí je charakteristická nejasná odlišnost mezi čirou metaforou a doslovným či logickým myšlením.*“<sup>216</sup>

V rámci svého bádání se Woody snaží o obecnou až zjednodušující komparaci křesťanské a mýtické interpretace. Dospívá k závěru, že pro oba zmíněné typy výkladů je charakteristické vysvětlovat si veškeré „numinózní“, záhadné až nepochopitelné prožitky a události, na základě neznámých skrytých mentálních či spirituálních činitelů. Tito skrytí „uvědomělí“ činitelé pak působí v pozadí a ovlivňují veškeré dění.<sup>217</sup>

„*A konečně poslední charakteristikou tohoto způsobu myšlení je přesvědčení, že kněz či šaman ovládá tajuplnou hermeneutickou tradici – či umění vysvětlovat znamení a předzvěsti – což mu umožňuje rozumět skrytým účelům a usmířovat tajné, skryté duševní činitele.*“<sup>218</sup>

Woody zde navazuje například na Eliada<sup>219</sup>, který přinesl mnoho důkazů o tom, že: „*...metoda interpretace je typicky genetická – tedy založena na odvolávání se na původní skutky, které se pravděpodobně udály během posvátné historie či na úsvitu mýtického času.*“<sup>220</sup>

V tomto kontextu je pro Woodyho také psychoterapie „uvězněna“ v mýticko – magickém způsobu interpretace a myšlení. Woody považuje „víru v nevědomou mysl“ za základní dogma Freudiánsko – Jungovské psychoterapie, které se snaží vyvrátit. Psychoanalýza se v zásadě snaží v mysli pacienta dopátrat nevědomých, ale celistvých skrytých významů, které jsou zasazeny do mýtického konceptu univerzálně platných

---

<sup>215</sup> Hillman, J. *The Myth of Analysis: Three Essays in Archetypal Psychology*. Northwestern University, 1998. s. 174.

<sup>216</sup> Woody, M. *Imaginace a její patologie: Nevědomí jako hermeneutický mýtus – obrana imaginace*. Praha: Triton, 2006. s. 213.

<sup>217</sup> Tamtéž, s. 214.

<sup>218</sup> Tamtéž, s. 214.

<sup>219</sup> Eliade, M. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Praha: Oikoymenh, 2009.

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 214.



struktur a měly by tak odhalit pacientovo vědomé chování a myšlení.<sup>221</sup> Woody vedle sebe staví psychoanalytickou ideu boha a křesťanskou ideu boží prozřetelnosti:

*„...idea nevědomí v psychoanalytické intepretaci se nápadně podobá roli ideje Boží prozřetelnosti ve středověkém křesťanském chápání historie. To znamená, že „nevědomí“ má ve výkladu historie jedince podobnou úlohu jako idea Boží prozřetelnosti v křesťanském výkladu obecné historie.“<sup>222</sup>*

Pro dokreslení Woodyho teorie bych ráda zmínila Caruse, předchůdce Junga, který nevědomí připisoval zcela stejné atributy, které hlavně monoteistické tradice připisovaly bohu.<sup>223</sup>

*„Na počátku Carusovy Psyche je nevědomí nazváno „tvůrčí aktivitou Božského“ a ke konci knihy je stěží rozlišitelné od samotného Boha...Později píše, že je úkolem lidské mysli sledovat, jako Božské v nás vystupuje z nevědomí do vědomí. K nejvyššímu cíli vědomé mysli, cíli dosáhnout Boha, se můžeme přiblížit jen jeho podřízením nejhlubším hlubinám toho, co je pro nás zcela nevědomé.“<sup>224</sup>*

Právě zde Woody naráží na hlavní argumenty své snahy „demytizovat“ fenomén nevědomí. Domnívá se, že si současný člověk zvykl připisovat nevědomí „vševědoucí“ atributy a používá ho jako záminku pro každou neobvyklou, záhadnou a nevysvětlitelnou situaci, protože potřebuje vnímat návaznost a smysl svého konání.<sup>225</sup>

Tato „víra“ v „moc nevědomí“ má dle Woodyho jistě také spojitost s přirozenou lidskou touhou po smyslu jako existenciální kategorií. V případě, že je nějaká představa boha opuštěna, je zvykem ji ihned nahradit jinou představou. Fenomén nevědomí svou mnohoznačností a pojmovou neohraničitelností, tak nabízí ideální „útočiště“, které může člověku nabídnout pocit smysluplných návazností, tedy „ochranu“ před náhodným a chaotickým uspořádáním světa. Nevědomí v tomto kontextu paradoxně může reprezentovat symbol prvotního řádu, „kosmosu“, který svádí boj s prvotním „chaosem“. Tato mýtická symbolická analogie je poté volně aplikovaná na individuální historii a vývojovou genealogii jedince.

---

<sup>221</sup> Tamtéž, s. 214.

<sup>222</sup> Tamtéž, s. 215.

<sup>223</sup> White, V. Bůh a nevědomí – Teologie versus psychologie. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 46.

<sup>224</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>225</sup> Woody, M. Imaginace a její patologie: Nevědomí jako hermeneutický mýtus – obrana imaginace. Praha: Triton, 2006. s. 215.

*„Psychoanalytikové se při výkladu snů a jednání také odvolávají na významy, které ruší chronologický a kauzální řád a přenášejí jedince zpět na počátek jeho života, kdy rodiče byli bohy a on se teprve stával tím, kým je, v době, kdy mu nebylo více než pět let, či pravděpodobně v době, kdy byl odstavován nebo se učil chodit na záchod. A tak jako jsou náboženské obřady, které popisuje Eliade – či křesťanská komunita nebo židovská obec – chápány jako opakování posvátné historie a často slouží k osvobození jedince od hříchů a viny, i analytický proces má dospět k podobnému osvobození pomocí „zpracování přenosu“, který je opakováním vztahu s rodiči. Cílem je dosáhnout vzhledu či manifestace nevědomí, což jistě nabízí srovnání s teofanií či manifestací Boha v obřadu ve chvíli přeměny chleba a vína na tělo či s identifikací tanečníka – kněze s bohem u primitivnějších obřadů.“<sup>226</sup>*

Woody se domnívá, že ve výkladu pojmu nevědomí došlo k zásadnímu hermeneutickému interpretačnímu omylu, který byl zapříčiněn zejména obecnou lidskou vlastností a to „honbou za poselstvím“.<sup>227</sup>

*“Tuto formu genetického omylu Wimsatt a Beardsley pojmenovali ‘intencionální omyl’. Odvoláváním se na nevědomí vytváříme chybnou interpretaci, způsobenou nejasnostmi ve vztahu imaginace, metafory a symbolu k doslovnému, rozumovému myšlení. Výsledkem je zmatení sémiotické a příčinné posloupnosti, což vede k víře v těžko srozumitelné skrytě působící mentální činitele – nevědomou mysl.“<sup>228</sup>*

Dle Woodyho zaměňujeme pojem nevědomí s imaginací. Právě imaginace má umožňovat možnost dětských fantazijních her, stejně jako fantazii projevující se v pohádkách, mýtech a umělecké tvorbě. V této souvislosti Woody zmiňuje Suzanne Langerovou, která dospěla k závěrům, že Freud ve svém popisu primárních procesů objevil a formuloval zákony činnosti lidské imaginace, nikoli nevědomí.<sup>229</sup>

Woody, ve své teorii imaginace, zachází stále dále. Pracuje s dílem Ernsta Cassirera a souhlasí s tím, že tytéž principy imaginace mohou být rozpoznány také jako základní formy mytického myšlení.<sup>230</sup> Avšak výsledný rozdílný postoj vůči Freudovsko – Jungiánskému pojmu nevědomí, zastává Woody právě ve faktu, kdy celý tento

---

<sup>226</sup> Tamtéž, s. 218.

<sup>227</sup> Tamtéž, s. 219.

<sup>228</sup> Tamtéž, s. 220.

<sup>229</sup> Tamtéž, s. 225.

<sup>230</sup> Tamtéž, s. 225.

koncept považuje za intencionální omyl.<sup>231</sup> Tuto pozici Woody zastává například ve vztahu nevědomí a snu, respektive snových obsahů.

*„...je to pouhý příklad intencionálního omylu, kterého se dopouští kritik, když promítá svou interpretaci malby do mysli malíře a trvá na tom, že imaginativní, nelogické umělecké dílo musí být výtvořem logicky formulovaného záměru. Názor, že sen je zamaskovaná nevědomá myšlenka, lze srovnat s úvahou, že malíř musí nejdříve formulovat svůj cíl do jasně formulované myšlenky, kterou se poté pokouší přetvořit do obrazů v procesu hieroglyfického kódování.“<sup>232</sup>*

Woody ve své kritice nazírání pojmu nevědomí dospívá k radikálnímu odmítnutí psychoanalytických a psychoterapeutických učení, které nevědomí přisuzují metafyzicko – transcendentální charakter. Zároveň také odsuzuje pojmání nevědomí jako ústředního všemocného dogmatu, za něž se může „skrýt“ vše záhadné, neprofánní, nevysvětlitelné běžně panujícími okolnostmi. Woody, snad až přehnaně, vyvyšuje zákony logiky a racionálního myšlení působící společně se silou imaginativních volných asociací. Svádí tak boj s velikány své doby, s klasiky pojmu nevědomí, jimiž Freud a Jung rozhodně byli a otevřeli tak cestu novému bádání v poli psychoterapie či psychologie náboženství.

Woodyho polemika je jistě hodnotná už jen díky tomu, že otevírá problematiku mechanického přejímání starších pojmů, stejně jako úskalí interpretačních technik a hermeneutických metod. Přestože není nijak obtížné s výše zmíněnou Woodyho polemikou nesouhlasit, dovoluji si vyzdvihnout jeho důrazné upozornění na to, že se i samotné nevědomí může stát centrem *kvazireligiózních* představ, může se samo o sobě stát idolem, který je sám předmětem uctívání.

---

<sup>231</sup> Tamtéž, s. 227.

<sup>232</sup> Tamtéž, s. 227.

## Závěr

Ústředním tématem práce byla problematika nevědomé religiozity – tedy takové formy *osobního religio*, které bylo záměrně či spontánně vytěsňeno z psychického regionu každodenního vědomého života jedince. Již bakalářská práce pojednávala o stejnojmenné problematice nevědomé religiozity s přihlédnutím k takzvaným *kvazireligiózním*, *pseudoreligiózním* a *kryptoreligiózním* fenoménům, kterými se vzhledem k jejich fluidním hranicím, současná religionistika začala zabývat teprve v nedávných letech.

Hlavním cílem této práce bylo detailní rozvedení aspektů *integrativní* (podpůrné) a *dezintegrativní* (destruktivní) formy *osobního religio* v kontextu nevědomé či neuvědomované religiozity na základě vybraných autorů z oblasti psychologie, filozofie a sociologie náboženství. Tento cíl byl naplněn.

Jedno z ústředních témat práce bylo zacílení problematiky vytváření konkrétních představ o bohu, které dále určují nejenom budoucí vztah jedince k religiozitě jako takové, ale také stav, míru kultivace a zralost jeho vnitřního náboženského citění. Samozřejmě není v možnostech a odborné kompetenci této práce určit takovou náboženskost, která by byla vyhodnocena jako „zralá“ či naopak ta, která by byla charakterizována jako „nevyhovující“. Nicméně bylo možné spojit pozitivní projevy spojené s religiozitou a jejich následný vliv na život jedince a z toho odvozené schopnosti navazovat přátelské mezilidské vztahy k druhým osobám a sobě samému, stejně jako schopnost vést vyvážený a naplněný život, ve kterém je *osobní religio* fungujícím podpůrným prostředkem a je vystavěno v souladu s životními zkušenostmi.

Když hovořím o *dezintegrativních* projevech *osobního religio*, mám na mysli zejména takové projevy, které působí různé patologické chování - bolest, napětí nebo násilí páchané na daném společenství či jedinci. Mají v sobě jistý „destruktivní potenciál“, který je nutkavě, často nevědomě projevován. Práce tímto došla k závěru, že *dezintegrativní* projevy *osobního religio* souvisí zejména se zanedbáním péče o vývoj a kultivaci vlastních zkušeností a představ o bohu, božích či toho, co vůči sobě chápe člověk v roli boha, v kontrastu s kulturně sociálním prostředím a daným životním světonázorem konkrétního jedince. V tomto kontextu je zodpovězen jeden

z předpokladů práce, který si všímá toho, že monoteistická či jiná etablované náboženské systémy mají pozitivní vliv ve svých „obranných a vymezujících“ funkcích v procesu rané kultivace *osobního religio* a to především v kontrastu k synkretizujícím tendencím současné „konzumní náboženské scény“, kterou někteří autoři označují jako „výprodej hodnot“. Tato problematika je jistě komplexnější. Také Fromm dospívá k obdobným závěrům, ovšem všímá si, že také etablované náboženské systémy postupně degradují a je nutný aktivní přístup jedince, který sám musí určit, které nabízené přístupy jsou v souladu s jeho vlastními životními okolnostmi.

Došla jsem k přesvědčení, že právě potlačením raných představ o bohu či jiném konfliktním vztahu s vlastním *osobním religio*, dojde velmi pravděpodobně v budoucích životních fázích k nějakému typu projevu těchto veskrze náboženských potlačených tužeb, pocitů a emocí velmi často právě nevědomou cestou. Přikláním se k názoru, že „náboženskost“ je člověku bytostně dána, přestože se může vyvíjet různými způsoby a je možné s ní poměrně výrazně pracovat. Vycházím z předpokladu, že nikdy nezůstane zcela neprojevena.

Právě *dezintegrativní* až patologické projevy související s „posvátným násilím“, které naplňují potřeby davu, nabízejí možnost jistého typu religiózního prožitku davové sounáležitosti, pocitu jednoty a celku, jistě s ranou náboženskostí blízce souvisí. Proto si všímám vybraných příkladů *kvazi, pseudo a kryptoreligiálních* forem *religio*, které zneužívají nezralého, tedy vědomě nekultivovaného stavu osobní formy *religio* těch jedinců, kteří jsou vůči těmto bazálním nevědomým vlivům zcela bezbranní. V tomto kontextu pracuji například s Girardovou teorií *obětního beránka*, ve které zdůrazňuji mocné působnosti davovosti a procesu tvorby davového násilí v kontextu *dezintegrativního* projevu *osobního religio*. Tento typ davové agrese vykazuje zajímavé emoční, rituální a „katalizační“ aspekty, které mohou sloužit k ukojení „nekrofilní formy religiozity“.

Zároveň si zde také zodpovídám další předpoklad práce a to, že „posvátné násilí“ má velmi pravděpodobně také kořeny v nekultivované, avšak silné a živelné osobní religiozitě. Tato silně projevovaná potřeba může mít vztah k hledání určitého ideálu, pocitu bezpečí a jednotícího řádu života a světa. Jak se všichni komparovaní autoři: Fromm, Girard, Hole shodují – nelze zanedbávat působnost destruktivní síly ideálu, která se svou intenzitou a dynamikou blízce podobá náboženskému vytržení a

proto je jeho lákavost a možnost zneužití tak nebezpečná.

Nemusí jít pouze o davovou či organizovanou – tedy tržní formu zneužití *religio* člověka, ale také o nevědomé přilnutí k nějakému typu idolu, který je prožíván s tak velkou intenzitou, že působí jako iluzivní „ochranné a mocné vakuum“, které si ovšem žádá své „dary“ a „oběti“, které se nejčastěji podepisují na mezilidských vztazích, přepracovanosti, možnému psychickému vyhoření a *psychospirituální* krizi. Právě teolog Frieliengsdorf zmiňuje různé typy osobních destruktivních ideálů, které se projevují ve formách různých životních idolů. Zmiňuje například možný neklid, frustraci až hlubokou depresi, kterou člověk pociťuje při nutkavém prožívání své představy boha jako trestajícího soudce, boha smrti nebo velmi oblíbeného a přetěžujícího boha výkonu. Za předpokladu, že je osobní představa boha pro člověka přetěžující, neklid vyvolávající či jinak zatěžuje jeho psychický organismus, v tom případě Frieliengsdorf doporučuje tohoto boha zabít, zničit nikoli vytěsnit. Až poté může člověk pomalu vystavět novou, svobodnou a hlavně „zdravou“ náboženskost, která musí mít ve svém středu takovou představu o bohu, která bude působit *integrativně* nikoli opačně.

Allport k tomuto tématu dodává zajímavé indicie. Mluví o *náboženském sentimentu* jako o *integrativním agentu par excellence*. Zralý náboženský sentiment souvisí s *faith* ve Smithově slova smyslu. Týká se vnitřní osobní náboženskosti existenciálního charakteru. Dle Allporta také generuje energii a hodnoty, nejedná se o dogmatickou vnějškovou víru ve smyslu *belief*. Zralá náboženská víra má mít dle Allporta schopnost unést pochybnosti a nejistoty a zároveň je to jistý druh osobní odvahy, kdy se člověk rozhodne mít *faith* a stát si za tím i s vědomím, že základ světa je stejně nepoznatelný. Zralý náboženský sentiment se oproti nezralému, pojí s „otevřenou“ neautoritářskou myslí a nemá tak sklony vázat se k silným předsudkům a stereotypům.

Jeden ze stěžejní a konkrétnější příkladu *dezintegrativní* formy *religio* tvoří pokus o psychoanalytický rozbor Freudových raných i pozdějších náboženských zkušeností, které zapříčinili jeho „dynamicky ambivalentní živelnou“ religiozitu. Byli zde komparováni autoři, kteří se podrobně zabývali Freudovým bipolárním vztahem k náboženství. Mezi nimi byla například Rizzuto, Vitz či Küng. Na základě této komparativní analýzy dospívám k závěru, že Freudovo *osobní religio* bylo silně

poznámeno rannými traumatickými životními okolnostmi, stejně jako neurčitou problematikou mateřství – jak jeho biologické matky tak chůvy. Důležitý byl samozřejmě také jeho ambivalentní postoj k otci a dalším stěžejním figurám jeho dětství.

Dospívám k přesvědčení, že vídeňská škola psychoanalýzy se stala Freudovým „katalyzátorem“, kterým se vyrovnával s těžkými a tragickými prožitky, které se vždy proplétali s náboženskou problematikou. Rizzuto v závěru své studie dospívá k názoru, že Freud nutně musel odmítnout svou představu boha. Bylo pro něj nezbytné se ho zříct a snažit se dostat z jeho vlivu. Na základě svého bádání usuzuje, že Freudova náboženskost byla natolik zraněná, poznamenána a ustrnulá v infantilní dětské fázi, že se stala jakýmsi destruktivním vnitřním „mučícím nástrojem“. Rozhodně tedy působila *dezintegrativním* až patologickým způsobem na celý jeho osobnostní rozvoj, stejně jako na jeho názorová východiska. Stala se tak ústředním tématem jeho života, kolem kterého Freud vytvářel svá nejvýznamnější díla, zároveň se před ním chtěl skrýt a izolovat.

Tato práce se v celém svém rozsahu pohybovala v regionu fenoménu nevědomí a to zejména Jungiánsko – Freudovského pojetí. Proto jsem jako formu tematického vyvážení zvolila Woodyho kontroverzní teorii „dekonstrukce“ pojmu nevědomí jako hermeneutické mýtu. Chci tak poukázat především na fakt, že se samotný pojem nevědomí může také stát formou *kvazireligiózního* idolu, dogmatickým centrem *kvazireligiózního* náboženského celku, za který v tomto kontextu Woody považuje právě nejenom školu psychoanalýzy, ale také psychoterapii jako takovou.

Nevědomí je zde nazíráno také jako jistá představa, kterou Woody provokativně zasazuje do kontextu s monoteistickými náboženstvími (převážně s křesťanstvím a judaismem), ale také s archaickými kmenovými náboženstvími. Tímto příkladem dokládám, že se idolem či ideálem může stát cokoli. To nač chci upozornit, je forma, důsledek a dynamika intenzity projevů těchto často nevědomých ideálů souvisejících s *bazálním religio* jako takovým.

Unikátem této práce je propracovaná rozhlasová audio příloha, která byla speciálně k účelům této diplomové práce vytvořena v Českém rozhlase Ostrava. Jde o trojdílný třiceti minutový autorský rozhlasový cyklus populárně – naučného pořadu zabývající se fenoménem nevědomé religiozity a jejich možných *dezintegrativních* projevech. Pořad, populárně naučným způsobem, slučuje poznatky jak bakalářské tak

diplomové práce. Ve vzájemných souvislostech jsou v pořadí, v rámci kontextu nevědomé religiozity, zmíněni autoři jak čeští tak zahraniční, mezi nimi například: Freud, Jung, White, Vitz, Rizzuto, Frankl, Otto, Eliade, Halík, Neubauer, Gabriel Marcel a další.



## **Bibliografie**

Allport, G. W. O povaze předsudků. Praha: Prostor, 2004.

Allport, G. W. The individual and his religion. New York: McMillan, 1950.

Eliade, M. Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování. Praha: Oikoymenth, 2009.

Fromm, E. Mít nebo být. Praha: AURORA, 2001.

Fromm, E. Psychoanalýza a náboženství. Praha: AURORA, 2003.

Frielingsdorf, K. Falešné představy o Bohu. Olomouc: Kostelní Vydří, 2010.

Floss, K. Cesty k porozumění jinému – Víra a náboženské vyznání u W. C. Smithe. Praha: Dingir, 2008.

Frankl, V.; Lapide, P. Bůh a člověk hledající smysl. Brno: Cesta, 2011.

Girard, R. Obětní beránek. Praha: NLN, 1997.

Hošek, P. Wilfred Cantwell Smith: vědec a humanista. Praha: Dingir, 2008.

Hole, G. Fanatismus – sklon k extrému a jeho psychologické kořeny. Praha: Portál, 1998.

Hillman, J. The Myth of Analysis: Three Essays in Archetypal Psychology. Northwestern University, 1998.

Küng, H. Freud a budoucnost náboženství. Praha: Vyšehrad, 2010.

Machálek, V. Víra v Boha a psychologie náboženství, Pantheon. Náboženství a politika, 1. část. Univerzita Pardubice 2006.

Otto, R. Posvátno, Praha: Vyšehrad, 1998.

Raban, M. Duchovní smysl člověka dnes – Od objektivního k existenciálnímu a věčnému. Praha: Vyšehrad, 2008.

Remeš, P. Víra, ateismus – Vliv na duševní zdraví, In Český ateismus: příčiny, klady, zápory. Benešov: EMAN, 2006.

Rizzuto, A. - M. Why Did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation. M.D. New Haven: Yale University, 1998.

Rizzuto, A.-M. The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

- Říčan, P. Psychologie náboženství a spirituality. Praha: Portál, 2007.
- Smith, W. C. Faith and Belief. New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- Smith, W. C. The Meaning and End Religion Fortress Press, 1991.
- Štampach, I. Cesty k porozumění jinému - Mezináboženské vztahy v pojetí W. C. Smithe. Praha: Dingir, 2008.
- Štampach, I. Přehled religionistiky. Praha: Portál, 2008.
- Štampach, I. Na nových stezkách ducha – přehled a analýza současné religiozity. Praha: Vyšehrad, 2010.
- Vitz, P. C. Sigmund Freud's attraction to Christianity: Biographical evidence. Psychoanalysis and Contemporary Thought, 1983.
- Vitz, P. C. Sigmund Freud's Christian unconscious. New York: Guilford, in press, 1986.
- White, V. Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie. Praha: Vyšehrad, 2003.
- Woody, M. Imaginace a její patologie: Nevědomí jako hermeneutický mýtus – obrana imaginace. Praha: Triton, 2006.