

# **SPIRITUALITA V DÍLE CARLA R. ROGERSE**

**ZÁVĚREČNÁ PRÁCE VÝCVIKOVÉHO PROGRAMU  
„PORADENSTVÍ A PSYCHOTERAPIE ZAMĚŘENÉ NA KLIENTA“**

**ZDENĚK VOJTÍŠEK**

**2010**

# OBSAH

|   |           |
|---|-----------|
| <b>ÚVOD</b>   | <b>3</b>  |
| <b>I. SPIRITUALITA</b>                                      | <b>4</b>  |
| <b>Pojem spiritualita</b>                                   | <b>4</b>  |
| <b>Kategorie spirituality</b>                               | <b>8</b>  |
| <b>Jaká spiritualita?</b>                                   | <b>12</b> |
| <b>Psychoterapie a spiritualita</b>                         | <b>14</b> |
| <b>II. SPIRITUALITA V DÍLE CARLA R. ROGERSE</b>             | <b>16</b> |
| <b>Carl R. Rogers a náboženství</b>                         | <b>16</b> |
| <b>Kategorie předpokladů v Rogersově díle</b>               | <b>17</b> |
| <b>Další kategorie spirituality v Rogersově díle</b>        | <b>22</b> |
| <b>III. PERCEPCE SPIRITUALITY PŘÍTOMNÉ V ROGERSOVĚ DÍLE</b> | <b>26</b> |
| <b>ZÁVĚR</b>  | <b>29</b> |
| <b>LITERAURA</b>  | <b>30</b> |

## ÚVOD

Cílem této studie, předkládané jako závěrečná práce výcvikového programu poradenství a psychoterapie zaměřené na klienta, je reflexe spirituality Carla R. Rogerse (1902-1987), psychoterapeuta a zakladatele tohoto psychoterapeutického směru. Vychází především z jeho literárního díla, a proto může sloužit i jako reflexe podnětů a inspirací, s nimiž se mohou setkat rogersovští terapeuti a jejich prostřednictvím i jejich klienti. Tato studie se sice krátce zabývá i často zmiňovaným Rogersovým vztahem k jedné z duchovních tradic (křesťanství) a k instituci, která tuto tradici obhospodařuje (církvi), ale je soustředěna na méně explicitní a snad i neuvědomovaná vyjádření Rogersovy spirituality. I když spiritualitou je prodchnuto celé jeho dílo, není uspořádána do žádného systému a nic nenasvědčuje tomu, že by ji Rogers reflektoval nebo se jí jakkoli systematicky zabýval. To ovšem nijak nebrání v tom, aby tato nevýslovná, ale přece silně přítomná Rogersova spiritualita měla (spolu se spiritualitou jiných humanistických psychologů) vliv na duchovní život podstatné části západní společnosti. Vliv na spiritualitu rogersovských psychoterapeutů a zprostředkovaně i na jejich klienty je ještě samozřejmější.

Právě tuto nevyslovenou Rogersovu spiritualitu se pokouší tato studie pojmenovat a její prvky poněkud uspořádat tak, aby byl získán určitý nástroj, jehož pomocí by především rogersovskou psychoterapii mohli spiritualitu v jeho díle vnímat a reflektovat její vliv na spiritualitu vlastní. I Rogers by takovou reflexi mohl považovat za užitečnou, neboť napsal: „Človek, ktorý má vykonávať terapiu, potrebuje istotu v sebe a to sa dá dosiahnuť sčasti aj tým, že si premyslí niektoré základné otázky ľudského života a nájde si pokusné, ale osobne zmysluplné odpovede“ (ROGERS 2000). Tato studie je tedy nesena nadějí, že taková reflexe přispívá ke kongruenci terapeutů, a je tedy užitečná nejen pro rogersovské terapeuty samotné, ale hlavně pro jejich klienty. Je totiž jistě třeba souhlasit s psychologem Pavlem Říčanem v tom, že opatrnost „je někdy na místě. Psychoterapii totiž nelze oprostít od otázky hodnot a životního smyslu. Terapeuti se snadno stávají bezděčnými (zvenčí viděno: zakuklenými) misionáři vágního, ale horlivě zastávaného kryptonáboženství, a to tím spíše, čím méně jsou poučeni o náboženství. Někteří z nich - ne nadarmo se mluví o *spasitelském komplexu* - cítí svou profesi jako posvátné poslání“ (ŘÍČAN 2007, 302).

První část studie se zabývá pojmem „spiritualita“. Navazuje na religionistickou a psychologickou literaturu a razí pojem „spiritualita“ tak, aby - pokud možno - stál v kontextu obou těchto vědních disciplín a byl oběma použitelný. Tento pojem pak ve druhé části studie slouží jako nástroj, jímž může být Rogersova spiritualita popsán. Ve třetí části je naznačeno, jak prvky spirituality v Rogersově mohou být vnímány - jak je asi vnímal sám tvůrce na klienta zaměřené psychoterapie, příslušníci této psychoterapeutické školy i další odborníci.

## I. SPIRITUALITA

V této kapitole se nejprve pokusíme vymezit pojem „spiritualita“ a ve druhé části pracovně rozdělíme fenomén spirituality do sedmi kategorií. Ve třetí části vyjmenujeme několik otázek, které mají smysl - podle našeho názoru - v souvislosti se spiritualitou klášterů. Poslední část této kapitoly pak už jenom velmi krátce naznačí obecný vztah mezi spiritualitou a psychoterapií.

### Pojem „spiritualita“

Mluvit a psát o spiritualitě je v současné době natolik módní v obecné řeči i odborných diskusích, že není dost dobře možné tento pojem vymezit tak, aby toto uchopení vyhovovalo všem jeho uživatelům. Bez nároku na absolutně platnou definici proto v jednom z následujících odstavců pouze sdělujeme, jak tomuto pojmu rozumíme v této práci, a v ostatních odstavcích této kapitoly ukazujeme, jakým způsobem může být toto uchopení užitečné.

Na začátku připomínáme, že pojem „spiritualita“ má kořeny v křesťanské tradici. Pochází z latinského „spiritualis“ („duchovní“), odvozeného od „spiritus“ („dech“ nebo „duch“), a odkazuje k působení třetí božské osoby, Ducha svatého, na jednotlivého člověka a hlavně pak k odezvě tohoto působení v jeho životě. Spiritualita je tedy člověkův vnitřní život, iniciovaný působením Ducha. Je to tedy ta část člověkovy života, která je *prodchnuta* Bohem, jeho duchovní život. Toto prodchnutí je obvykle jaksi „zabarveno“ díky určité části křesťanské

tradice nebo díky povolání, k němuž toto prodchnutí vede, takže je v křesťanství (zvláště v jeho podobě, uchovávané římskokatolickou církví) obvyklé hovořit např. o mystické spiritualitě, kněžské spiritualitě, ignaciánské spiritualitě apod. (Více k tomuto pojmu ve smyslu křesťanské teologie: KOHUT 1999.)

Jako pojem, vyjadřující osobní, niternou polohu náboženství se ve druhé polovině 20. století rozšířil na Západě z oblasti teologie do všeobecného používání. Na tomto rozšíření mělo od 80. let 20. století hlavní podíl náboženské hnutí Nového věku (New Age), které očekávalo příchod blaženého věku, k němuž mělo dojít díky rozšíření osobní, nedogmatické a ne-institucionalizované spirituality, založené na přímém náboženském zážitku. Tento věk měl vystřídat „starý“ věk, jemuž dominovalo křesťanství (více o hnutí Nového věku a jeho spiritualitě: např. HEELAS, 1996, HANEGRAAFF, 1998). Rozšíření pojmu „spiritualita“ jistě souvisí na jedné straně se zvýšeným zájmem o náboženství na Západě ve druhé polovině 20. století, především o náboženství alternativní, a na druhé straně s krizí náboženských institucí.

Kromě významu osobního vztahu k posvátnu, který nemusí být nutně zprostředkován institucemi (církvemi), tak začal pojem spiritualita nést i ocenění duchovního zážitku, jenž je s tímto vztahem spojen. Stal se označením pro individuální, nezávazný a na instituci nezávislý náboženský zájem, pro nějž je charakteristická hodnota vnitřního zážitku a praktického, denního používání, jež by umocňovalo a rozšiřovalo schopnosti člověka. Pojem „spiritualita“ se tímto způsobem postupně odpoutal od svého křesťanského základu a začal naopak vyjadřovat spíše inspiraci v mimokřesťanských duchovních tradicích, a dokonce se rozšířil i mimo oblast, považovanou za doménu náboženství (např. v sousloví „psychedelická spiritualita“).

Pojem „spiritualita“ se tak v určité části západní společnosti stal alternativou k pojmu „religiozita“ a nástrojem pro ideologické odmítnutí určitého typu náboženského života. V tomto myšlení tak pojem „religiozita“ začal vyjadřovat spjatost s určitou duchovní tradicí (především křesťanskou) a s jejími institucemi. Výraz „religiozita“ se stále více posouval k asociování dogmatu spíše než zážitku, kolektivu spíše než individua, omezování spíše než svobodného rozvoje a nepraktičnosti a zastaralosti spíše než použitelnosti v současném světě.

Ve druhé polovině 20. století vstoupil pojem „spiritualita“ i do psychologie a přinesl s sebou i své ideologické zabarvení. To rezonovalo a rezonuje s hostilitou určité části psychologické (i

psychiatrické a psychoterapeutické) obce, která patrně alespoň částečně vychází z klasických popisů psychicky problematického působení církevní religiozity i z negativních zkušeností příslušníků této obce s religiózními klienty a pacienty. Pojem „spiritualita“ tak byl využit pro vystižení pozitivních zkušeností s nábožensky žijícími klienty a pacienty a jeho prostřednictvím mohla být vyjádřena naděje, že individuální, nedogmatická a neinstituční spiritualita má uzdravný potenciál. Převzaté pozitivní konotace pojmu „spiritualita“ a naděje, které s sebou nese, ovšem znamenají pro jeho použití v psychologii a dalších vědách nebezpečí, že s pojmem a tím, k čemu se vztahuje, bude přistupováno naivně a nadšenecky, a tím neodborně (Více k pojmu „spiritualita“ v obecném používání a v psychologii: ŘÍČAN 2007, 42-65.)

Máme za to, že pojem „spiritualita“ je navzdory své historické zátěži v odborném jazyce využitelný, a to hned ve dvou oborech, psychologii náboženství a sociologii náboženství. (V průniku těchto oborů pak pracuje religionistika.) **V psychologii náboženství** může být spiritualitou rozuměna důležitá, ba dokonce integrující **složka osobnosti, která se vytváří vnímáním posvátného, rozvíjí se ve vztahu k posvátnému a různými způsoby tento vztah projevuje**. Spiritualitou v této práci nazýváme totéž, pro co má sociolog a psychoterapeut Tomáš Halík vyhrazen pojem „náboženskost“. Píše: „Náboženskost (...) pokládám za přirozenou dimenzi člověka a společnosti, podobně jako smysl pro krásu, pro humor či pro veřejný život. Podobně jako tyto rozměry našeho života může být rozvinuta a pěstována (jako smysl pro estetično může být doveden k umělecké činnosti a vnímavost k veřejným záležitostem do přímé politické působnosti), nebo zůstávat na okraji našeho života, zastíněna něčím jiným, nebo být úplně zanedbána, či dokonce vědomě potlačena. Podobně jako je tomu u ostatních životních oblastí, i náboženskost může během let měnit podobu a intenzitu své přítomnosti v našem životě“ (HALÍK 2002, 28). Máme za to, že Rogersova spiritualita patří k těm rozvinutějším a že se velmi silně odráží v jeho díle. Pokoušíme se tento odraz zachytit do určitých kategorií a tuto abstrakci nazýváme rogersovskou spiritualitou.

**V sociologii náboženství** může být spiritualitou rozuměn **souhrn projevů vztahů k posvátnému ve společnosti**, religionistika, která na sociologii navazuje, se pak může věnovat popisu dílčích fenoménů, jako je ona výše zmíněná psychedelická spiritualita, mystická spiritualita, mariánská spiritualita apod. Psychologické a sociologické, resp. religionistické uchopení pojmu „spiritualita“ si neodporují, nýbrž odrážejí rozdílná východiska těchto oborů. Psycholog

Vladimír Smékal tak může spiritualitu definovat docela sociologicky, a to jako „souhrn způsobů vyjadřování vztahů k Posvátnu“ (SMÉKAL 2001, 26). Také v této naší studii se obě hlediska - psychologické a sociologické - prolínají a doplňují. Každopádně ale považujeme za nutné odmítnout hodnotící významy, které by mohl kvůli svým pozitivním asociacím obsahovat (jejich původ byl naznačen v odstavcích výše). Proto jím v této práci označujeme jakýkoli vztah k posvátnému a veškeré projevy tohoto vztahu bez ohledu na to, jak by tyto projevy mohly být hodnoceny nebo na to, co asi ten či onen způsob vztahování k posvátnu člověku přináší, a bez ohledu na to, zda tento vztah čerpá z tradičního náboženství, z náboženství, které je ke zdejší tradici alternativou, nebo dokonce ze zdrojů, které nejsou běžně označovány jako náboženské.

Jak bude několikrát řečeno níže, spiritualita je v našem (ale nejen našem, viz ŘÍČAN 2007) pojetí širší než religiozita, a pojem „spiritualita“ je tedy pojmu „religiozita“ nadřazen (ne každý projev spirituality je možné výslovně přiřadit k nějakému „náboženství“, tím méně k nějaké náboženské instituci - např. církvi). Zatímco religiozitu společnosti je možné v sociologických výzkumech kvantifikovat díky identifikaci jejích příslušníků s některým náboženským systémem, popř. s některou náboženskou institucí, kvantifikace spirituality je obtížná, ne-li nemožná. V této souvislosti je také třeba zdůraznit, že pojem „spiritualita“ nese význam **osobního** vnímání, vztahu a projevů, a to proto, že je zajisté možné (i když je to patrně výjimečné) vyjadřovat vztah k posvátnému vnější příslušností k určité duchovní tradici, a přitom zároveň být vůči posvátnému v této tradici vnitřně lhostejný. Spiritualita v psychologickém přístupu je zkoumána kvalitativními výzkumy (u nás především ŘÍČAN, JANOŠOVÁ 2004, stručně o nich referuje ŘÍČAN 2007, 283-290), krátký přehled mezinárodně významných kvalitativních výzkumů přináší Říčan (2007, 56-57).

Pojmem „posvátný“ rozumíme to, co člověku odkazuje k Posvátnu, k jakési transcendentní skutečnosti, která může mít podobu Boha či božstva, ale i neosobní síly či Jsoucna, nadosobního ideálu, pospolitosti či veškerenstva. Toto Posvátno člověk chápe jako Jiné, jako přesahující (transcendující) jeho existenci, a vnímá ho jako skutečnost, která jeho existenci určuje a která je jí nadřazená. Hovořit o posvátném, které odkazuje k tomuto Jinému, má tedy smysl jenom při vnímání jeho protikladu k obyčejnému, tedy k tomu, co člověk chápe jako součást „svého“ světa. Posvátné tak stojí v protikladu ke světskému (sakrační k profán-

nímu, svaté k nesvatému), to, co je „jiné“ nebo „odjinud“, stojí v protikladu k tomu, co je naopak „běžné“ nebo „zdejší“.

Zatímco světské je součástí tohoto „lidského“ světa, posvátné odkazuje k něčemu, čím se člověk cítí být přesažen a určen. Například voda může být zcela světská, anebo může odkazovat k předpokládaným skutečnostem mimo „lidský“ svět (jako např. svěcená voda v římskokatolickém kostele). „Jiná“ než obyčejná voda je ale tato posvátná voda jen pro toho, kdo v ní tento odkaz nachází. V podobném smyslu může být pro jednotlivce posvátné např. místo setkání s první láskou nebo čas narození dítěte, tedy místo a čas, které mohou být pro jiné lidi zcela obyčejné. Jejich „jinakost“ je pro onoho člověka dána tím, že mu odkazují k něčemu, co vnímá jako přesahující jeho samého. (Více o posvátném: OTTO 1998, ELIADE 1994 a další.)

Výraz „Posvátno“ píšeme s velkým P, abychom odlišili tuto předpokládanou transcendentní skutečnost, ať je chápána jakkoli, od toho, co je posvátné, tedy od toho, co je „stopou“ Posvátna v běžném světě a co zároveň z tohoto běžného světa k Posvátnu odkazuje. Takovými „stopami“ Posvátna a zároveň odkazy k Posvátnu jsou např. posvátné úkony (rituály), posvátná místa (např. chrámy), posvátné časy (např. svátky), posvátné příběhy (mýty), posvátné předměty a mnoho jiného. Odkazy k Posvátnu vznikají jako „stopy“ zážitků („doteků“) Posvátna, které prožijí jednotliví lidé. Tyto „stopy“ pak těmto lidem, ale i dalším mohou sloužit takříkajíc v opačném směru: prostřednictvím těchto odkazů, „uzavřených“ v mýtech, příbězích, na posvátných místech, ve zdůvodnění posvatných časů apod., může člověk prožít „živý“ a současný „dotek“ Posvátna. Takto zprostředkovávají posvátné skutečnosti styk mezi běžným, zdejším a lidským „světem“ a „světem“ jiným, přesažným, ideálním, božským apod. Jsou to různé způsoby vyjádření vztahu člověka k Posvátnému.

### **Kategorie spirituality**

Metafory „stop“ a „doteků“ z předchozího odstavce bychom se mohli pokusit nahradit přesnějšími, byť zplošťujícími kategoriemi, které by oblast vnímání posvátného, vztahu k posvátnému a projevů tohoto vztahu (tedy oblast spirituality) přehledně rozdělily. Díky tomuto rozdělení - doufáme - vynikne, že spiritualita neznamena jen „něčemu věřit“ (tedy chovat



souhrn neprokazatelných předpokladů o transcendentních skutečnostech, světě, člověku, smyslu a cíli života apod.). Tato rozumová, kognitivní kategorie posvátného je na Západě kvůli křesťanskému dědictví často vnímána jako jediná (neboť v křesťanství je dominantní), což má za důsledek, že jiné kategorie posvátného poněkud unikají pozornosti. Bez nároků na úplnost a s vědomím snadných a častých přechodů rozeznáváme ještě šest dalších kategorií spirituality (inspirací nám bylo sedm „dimenzí posvátného“ amerického religionisty Niniana Smarta - SMART 1996, česky o nich stručně referuje BOWIE 2008, 34-35).

Jako první způsob vyjádření vztahu k Posvátnému můžeme jmenovat ony výše zmíněné předpoklady, tedy naukové a filosofické koncepce, které člověku poskytují orientaci ve světě a dávají jeho životu smysl. Mezi těmito doktrinárními schématy mají důležité místo zvláště koncepce božských osobností (theologie), koncepce člověka a možností jeho spásy (antropologie) nebo koncepce světa a jeho začátku, směřování a někdy i konce myslitelného světa (kosmologie). Praktickým odrazem těchto koncepcí do života jednotlivce i jeho společenství jsou obřady, které spolu s tím, co je provází (posvátností míst, časů, předmětů, úkonů, osob atd.) tvoří druhou kategorii spirituality. K tomuto způsobu ovšem počítáme i osobní spirituální praxi (jakési osobní obřady), tedy např. meditaci, modlitbu, jógické ásany apod. Třetí kategorii spirituality bychom mohli vytvořit z posvátných norem a hodnot, které jsou chápány jako dané „odjinud“, nepocházející z pouhé lidské konvence, a které ve společnosti mohou vytvářet spirituálně zakotvený právní systém. Inspirací obřadů a zdrojem naukových koncepcí i etických pravidel bývají posvátné narace. Mýty a další příběhy tak tvoří čtvrtý způsob vyjadřování vztahu k Posvátnému. Podstatnou součástí spirituality jsou zážitky, ony výše zmíněné „doteky“ Posvátna, ať už jsou spontánní či záměrně získané nejčastěji prostřednictvím obřadů a duchovních technik. Jejich interpretace je pak pátým způsobem, jakým je možné vyjádřit vztah k Posvátnu. Vše dosud jmenované má vztah ke společenství: nauky, příběhy a etické normy jsou duchovním společenstvím uchovávány a rozvíjeny, obřady jsou v něm prováděny, společenství umožňuje i jedinečné a intenzivní duchovní zážitky. Samo se tak může stát dalším, už šestým způsobem, jak vyjádřit vztah k Posvátnu. A konečně v sedmé kategorii spirituality se nachází lidská materiální tvořivost: vztah k Posvátnu je možné vyjádřit i tvorbou materiálních hodnot jednotlivcem ve formě různých posvátných předmětů nebo celým společenstvím např. ve stavbách.

Pokud je lidská spiritualita v celé své šíři těchto vyjmenovaných kategorií sycena z jedné komplexní duchovní tradice (z jednoho náboženství), je tento člověk chápán jako příslušník tohoto náboženství. Jeho spiritualita - metaforicky řečeno - čerpá z jednoho zdroje. Např. buddhista chová určité předpoklady o tomto světě a o sobě samém (např. o neexistenci Já), koná určitou, např. meditační praxi, řídí se určitým mravním kódem (např. pěti ctnostmi), čerpá z určitých příběhů a inspiruje se jimi (např. příběhem o Siddhártově probuzení), dosahuje určitých duchovních zážitků, cítí se být součástí určitého společenství (sanghy) a věnuje se třeba i určité duchovně inspirované materiální činnosti (např. umění písma). Ve smyslu této komplexní spirituality je možné a užitečně pracovat s pojmem „religiozita“.

Takové komplexní „pokrytí“ celé šíře lidské spirituality ovšem nabízejí i v sekulární „světové názory“, např. systém, nahrazující náboženství v době Francouzské revoluce, komunismus nebo národní socialismus. Určité role náboženství převzala v 19. a 20. století také národní hnutí a věda (souhrn „znaků náboženství“ u vědy podává výstižně ŘÍČAN 2007, 29-30). Novodobé státy budují a udržují systémy, které zajišťují loajalitu jejich občanů: zvlášť charakteristické v tomto směru je americké „občanské náboženství“. Především pro takové koncepce se v religionistice užívá pojem „neviditelná náboženství“ (LUCKMANN 1967, česky NEŠPOR a LUŽNÝ 2007, 115-140). Řadu rolí, které v jiných společnostech hraje náboženství a které ještě v první polovině 20. století hrála „neviditelná náboženství“, naplňují nyní média: „Nabízejí symboly, interpretují svět, předkládají podmanivé příběhy, ovlivňují styl myšlení a chování lidí, vytvářejí sítě, nabízejí společnou zkušenost, sdílená témata. Jsou také a především *arbitrary pravdy* - reálné a důležité je to, co lidé viděli 'na vlastní oči' v televizních zprávách. Média všeho druhu jsou nervovým systémem informační společnosti. *Obemykají a spojují prakticky všechny sektory života společnosti.*“ (HALÍK 2004, 38).

Současná západní společnost poskytuje (nejen prostřednictvím médií) obrovskou, i když nikoli komplexní či jednotnou nabídku pro lidskou spiritualitu. Nikterak se např. nevzdala mýtů, tedy příběhů, jejichž postavy slouží jako pozitivní či negativní vzory a jejichž děje odrážejí touhy, naděje či obavy současného člověka. Hrdinové populární kultury (celebrity) na sebe většinou nevědomky berou roli příkladných, posvátných osob a kolem jejich působení se utváří kult, v jehož rámci bývá napodobováno jejich chování či přebírány jejich hodnoty. Stejně tak se velmi často setkáváme se sekulárními rituály, a to např. při veřejných

událostech (např. pokládání základního kamene), při pohřbech a svatbách, sportovních aktivitách (zvláště těch vrcholných, jako jsou např. olympijské hry), v akademickém světě (promoce apod.) v armádě i jinde. „Podobnost rockového koncertu a náboženského rituálu je očividná, ale nejvýznamnější rituály v současném světě jsou nepochybně ty, které souvisejí se sportem“ (ERIKSEN 2008, 273). Je ale třeba připomenout, že tento pestrý a zdaleka ne úplný výčet představuje pouze různé *možnosti*, jak se „dotknout“ něčeho posvátného, a nejedná se tedy o žádnou nutnost: např. vojenská přísaha může hluboce spirituálně oslovit vojákovu matku, zatímco vnitřní život samotného vojáka může zůstat zcela nedotčen.

Výše zmíněné možnosti sycení lidské spirituality nebývají vnímány jako náboženské, byť některým způsobem vyjadřují vztah k Posvátnu (ať už je jakkoli chápáno) a odkazují k němu. Podobně nevyjádřené a nereflektované bývají i prvky, které do osobní spirituality vstupují ze soukromého života a které by dobře obeznámený vnější pozorovatel snad mohl nazvat jakýmsi „soukromým náboženstvím“. Do této spirituality přispívají vrcholné životní zážitky, které mohou vyplynout např. ze setkání s přírodními úkazy nebo s uměním, z mezilidských vztahů, z nevysvětlitelných jevů nebo z mezních a přelomových událostí, jakými může být např. porod, ohrožení vlastního života nebo života blízkého člověka, zážitek tzv. klinické smrti, náhodné setkání se smrtí, smrt blízkého člověka apod. Mezní zážitky, které mohou obohatit spiritualitu, také poskytují různé náboženské techniky (např. šamanské bubnování), alternativní psychoterapeutické a sebezlepšovací metody (např. holotropní dýchání), tzv. adrenalinové sporty nebo psychedelické látky.

Soukromá spiritualita také jistě obsahuje určité předpoklady o smyslu jsoucna („světa“) a o roli člověka v něm, určité hodnoty, mravní normy, osobně významné příběhy apod. Do osobní spirituality, žité bez návaznosti na určitou duchovní tradici, mohou ovšem nenápadně vstupovat také různé fragmenty duchovních tradic, např. normy, založené na židovských a křesťanských posvátných písmech, jógová cvičení nebo meditační techniky, pocházející z indických duchovních tradic, předpoklad existence všepřonikající a léčivé kosmické energie, předpoklad reinkarnace, antropologie, která předpokládá existenci čaker jako energetických center a mnoho dalšího. Právě nesmírné obohacení soukromé spirituality o podněty dosud exotických duchovních tradic je typické pro výše zmíněné náboženské hnutí Nového věku.

Ať už je inspirováno tímto hnutím, nebo ne, rozvíjení soukromé spirituality mimo zavedené náboženské instituce každopádně patří k trendům západní společnosti naší doby. Snad můžeme dokonce hovořit o určitém „hladu po spiritualitě“, který „je pravděpodobně důsledkem potřeby vyvažovat stále se stupňující výkonovou a na vnější svět obrácenou orientaci našeho života“ (SMÉKAL 2002, 18). Z této potřeby zakoušet „povznesení nad všednost dnů“ vyplývá „okouzlení současných lidí pohanskou, šamanskou, keltskou aj. spiritualitou, dílem Carlose Castanedy, nehledě už na techniky a prostředky navození extáze. I návštěvy uměleckých galerií, koncertů a návrat k přírodě jsou nevědomým hledáním spirituality v tomto sekulárním smyslu“ (tamtéž, 19).

Z předchozích odstavců by mělo být zřetelné, že duchovní život jednotlivce a společnosti je daleko pestřejší, než aby mohl být vyjádřen pouhou příslušností k některé duchovní tradici nebo k výslovně náboženské instituci, tedy k církvi nebo k jiné náboženské společnosti (religiozitu). Tato jeho pestrost je snad paradoxně důsledkem života v sekulární společnosti, která mlčky předpokládá, že spiritualita je omezena na výslovná náboženství a náboženství je na jejím okraji pečlivě ohraničené náboženskými institucemi. Snad právě proto je i mimo tyto instituce duchovní život tak pestrý, že nevýslovné projevy spirituality často zůstávají „pod rozlišovací schopností“ sekulární společnosti, a proto jsou často nereflektovány a nepojmenovány. Pokusíme-li se ale tuto spiritualitu reflektovat a třeba i přiřadit její prvky k jednomu ze sedmi výše zmíněných způsobů vyjadřování vztahu k Posvátnu, přestane mít smysl otázka, zda jednatel je spirituální (protože v naprosté většině bude odpověď znít tak, že nejméně jedním, ale patrně spíše všemi způsoby jistě ano), a zato se nám otevře celý vějíř jiných, inspirativních otázek. Několik jich zmiňujeme v následující části.

### **Jaká spiritualita?**

Jako první otázka nad spiritualitou jednotlivého člověka nebo nad určitým typem spirituality může být jmenována ta, která byla naznačena už výše: je tato spiritualita napájena z jednoho zdroje určité, historickým vývojem ohraničené duchovní tradice, a její jednotlivé kategorie tedy spolu korespondují a vytvářejí alespoň do určité míry **konsistentní** celek, anebo je daná spiritualita spíše **fragmentární**, inspirovaná z různých zdrojů? U konsistentní spirituality

předpokládáme, že různé podněty, které do takové spirituality vcházejí, jsou tomuto celku přizpůsobovány, tedy že např. spontánní náboženský zážitek je vyložen pomocí pojmového aparátu té které duchovní tradice. Naopak fragmentární spiritualita ponechává jednotlivé své kategorie bez spojitosti, spontánně a v podstatě náhodně přijímá různé podněty a nositel této spirituality nepociťuje potřebu je spojit do vzájemně provázaného celku. Může např. jednat v souladu s hodnotami, odvozenými od židovských a křesťanských spirituálních předpokladů (mezi něž patří např. hodnota jednotlivce, solidarita se slabými, pojetí života jako poslání apod.), ale přitom může tyto předpoklady v kognitivní rovině zásadně odmítat a čerpat např. z narace o Buddhovi a zároveň se např. účastnit pravidelného věštebného obřadu u svého astrologa.

Konsistentní spiritualita bývá častěji reflektována jako spiritualita (religiozita, náboženství apod.) a projevuje se ve společnosti jako **explicitní** (výslovné) náboženství, fragmentární spiritualita je reflektována spíše výjimečně a inklinuje spíše k tzv. **implicitnímu** náboženství (pojem pochází z latinského „*implicitus*“ ve významu „zahrnutý“, tedy „nepřímo vyjádřený“, „samo sebou se rozumějící“). Přítomnost implicitní spirituality bývá reflektována spíše okolím daného člověka než jím samotným např. ve výrocih jako: „Žil jen pro svou práci a svou rodinu“, „Můj dědeček byl věřící komunista, komunismu z celého srdce věřil“, „Fotbal je pro něj náboženství“ apod.

Mezi implicitními náboženstvími ale nacházíme i konsistentní celky, např. výše zmíněný komunismus, který - ač jeho stoupenci deklarují svoji distanci od náboženství - je zajisté schopen nasycovat lidskou spiritualitu v celé její šíři. Mezi předpoklady, s nimiž pracuje, je nejsilněji rozvinutá eschatologická koncepce, tedy předpoklad konečného vítězství komunismu a nastolení spravedlivé společnosti, zjevně inspirovaný křesťanskou nadějí božího království. Komunistická rituální praxe nesčetných průvodů, manifestací, mauzolejí a dalších posvátných míst atd. se ohromně rozvinula ve státech, které tento systém přijaly jako svůj ideologický základ. Životopisy zakladatelů a vůdců hnutí mají hagiografický, legendární charakter a normy, obsažené v posvátných spisech těchto autorů, jsou v rámci tohoto komplexního systému nezpochybnitelné. Zatímco individuální zážitky nejsou příliš zdůrazňovány (nejčastěji se týkají různých čestných ocenění apod.), společenská složka je

velmi silná ve formě politické strany. Také v komunistickém umění je možné nalézt (i když spíše výjimečně) výslovně spirituální prvky (např. v metaforice Internacionály).

Z hlediska sociologického zkoumání religiozity je velmi důležitá otázka, zda spiritualita je **institučně zakotvená**, anebo **neinstituční**. Instituční zakotvení nacházíme spíše u konsistentní spirituality, čerpající z jedné duchovní tradice. Přináležitost k instituci jako k uchovateli této tradice je pak pochopitelná, ačkoli nikoli samozřejmá (je zajisté možné se považovat za křesťana bez církve, žida bez kehily, buddhistu bez sanghy apod.). Pro českou společnost je typický značný odpor vůči institucím, který se projevuje sebepojetím velké části populace jako „ateistů“. Zdá se ovšem, že touto deklarací je myšlena spíše nezávislost na náboženských institucích (případně až antiklerikalismus) než odpor vůči jakkoli vyjadřované spiritualitě. I neinstituční spiritualita ovšem může být **sdílená** v určitém neformálním společenství (v poslední době např. prostřednictvím Internetu), nebo **individuální**, chápána jako velmi privátní, až intimní součást života.

Z hlediska společnosti je také důležitá otázka, zda daná spiritualita je **tradiční**, tedy potvrzující stávající společenské hodnoty a normy, anebo **alternativní**, tedy z hlediska většinového způsobu života inovativní a alespoň do jisté míry vůči tomuto způsobu protestní. Odpověď na tuto otázku je vždy závislá na společenském kontextu, takže např. konsistentní, explicitní a institučně zakotvená spiritualita, čerpající z buddhistické tradice, je v české společnosti dosud alternativní, zatímco v jiných společnostech může být chápána jako tradiční.

Uvedení a rozbor dalších otázek by tuto studii neuměrně zatížily.

### **Psychoterapie a spiritualita**

Výše zmíněná pozice vědy jako „neviditelného náboženství“ je dobře patrná i v psychologii. „V psychologii,“ píše Pavel Říčan, „je religiózní charakter moderní vědy vystupňován v některých směrech maximálně“ (ŘÍČAN 2007, 30). Snad právě proto, že psychologie tak zřetelně navázala na evropské duchovní tradice, vznikla „v ostré ideologické opozici proti teologii“ (tamtéž). „Psychologové jako poradci a psychoterapeuti převzali v moderní společnosti do značné míry úlohu učitelů životní moudrosti, duchovních rádců, ne-li vůdců“ (tamtéž, 31).

Spirituální prvky nebývají ve vědecké psychologii reflektovány (patrně právě proto, aby nebyl zpochybněn její status vědy). Přitom filosofická východiska (která právem můžeme chápat i jako naukovou kategorii spirituality) „tvoří nereflektovanou součást a ‘zamlčený předpoklad’ veškeré psychologie, proto i všech terapeutických směrů. Určité pojetí člověka je zde východiskem, neboť se od něho odvíjí celý přístup k problematice, metody a konkrétní postupy, které pak ústí v poznatky a praxi daného typu“ (VYMĚTAL 1996, 33).

Psychoterapie se ovšem dotýká více kategorií spirituality než jen naukové, byť antropologické předpoklady psychoterapie činí naukovou kategorií spirituality nejviditelnější. U různých psychoterapeutických směrů jsou další kategorie ovšem zastoupeny v různé míře. Říčan uvádí deset paralel „mezi náboženským působením a psychoterapeutickými technikami“ (ŘÍČAN 2007, 303-305) a mezi nimi najdeme řadu prvků, které bychom mohli přiřadit do rituální, etické, mytické (např. v narativní psychoterapii), zážitkové či společenské kategorie spirituality. V další části budeme tyto prvky nalézat v psychoterapeutickém systému Carla R. Rogerse. Pro jejich soubor budeme používat výraz „rogersovská spiritualita“.

Dříve ale ještě zdůrazníme, že spiritualitu v oblasti psychoterapie nalezneme zvláště zřetelně v tzv. alternativních psychoterapiích. Nazývají se „alternativní“ právě proto, že jejich autoři a stoupenci se necítí být vázáni vědeckým paradigmatem a v duchu postmodernismu v určité opozici vůči vědou prodchnutému modernismu nechávají spirituální prvky zřetelněji vystupovat. Můžeme pak hovořit o aktivitách na pomezí náboženství a psychoterapie (více DOS-TÁLOVÁ 2008). Některé alternativní psychoterapie postoupily hodně daleko k explicitnímu vyjádření svého spirituálního poselství (např. dianetika a z ní odvozená Scientologická církev), některé se pokoušejí toto poselství vyjádřit jazykem vědy, např. holotropní terapie Stanislava Grofa (více VOJTÍŠEK 2006), a dosáhly proto ze strany vědecké obce širšího uznání, některé alternativní psychoterapie (reinkarnační terapie, kineziologie, rodinné konstelace a desítky dalších) spirituální rozměr ani netají, ani nezdůrazňují. Vědeckost, a tím i účinnost alternativních psychoterapií je v zahraničí široce diskutována (např. LILIENFELD et al. 2003), u nás se tomuto tématu částečně věnuje psychoterapeut Zbyněk Vybíral (VYBÍRAL 2009).

## II. SPIRITUALITA V DÍLE CARLA R. ROGERSE

Po krátkém úvodu, v němž je zmíněn dobře známý vztah Carla Rogerse k náboženství, se budeme ve dvou částech podrobněji zabývat spiritualitou v Rogersově díle, a to na základě kategorií, které jsme pro tento účel výše vytvořili.

### Carl R. Rogers a náboženství

Vztah Carla R. Rogerse k rodinné náboženské výchově je dostatečně znám z jeho vlastního líčení. Jeho rodina se vyznačovala „pevnými svazky, velmi přísnou, nekompromisnou náboženskou a etickou atmosférou a uctíváním usilovnej práce“ (ROGERS, 1995, 5). „V přísně fundamentalistické náboženské domácnosti“ (ROGERS 1998, 39) nebyl „žáden alkohol, žáden tanec, karty alebo divadlo“ (ROGERS, 1995, 5) a Rogers se v tomto prostředí cítil být velmi kontrolován (tamtéž). Jak je patrné z jeho zmínky o výčitkách svědomí, které měl, když vypil první láhev koly (tamtéž), musel se od této verze spirituality vnitřně odpoutat. Od přesvědčení kalvínsky laděného fundamentalistického protestantismu, že člověk je v podstatě zlý, se po léta vnitřně vzdaloval (ROGERS 1998, 51).

Zdá se, že tento proces, který vnímal jako osvobozující, měl významné důsledky pro jeho později propracovaný psychoterapeutický systém. Jeho základní antropologický předpoklad o pozitivní podstatě lidské povahy je přímým protikladem k tomu, jak Rogers chápal nejen protestantismus, ale - zdá se - i náboženství jako takové: „Náboženstvo, najmä protestantsko-kresťanské, zamorilo našu kultúru názorom, že človek je v zásade hriešny a len čosi podobné zázraku môže jeho hriešnu povahu zmeniť“ (ROGERS 1995, 91, v originále je ovšem použito stylově neutrální slovo „permeate“, jehož význam je spíše „prostoupit“; nikoli silně expresivní „zamořit“). Z jiného výroku, učiněného v rozhovoru s teologem Paulem Tillichem, vyplývá, že náboženství odmítl jako překonané: „Domnívam se, že sdílím opravdové sympatie pro moderní názor, že ‘Bůh je mrtev’, tedy že náboženství už nemůže mluvit k lidem v moderním světě“ (KIRSCHENBAUM a HENDERSON 1989, 74).



Rogersovo odmítnutí náboženství v jeho okrajově protestantsky fundamentalistické podobě samozřejmě neznamená odmítnutí spirituality. Naopak: v jeho díle je spirituálních podnětů možná až překvapivě mnoho. V následujících odstavcích se je pokusíme systematizovat na základě kategorií, navržených v první části.

### **Kategorie předpokladů v Rogersově díle**

Je pochopitelné, že v Rogersových spisech nejvíce vynikne intelektuální dimenze spirituality, tedy soubor předpokladů, naukový základ nebo - řečeno výrazem, který Rogers sám používal - filosofické východisko. V tomto souboru předpokladů téměř chybí odkazy k transcendentním skutečnostem: jen z několika zmínek (např. ROGERS 1998, 116-117, 283) se můžeme dohadovat, že Rogers předpokládal existenci duchovní univerzální energie, která umožňuje setkání „vnitřních duší“ dvou osob i zakoušení „jednoty s vesmírem“. Tento předpoklad by ostatně vysvětloval Rogersovu fascinaci údajnými případy jasnovidectví, telepatie a podobných, tzv. parapsychologických jevů (tamtéž, 212 i jinde). Stejný předpoklad univerzální energie patrně sdílel s ikonickými postavami hnutí Nového věku (Lilly, Capra, Sheldrake, Grofovi, Fergusonová a další), které často cituje v pasážích, v nichž naznačuje svůj obraz světa. Podobnost s myšlenkami hnutí Nového věku vykazuje i Rogersovo přesvědčení o potřebě a nevyhnutelnosti změny paradigmatu, která se uskutečnění prostřednictvím „nových lidí“, jejichž prostřednictvím se lidstvo ve své evoluci dostane na vyšší, duchovní úroveň. (K tomuto tématu se dostáváme v odstavcích o důsledcích Rogersovy antropologie níže.)

Podstatně více propracovaná (což je u psychotherapeutického systému pochopitelné) je u Rogerse antropologie. Zdá se, že v jeho rozvinutém antropologickém systému můžeme rozpoznat dva hlavní předpoklady: předpoklad růstové a aktualizací tendence člověka (s níž souvisí předpoklad zásadně pozitivní orientace člověka) a předpoklad organismického hodnocení („moudrosti organismu“). Oba tyto předpoklady Rogers rozšiřuje za hranice antropologie a zobecňuje je do formy univerzálně platných principů: růstová tendence se netýká jen člověka, ale tendenci k růstu Rogers spatřuje u neživé i živé přírody a předkládá na jejím základě (řečeno náboženským jazykem) eschatologickou vizi spásy světa. Podobně i předpo-

klad organismického hodnocení vztahuje nejen na živé, ale i na sociální organismy. Toto hodnocení samozřejmě ovlivňuje i Rogersovu gnoseologii a etiku. U obou těchto předpokladů se v následujících odstavcích krátce zastavíme.

Za střed Rogersovy antropologie je možné považovat již výše zmíněnou růstovou a aktualizáční tendenci. Rogers ji v jedné z tezí zformuloval takto: „*Organizmus má bazálnu tendenciu a snahu — aktualizovať, udržiavať a rozvíjať tento prežívajúci organizmus*“ (ROGERS 2000). Tato „vpred sa pohybujúca tendencia ľudského organizmu“ (tamtéž) je základem optimistického pohledu na člověka, podle něhož „najvnútornejšia podstata ľudskej povahy, najhlbšie vrstvy osobnosti človeka, báza jeho 'živočíšnej prirodzenosti' je vo svojej povahe pozitívna - je v zásade socializovaná, racionálna, realistická a smeruje dopredu“ (ROGERS 1995, 91). Ve stejném díle Rogers píše s důrazem: „*Podia mojich skúseností sa ľudia vyvíjajú pozitívnym smerom*“ (tamtéž, 26) nebo „Moje skúsenosti ma postupne priviedli k záveru, že jedinec má v sebe kapacitu a sklon napredovať k zrelosti“ (tamtéž, 35).

Tento centrální předpoklad Rogersovy antropologie má nepřehlédnutelné důsledky pro spiritualitu, neboť člověku nabízí odpověď na otázky smyslu a cíle jeho života. Rogers explicitně formuluje cíl života (např. v kapitole příznačně nazvané „Čo znamená byť človekom“) jako „stát se sám sebou“. Píše: „...cieľ, ktorý si človek praje dosiahnuť najviac, ktorý vedome i nevedome sleduje, je stať sa samým sebou“ (ROGERS 1995, 108). Konkretizaci tohoto vyjádření nabízí např. přednáška v roce 1957, v níž Rogers tvrdí, že jeho klienti „preukázali vo svojom živote spoločný smer a cieľ. Ukázal som, že majú sklon smerovať preč od sebazatajovania, od bytia podľa očakávania iných. Charakteristický smer, ako som uviedol, je, že si klient dovoľí sľobodne byť meniaci sa, plynúcim procesom, ktorý naozaj je. Prechádza tiež k priateľskej otvorenosti voči tomu, čo sa v ňom deje - učí sa citlivo počúvať sám seba. To znamená, že sa stáva skôr harmóniou komplexných pocitov a reakcií, než jednoduchosťou rigidity. Znamená to, že čím viac akceptuje to, čo 'je' v ňom, tým viac akceptuje aj ostatných takým istým spôsobom. Dôveruje komplexným vnútorným procesom v sebe, keď sa vynárajú na povrch. Je tvorivo realistický a realisticky tvorivý. Zisťuje, že byť týmto procesom v sebe, znamená maximalizovať zmenu a rast v sebe. Neustále objavuje, že byť celý sám sebou v tomto plynúcom procese, nie je to isté, ako byť zlý alebo neovládať sa. Naopak, je to narastajúci pocit hrdosti na to, že som citlivý, otvorený,

realistický, vnútorne riadený príslušník ľudského rodu, ktorý sa odvážne a s rozletom adaptuje na zložitost meniacej sa situácie“ (ROGERS 1995, 181).

Ve větě, citované na začátku předchozího odstavce, nacházíme předpoklad, že cíl „stát se sebou samým“ člověk sleduje vědomě i nevědomě. Obecnou aktualizační tendenci tedy Rogers předpokládá u všech lidí. Rozpor mezi touto obecně platnou aktualizační tendencí a jejím konkrétním naplňováním se pak logicky stává příčinou „nežádoucího osobnostního vývoje a některých poruch zdraví“ (VYMĚTAL 1996, 39). Stav „být sám sebou“ má tím pádem úzdravný potenciál, který Rogers - díky předpokladu obecnosti aktualizační tendence - může vztáhnout na celé lidstvo: „...ve vhodné psychologické atmosféře je lidstvo důvěryhodné, tvořivé, samo sebe motivující, schopné a činorodé - disponuje možnostmi, o kterých se nám dříve ani nesnilo“ (ROGERS 1998, 172).

Spirituální antropologie Rogerse tímto způsobem vede k zájmu o lidstvo, k vizím budoucnosti i prorockým apelům, které jsou pro něho tak typické. Na jednom místě např. píše: „Konečně hluboce věřím tomu, co nemůže být ničím víc než jen hypotézou, totiž že filozofie mezilidských vztahů, kterou jsem pomáhal formulovat a jež je obsažena v této knize, je aplikovatelná na všechny situace, ve kterých hrají roli lidé. Věřím, že ji lze použít pro terapii, manželství, pro rodiče a dítě, učitele a žáka, pro lidi s vysokým statutem i pro ty na opačném konci společenského žebříčku, pro lidi jedné rasy ve vztahu k lidem druhé rasy. Jsem dokonce tak šťastný, že jsem přesvědčen o tom, že by mohla pomoci v situacích, které jsou dnes doménou uplatňování hrubé síly - například v politice, zvláště v našem jednání s ostatními národy“ (ROGERS 1998, 51).

Jak bylo řečeno výše, Rogers předpokládá, že aktualizační tendence je univerzálním zákonem. Z hlediska této předpokládané univerzálnosti pak může formulovat „scénář budoucnosti“, vycházející z přístupu zaměřeného na člověka (tamtéž, 291). Podle tohoto scénáře lidstvo sice nevyhnutelně směřuje k dobrým koncům, ale je v tomto směřování silně ohroženo, protože naše „kultura vykazuje hluboké a v dnešních měřítkách neřešitelné rozpory“ (tamtéž, 272). Popisu problémů současné západní civilizace se Rogers věnuje na několika místech, ale vždy vyjadřuje naději, že „tomuto ‘temnému věku’“ (tamtéž, 273) je možné čelit a způsobit proměnu. V jeho vizi společenské proměny (podrobně popsané také v ROGERS 1999, 187-206) je přítomný i popis „lidí zítřka“ (ROGERS 1998, 287-288), jež mají před sebou úkol

změny paradigmatu, a samozřejmě i nepřítele, který této změně bude klást odpor (tamtéž, 289-290). Vrchol až téměř kosmicky pojatého zápasu nás ještě čeká („...tlak se bude stále stupňovat, dokud si nevynutí posun paradigmatu“ - tamtéž, 291), ale jeho přítomnost a i konečný výsledek Rogers zvěstuje s prorockým patosem: „Vichřice vědecké, sociální a kulturní změny mocně duje. Zavane nás do tohoto nového světa, světa zítřka, který jsem se pokoušel načrtnout. Středobodem tohoto světa se stanou lidé, lidé zítřka...“ (tamtéž).

Jak už bylo uvedeno na začátku tohoto odstavce, v Rogersově pojetí je o scénáři budoucnosti rozhodnuto: „...zdá se, že [tento scénář] do určité míry neúprosně směřuje k proměně naší kultury. Všechny tyto změny budou směřovat k opravdovějšímu lidství“ (tamtéž). „Jestliže nevyhodíme naši planetu do povětří, staneme se nevyhnutelně svědky nového světa a proměny celé naší kultury“ (tamtéž). Rogers se osobně hlásí k aktivismu ve prospěch toho, co považuje za směr lidstva, když ohlašuje „plné nasazení na cestě k bytí přitakávajícímu životu“ (tamtéž, 120). „Lidé zítřka“ jsou považováni za vykonavatele „tiché revoluce“ (ROGERS 1999, 187-206)

Načrtnutá eschatologická spásná vize není jediným důsledkem předpokladu růstové a aktualizující tendence člověka. Již výše jsme naznačili, že Rogers rozvíjí tuto dimenzi spirituality i ve svém kosmologickém konceptu: „Předpokládám, že je ve vesmíru přítomna formativní směrová tendence, kterou můžeme vystopovat a pozorovat ve hvězdném prostoru, v krystalech, v mikroorganismech, v komplexnějším organickém životě a v lidských bytostech. Jde o evoluční tendenci k většímu řádu, větší komplexitě a strukturovanosti. V životě lidí se tato tendence projevuje individuálním vývojem od původní jednotlivé buňky až po komplexní organické funkce, vědění a cítění pod úrovní vědomí, vědomé vnímání organismu a vnějšího světa, transcendentní vnímání harmonie a jednoty kosmu včetně lidstva“ (ROGERS 1998, 119).

Rogersova kosmologie si zachovává eschatologický výhled do nového věku či nové etapy duchovní evoluce lidstva, a dokládá tak, jak hluboce spirituální základ Rogersova antropologie má. O aktualizující tendenci píše: „Stále větší jistotu našim závěrům přináší zjištění, že tato tendence se nevyčerpává živými organismy, ale je součástí silné formativní tendence celého vesmíru, která je zřejmá na všech úrovních. - Zajistíme-li tedy psychologické klima, jež umožňuje člověku být - bez ohledu na to, zda jde o klienty, žáky, zaměstnance či účastníky skupinových setkání, - nevytváříme tak nějaké nahodilé podmínky. Dotýkáme se tendence, která

prostupuje veškerým organickým životem - tendence organismu dosáhnout sebenaplnění, jež mu bylo potenciálně dáno. A ještě s větší jistotou věřím tomu, že harmonicky ladíme s mocnou tvořivou tendencí, která zplodila vesmír, od nejdrobnější sněhové vločky až po ty nejobrovitější galaxie, od té nejprostší améby až po nejcitlivější a nejnadanější z lidí. Zřejmě se také ocitáme na samém prahu naší schopnosti transcendence, vytvoření nových a duchovnějších cest lidské evoluce“ (tamtéž, 120).

V závěru této části se ještě musíme zmínit o druhém předpokladu, který považujeme za určující v Rogersově antropologii. Je to, jak bylo naznačeno už výše, předpoklad organismického hodnocení. Pojem „organismus“ u Rogerse vystihuje člověka v jeho celistvosti, což znamená především člověka plně prožívajícího sama sebe a řídícího se tímto svým autentickým prožíváním spíše než vytvořenými či přejatými intelektuálními koncepty. Rogersova terapie zaměřená na klienta je pak „proces, v ktorom sa človek stáva svojím organizmom - bez sebahodnotovania, bez skresľovania“ (ROGERS 1995, 103). V terapii pak člověk „začíná byť to, čo je (...) To zrejme znamená, že jedinec začína byť - vo vedomí - to, čo je - v prežívaní. Inými slovami je úplným a plne fungujúcim ľudským organizmom“ (tamtéž, 104-105). Vyjádření cíle terapie „být sám sebou“ tak má své synonymní vyjádření v „být svým organismem“.

V tomto celostném stavu může člověk důvěřovat svému organismickému hodnocení: „Ale keď je čo najúplnejším človekom, keď je svojím kompletným organizmom, keď si plne uvedomuje svoje prežívanie, keď táto zvláštna ľudská vlastnosť naplno funguje, potom mu možno dôverovať, potom je jeho správanie konštruktívne. Nie je vždy konvenčné. Nebude vždy konformné. Bude individualizované. Ale bude aj socializované“ (tamtéž, 105-106). Jak je řečeno ještě níže v oddíle o Rogersově spirituálně zakotvené etice, organismus je schopen člověku odhalit pro něj nejvíce uspokojivé jednání. Rogers o sobě píše: „*Svojmu prežívaniu môžem dôverovať*: Jedna zo základných vecí, ktorú si už dávno uvedomujem a ktorú sa ešte stále učím uplatňovať v praxi, je to, že keď nejakú činnosť *prežívam* ako hodnotnú, ktorú stojím za to vykonať, tak potom naozaj ju stojím za to vykonať. Inak povedané, naučil som sa, že je lepšie dôverovať svojmu celkovému organizmickému cíteniu situácie než svojmu intelektu (tamtéž, 22).

Z organismického hodnocení pak vyplývá i role osobní zkušenosti pro poznání skutečnosti. V Rogersově gnoseologii hraje subjektivní, prožitá zkušenost zásadní roli: „*Prežívanie je pre mňa*

*najvyššou autoritou. Skúšobným kameňom pravdivosti je moje vlastné prežívanie. Myšlienky nikoho iného, ani moje vlastné, nemajú pre mňa takú váhu ako moje zážitky. Musím sa neustále vracat k svojej skúsenosti, k tomu, čo som zažil, aby som odhalil, ako som blízko k pravde. - Ani Biblia, ani proroci, ani Freud, ani výskum, ani Božie zjavenie či ľudské posolstvo nemôže mat väčšiu váhu ako moja vlastná priama skúsenosť“ (tamtéž, 23-24). Autenticita prožívání umožňuje korekci nesprávných závěrů, a tak zvyšuje pravdivost o poznávaném: „Moje prežívanie nie je autoritou preto, že je neomylné. Je základom, o ktorý sa možno opriet preto, že ho možno stále overovať novými primárnymi cestami a spôsobmi. Takto možno jeho časté chyby stále opravovať“ (tamtéž, 24).*

Organismické hodnocení působí ve směru aktualizační tendence. Je „moudrostí organismu“ (ROGERS 1997, 36), která je člověku vrozená a je dobře patrná u nejmenších dětí. Jejich dožadování, aby byly uspokojeny jejich psychosociální a biologické potřeby, je motivováno jejich zdravým růstem. Teprve později se „naučí“ nezdravým návykům (Rogers podle: VYMĚTAL 1996, 40). Organismické hodnocení je předpokladem „orientace v sobě i ve světě. Kotví v naší nejhlubší přirozenosti, jíž je aktualizační tendence.“ Lze si ho „představit i jako ‘vnitřní hlas’ (ve smyslu sokratovského daimonia) nebo jako spontánní, intuitivní a ‘nevědomý’ proces rozlišování, vedoucí nás k rozhodování a jednání ve směru působení aktualizační tendence“ (tamtéž).

Podobně jako aktualizační tendenci předpokládá Rogers i organismické hodnocení jako přítomné i u jiných organismů, než je člověk, a dokonce i u sociálních „organismů“: „...chcem vyjadriť svoje presvedčenie, že ‘múdrosť organizmu’ sa prejavuje na každej úrovni, od bunky až po skupinu“ (ROGERS 1997, 35-36).

### **Další kategorie spirituality v Rogersově díle**

Druhou velmi silnou kategorií spirituality, kterou u Rogerse nacházíme, ovšem kategorií přítomnou z pochopitelných důvodů spíše mezi řádky než na řádcích jeho spisů, jsou zkušenosti a zážitky. Sama terapie je „...velmi osobný, subjektivní zážitek...“ (ROGERS 1995, 66), který ovšem samozřejmě nemusí mít povahu „doteku“ Posvátna. Na druhou stranu se z popsanych rozhovorů s klienty zdá, že někdy mají zážitek z „jiné strany“ či „z jiné reality“,

podobný konverzi, srovnatelné s konverzemi obvyklými především v protestantském prostředí. Jedním z příkladů může být klientka, která říká: „Keď som zostúpila do seba, objavila som niečo vzrušujúce - svoje jadro úplne bez nenávisťi“ (např. tamtéž, 99). O této zkušenosti ostatně Rogers připouští, že může působit jako „mystická“ (tamtéž, 100). Takové setkání se svým (spirituálním) jádrem má samozřejmě závažné důsledky: „Zistil som, že zážitok terapie má dôležité a občas zásadné dôsledky na vzdelávanie, na medziľudskú komunikáciu, na rodinný život a na tvorivý proces“ (ROGERS 1995, 271). Transformativní povahu ale - zdá se - mají především zážitky v encounterové skupině: „Zážitok z encountrovej skupiny môže totiž priniesť hlbokú zmenu osobnosti a správania ľudí...“ (ROGERS 1997, 67; zážitky změny a osobnostního růstu jsou popisovány tamtéž ve 4. kapitole). O transformující povaze některých zážitků, spojených výcvikem v psychoterapii zaměřené na klienta, ostatně vypovídají „svědectví“, které o svém životě „dříve“ (tedy před tímto výcvikem, anebo - snad bychom se mohli odvážit říci - před setkáním s rogersovskou spiritualitou) a „nyní“ vydávají někteří účastníci výcvikové skupiny a jež autor této studie osobně zaznamenal.

Hluboký spirituální zážitek ale může mít i terapeut. Rogers při práci s klienty prožil „směřování k transcendentnímu prožitku jednoty“ i ztracení lidského já „v prostoru vyšších hodnot“ a zakusil „jednotu s vesmírem“ (ROGERS 1998, 116). Zážitky tohoto charakteru interpretuje následujícími slovy: „Jsem-li jako skupinový facilitátor či terapeut v nejlepší formě, setkávám se s novou charakteristikou. Zjišťuji, že když jsem nejbližší svému niternému, intuitivnímu self, když jsem jakoby ve spojení s oním nepoznaným ve svém nitru, když jsem tak trochu ve změněném stavu vědomí, pak se zdá, že všechno, co dělám, je naplněné léčivou silou. V takových okamžicích pouhá má *přítomnost* přináší druhému úlevu a pomoc. Nemohu si pomoci, ale dokážu-li se uvolnit a být co nejbližší transcendentnímu jádru svého self, jedním s druhým zřejmě jakýmsi zvláštním a impulzivním způsobem, který nedokážu rozumně odůvodnit a jenž nemá s mými myšlenkovými procesy naprosto nic společného. Tento zvláštní způsob chování se však nakonec ukazuje jako *správný*. Je to podivné, ale zdá se, jako by má vnitřní duše dospěla až k vnitřní duši toho druhého a dotkla se jí. Sám náš vztah transcenduje a stane se součástí čehosi většího, jehož součástí je intenzivní růst, léčba a energie“ (tamtéž). Terapeutická síla tohoto „transcendentálního jevu“ je mimořádná (VYMĚTAL 2003, 46).

Další silnou kategorií je v díle Carla Rogerse spirituální dimenze společenství. V souvislosti s komunitou spiritualitu Rogers výslovně v kapitole „Transcendentní stránka“ knihy *Způsob bytí*: „Dalším důležitým aspektem procesu vytváření komunity, jak ho vidím já, je jeho transcendence, spiritualita. Jsou to slova, která bych v minulých letech nikdy nepoužil. Avšak moudrost, již skupina vyzařuje, přítomnost téměř telepatické komunikace a pocit existence ‘něčeho velkého’ si o taková označení přímo říkají. - Stejně jako v předchozích případech i zde jedna z účastnic velice výmluvně vyjadřuje mé myšlenky. Krátce po skončení semináře píše: *Byl to pro mne úžasný duchovní zážitek. V komunitě jsem pociťovala duchovní jednotu. Dýchali jsme jeden za druhého, cítili jsme společně, a dokonce jsme hovořili jeden druhému z duše. Cítila jsem moc ‘životní síly’, která nás naplňovala - ať už je to cokoli. Její přítomnost jsem prožívala bez obvyklých bariér uzavřeného ‘já’, popřípadě ‘ty’ - připomínalo to zážitek meditace, při níž jsem se cítila být středem vědomí, které však bylo spíše součástí širšího, univerzálního vědomí. Avšak přes tento pocit jednoty nebyla svébytnost každého přítomného člověka nikdy zřejmější.*“ (ROGERS 1998, 169) Tento klientčin zážitek Rogers považuje za „transcendentní jev“, shodný s jeho vlastním zážitkem, zmíněným v předchozím odstavci, zážitkem jednoty s vesmírem ve stavu změněného vědomí (tamtéž, 116-117).

Není překvapující, že skupina, která schopna poskytnout takový duchovní zážitek terapeutovi i jeho klientům, se sama stává „transcendentním jevem“: taková skupina se může jevit „ako organizmus, ktorý má svoje vlastné mechanizmy riadenia, aj keď ich často racionálne definovať nevieme“ (ROGERS 1997, 35). Rogers dále pokračuje: „Podľa môjho názoru aj skupina rozozná nezdravé elementy vo svojom procese, zameria sa na ne, objasní alebo eliminuje ich a smeruje k ozdraveniu. Týmto príkladom chcem vyjadriť svoje presvedčenie, že ‘múdrost organizmu’ sa prejavuje na každej úrovni, od bunky až po skupinu“ (tamtéž, 36). Stejně jako organismické hodnocení vztáhl Rogers předpoklad růstové a aktualizací tendence i na skupinu (zmínili jsme to ostatně už v předchozí kapitole). Napsal: „Verím, že skupina je schopná - za predpokladu primerane facilitujúcej klímy - rozvinúť svoj vlastný potenciál i potenciál svojich členov. Podľa mňa je táto kapacita skupiny úžasná vec. Možno aj v dôsledku toho sa u mňa vyvinula veľká dôvera v skupinový proces. Je podobná dôvere, akú pociťujem v individuálnej terapii, v ktorej sa skôr facilituje ako riadi“ (tamtéž, 35).



Spirituálně zakotvená etika je další kategorií posvátna, s níž se v Rogersově díle setkáváme. Jak je naznačeno již výše, jejím základem jsou Rogersovy antropologické předpoklady. Aktualizační tendence probouzí v člověku svobodnou vůli, takže se v něm rozšiřuje prostor pro vědomí odpovědnosti a spoluodpovědnosti. K přijetí odpovědnosti za sebe sama patří i naplňování pozitivních možností, které se týká druhých lidí i člověka samého (tedy odpovědnost za aktualizaci i sebeaktualizaci), což vede k altruistickému chování. Jak bylo zmíněno již výše, když je člověk „svojím kompletným organizmom“, pak „je jeho správanie konštruktívne“ (ROGERS 1995, 105). Být sám sebou znamená (a to též bylo připomenuto již výše) „citlivý, otvorený, realistický, vnútorne riadený príslušník ľudského rodu, ktorý sa odvážne a s rozletom adaptuje na zložitost meniacej sa situácie“ (tamtéž, 181).

Jeho jednání se individualizuje a osvobozuje od tlaku konvencí, takže „centrum hodnotenia leží v ňom samom. Stále menej a menej hľadá u iných schválenie či neschválenie svojich činov, normy pre svoj život, rozhodnutia. Prichádza na to, že rozhodnúť sa musí sám, že jediná otázka, na ktorej záleží, je: ‘Žijem tak, aby ma to hlboko uspokojovalo a aby som to bol naozaj ja?’“ (tamtéž, 119). Na aktualizační cestě člověku pomáhá organismické hodnocení: „svojmu organizmu môže dôverovať, že je to vhodný nástroj, pomocou ktorého možno v každom okamžiku odhaliť najuspokojivejšie správanie“ (tamtéž, 118).

Ostatní kategorie posvátného v Rogersově díle téměř nenalzáme. Jen mytologická a narativní kategorie snad může být reprezentována Rogersovými barvitými koncepcemi úpadku tohoto - jak píše - „temného věku“ a jeho vizemi „nového člověka“ (oboje bylo zmíněno výše).

### III. PERCEPCE SPIRITUALITY, PŘÍTOMNÉ V ROGERSOVĚ DÍLE

Spirituální rozměr v kategorii předpokladů (nebo, jak říkal, filosofických východisek) si Rogers uvědomoval: „Pochopil jsem, že základní rozpor mezi behaviorálním a humanistickým přístupem k lidské bytosti tkví ve filozofickém východisku. O něm lze určitě diskutovat, ale pravděpodobně ho nelze podepřít žádnými důkazy“ (ROGERS 1998, 62). Měl ovšem patrně za to, že přiznání se k předpokladům by mohlo jeho práci degradovat jako (náboženská) iluze či (filozofická) spekulace a co by jím vytvořenou terapeutickou školu mohlo degradovat na „kult“: „... může vyvstát otázka, či je klientom centrováná terapia teda iba kult alebo špekulatívna filozofia, v ktorej určitá viera alebo presvedčenie dosahuje isté výsledky a neprítomnosť takej viery bráni výskytu týchto výsledkov. Je to teda - povedané inými slovami - jednoducho ilúzia, ktorá plodí ďalšie ilúzie? (ROGERS 2000).

Této degradaci se Rogers snažil zabránit tím, že své předpoklady chápal (ostatně v návaznosti na své chápání života jako stále se rozvíjejícího procesu) jako pracovní hypotézy a že je stále experimentálně ověřoval: „...postojová orientácia, filozofia ľudských vzťahov, ktorá sa javí ako nevyhnutná báza klientom centrovaneho poradenstva, nie je niečo, čo sa musí brať ako „viera“ alebo dosiahnuť hneď a zaraz. Je to stanovisko, ktoré si možno osvojiť pokusne a čiastočne a potom ho vyskúšať. Je to vlastne hypotéza o ľudských vzťahoch a navždy ňou zostane. Dokonca aj pre skúseného terapeuta, ktorý pozoroval vo veľmi mnohých prípadoch dôkazy podporujúce túto hypotézu, stále platí, že v prípade nového klienta, ktorý vchádza do dverí, je možnosť sebarozumenia a inteligentného sebariadenia len - pre tohto klienta - úplne nepotvrdenou hypotézou“ (tamtéž).

Někteří významní rogersovští terapeuti ovšem vnímají Rogersovy předpoklady závažněji, a spirituální nauku tak posouvají až dogmatismu. Činí to patrně v touze být zcela kongruentní: Roger Casemore tak ve svém česky vydaném přehledu píše, že šest nutných a dostačujících podmínek terapeutického vztahu „není možné používat jako druh techniky“, ale „musejí se vyvinout jako nedílná součást osobnosti terapeuta, z hlubokého přesvědčení o pozitivní podstatě lidských bytostí a jejich tendenci k sebeuskutečnění. (...) Každý pokus používat tyto podmínky bez hluboce zastávaného přesvědčení, jako techniku, bude klient prožívat jako

falešný a postrádající opravdovost...“ (CASEMORE 2008, 27). Casemoreův přístup se opravdu zdá být poněkud dogmatický, když si v rámci své přípravy na první setkání s klientem znovu připomíná svá „základní na osobu zaměřená přesvědčení o podstatě lidských bytostí“, tedy to, že „všechny lidské bytosti mají vrozenou tendenci růst a rozvíjet se, udržovat a pozvedat“, a ubezpečuje se, že nesmí „zapomínat na víru v tuto individuální pozitivní směrovou tendenci v klientovi“ (tamtéž, 43). O Rogersově „víře“ mluví i tam, kde by sám Rogers asi raději použil slovo „hypotéza“ (tamtéž, 57) a určitou „slepou“ víru vyžaduje i od ostatních, kteří s Rogersovými předpoklady profesionálně pracují: „Každý, kdo se chce stát psychoterapeutem zaměřeným na osobu, musí rozumět těmto názorům a brát je bez námitek jako fakt“ (tamtéž, 52). (Casemore má na mysli „víru v základní formativní tendenci vesmíru“ a přesvědčení, „že lidské bytosti se vždy pohybují směrem k růstu a k plnému fungování“ - tamtéž, 57). I další rogersovská terapeutka Tolanová, jejíž dílo také vyšlo česky, trvá na tom, že bez zotožnění s určitým východiskem „není možné hovořit o přístupu zaměřeném na osobu“ (TOLAN 2006, 146).

Na příkladu Casemorea a Tolanové se zdá, že se u terapeutů podobně jako u stoupenců explicitních náboženství setkáváme s různou mírou zralosti ve vztahu ke spirituálním předpokladům (nebo podle Rogerse: k filosofickým východiskům). Když vlivný americký psycholog Gordon W. Allport charakterizoval zralou víru (on ovšem hovořil o zralém „náboženském sentimentu“), napsal, že zralá víra může „jednat celým srdcem, aniž by měla absolutní jistotu“ (ALLPORT 1953, 72). Nezdá se, že by např. Casemore, zmíněný v předchozím odstavci, k tomuto stavu, kdy vlastní předpoklady jsou právem považovány pouze za „fungující hypotézu“ (tamtéž), dospěl. Dogmatická uchopení Rogerse mohou vést k určitému napětí mezi kongruencí a bytím sám sebou: je možné, že někteří rogersovští terapeuti ve chvályhodné snaze o kongruenci přebírají Rogersovy předpoklady jako dogmata, což jim neumožňuje být plně sami sebou (MARTINICKÝ, 13).

Kromě osobní práce na překračování dogmatického přístupu ke spirituálním předpokladům je patrně možné se vyhnout dogmatismu v percepci předpokladů v Rogersově díle tím, že současně bude dán důraz na exaktní výzkum: „Je pouze jeden způsob, kterým se přístup zaměřený na člověka může vyhnout jednostrannosti, dogmatismu a omezenosti. Jsou to výzkumy - tvrdohlavé i citlivé zároveň - otevírající nové pohledy, přinášející nové vhledy, zkoumají-

cí naše hypotézy, obohacující naši teorii, rozšiřující naše poznání a dovolující nám hlouběji porozumět fenoménu změny člověka“ (PROCHASKA a NORCROSS 1999, 127). Toho si byl patrně Rogers vědom, a tak jeho dílo obsahuje „zajímavý paradox. Na jedné straně je myslitelem lidského nitra - lidské subjektivity, kterou považuje za jedinečnou a proměnlivou, tedy u zdravého jedince je synonymem měnícího se duševního života. Na straně druhé se snaží tuto jedinečnost a proměnlivost zachytit a uchopit prostřednictvím scientistních postupů, tedy cestou exaktních výzkumů. Zmíněný paradox je zdrojem napětí a podle mého názoru i hnací silou originálního poznávání. Scientistní postupy jsou prostředkem, avšak východiska výzkumů a interpretace výsledků zřetelně tvoří kategorie a pohled kvalitativní povahy. Nastává zde vědomé, tedy úmyslné spojování obou přístupů k realitě, spojování, jež se nevylučuje“ (VYMĚTAL 1996, 38).

Ostatní prvky spirituality, které nalezneme v Rogersově díle, nebývají v literatuře o přístupu zaměřeném na klienta pojednány, a to ani např. ve Vymětalově zajímavém pojednání „Filozofický a psychologický pohled na člověka“ (VYMĚTAL 1996, 33-42), téměř doslova převzatém do VYMĚTAL a REZKOVÁ 2001, 35-42. Je to patrně proto, že nemají přímý vliv na terapeutický proces, a že jejich nepřímý vliv na jednotlivé terapeuty a jejich klienty není nijak regulován.

Spiritualita v Rogersově díle ale není vnímána jen jím samotným a profesionály jeho psychoterapeutického směru, ale i dalšími. Velkého ohlasu dosáhl Rogers mezi teology, svými současníky, jakými byli např. Howard Clinebell nebo Wayne Oats (více VOJTÍŠEK 2005, 9 a 155), kteří pod značným vlivem Rogerse zakládali obor pastoračního poradenství. Křesťanskou spiritualitu a rogersovskou psychoterapii dnes spojuje např. rakouský psychoterapeut a teolog Peter F. Schmid nebo přední britský rogersovský terapeut, Rogersův životopisec a zároveň aktivní příslušník anglikánské církve Brian Thorne (např. THORNE 1998). Můžeme konstatovat, že Rogersovo dílo je z hlediska křesťanské teologie zpracováno velmi důkladně.

Religionisté mohou vnímat rogersovskou spiritualitu jako fragmentární, implicitní, neinstituční a alternativní. Kořeny určitých prvků této spirituality mohou nalézt v křesťanství. Patrně nejjasněji jsou patrné v koncepci bezpodmínečného přijetí, která má bezpochyby kořeny v křesťanské myšlence „milosti“, tedy získání schválení a přízně bez zásluhy. Stopy křesťanského progresivního milenialismu nese i Rogersův eschatologický koncept, byť mu byl patrně zprostředkován hnutím Nového věku. Tohoto hnutí se nejvíce týká ovlivnění Rogersovy spiri-

tuality, a to oběma směry. Rogers zjevně spirituálně čerpal z čelných představitelů tohoto hnutí (Stanislav Grof, John Lilly, Fritjof Capra, Marilyn Fergusonová, Carlos Castaneda a další - ROGERS 1998, 116-119, resp. 211-212), souzněl - jak bylo řečeno již výše - s některými jejich naukami, ale toto hnutí také mohutně ovlivnil a inspiroval.

## ZÁVĚR

Vnímavý (a dokonce asi ani méně vnímavý) čtenář nemůže přehlédnout určitý náboženský rozměr terapie zaměřené na člověka, masivně přítomný v literárním díle jejího zakladatele, v menší míře - zdá se - v dílech rogersovských terapeutů. Reflektovat tento rozměr odborně a nezaujatě není snadné, neboť pro takovou reflexi chybí pojmový aparát: k běžnému chápání pojmu „náboženství“ není dost dobře možné tento rozměr přiřadit. Rogers zajisté nevytvořil žádné „náboženství“, natožpak nějakou náboženskou instituci.

Pro popis tohoto fenomenu (a ostatně i pro mnohé další fenomény) navrhuje v této studii pojem „spiritualita“. Práci s tímto pojmem usnadnilo vytyčení sedmi kategorií spirituality, z nichž čtyři jsme pak identifikovali v Rogersově díle. Jedna z nich, kategorie myšlenkových předpokladů, se zvláště v jejím antropologickém rozměru jeví jako dominantní. Docházíme k závěru, že díky práci s pojmem „spiritualita“ je možné Rogersově dílu daleko lépe rozumět a že rogersovskou spiritualitu je možné popsat. Reflexi této spirituality a reflexi vlastního ovlivnění touto spiritualitou doporučujeme každému rogersovskému terapeutovi především v zájmu kvality jeho práce s klienty.

## LITERATURA

- ALLPORT, Gordon W. (1953), *The Individual and his Religion*. New York: The Macmillan Company.
- BOWIE, Fiona (2008), *Antropologie náboženství*. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-378-9
- CASEMORE, Roger (2008), *Na osobu zaměřená psychoterapie*. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-454-0
- DOSTÁLOVÁ, Anna Marie (2008), Mezi psychoterapií a religiozitou, *Dingir* 11 (2), 2008. ISSN 1212-1371.
- ELIADE, Mircea (1994), *Posvátné a profánní*. Praha: Křesťanská akademie. ISBN 80-85795-11-6
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2008), *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-465-6
- HALÍK, Tomáš (2002), *Co je bez chvění, není pevné*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7160-628-1
- HALÍK, Tomáš (2004), *Vzýván i nevzýván*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7160-692-3
- HANEGRAAFF, Wouter J. (1998), *New Age Religion and Western Culture*. Albany: State University of New York Press. ISBN 0-7914-3854-6
- HEELAS, Paul (1996), *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell Publishers. ISBN 0-631-19332-4
- KIRSCHENBAUM, Howard, HENDERSON, Valerie Land (eds.) (1989), *Carl Rogers: Dialogues*. Boston: Houghton Mifflin Company. ISBN 0-395-51089-9. Úryvek přeložila Helena Wernischová.
- KOHUT, Vojtěch (1999), Spiritualita, heslo in: DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullo (eds.), *Slovník spirituality*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, str. 904-912. ISBN 80-7192-338-9
- LILIENFELD, Scott O., LYNN, Steven Jay, LOHR, Jeffrey M. (eds.) (2003), *Science and Pseudoscience in Clinical Psychology*. New York: The Guilford Press. ISBN 978-1572308282
- LUCKMANN, Thomas (1967), *The Invisible Religion*. New York: The Macmillan Company.
- MARTINICKÝ, Gabriel (nedatováno), *Spôsob bytia a obsah bytia*. Nepublikovaná reflexe výcviku rogersovské terapie.

- NEŠPOR, Zdeněk, LUŽNÝ, Dušan (2007), *Sociologie náboženství*. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-251-5
- OTTO, Rudolf (1998), *Posvátno*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-260-8
- PROCHASKA, James O., NORCROSS, John C. (1999), *Psychoterapeutické systémy. Průřez teoriemi*. Praha: Grada Publishing. ISBN 80-7169-766-4
- ROGERS, Carl R. (1995), *On Becoming A Person. A Therapist's View of Psychotherapy*. Boston, New York: Houghton Mifflin Company. ISBN 0-395-75531-X. Citováno z překladu do slovenštiny: *Ako byť sám sebou*. Bratislava: Iris. ISBN 80-88778-02-6
- ROGERS, Carl R. (1997), *Encounterové skupiny*. Modra: Inštitút rozvoja osobnosti. ISBN 80-967832-1-1.
- ROGERS, Carl R. (1998), *Způsob bytí*. Praha: Portál. ISBN 80-7178-233-5
- ROGERS, Carl R. (1999), *O osobnej moci*. Modra: Persona. ISBN 80-967980-1-4
- ROGERS, Carl R. (2000), *Klientom centrovaná terapia*. Modra: Persona. ISBN 80-967-9803-0
- ŘÍČAN, Pavel (2007), *Psychologie náboženství a spirituality*, Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-312-3
- ŘÍČAN, Pavel, JANOŠOVÁ, Pavlína (2004), Spiritualita českých vysokoškoláků - faktorově analytická sonda, *Československá psychologie* 48 (2), str. 97-106.
- SMART, Ninian (1996), *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press. ISBN 0-520-21960-0
- SMÉKAL, Vladimír (2001), Spiritualita a psychoterapie, *Psychologie dnes* 7 (7-8), str. 26-27. ISSN 1212-9607
- SMÉKAL, Vladimír (2002), Spiritualita v denním životě člověka, in: GALVAS, Zbyněk (ed.), *Homo religiosus. Vybrané aspekty psychologie náboženství*. Praha: Českomoravská psychologická společnost a Psychologický ústav AV ČR. ISBN 80-86174-04-2
- THORNE, Brian (1998), *Person-Centred Counselling and Christian Spirituality. The Secular and the Holy*. London: Whurr Publishers. ISBN 978-1861560803
- TOLAN, Janet (2006), *Na osobu zaměřený přístup v poradenství a psychoterapii*. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-146-8
- VOJTÍŠEK, Zdeněk (2005), *Pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství*. Brno: Centrum pro náboženský a kulturní dialog při Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze v Nakladatelství L. Marek. ISBN 80-86283-69-X
- VOJTÍŠEK, Zdeněk (2006), Náboženská východiska holotropní terapie, in: LOJDA, Miroslav (ed.), *Alternatívne liečebné metódy s presahmi do náboženstiev*, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, str. 77-90. ISBN 80-89096-25-5

VYBÍRAL, Zbyněk (2009), *Tak zvané alternativní psychoterapie*. Přednáška pro Český klub skeptiků Sisyfos, 20. května 2009. Záznam je dostupný na URL <http://www.sysifos.cz/index.php?id=vypis&sec=1254915103>, download 28. 12. 2009.

VYMĚTAL, Jan (1996), *Rogersovská psychoterapie*. Praha: Český spisovatel. ISBN 80-202-0605-1

VYMĚTAL, Jan (2003), *Úvod do psychoterapie*. Praha: Grada Publishing. ISBN 80-247-0253-3

VYMĚTAL, Jan, REZKOVÁ, Vlasta (2001), *Rogersovský přístup k dospělým a dětem*. Praha: Portál. ISBN 80-7178-561-X