

*Univerzita Palackého v Olomouci*

*Filozofická fakulta*

*Katedra filozofie*

Diplomová práce

**Světová náboženství jako lék proti smrtelnosti**

World religions as a cure for mortality

**David Weinfurt**

Vedoucí diplomové práce: Mgr. Martin Jabůrek, Ph.D.

Olomouc 2018

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a pouze za použití uvedené literatury a zdrojů.

.....

David Weinfurt

Chtěl bych zde poděkovat svému vedoucímu práce Mgr. Martinu Jabůrkovi, Ph.D. za trpělivost a vedení této práce. Další poděkování patří všem, kteří mě v této činnosti podporovali a pomáhali mi. Zvláštní poděkování pak patří Evě Tomanové, Petrovi Kalíškovu a Jakobovi Fryšovi.

## Abstrakt

Tato diplomová práce řeší zásadní filosofickou problematiku, a to problematiku smrti. Autor vychází z předpokladu, že téma smrti byla řešena ještě dávno před vznikem filosofie a bylo k ní přistupováno z mýtického, později náboženského hlediska.

Filosofický podklad k řešení dané problematiky tvoří dílo Martina Heideggera, které zcela mění ontologický pohled na člověka, a dále Sørrena Kierkegaarda, jež svého jednotlivce staví do nutnosti volby mezi životem bez víry a životem ve víře. Teoretická část je věnována pojetí vyrovnání se s konečností člověka u obou autorů. Jsou komparovány jejich přístupy k tak zvanému předběhu k smrti.

V praktické části je věnován prostor světovým náboženstvím, která jsou popisována jako systémy, v nichž člověk nachází vysvětlení k předporozumění smrti. Nenabízí jen způsob vyrovnání se se svou smrtí, ale tvoří zároveň i etický rámec způsobu života; metaforicky je pak náboženství pomyslným „lékem proti smrtelnosti“.

Cílem práce je ukázat, jak do celé problematiky smrti zasahují světová náboženství, jež dávají člověku naději před jeho konečností. Současně autor nabízí doplnění nově utvořené otázky po bytí s ohledem na nutkavou potřebu člověka posmrtné záchrany.

## Klíčová slova

Bytí, Náboženství, Smrtelnost, Smrt, Metafyzika, Heidegger, Kierkegaard

## Abstract

This diploma thesis deals with the fundamental philosophical dilemma, the issue of death. The author assumes that the subject of death was dealt with long before philosophy and was approached from a mythical, later religious point of view.

The philosophical basis for solving this issue is the work of Martin Heidegger, which completely changes the ontological view of man, and Soren Kierkegaard, who puts his individual in the necessity to choose between life without faith and life in faith. The theoretical part is focused on the concept of alignment with the finality of man in work of both authors. Their approaches to the so-called being-towards-death are compared.

In the practical part, space is devoted to world religions, which are described as systems in which one finds an approach for the understanding of death. It does not only provide a way to cope with its death, but it also forms the ethical framework of the way of life; metaphorically, religion is an imaginary "cure for mortality".

The aim of the thesis is to show how the world's religions interfere with the whole issue of death, giving hope to man before his finality. At the same time, the author offers the addition of a newly created question of being, having regard to the overwhelming need of man to escape from his death.

## Key words

Being, Religion, Mortality, Death, Metaphysics, Heidegger, Kierkegaard

# Obsah

Úvod .....	8
1 Vysvětlení pojmů.....	9
1.1 Smrtelnost.....	9
1.2 Lék.....	10
1.3 Náboženství.....	10
1.3.1 Světová náboženství.....	13
2 Smrt(elnost) jako filosofický problém .....	15
2.1 První přístupy k lidské ne/smrtelnosti .....	15
2.2 Heideggerova nová metafyzika jako předporozumění smrti .....	17
2.2.1 Nová metafyzika.....	17
2.2.2 Kritika tradiční metafyziky.....	17
2.2.3 Pobyt jako specifické bytí zvláštního jsoucná .....	19
2.2.4 Spolubytí vrženého pobytu .....	21
2.2.5 Nové kategorie jsoucná.....	23
2.2.6 Existenciální konstituce pobytu .....	26
2.2.7 Časovost jako základ existenciality pobytu.....	28
2.2.8 Smrt jako konečnost.....	30
2.3 Předběh k smrti ve filosofii Sørensa Kierkegaarda .....	33
2.3.1 Tři stádia jednotlivce .....	34
2.3.2 „Sebenacházení“ jednotlivce .....	39
2.3.2.1 Smrt.....	39
2.3.2.2 Úzkost.....	40
2.3.2.3 Okamžik.....	41
2.3.2.4 Zoufalství.....	42
2.3.2.5 Bezprostřednost.....	43
2.3.2.6 Volba .....	43
3 Přístup světových náboženství ke smrti.....	45
3.1 Smrt v tibetském buddhismu .....	46
3.1.2 Znovuzrození a smrt.....	46
3.1.2.1 Elementární karmické živly jako součást umírání .....	47
3.1.2.2 Přístup k mrtvému.....	49
3.1.3 Mezistav .....	50

3.1.4	Posibilita posmrtného života.....	51
3.1.5	Šest světů v buddhismu.....	53
3.2	Smrt v křesťanství.....	54
3.2.1.	Svatost pomazání umírajících .....	56
3.2.2	Soud.....	56
3.2.3	Očistec.....	57
3.2.4	Peklo.....	57
3.2.5	Nebe .....	58
4	Syntéza teoreticko-praktické části jako možné rozšíření otázky po bytí .....	59
	Závěr.....	61
	Zdroje .....	62

## Úvod

Náboženství souvisí zcela neodmyslitelně s mnoha odvětvími lidské (každodenní) činnosti; je spjata s lidskou historií a mnohdy stojí v popředí či pozadí těch nejdůležitějších historických milníků společnosti. Samo náboženství má ovšem mnoho podob a nehraje důležitou roli jen pro vznik a vývoj kultur, ale má i nezanedbatelný význam pro jedince. To je právě důvod, proč jsem se rozhodl zaměřit na fenomén náboženství.

Cílem této práce je představit náboženství jakožto potřebu jedince pro jeho vyrovnání se se svou smrtí. V práci budu vycházet z předpokladu, že každé náboženství je primárně zaměřeno na poskytování jakési záchrany před lidskou konečností; tedy ne přímo se smrtí, neboť náboženství je většinou založeno na představě o jakési formě jiného bytí po smrti, tedy v podstatě na smrt jako takovou nepřipravuje, ale spíše ji obchází. Jelikož k podložení této teze by nebylo možné si vystačit s rozsahem diplomové práce, tak jak již z názvu vyplývá, rozhodl jsem se zaměřit pouze na světová náboženství, a to pouze na buddhismus a křesťanství vzhledem k rozsahu práce.

Práce bude členěna do dvou hlavních částí. V první části se zaměřím nejprve na objasnění pojmů a dále na filosofické koncepty, vypovídající o problematice lidské konečnosti (smrtnosti). Pro vedení hlavní filosofické linie jsem si zvolil dílo Martina Heidegera – *Bytí a čas*. Vedle toho budu Heidegerovu filosofii srovnávat s filosofií Søreny Kierkegaarda, neboť oba autoři se ve svém díle zabývají předběhem k smrti. Tato část práce bude tvořit filosofický teoretický základ, který bude podkladem pro druhou hlavní část mé práce. V druhé části se pak budu již přímo věnovat buddhismu a křesťanství a jejich přístupu ke smrti a posmrtného života. Nakonec bych se pokusil provést syntézu vybraných náboženství s filosofickým rámcem práce a třeba i nějakým způsobem reflektovat svůj předpoklad hlavního smyslu náboženství, do některého filosofického systému.



# 1 Vysvětlení pojmů

Pro nejen lepší přehlednost, ale také pro lepší porozumění práce, považuji za důležité, ba až nutné, specifikovat a definovat nosné pojmy celé práce. Může se zdát, že termíny jako náboženství či smrtelnost jsou bezproblémové, ale jak se pokusím vysvětlit v následujících podkapitolách, rozsahy i obsahy těchto pojmů se mnohdy liší, a to právě v užitém kontextu, případně i ve způsobu jejich užívání, kdy bývají zatíženy rozličnými interpretacemi. Název této práce může být na první pohled trochu matoucí, a to zejména pokud by na něj bylo nahlíženo z biologického či lékařského pohledu. Proto si dovoluji na začátek uvést na pravou míru terminologii, se kterou budu v celém textu pracovat a jak ji budu užívat.

## 1.1 Smrtelnost

V současné zdravotnické terminologii zpravidla nenajdeme termín „smrtelnost“, nýbrž spíše termín „smrtnost“ či „letalita“. *Velký zdravotnický slovník* letalitu popisuje jako obvykle v procentech vyjádřený poměr počtu úmrtí na danou chorobu k počtu všech nemocných touto nemocí postižených<sup>1</sup>. Nadále je pak letalita komparována s úmrtností (mortalitou), která popisuje dané situace z hlediska frekvence úmrtí v populaci. Tedy tímto bylo vysvětleno, že v práci nehodlám pracovat s lékařskou terminologií, neboť „smrtelnost“ není srovnatelná se „smrtností“ či „úmrtností“. Smrtelnost zde chápu tedy zcela prostě, jako přirozenou vlastnost člověka, tedy (až aristotelsky zjednodušenou), že člověk je živočich, který zemře. Smrt jako taková je tedy přirozenou součástí člověka. Termín „smrt“ bývá ovšem trochu problematičtější. Z lékařského hlediska definujeme smrt jako stav, kdy u člověka dochází k nezvratným změnám mozku, při nichž nastane selhání funkce a zánik center řídících krevní oběh a dýchání; jde o zánik jedince, u něhož vymizí známky života a jeho funkce.<sup>2</sup> S takovýmto chápáním smrti si v této práci vystačím, neboť mi nejde o podrobné rozpracování dalších teorií, které chápou smrt

člověka i v případě tak zvané mozkové či sociální smrti, která je ve VZS popsána jako „stav, kdy došlo k částečnému odumření mozku“. Důvodem, proč tedy budu pracovat s definicí smrti ve smyslu naprosté selhání funkce všech mozkových částí a zániku center řídicího krevního oběhu a dýchání je, že právě takto chápaná smrt je okamžikem, kdy člověk nevnímá, nemyslí a člověk se od této chvíle považuje za zemřelého. Z filosofického hlediska je pak nutné přistupovat ke smrti vždy v daném paradigmatu, ale o tom se podrobněji seznámíme v teoretické části, kde je smrti věnována zvláštní pozornost.

## 1.2 Lék

Jak je tedy možné, že existuje nějaký lék proti takto nezvratným změnám? Zdánlivě se může zdát, že jsem nyní každému člověku naordinoval smrtelnost, předpověděl jsem mu smrt a nyní mu nabízím prostředek, který ho může z této nevyhnutelnosti „vyléčit“. Samozřejmě, že „lék proti smrtelnosti“ je zde myšleno do jisté míry metaforicky. Nejsem to také já, kdo takovýto „lék“ nabízí, nýbrž je to právě náboženství, které člověku nabízí takovou možnost „léčby“. V průběhu práce se pokusíme skloubit filosofický přístup k člověku z teoretické části práce s náboženským přístupem ke smrti, jak bude rozpracováno v praktické části. Důležité je zde zdůraznit, že takto chápaný lék není prostředkem, který by snad člověku měl zajistit vyhnutí se smrti. Žádné ze světových náboženství dokonce ani neproklamuje, že by se člověk smrti mohl vyhnout. Problémem je smrtelnost jako taková, tedy fakt, že člověk jednou zemře a nabízeným lékem je tedy určitý prostředek k vyrovnání se s touto skutečností. Zdali to tedy náboženství vůbec nabízí, za jakých podmínek a komu, tomu se budeme věnovat právě v praktické části práce.

## 1.3 Náboženství

Náboženství je velmi komplikovaný pojem, u kterého by se dalo tvrdit, že co jedinec, to jiná definice náboženství. Jednotná shoda o tom, co náboženství je a co není (tedy co by se dalo za náboženství případně označit a co už ne), nepanuje ani v rámci jednotlivých oborů, která náboženství potřebují ke svému předmětu zkoumání. Vysvětlení toho, co

náboženství vlastně je či co lze ještě za náboženství či náboženské považovat, považují za důležité pro obecné elementární pochopení celé problematiky, ačkoliv, jak jsem se již v úvodu vymezil, budu podrobněji pracovat pouze se světovými náboženstvími. Pro zevrubnost uvádím pouze 7 „interoborových“ definic:

1. Mezi prvními, kdo se pokusil o mezikulturně platnou definici náboženství, byl Edward Burnett Tylor, který je považován za jednoho ze zakladatelů kulturní antropologie. Náboženství definoval, jako víru v nadpřirozené bytosti. To by ovšem znamenalo, že například taoismus, fetišismus, animismus nebo manismus by byly vyloučeny z náboženství. Současný český kulturní antropolog Vír Erban tuto Tylorovu definici kritizuje mimo jiné proto, že náboženství nemusí být založeno na víře, nýbrž na konceptu víry.<sup>3</sup>
2. Již zmiňovaný Erban proto přichází se svou vlastní definicí, a sice že náboženství je systém sdílených, společensky předávaných vzorců chování, myšlení a vnímání, které člověku umožňují přesáhnout sebe sama, čas i prostor a které naplňují jeho život smyslem, který není odvoditelný na základě bezprostřední zkušenosti.<sup>4</sup> V této definici je možné napadnout tezi, že náboženství musí být vždy předávané a sdílené, aby mohlo být náboženstvím. Je tím popíráno osobní vnímání nadpřirozena, které by už náboženstvím podle této definice nebylo.
3. Clifford Geertz, významný americký antropolog, popisuje ve své knize *Interpretace kultur* náboženství jako systém symbolů, které v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formulují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají být reálné.<sup>5</sup> Tato definice by mohla být ovšem napadena zase z důvodu toho, že může vyvolávat pocity ateistického vnímání náboženství.
4. Velmi často přijímanou definici zpracoval Ninian Smart. Smart byl skotský spisovatel, který vystudoval náboženská studia a k náboženství přistupoval

---

<sup>5</sup> Srov. GEERTZ. *Interpretace kultur*, s. 28.

trochu jinak, než ostatní zde zmiňovaní. Byl toho názoru, že náboženství není ohraničenou naukou, ale je praxí, která má mnoho úrovní a aspektů. Zformuloval 7 základních dimenzí, které má každé náboženství. Jde o následující dimenze: rituální (praktickou), doktrinální (filosofickou), mytickou (narativní), zkušenostní (emocionální), etickou (právní), organizační (sociální) a materiální (uměleckou). Podle Smarta mají všechna náboženství těchto 7 dimenzí, ale každé klade důraz na jinou. Tento přístup k náboženství je v antropologii náboženství znám jako dimenzionální přístup.<sup>6</sup>

5. Jeden ze zakladatelů sociologie Emil Durkheim zase chápal náboženství jako projekci vztahů, které existují na lidské úrovni a zapadají do určité vyšší sféry. Podle Durkheima máme tendenci život ve společnosti přenášet do našich představ a nadpřirozených koncepcí. Od této teorie se odvinulo mnoho dalších teorií, snažících se popsat a definovat náboženství, například Robin Horton definoval náboženství jako rozšíření lidských vztahů za hranice lidské společnosti. Ovšem pro běžné věřící je nepřijatelná představa, že náboženství je odvozeno od společnosti, chápou to naopak. Domnívám se, že mezi takové věřící patří i Karel Skalický.
6. Peter Ludwig Berger a Thomas Luckmann, američtí sociologové a luteránští teologové, publikovali společně knihu s názvem *Sociální konstrukce reality*, ve které definovali náboženství, jako sociální svět s vlastními pojmy a symboly rituály.<sup>7</sup> Tato definice se velmi podobá představě antropologa Clifforda Geertze.
7. Jediný český profesor religionistiky Otakar Pertold ve své knize *Úvod do vědy náboženské* zase píše: „Náboženství je to, co člověk na svém stupni myšlenkového vývoje pokládá za nadpřirozené, spojené s obřadným uctíváním, jež ve svém vývoji dává vznik novým útvarům organicky s ní souvisejícím.“<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Srov. BERGER, LUCKMANN. *Sociální konstrukce reality*, s. 61.

<sup>8</sup> PERTOLD. *Úvod do vědy náboženské*, s. 19.

### 1.3.1 Světová náboženství

Dalším problémem může být jasné vymezení světového náboženství. Za jakých podmínek je vůbec možné to které náboženství zařadit mezi světová a jaká kritéria pak musí splňovat? Toto už je skutečně religionistická otázka, u které ovšem znovu nenajdeme jednotnou odpověď. Teoretik náboženství Michael Keene ve své knize *Světová náboženství*, píše o hinduismu, judaismu, budhismu, křesťanství, islámu a sikhismu, jako o 6 největších světových náboženstvích. Nikde již ovšem nedodává, proč právě tato jsou podle něj světová, dokonce ani nikde neuvádí, co to světové náboženství je. Podobný problém je s knihou *Po stopách světových náboženství* od švýcarského teologa Hanse Künga, ve které se autor vůbec nezmiňuje o tom, co to světové náboženství je, a přesto mezi světová náboženství řadí například i kmenová náboženství. Český profesor kulturní geografie Vladimír Baar ve svém projektu *Zeměpis v nové perspektivě aneb tudy cesta vede*, se zabývá světovými a regionálními náboženstvími. Hned v úvodu Baara píše: „Pod pojem světová náboženství jsou řazeny 4 velké náboženské systémy, které se rozšířily na velkém území a ovlivňují životy stamiliónů lidí.“<sup>9</sup> Těmi systémy, tedy náboženstvími, myslí hinduismus, budhismus, křesťanství a islám.<sup>10</sup> Z této definice by se tedy mohla odvodit následující kritéria – rozšíření na velkém území a ovlivnění více než sto miliónů lidí. To, že není blíže definováno, o jak velké území se musí jednat ani jakým způsobem musí být lidé ovlivněni, dokazuje vágnost takovéto definice. Navíc se Baara ještě v tomtéž bodě zmiňuje o judaismu, který by pravděpodobně mezi světová náboženství také zařadil, ačkoliv nemá příliš vysoký počet zastoupení, ale je možné se s jeho vyznavači setkat prakticky ve všech zemích světa. V poslední řadě se zmiňuje o bahajismu, který má sice méně vyznavačů než judaismus, ale svým rozšířením ho lze za světové náboženství také považovat.

Lze tedy říci, že definice „světové náboženství“ je taktéž jako definice „náboženství“ komplikovaná a označení toho kterého náboženství je spíše intuitivní. Přesto ovšem panuje shoda alespoň u tří náboženství, a to křesťanství, islámu a hinduismus, která se

---

<sup>9</sup> BAAR. *Zeměpis v nové perspektivě aneb tudy cesta vede*, s. 2.

<sup>10</sup> Srov. BAAR. *Zeměpis v nové perspektivě aneb tudy cesta vede*, s. 2.

za světová označují u většiny odborníků, kteří se tímto tématem zabývají. Někteří vědci zastávají stanovisko, že buddhismus mezi světová náboženství rozhodně nepatří, neboť není ani náboženstvím, nýbrž spíše učením (s čímž zásadně nelze souhlasit, pokud bychom na buddhismus aplikovali definici náboženství zastávanou například již zmiňovaným Otakarem Pertoldem). Právě z důvodu dnes již malého počtu vyznavačů judaismu, se může i toto náboženství neoznačovat nadále jako světové. Musíme vzít ovšem v úvahu dějinné události, při nichž v docela nedávné době docházelo k systematickému vyvražďování vyznavačů tohoto vyznání, a také skutečnost, že konverze k judaismu není tak jednoduchá, jako například u křesťanství. Jsem přesvědčen, že před 2. světovou válkou by asi nikdo nepochyboval o tom, že judaismus rozhodně světovým náboženstvím je. Dalším důvodem, proč je vhodné judaismus vnímat jako světové náboženství, je jeho historická významnost právě pro křesťanství a islám, se kterým je stále neodmyslitelně spojeno. Mnoho uznávaných současných religionistů judaismus mezi světová náboženství zařazují, například americký religionista Daniel Pals ve své knize *Osm teorií náboženství* při vymezování pojmů judaismus řadí do světových náboženství podobně jako křesťanství, islám či buddhismus.

V této práci budeme pracovat se šesti náboženstvími, která chápe jako světová první zmiňovaný autor – Michael Keene; tedy jako světová náboženství zde budeme chápat – hinduismus, buddhismus, judaismus, křesťanství a islám.

## 2 Smrt(elnost) jako filosofický problém

### 2.1 První přístupy k lidské ne/smrtelnosti

Ačkoliv se domnívám, že smrtelnost a otázky s ní spojené, se člověk snažil vyložit již od dob, neolitické revoluce, těžko najdeme nějaké písemnosti, ze kterých by bylo možné nějak konkrétně vyložit způsob, jakým o smrti člověk přemýšlel. Významný český psycholog Milan Nakonečný tvrdí, že z psychologického hlediska je možné si obecně první vnímání lidské smrtelnosti uvědomit samozřejmě ze své vlastní zkušenosti, tedy nikoliv ze zkušenosti vlastní smrti, ale ze smrti ostatních, zejména pak tedy svých blízkých (to je ostatně velmi rozšířený přístup ke vnímání smrti, který nalezneme napříč všemi vědními obory, které s problematikou smrti pracují). To, že člověk začal uvažovat i o jakési podobě života po smrti pak Nakonečný vysvětluje tím, že se člověku zjevovali mrtví ve snech. Pak by bylo možné chápat výklad tak, že si člověk začal klást otázku, jestli se k němu mrtví třeba nesnaží takto promlouvat.<sup>11</sup> Bylo by to svým způsobem přirozené, neboť k výkladu světa v době, o které je řeč, sloužily zejména mýty. To, co bychom mohli nazvat filosofickou reflexí problematiky smrti, se zabývali poprvé rozsáhleji Vědy, tedy nejstarší náboženské texty, ve kterých se řeší i určitá forma existence lidského vědomí po jeho smrti.

Nejstarší dochovaný literární text – *Epos o Gilgamešovi*, již také řešil otázku smrti a vyrovnání se s ní. Gilgameš poznává smrt prostřednictvím zkušenosti ve chvíli, kdy mu zemře jeho blízký přítel. Gilgamešům strach podnítil jeho hledání nesmrtelnosti, které je v eposu možné dosáhnout po požití rostliny života. V příběhu mu ji ovšem ukradne had, a tak se zpočátku zhrzený hrdina příběhu vrací do svého města a při pohledu na hradby a své město dochází k uvědomění, že zanechává svůj věčný odkaz v jeho vlastních

činech. Takovýto přístup vyrovnávání se se svou vlastní smrtí, je dodnes velmi rozsáhle formován nejen v literárním světě.

Filosofie i psychologie často přeskakují až k antické tradici, konkrétně k Aristotelovu spisu *O duši*, kde se podrobněji (mimo jiné) zabývá právě existencí lidské duše, jejích částech a formě její přebývání. Smozřejmě je možné najít teorie o existenci lidské duše již u Aristotelských předchůdců – Platóna či Sókrata. Cílem této práce ale není zevrubný historický popis o uvažování o smrti ani snahou postihnout celou filosofickou historii myšlení, ve kterém se jednotliví filosofové snaží uchopit problematiku smrti. Samotné srovnání či doxografie tématu by vydala na skutečně velmi rozsáhlou práci. Není stěžejní, zdali najdeme první filosofický koncept o problematice smrtelnosti v Platónově *Faidónu*, kde je smrt jednoduše popsána jako stav, kdy se smrt oddělí od těla, nebo jestli budeme v tomto dualismu duše a těla hledat učení Ferekida ze Syru, který údajně již předtím rozpracoval učení o nesmrtelnosti duše. Pro tuto práci jsem daleko lepší filosofický základ vysledoval ve filosofii Martina Heideggera, neboť nám jde o postavení se člověka ke smrti a s možností vyrovnání s touto skutečností.



## 2.2 Heideggerova nová metafyzika jako předporozumění smrti

### 2.2.1 Nová metafyzika

Na úvod filosofického rámce práce je třeba začít pracovat s nejdůležitější změnou metafyziky, ke které došlo ve 20. století. Bylo by v tomto bodě snad relevantní otázkou: z jakého důvodu je třeba k tomuto tématu připomínat „rekonstrukci“ metafyziky. Vysvětlení je ovšem jednoduché; pokud se budeme chtít zabývat otázkou smrti, respektive smrtelnosti člověka, tak, jak bylo popsáno v úvodu práce, tak je potřeba vůbec objasnit, proč se člověk vůbec zabývá fenoménem smrtelnosti. A právě na tuto otázku odpovídá „nová“ metafyzika jednoho z nejdůležitějších filosofů – Martina Heideggera, jenž specifikuje člověka jako jediný živočišný druh, který o smrti, potažmo o své konečnosti přemýšlí. Toto vysvětlení pojímá právě v metafyzickém rozpracování, tedy té části filosofie, kterou již Aristoteles a po něm například i Immanuel Kant kategorizují mezi teoretické disciplíny filosofie vedle logiky či epistemologie. Z mého pohledu Heideggerova metafyzika, jak bude popsáno v podkapitolách níže, přesahuje alespoň dílčí částí k tomu, co Kant definoval jako praktickou filosofii, kam by patřila například etika. Tato, tedy praktická část Heideggerovy metafyziky by pak měla spíše deskriptivní nežli preskriptivní charakter. K takovýmto závěrům bychom ale neměli docházet předčasně. Zde je právě již zapotřebí systematicky nahlédnout do této metafyziky, zjistit, co bylo nedostatkem „klasické“ metafyziky, jak nám „nová“ metafyzika pomůže nahlédnout na člověka a odhalit jeho specifické postavení ke smrti a v její dikci odhalit i smysl života. Důležitou poznámkou je, že v uváděných citacích bude vycházeno výlučně z díla *Bytí a čas*.

### 2.2.2 Kritika tradiční metafyziky

K vysvětlení, z jakého důvodu bylo třeba metafyziku podrobit novému zkoumání věnuje Heidegger celé dvě kapitoly, kde se zabývá právě expozicí otázky po smyslu bytí. Stojnou kritikou je pro Heideggera dogmatizace, ke které došlo již v Antice, kde je „bytí“ prohlášeno za tak jasný pojem, že není zapotřebí podrobných definic. Heidegger pak shrnuje toto zanedbané uchopení „bytí“ do tak zvaných předsudků: 1. bytí je

nejvšeobecnější pojem, 2. bytí je nedefinovatelný pojem, 3. bytí je samozřejmý pojem.<sup>12</sup>

Tyto předsudky vedly Heideggera k novému položení otázky po „bytí“.

Pokládáme-li si otázku zda to, po čem se ptáme je bytí samo, pak je samozřejmé, že bude vždy vycházet ze jsoucna, a proto je zde nová otázka „u čeho“ se máme ptát na bytí. Z toho pak vyplývá, že je nutné dojít ke správnému přístupu k jsoucím. Heidegger pak píše, že jsoucí je vše, o čem lze mluvit, myslet, vnímat. Bytí pak spočívá v tom, že něco nějak je v realitě, výskytu, platnosti, existenci; tedy bytí je vždy bytí nějakého jsoucna.<sup>13</sup>

Jelikož nám nyní přednostně nejde o co nejdetailnější popis Heideggerova uvažování o všech aspektech kritiky původní metafyziky, můžeme si dovolit přejít již ke konkrétnímu novému rozpracování otázky bytí a jsoucna, které je pro tuto práci stěžejní. Ani Heidegger se nesnažil o přesnou doxografii, nýbrž o popis stěžejního problému či kritického bodu, ve kterém se podle něj metafyzika ocitla. Čeho si v podstatě na metafyzici sám Heidegger váží, je otázka po bytí samotná a o snahu se jím zabývat, to je rozhodně stěžejní i pro jeho nové pojetí této části filosofie. Nepřímo lze z Heideggerova ranného období (do kterého jeho přednášky i psaná práce, ze které vzešlo dílo *Bytí a čas*) vysledovat, že se na žádném místě nezabýval otázkou po „nejsoucnu“. To bývá obecně přejímáno jako jistý protiklad ke jsoucnu, avšak z výše uvedeného popisu jsoucna, jak s ním sám Heidegger pracuje vyplývá, že „nejsoucno“ jako takové nemůže mít z čistě logického hlediska vlastní existenci, neboť pokud již je o něčem mluveno nebo jen myšleno, stává se to jsoucím. Zde tedy záměrně ponecháváme stranou například Aristotelovu *Metafyziku*, kde se ve *12. knize* můžeme dočíst o jeho rozpracování pojmu nejsoucna, které ještě dále dělí na 4 různé úrovně.<sup>14</sup>

Ústřední a detailnější kritika k pojmu „bytí“ je pak zakomponována do zvláštní pokapitoly, neboť právě bytí je tím fundamentálnějším problémem tradiční metafyziky. Zcela prostě řečeno je podle Heideggera zapomenuto na bytí člověka, jehož bytí je jaksí

---

<sup>12</sup> HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 19.

<sup>13</sup> HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 25.

<sup>14</sup> Srov. ARISTOTELES. *Metafyzika*, s. 42.

slito do bytí obecného, ale metafyzika by měla takové bytí zcela jasně odlišit (viz následující podkapitola).

### 2.2.3 Pobyt jako specifické bytí zvláštního jsoucna

Nyní se dostáváme k hlavnímu jádru nové metafyziky. Zde je třeba zdůraznit, že práce, ze které je v této části textu vycházeno, je psána v německém jazyce, který bývá vnímán jako jazyk filosofický; čeština si pak musí vytvářet už jen z omezené slovní zásoby slova nová. Při čtení *Bytí a času* je vhodné příležitostně nahlížet i do původní verze – *Sein und Zeit*, ale jelikož je k dispozici i český překlad a navíc se již do filosofie začlenily nové termíny, které se tak staly nedílnou součástí filosofie, budeme vycházet primárně z tohoto překladu a pro přehlednost se v poznámkách pod čarou odkazovat pouze na něj.

Heidegger vytvořil specifický pojem pro jsoucno, kterému jde o jeho bytí samo – „pobyt“ (v originále „Dasein“).

Analýzou našeho vlastního jsoucna, které se vztahuje k dějinnému „bytí ve světě“ lze vyvodit, že takovéto jsoucno jednak bytostně spočívá v tom, že je mu vlastní být (je to jeho určení), jednak je takovéto vlastní bytí vždy jemu samotnému předáno. Bytí tohoto jsoucna mu pak není ani lhostejné, ani nelhostejné, ale u takovéhoto jsoucna má vždy přednost existence před esencí. Pobyt se pak vyznačuje 2 základními druhy bytostných rysů, které Heidegger rozlišuje na:

- 1) Existenciály – explikáty získané při analytice pobytu (odpovídají na otázku „kdo?“)
- 2) Kategorie – bytostné určení nepobytového jsoucna (odpovídají na otázku „co?“)<sup>15</sup>

Heidegger kritizuje filosofii za to, že řešila otázku člověka špatně, či lépe řečeno nedostatečně - snažila se totiž podle něho vyřešit otázku „co je člověk?“, tedy co je jeho esencí (podstatou), ale již se zapomnělo na jeho bytí. Tím, co bylo zatím popsáno je vidět,

---

<sup>15</sup> Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 63.

že Heidegger velmi vážně pracuje s bytím pobytu zcela specificky a výjimečně, neboť na rozdíl od jiných jsoucích jsoucen má ono bytí jako hlavní podstatu svého vlastního určení, realizuje se už tím, že je a v podstatě již v tomto bodě je naznačena vrženost tohoto bytí, tím, když říká, že je mu předáno.

K pobytu je pak vázán speciální výraz „každodenní indiference“, tedy existenciální každodennost pobytu jakožto jeho zvláštní mód bytí pobytu.<sup>16</sup> Tento mód pobytu je možný chápat jako určitou každodennost. Zde dokonce lze vyzorovat souvislost s nově vzniklou oblastí, která z tohoto módu bytí primárně vychází (byť se tak tato oblast sama nedefinuje), tou oblastí jsou tak zvaná kulturní studia, jež například český kulturní teoretik Jan Balon definuje jako interdisciplinární studium, zaměřené na žitou kulturu, kde je zdůrazněna prožívaná každodennost jedince.<sup>17</sup>

Heidegger pak pracuje s pojmem kultura, kde ji staví do základu možného autentického projevení bytí a do určitého protikladu pak staví pojem primitivnost, která by snad měla i bránit každodenní indifferenci pobytu. Dále dokonce rozvádí, že primitivní pobyt (tedy pravděpodobně měl na mysli například přírodní kmeny, které žijí v jiné kultuře) má své možnosti v nekaždodenním bytí a má svou specifickou každodennost. Možná, že byl zde Heidegger ovlivněn anglickým antropologem Edvardem Tylorem (o kterém jsme se zmiňovali již v kapitole 1.3), který měl ve své době značný ohlas; v jeho práci *Primitiv Culture* je možné si všimnout jeho teorie evolučního vývoje společnosti, kde je v podstatě nejzákladnějším sociálním uskupením divoštství, barbarství a poté až civilizace jako jakási výsostná forma lidské společnosti. Takovýto přístup ke společnosti a lidské kultuře je již v kulturní antropologii dnes překonán. V kulturní antropologii či sociální antropologie je nahlíženo na každou kulturu jako na předávaný způsob chování, vnímání a myšlení, jako takový je pak nositelem hodnot, norem a světonázoru. Nelze tedy říci, že by existovalo něco jako primitivní či barbarská (ne)kultura. Nelze tedy ani tvrdit, že jedna kultura je lepší než jiná, případně kulturu jakkoliv hierarchizovat. Samozřejmě je zde nutné připomenout, že doba, za které vznikl tento obrat metafyziky, nebyla postižena zkušeností 2. světové války, holocaustu a tak dále. Ačkoliv se může zdát, že je tato

---

<sup>16</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 62.

<sup>17</sup> Srov. BALON. Sociální teorie a kulturní studia: dva typy interdisciplinárního přístupu str. 12

poznámka určitou formalitou, je nutné zde skutečně tento nešťastně uchopený problém okomentovat, neboť je to místo, ve kterém pak pobyt i z ontologického hlediska nemohl být úspěšně obhájen jako jednotné specifické jsoucno.

Heidegger uvádí v úvodní otázce po bytí rozlišení mezi tak zvanou „vulgární fenomenologií“ a „fenomenologickým“. Vulgární fenomenologií jsou myšleny obyčejné věci, které se zprvu ukazují a jsou jasné a nejsou tak s to někdy poodkrýt, co se skutečně za těmito fenomény skrývá. Naproti tomu fenomenologické je to, co si všímá i toho, co je zprvu skryté, ačkoliv tvoří smysl a základ pozorovaného jevu. Právě ve srovnání s primitivou, jak sám Heidegger píše, je možné pozorovat i „primitivní fenomény“.<sup>18</sup> Na těchto výrocích je možné ovšem vyzorovat určitý metodologický postup uvažování, který vychází nejen z ranné etnologie, ale i z díla Edmunda Husserla, který nepochybně Heideggerovo myšlení zásadně ovlivnil. Podobnost přístupu k poznání, které lze vystudovat v počátku Husserlových *Logických zkoumání*, je patrné i v Heideggerově pobytu, kdy zastává názor, že poznání patří vnitřně k člověku a je s ním spjaté. Právě pouze tehdy, pokud je pobyt schopen poznávat, je schopen také analyzovat a chápat rozdíl mezi jednotlivými jsoucnými, a dokonce i rozdíl mezi bytím pobytu samého a druhých. K tomuto tématu je vyčleněna další podkapitola.

#### 2.2.4 Spolubytí vrženého pobytu

Tato podkapitola si klade za cíl objasnit další stěžejní pojmy nové metafyziky – „vrženost“ do světa, a tak zvané „spolubytí“ pobytu.

Vrženost pobytu není pokládána jako další mód, ale spíše jako neovlivnitelná nutnost. Pobyt sám o sobě nemůže, respektive nemohl rozhodnout o tom, zda se bude nebo nebude podílet jakýmkoliv způsobem na nitrosvětském jsoucnu („typologie“ jsoucna je blíže rozvedena v kapitole 2.2.5 *Nové kategorie jsoucna*). Vydanost pobytového jsoucna je pro bytí naprosto stěžejní, neboť si ji sám pobyt nevybírání. Heidegger pak přesně píše, že: „Vrženost je fakticita oné vydanosti.“<sup>19</sup> Na tomto místě se nabízí naprosto

---

<sup>18</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 70.

<sup>19</sup> HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 166.

elementární otázka: kde má pobyť svůj počátek? Nepřímo na tuto otázku odpovídá právě vrženost, kterou lze chápat jako moment narození, ačkoliv takový pobyť ještě není s to zcela chápat sám sebe a neuvědomuje si, že je a ani se tedy nemůže chápat jako odlišné specifické jsoucno, které vnímá například svou časovost. Ve druhém oddíle první části Možnosti pobyťu být celý a bytí k smrti, rozebírá Heidegger to, jakým způsobem můžeme chápat jsoucno ještě nenarozeného člověka, tedy plodu. Takovému jsoucnu je přístupováno jako ke specifickému bytí, tedy ještě nikoliv jako k pobyťu, ale k bytí, které bude do onoho pobyťu uvrženo.<sup>20</sup> Je tedy na začátku svého pobyťu, které ještě není „celým svým tu“.

Spolubyť přichází k pobyťu jako další mód, tedy mód „spolu-bytí-tu“. Je zde třeba již chápat zásadní rozdíl mezi bytím k věcem a bytím k druhým. Pobyť jako takový je vždy obklopen různými druhy jsoucen (nitrosvětským, příručním atd. – viz následující kapitola), avšak mimo to je vždy ještě obklopován jinými pobyťy. Stejně pak tak jako do našeho vlastního pobyťu vstupuje pobyť jiný i náš vlastní pobyť vstupuje do mnoha dalších pobyťů – tedy je zde vytvářeno určité spolubyťí („spolupobyťí“). Heidegger k tomu pak dodává, že dokonce i osamocení pobyťu je spolubyťím ve světě, byť i s jinými exempláři lidí. Mód spolupobyťu pak tvoří i „být pryč“, tedy jde o určité chybění.<sup>21</sup> Z tohoto bytí spolu lze vyvodit i nutnost předporozumění, kterým pobyť disponuje, neboť pobyť si sám se sebou ve světě rozumí, chápe svou existenci (ve smyslu svého bytí).

Jak potom dále Heidegger pokračuje existenciální výpovědí o bytnosti: spolubyťí „je“ pobyť, který je bytostně kvůli druhým.<sup>22</sup> Z tohoto módu lze vyvodit nepodceňovatelný fenomén, že pobyť tu, ačkoliv je vždy sám k sobě a sebou samým, bude vždy jistým způsobem reflektovat i další pobyťy, které jsou zde s ním a tvoří „spolučasové“ jsoucno právě v takovou chvíli, kdy je možná taková reálná oboustranná konfrontace. To, jak důležitou roli hraje spolubyťí ve vlastním pobyťu dokazuje i záměrný odstup či osamocení, která je opět důkazem oné nutnosti spolubyťí, neboť absence tohoto

---

<sup>20</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 280.

<sup>21</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 151.

<sup>22</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 153.

módu může vyvolávat negativní dopad na pobyt samotný. Pokud bychom chtěli zajít do extrému, můžeme uvést příklady takového jsoucna, který by bylo obtížné definovat jako pobyt, byť by měly jinak všechny ostatní mody a znaky právě definovaného bytí pobytu, kromě onoho spolubytí.

Nemusíme se uchýlovat pouze k pověstem, jako například té o založení Říma, ale můžeme nahlédnout i do knihy Jeana-Jacquesa Rousseaua - *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*, kde se zmiňuje o případě tak zvaných „vlčích dětí“. Jedním z nejznámějších a doložitelných případů, kdy člověk byl odpoután od společnosti a zcela mimo ni, je případ Amaly a Kamaly – dvou dívek, jež žili s vlky až do roku 1920, kdy je v Indii objevil misionář Joseph Singh. Z hlediska biologie je možné tyto dívky považovat za lidi, kulturní či sociální antropologie by pak mohla namítat, že dívky postrádaly během života kulturu, což je z pohledu tohoto vědního oboru zásadní diference mezi člověkem a zvířetem. Konečně díky novému položení otázky po bytí, které se ptá na člověka jako na specifické bytí proto, že se právě ono samo na své bytí ptá a jakým způsobem je tedy možné jej diferencovat pomocí metafyzického aparátu, bylo by velmi problematické u těchto a mnoha dalších jsoucen, které postrádaly ve svém vývoji právě ono spolubytí pobytu, definovat je jako pobytové jsoucno.

#### 2.2.5 Nové kategorie jsoucna

Sám Heidegger jsoucno jako takové nijak výlučně negategorizuje, nevytváří pro něj speciální skupiny. Nicméně v rámci své práce pracuje s různými druhy jsoucen. V rámci prvního oddílu *Přípravná fundamentální analýza pobytu* rozlišuje v podstatě 4 základní druhy (typy) jsoucna. Toto rozdělení lze vnímat spíše jako jistý prostředek k demonstraci pochopení jedinečného přístupu ke jsocnu od pobytu samotného.

1. Výskytové jsoucno – je to takový typ jsoucna, které má své bytí bez ohledu na jeho zacházení, vyskytuje se však nitrosvětsky, tedy spadá do tohoto světa, avšak není s ním záměrně nijak nakládáno; příkladem takto ontologicky interpretovaného jsoucna může být například příroda nebo i přírodní jevy, jako například přírodní katastrofy, které mohou vystupovat proti bytí pobytu.

Výskytové jsoucno již popisoval Husserl v jeho již zmiňovaných *Logických zkoumání*, kde jako příklad výskytového jsoucna uvádí jsoucno, které může být interpretováno jiným výskytovým jsoucnem, jako je logos. Heidegger ještě dodává, že jsoucno, které se ve světě pouze vyskytuje je „světaposlušné“, tedy prostě příslušné ke světu.<sup>23</sup>

2. Příruční jsoucno – ontologický přístup k příručnímu jsoucnu je složitější ve způsobu (či času) jeho určení právě jako příručního jsoucna, neboť nelze ke každému jsoucnu přistupovat s již určitým očekáváním nebo s přičítáním určitých aspektů. Příruční jsoucno v podstatě „vzniká“ v modu obstarávání, tedy pokud je nejprve jako jsoucno po ruce. Může se tedy stát, že původně výskytové jsoucno bude možné určit jako příruční, neboť příručnost spočívá v ontologicko-kategoriálním určení jsoucna, jak je „o sobě“. Toto jsoucno, ačkoliv aby mohlo vůbec nejprve mít své bytí, musí se nějak vyskytovat, ale způsob výskytu je prostředkem při obstarávání pobytu. Jde tedy o jsoucno, které je prostředkem k autentickému bytí pobytu v jeho obstarávání; příkladem příručního jsoucna může být například notebook, který zastává multiplicitu svého bytí, neboť je možné jej využít například jako prostředek, který máme po ruce a díky kterému napíšeme závěrečnou studentskou práci a za jeho pomoci tak přistupujeme k onomu autentickému bytí k sobě.
3. Nitrosvětské jsoucno – toto jsoucno vychází z výrazu „svět“ a „světský“, tedy jsoucno, se kterým se pobyt setkává svým vlastním způsobem bytí. Je přirozené, že nitrosvětské jsoucno se vždy vztahuje ke světu i k možnosti jakéhokoliv vypovídání o něm; takovýmto jsoucnem je například jazyk (zde je ovšem vidět prolínání těchto kategorií, neboť by jej bylo možno sloučit i se jsoucnem příručním).
4. Časové jsoucno – toto jsoucno tvoří jakousi zvláštní kategorii, neboť odkazuje na omezenost každého pobytu, jedná se tedy o každé jsoucno, jež má své omezení v čase, velmi zvláštním příkladem by mohl být svět, jako takový, který není možný považovat za jsoucno výskytové, příruční ani nitrosvětské, protože nemůže být

---

<sup>23</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 86.



žádnému pobytu po ruce celý a je sám místem výskytu ostatních jsoucn, dokonce ani není uvnitř sám sebe. Heidegger říká, že „svět je jsoucnem, které se „časí“ v časovosti“.<sup>24</sup>

5. Prostorové jsoucno – touto kategorií je možné myslet vše, co zaujímá nějaký prostor, tedy ovšem vztaženo na pobyt je důležité nechávat jednoduše jakési aktuální rozprostrané tělo, ačkoliv vždy nějaký prostor zaujímá, ale nevyskytuje se vždy pouze v té konkrétní části prostoru, neboť již rozetřel jisté existenciální pole působnosti. Pobyt je vždy časové a zároveň prostorové jsoucno, v každém čase se pohybuje v nějakém místě a naopak. Vpád pobytu do prostoru je pak umožněn pouze na základě ekstático -horizontové časovosti.<sup>25</sup>

Tímto rozlišením jsme ukázali, jak je možné diferencovat jednotlivá jsoucn, ať už z pohledu čistě ontologického nebo pohledu ontického, kde vstupuje do hlavní role pobyt samotný. Jak bylo již výše uvedeno, jednotlivé „kategorie“ se prolínají, a dokonce někde i nutně, jako například v posledních dvou definovaných typech – prostorového a časového jsoucn, které by bylo v případě pobytu nutnou součástí. Právě tak zvaná ekstático–horizontová časovost je pro pobyt stěžejním vytržení k něčemu jinému a někam jinam, například k cizímu výskytovému jsoucnu. Ostatní typy jsoucn pojí také jistá provázanost, která byla již lehce zmíněna v jejich přímém popisu. V pozadí je pak sama „příručnost“, jakožto bytí prvotně vystupujícího nitrosvětského jsoucn, které má své bytí nutně v samotné „výskytovosti“.

---

<sup>24</sup> HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 406.

<sup>25</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 408-410.

#### 2.2.6 Existenciální konstituce pobytu

Bytí pobytu je vždy „bytím ve světě“ a jako takové jej lze specifikovat jako:

- bytostné vztahy (vztah s dalšími jsoucnými),
- bytí u světa (zde jde o obstarávání a vztah tedy k příručnímu jsoucnému),
- spolubytí (vztah k starání se o druhé),
- bytí sebou (vztah k vlastnímu pobytu toho, kým pobyt je),
- bytí všeho možného nitrosvětského jsoucného (vztah ke všemu nitrosvětskému jsoucnému, se kterým se pobyt jako takový ve své časovosti setkává).<sup>26</sup>

Pokud se budeme chtít hlouběji podívat do analýzy pobytu a zároveň tak připravit pole pro další specifický atribut pobytu, musíme provést analýzu strachu. Strach lze považovat za určitou reakci, která bývá vyvolána z určitého pocitu ohrožení, neznáma a tak podobně. Je možné se zabývat analýzou strachu z pohledu psychologie, která se mohla zdát k tomuto fenoménu kompetentnější. Zůstaneme-li však v rovině filosofické fenomenologie, tedy pohledem na strach tak, jak se nám ukazuje a jaký strach je specificky vztažen k pobytu, bude možné lépe pochopit i důležitou diverzitu mezi časovým a nečasovým jsoucnem.

Heidegger pracuje s trojím rozdělením fenoménu strachu, a sice podle toho:

- čeho se bojíme,
- o co máme strach,
- strachování samo.<sup>27</sup>

Pokud se podíváme na jednotlivé typy strachu, dojdeme k tomu, že se to, čeho se bojíme, vždy souvisí s naším pobytím, k vnímání nitrosvětského jsoucného, respektive toho, co je na něm to „strašné“, co nás straší, vyvolává v nás obavy, ale nitrosvětsky se s tím vždy setkáváme. To, o co máme strach je vždy závislé na našem autentickém bytí, že ztratíme například to, co nás přivedlo do styku k příručnímu jsoucnému, se kterým se

---

<sup>26</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 161.

<sup>27</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 171.

denně setkáváme. Ono strachování samo, je pak přiděleno k pobytu, který se jako jediné bytí může bát samo o sebe. Heidegger pak dále přesně říká, že pouze pobytu jde o jeho vlastní pobyt, neboť si uvědomuje, že mu jde o jeho bytí samo.<sup>28</sup> V tomto místě by bylo ovšem vhodné konfrontovat tuto Heideggerovu myšlenku s novým vědeckým zkoumáním. Není to úplně tak kritika, jakožto spíše doplnění, které Heidegger sám nemohl uvažovat, neboť určité obory, jako například etologie, byly v době vzniku Heideggerovy práce v naprostých začátcích. Právě etologie však ukázala že i gorily jsou schopné ve znakovém jazyce porozumět některým fenoménům. Nepoukazuji zde samozřejmě na *případ Koko* z roku 1984, ale na nové experimenty, prováděné zejména ve výzkumných institucích ve Spojených Státech Amerických, kde je jako jedné ze dvou zemí (vedle Nigérie) povolen vědecký výzkum na primátech. Při přednáškovém cyklu *Život, informace a jazyk*, konaném při filosofické fakultě na Universitě Palackého v Olomouci, se přednášející Marco Stella zmiňoval o metodologické snaze naučit gorily alespoň několik desítek až stovek slov ve znakovém jazyce, které zkoušené exempláře byly schopny přirovnat například k obrázkům, či je k nim přiřadit protiklady. Ukázalo se, že v situaci, když se měly některé exempláře vyjádřit (popsat) několika slovy určité jiné slovo, byly schopny prokázat, že rozumí jejich významu; v případě slova smrt popsal několik exemplářů toto slovo jako „daleko“ či „budoucnost“ a „strach“, případně „samota“.<sup>29</sup> Není zcela důležité, do jaké míry je možné takovéto výzkumy pokládat za relevantní či se tím dokonce snažit zcela zpochybnit Heideggerovu novou metafyziku, která by náhle ztratila relativně nedávno vytvořenou půdu pod nohama, neboť by se mohlo ukázat, že nejen člověk je pobyt, kterému jde o jeho bytí samo právě proto, že si (jako jediný) své bytí uvědomuje a že se snaží starat o to, aby jej zachoval, neboť právě o toto mu zcela prvotně jde, neboť si uvědomuje svou časovost. Bavit se s gorilami o časovosti či jejich ontickém bytím ve světě by pravděpodobně neukázalo nic jiného, než použití náhodné kombinace znaků (pokud vůbec). Tuto myšlenku považujeme spíše jako exkurs, který je ovšem na tomto uvažování v rámci myšlenkového experimentu zcela na

---

<sup>28</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 172.

místě, neboť uvolňuje možnost netradičního náhledu na danou problematiku, tedy toho, jak lze vůbec ontologicky vymezit člověka nad ostatní jsoucnost.

Rozebereme-li ovšem další části práce, kde Heidegger popisuje strach jako modus rozpoložení, polemizovat zde již lze velmi těžko. Podle Heideggera modus tohoto rozpoložení vždy odemyká privativně či pozitivně nitrosvětské jsoucnost v jeho hrozivosti, případně pobyt v jeho ohroženosti. Strach o druhé je ve své podstatě strachem o sebe, o ztrátu svého bytí navzájem. Tento strach se často objevuje ve chvíli, kdy se strachovaný vůbec nebojí a v ohrožení se necítí, neznamená to tedy, bát se spolu s druhými. Strach je zde projevem existenciálního modu ohrožení sebe, případně spolubytí.<sup>30</sup> Jak již vyplývá z úvodu této podkapitoly a jak sám Heidegger dodává: konstitutivní momenty fenoménu strachu jsou variabilní. Strach se může proměnit například v úleku na děs, v jiných formách je poznáváme jako ostýchavost, plachost, zaraženost či bázlivost. Ačkoliv tyto modifikace strachu vypovídají o tom, že je pobyt jako „bytí ve světě“ bojácný, nelze tuto bojácnost chápat v ontickém smyslu jako izolovanou vložku, ale právě jako existenciální možnost bytostného rozpoložení pobytu.<sup>31</sup>

#### 2.2.7 Časovost jako základ existenciality pobytu

Když se Heidegger snaží podrobně rozpracovat a ukázat důležitost času, respektive bytí v čase, používá termín „temporalita“, případně „temporalita bytí“, v níž by měla být teprve konkrétně zodpovězena odpověď na otázku po smyslu bytí. Dovolme si zde krátce upozornit na možný vliv Husserlovy filosofie. Z Husserlových přednášek *Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, se můžeme dočíst o tak zvané temporalitě vnímání, což v pojetí Husserlovy fenomenologie znamená časovou konstituci vnímání a vnímaného. O tom, proč je časovost naprosto klíčovým modelem v pojetí nové metafyziky, je právě tato podkapitola.

Čas je v Heideggerově metafyzice podkladem pro zodpovězení velmi ambiciózní otázky: co je smyslem života? Ontologicky řečeno pak: co je smyslem bytí? Na počátku

---

<sup>30</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 173.

<sup>31</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 174.

zodpovězení této otázky je právě čas. Fenoménu času je v Heideggerově díle *Bytí a čas* věnována v podstatě téměř celý druhý oddíl, kde na jeho začátku vysvětluje, proč je původním smyslem bytí pobytu, kterému jde o jeho bytí samo nutný právě „čas“. V této souvislosti je totiž podle Heideggera stěžejní zakoušení „času“ v jeho nejběžnějších fenomenálních aspektech. Právě zakoušení časovosti v běžném životě je pro pobyt původním, tak zvaným vulgárním porozuměním času, v němž se pobyt setkává s nitrosvětským jsoucnem, a právě tímto setkáváním je pak možné porozumět ještě původnějšímu porozumění času, tedy jakožto konstitutivnímu porozumění bytí pobytu.

„Čas“, který je možný chápat jako časení časovosti, umožňuje konstituci struktury starosti. „Rozpoloženost“ časovosti je pak vržení, které pobyt má (vždy vlastní).<sup>32</sup> Tedy tím, co nově Heidegger do metafyziky přidává spolu s otázkou po bytí a otázkou, co za bytí se po něm ptá, je rozvržení tohoto bytí samotného, neboť právě to je onou hlavní příčinou otázky po bytí a na jejím základě po jeho smyslu, neboť pouze jsoucno, které je schopno chápat své časení v čase si uvědomuje svou konečnost, jeho bytí je v podstatě pouhým prostředkem mezi vržeností a konečností. Zcela přirozeně pak vzniká otázka, z jakého důvodu je takovým bytím a co si tím vlastně může dokázat, proč své bytí vůbec má? Právě časovost dává nahlédnout do této původní ontologie pobytu – rozvržení, tedy to, jak se sebou pobyt v tomto bytí je, odemyká podle Heideggera vlastní „moci být“. Rozpoloženost časovosti pak konstituuje jeho autentické či neautentické „moci být“.

K autenticitě pobytu Heidegger říká, že primární rozvrh rozumění bytí dává smysl právě proto, že toto jsoucno je již předem co do bytí odemčeno a je tedy tak srozumitelné; pokud jde tomuto pobytu o jeho bytí samo, pak je jeho smyslem starost; pokud mu o jeho bytí nejde, jeho smyslem není starost a jde o neautentické bytí k sobě. Pouze předběhová odhodlanost odemyká situaci našeho „tu“ v obstarávání příručního jsoucna. Touto předběhovou odhodlaností přichází pobyt k nejvlastnějšímu „moci být“, nejedná se o bytí, které ještě není skutečné, jde tu o bytí k budoucnosti.

Heidegger pak dále definuje tak zvanou extasi časovosti, která tvoří určitý protiklad k vulgárnímu porozumění času. Vulgárním porozuměním času je míněna prostě čistá

---

<sup>32</sup> Srov. HEIDEGGER. *Bytí a čas*, s. 379.

posloupnost rozumění „ted“. Extase časovosti ukazuje fenomenologické rysy přijetí k sobě, zpět někam, případně setkat se s něčím. Jde o rozložení budoucnosti, bývalosti a přítomnosti. Pokud této extasi podrobíme například časovost strachu, ukáže se, že strach je znám pobytu z bývalosti, je žit v přítomnosti, ale vztahuje se k budoucnosti. V okamžiku, kdy se neautentické zpřítomňování k sobě uzamyká před nějakým určitým „moci být“, dochází k upadání časovosti. Heidegger říká, že upadání časovosti lze přirovnat ke zklidňování, svádění či zaplétání se v sobě a odcizování se časovému smyslu, kdy se „vycházející“ zpřítomňování snaží se svou ekstatickou tendencí častit ze sebe samého. Vytržení existence do zpřítomňování však ještě neznamená, že se pobyt odděluje od svého vlastního bytí sebou samým. Pobyt si rozumí ještě i když je svému nejvlastnějšímu „moci být“ odcizen, „moci být“ však musí být zakotveno v autentické budoucnosti a minulosti.<sup>33</sup> Způsob bytí, ve kterém se pak pobyt zdržuje zprvu a většinou je každodennost. Každodennost se ze své podsady vztahuje ke způsobu existování, v němž se pobyt zdržuje každý den, bytí ontologicky vzato je tím ovšem primárně míněno to, jak a čím prostupuje existence pobyt po dobu jeho života.<sup>34</sup>

V závěru této podkapitoly bychom měli shrnout, že pobytu, kterému je umožněna autentická možnost být v jeho každodenním obstarávání, které je vztaženo k jeho budoucímu „moci být“, rámcově zakotveno v ekstatické časovosti, se ukazuje smysl, který jej konstituuje k jeho vlastnímu bytí.

#### 2.2.8 Smrt jako konečnost

„ „Konec“ bytí ve světě je smrt.“<sup>35</sup> Takto jednoduše definuje Heidegger smrt, když se v úvodu druhé kapitoly k pobytu „přidává“ mód časovosti. Pro pochopení onticko-ontologického významu pobytu je třeba chápat význam jeho konečnosti. Právě z konečnosti pobytu je teprve možné ukázat smysl bytí pobytu, neboť kdyby pobyt sám k sobě mohl přistupovat jako nekonečné bytí, nemohl by být ani pobyt, mohl by se nanejvýš chápat jako výskytové, nitrosvětské jsoucné. Otázkou, která se zde nabízí, je,

---

<sup>33</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 387.

<sup>34</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 411.

<sup>35</sup> HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 270.

jestli je možné vůbec jsoucno nějak hierarchizovat. Ve scholastice bychom s takovouto hierarchizací zcela určitě mohli uspět, neboť nejvyšším jsoucnem je křesťanský Bůh (aristotelsky řečeno – první hybatel), následovaly by andělé a teprve poté člověk. Ve světle nové metafyziky by taková otázka mohla vyvolat zásadní rozpor nebo minimálně velmi diversifikovaný diskurz. Za předpokladu, že by člověk byl zbaven atributu konečnosti, potažmo časovosti, zcela by se pak vytratila jeho výzva k autentickému bytí sebou. Je pak takové jsoucno ale možné nadřadit nad jiná vedle něj se vyskytující jsoucna? Nebo je právě v naší pomyslnosti nadřazeno jsoucno, kterému jedinému jde o jeho bytí nad těmi, kterým o jejich bytí nejde? Takovýto rozbor Heidegger nikde neučinil. Můžeme však nahlédnout do jeho ontologického rozboru smrti.

V ontologickém smyslu je pro pobyt smrt určitá neukončenost. Tím se míní jakási vztažnost ke každému pobytu, která je s ním vždy přítomna, nutně k ní patří, ale přitom ještě není „tu“, ale postupně k ní dochází. Při tomto postupném přijímání se naplňuje jakési chybění částí, které ještě nejsou po ruce. Ve chvíli, kdy ještě nenastalo takové „spojení“, nemůže nastat dovršení modifikace způsobu bytí pobytu. Heidegger se k tomuto fenoménu připojuje, že jsoucno, kterému ještě něco chybí, má způsob bytí příručnosti.<sup>36</sup> Pobyt má přirozeně i svou fyziologickou, živočišnou smrt, nikoliv však onticky izolovanou, nýbrž spoluurčenou právě svým způsobem bytím a může skončit, aniž by umíral. To však neznamená, že by jednoduše uhynul, tento fenomenální mezistupeň označujeme jako dožití. Umírání naproti tomu označuje způsob bytí, jímž je pobyt ke své smrti.<sup>37</sup>

Končení pobytu však nemůže svést naše chápání k tomu, že by snad došlo k nějakému sebenaplnění. Končení je třeba chápat jako přestání. Smrt není tedy konec pobytu, to by znamenalo, že by pobyt „propadl“ právě na úroveň příručního či výskytového jsoucna. Smrt pobytu je bytí ke konci tohoto jsoucna; jsoucno přestává být, ovšem není to jeho naplnění smyslu. Heidegger pak upozorňuje, že vodítko k pozitivní existenciálně-analytické interpretaci smrti, jehož charakter konce musí být již získaná základní skladba

---

<sup>36</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 279.

<sup>37</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 283.

pobytu – fenomén – starosti.<sup>38</sup>

Smrt je tedy fenomén života, který pak chápeme jako způsob bytí, k němuž organicky patří. Bytí k smrti vytváří však úzkost pobytu, Heidegger však tuto úzkost nemíní jen jako pouhou emoci, ale jako určitou nemohoucnost, epistemologicky je nutné smrt chápat jako jedinou jistotu pobytu.

K úzkosti bytí ke smrti však nedochází pouze s vědomím, že smrt je epistemologickou (jistou) modalitou. Úzkost k člověku přichází zejména v okamžiku zakoušení smrti. Samozřejmě nikoliv se zakoušením smrti vlastní ani vnitřním uvědoměním, že lidé prostě obecně umírají. Smrt nás zasáhne zejména ve chvíli, kdy je zakoušena u našich blízkých, blíže nám totiž připomíná, že se týká i nás. Zcela nepochybně je pak úzkost spojena se strachem ohrožení našeho spolubytí. XX Joachim Mayer ve svém díle *Strach ze smrti a uvědomění si přítomnosti smrti* v kapitole *Umírání ostatních* popisuje onu diverzitu přístupu k chápání smrtelnosti či blížení se smrti u našich blízkých, kdy dochází ke zvláštní starosti (Heideggerovsky řečeno) blížící se konečnosti našich bližních. Toto starání se demonstruje na situaci, v jaké se ocitá rodič, kterému vážně onemocní jeho dítě a jak se pak zpřítomňuje v takovém případě důležitost času, a to nejen času, který zbývá jeho potomkovi, ale i jeho vlastního.<sup>39</sup> Zde lze vypožorovat jasné spojení s tím, co Heidegger popisuje jako onu úzkost.

Vrženost do života je vždy i zároveň vržeností do smrti. Heidegger tuto vrženost do smrti popisuje jako úzkost bytí ve světě, nejde tedy o strach z dožití.<sup>40</sup> Pobyt, který je vržen do smrti má však vždy možnost osvobození se z této vrženosti. Nikoliv však ve smyslu, že by se ji mohl zcela vyhnout, nýbrž ve smyslu postavení se smrti čelem. Uvědomění si své konečnosti, která se nutně týká každého pobytu, může s sebou nést zpočátku úzkost až beznaděj celého bytí. Co ovšem Heidegger odvážně spolu s novou otázkou bytí přináší do filosofie, je právě možnost, kterou má pobyt během svého bytí stále před sebou. Je to to, co nazývá „svobodou k smrti“ – ta dává pobytu cíl vůbec a přivádí existenci do její konečnosti.

---

<sup>38</sup>Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 282.

<sup>39</sup> Srov. MEYER. Todesangst und das Todesbewusstsein der Gegenwart, s. 55 -57.

<sup>40</sup> Srov. HEIDEGGER. Bytí a čas, s. 287.



### 2.3 Předběh k smrti ve filosofii Søreny Kierkegaarda

Druhým autorem, jehož dílo jsem se rozhodl zakomponovat do teoretické části své práce je dánský filosof Søren Aabye Kierkegaard. Ačkoliv by se zdálo vhodnější jej zařadit tak, jak jej řadí dějiny filosofie – před Martina Heideggera, vyhodnotil jsem z metodického hlediska přístup této práce, zařadit jej právě do tohoto místa. Důvodem je značná rozdílnost v jejich filosofickém přístupu. U Heideggera jde o velmi zásadní kritiku tradiční metafyziky, kterou se snaží ve svém díle dostat na zcela novou úroveň vypracováním nové otázky po bytí. Takováto změna ontologie si žádá specifický přístup ke zvládnutí tak náročného úkolu, jakým je právě „modernizace“ celé metafyziky. I proto je Heideggerovo dílo zařazeno před Kierkegaarda, který ve své filosofii je poněkud rozličnější, a ačkoliv jeho motivem je také kritika, nejedná se o kritiku filosofie, jako spíše o kritiku náboženství, či snad lépe řečeno představitelů náboženství, nejčastěji tedy představitelů křesťanské církve. Kierkegaardovo díle je značně ovlivněno dobou i jeho vlastním životem; je známý tím, že ve své tvorbě používá různé pseudonymy, snad právě proto, aby nebyla bytostně spojována právě s jeho osobou a čtenář se spíše zamýšlel nad obsahem každého jeho díla nežli nad tím, z jaké a čí zkušenosti je právě tak či onak uvažováno. Na první pohled se může zdát, že spojitost mezi Heideggerem, který si zcela vážně zaměřuje na zásadní změnu chápání bytí člověka a Kierkegaardem, který spíše ve velmi rozdílných formách poukazuje na život v jeho různých formách, jež jsou často plné trápení a úzkosti, je zcela mizivá. Opak je však pravdou. Oba dva autoři se totiž ve svém díle zabývají předběhem k smrti. Oba autoři také řeší existenciální otázku člověka a oba čelí důležité volbě (u Kierkegaarda je to jednotlivec, u Heideggera pobyt). Ačkoliv u Heideggera jsme si vystačili s jeho ranným obdobím, které dalo postupem času vzniknout publikovanému *Bytí a čas*, jež je částečně utvořeno z jeho vlastní psané tvorby, částečně pak sestaveno z jeho přednášek, u Kierkegaarda budeme muset sáhnout k většímu počtu prací. Pokud budeme pozorně sledovat myšlenky obou autorů, nalezneme v nich i několik dalších shodných míst, ačkoliv je k nim docházeno z poněkud odlišných přístupů. Shodu, kterou zde sledujeme u obou filosofů je samotné zaměření se na člověka a přístup ke smrti. Jak si v následujícím rozboru ukážeme a jak již bylo lehce

naznačeno, Kierkegaardova filosofie tíhne k jedinci, který je postaven před volbu života ve víře nebo „svobodou“. Tento přístup nám pak pomůže podívat se zásadně novým způsobem na přístup člověka ke smrti a poskytne to důležitý teoretický rámec, ve kterém se může víra, potažmo náboženství, jevit jako prostředek bytí k smrti.

Jak bylo lehce rozvrhnuto výše, Kierkegaard vidí člověka jako vyvíjejícího se jedince, který má ovšem také možnost se rozhodnout, k jakému stádiu se dostane, o tom pojednává první podkapitola Stádia lidské existence. Dále se pokusíme poodhalit, jak se pak staví „Kierkegaardův“ jednotlivec ke smrti a spolu s tím i na další důležité fenomény, které jsou pro Kierkegaardovo dílo stěžejní, a sice: úzkost, strach, okamžik, zoufalství, bezprostřednost a volba. V dalších podkapitolách se budeme věnovat Kierkegaardovu vztahu ke křesťanství, které, jak již bylo uvedeno v předchozím odstavci, ovlivnilo zásadně i jeho tvorbu. V poslední podkapitole se pak podíváme na víru, která je podle Kierkegarda právě prostředkem ke zbavení se zoufalství a přítomnosti.

### 2.3.1 Tři stádia jednotlivce

Tato stádia lze také interpretovat jako tři cesty, kterými se člověk dostane k Bohu. Kierkegaard však netvrdí, že každý člověk musí projít všemi třemi cestami, někomu se to nemusí podařit a zůstane celý život například jen v prvním stádiu. Je jen na člověku a jeho volbě v jakém stádiu zůstane. Mluvíme tedy o stádiu: estetickém, etickém, a náboženském. Estetické stádium se nachází na nejnižší úrovni. Člověk v tomto stádiu bere život tak, jako přichází, užívá si ho, nejdůležitějším je pro něj jen to, aby se měl dobře. Hodně lidí právě proto zůstane celý život pouze v tomto stádiu, protože si neuvědomuje vlastní existenci, jde tedy o neautentické bytí, kde se člověk pouze nechává nést životem a vůbec se nezamýšlí nad sebou samým. Zde je vhodné si všimnout první podobnosti s Heideggerem. Toto první stádium je v podstatě tím, o čem Heidegger mluví jako o neautentické odemčenosti bytí k sobě. Do druhé - etického stádia se člověk dostane tím, že začne sám sebe poznávat, uvědomovat, zamýšlí se nad svým životem a snaží se pomáhat druhým, jde tedy o autentický způsob života. Právě zde tu člověk velmi rychle zjistí, že jeho život je v podstatě konečný, což v něm vzbuzuje zoufalství. Toto

stádium je pak možné opět přirovnat k Heideggerovu autentickému bytí k sobě, kdy pobytu jde právě o jeho bytí, jehož smyslem je starost, jenž je vztažná k časovosti a našeho „spolu-bytí-tu“. Právě estetickým a etickým se Kierkegaard zabývá v díle *Bud' a nebo*. Velmi důležitou úlohu zde hraje roli volba. Kierkegaard hovoří o tom, že v mládí si neuvědomoval důležitost volby, dával jen na rady ostatních lidí a v okamžiku, když se měl rozhodnout sám, si uvědomil, že právě svou vlastní volbou může dospět. Máme si volit to, co je podle nás správné, a i když to bude mít negativní následky, je potřeba si uvědomit, že samotná volba nás formuje a posouvá vpřed. Tím, že necháme druhé volit za nás samé, ztrácíme tím sami sebe. Okamžik volby je velmi vážná věc, protože když se nerozhodneme nyní, tak nemáme žádnou záruku, že tato možnost se ještě někdy naskytne. Když volbu odmítáme, tak se rozhoduje v podstatě nevědomí, případně to za nás udělají druzí a my potom budeme nést následky. Rozhodnutí se pak již nedá vrátit zpět. Když člověk nevolí z vlastního rozhodnutí, tak jde o volbu estetickou, a podle Kierkegaarda není estetická volba skutečnou volbou.<sup>41</sup> Možnost se rozhodnou je charakteristické pro etiku. V estetické volbě jde o to, že si ji neuvědomujeme. Kierkegaard tu používá příklad dívky, které je zamilovaná a následuje své srdce bez toho, aby o tom přemýšlela. Jde tedy o neuvědomělou volbu, a proto ji zařazujeme do oblasti estetiky. Podle Kierkegaarda je etická volba vzhledem k estetické lehčí, ale na druhé straně ji považuje za složitější, protože samotné rozhodování je těžké. Kierkegaard poukazuje na to, že není důležité to, zda je naše rozhodnutí správné či ne, ale důležité je to, co naše rozhodnutí provází, jak sám uvádí: "Záleží na energii, vážnosti a citu s jakým volíš."<sup>42</sup> Když si všechno toto člověk uvědomí, tak má obrovský vliv na jeho samotnou existenci, což neplatí v případě estetické volby. Kierkegaardovi jde o to, aby nás navedl na takové rozhodnutí, které pro nás bude mít význam.

Když jde o absolutní volbu etické cesty, neznamená to, že estetické zanikne, nýbrž to, že si člověk sám sebe uvědomuje, nachází se v etice a estetické se potlačuje. Kierkegaard se diferencuje estetického a etického následovně: "Estetické v člověku je to, čím je člověk bezprostředně tím, čím je, etické je to, čím se stane. Kdo žije v estetickém, z

---

<sup>41</sup> Srov. KIERKEGAARD. *Bud' – alebo*, s. 622.

<sup>42</sup> Srov. KIERKEGAARD. *Bud' – alebo*, s. 623.

estetického a pro estetické v sobě, ten žije esteticky."<sup>43</sup> Estét si neuvědomuje sebe jako existenci, jako subjekt a bere život ve smyslu hesla: "Nějak bylo, nějak bude." Žije jen pro chvíle, které mu život přináší. Jeho život není vůbec připoutaný k něčemu stálému, mění neustále svůj směr. Estetický život má proto různý charakter, kdy základem je fakt, že život není něco stabilního, kde bychom se realizovali, ale je to jen souhrn okamžiků. Estét je pasivní, vše přijímá tak, jak to přichází, nezamýšlí se nad tím, a proto nemůže nic změnit. Je vydaný na pospas situacím, které se dějí. Do etického se dostaneme v momentě uvědomění si sebe sama, člověk se stává svým vlastním cílem. Estetik se soustředí jen na okolní svět, nic neřeší, zatím co etik vidí sebe jako projekt, který musí neustále zdokonalovat. V estetickém stádiu jde o hédonismus, člověk se v něm soustřeďuje hlavně na slasti, které ho dělají šťastným. Estét upřednostňuje přítomnost, budoucnost ho nezajímá, nemá dokonce žádnou zodpovědnost. Český filosof Jakub Netopilík, známý mimo jiné svými předmluvami k Aristotelovi či atomistům doplňuje, že mezi estetiky lze zařadit ty, kteří holdují smyslovým požitkům i ty, kteří běžně žijí jako bytosti, které se nechají ovlivnit vnějším prostředím, ale i ty, kteří se projevují způsobem, že je zde svět pouze pro ně a aby uspokojil jejich prožitky."<sup>44</sup> Dále doplňuje, že jde o neautentický způsob života, který reprezentuje postava Dona Juana. Na trochu jiné úrovni je již zmiňované etické stádium, ve kterém člověk konečně nachází stabilitu a odmítá změny. Takového člověka představuje asesor Wilhelm, který se snaží vysvětlit, proč je potřebné projít do etického stádia. Vzorem takového života je manželství a rodina. V tomto stádiu se člověk rodí pro samotnou volbu. Nežije jen pro okamžik, ale je si vědomý i své minulosti a myslí i na budoucnost; místo toho, aby se jako estetik obracel ke vzpomínkám, hledí do budoucnosti, která pro něho znamená to, co ještě nikdy nebylo, ale opakování toho, co bylo."<sup>45</sup> Člověk v etickém stádiu dokáže už rozlišovat hodnoty dobra a zla. Britský filosof Patrick Gardiner, který se ve svém díle *Kierkegaard* rozvádí tuto problematiku píše následující: "Etický subjekt je charakterizovaný jako jedinec chápající sebe samého jako cíl, jako projekt. Člověk si už uvědomuje sebe samého, nechce se nechat unášet životem a proto volí, volí si sebe. Etik chápe život jako

---

<sup>43</sup> Srov. KIERKEGAARD. *Bud' – alebo*, s. 633.

<sup>44</sup> Srov. NETOPIÍK. *Co víte o filozofii 19. století*, s. 252.

<sup>45</sup> Srov. NETOPIÍK. *Co víte o filozofii 19. století*, s. 254.

úkol, který musí svědomitě splnit."<sup>46</sup>

Zdá se, že sám Kierkegaard procházel těmito dvěma stádii. Estetikem byl jen ze začátku, tehdy si užíval život, na nic nemyslel, potom se stal etikem, kdy si začíná uvědomovat svoji situaci (a nakonec se rozchází i s Reginou ) a zjišťuje, že to vůbec nezvládá. Tato dvě stádia však podle něho nestačí a zoufalství, které člověk pociťuje, dokáže překonat jen prostřednictvím třetí cesty, tedy náboženského stádia. Pro člověka v tomto stádiu je typická víra, která přesahuje racionalitu a Kierkegaard o ní hovoří jako o vášni. Víry může dosáhnout jen člověk mravně vyspělý. Kierkegaard si jako reprezentant tohoto stádia vybírá příběh Abraháma, který má na příkaz Boha obětovat svého jediného syna Izáka. Abrahám neváhá a v momentě, kdy se chystá Izáka obětovat, ho Bůh zadrží a Abrahám může na místo syna obětovat berana. Tento příběh představuje zkoušku Abrahámovy víry. Etika o tomto činu hovoří jako o vraždě, kde Abrahám úplně zapomíná na mravní zákon, který nedovoluje zabít člověka. Příběh je rozebírán v díle *Bázeň a chvění*, kde zároveň nacházíme rozpor mezi etikou a náboženstvím. Kierkegaard obdivuje Abraháma za to, že celý čas věřil a ani na vteřinu nezapochyboval o tom, co dělá. Kierkegaard na tomto místě říká, že kdyby takto nejednal, Boha by možná stále velmi miloval, ale nevěřil by, protože člověk, pokud miluje Boha bez víry, myslí jen na sebe, zatímco člověk, který miluje Boha ve víře, myslí na Boha.<sup>47</sup> Podle Kierkegarda, má víra otevírat nové možnosti, nedá se uchopit rozumem, protože je někde nad ním. Vírou se Abrahám Izáka nevzdal, vírou ho získal.<sup>48</sup> Abrahám opouští hranice etiky a překračuje mravní zákon a následuje ho ještě vyšší, kterým je zákon Boží. Jeho čin se nedá omluvit v racionálním myšlení, protože v této rovině jde o něco absurdního, ale dá se to ospravedlnit vzhledem k odkazu na Boží příkaz, který je daný jen Abrahámovi a není to možné vysvětlit jiným ničím jiným, protože „oni“ by to nepochopili. Byla to jednoduchá zkouška víry, kterou byl Abrahám podrobený. Abrahám měl též možnost volby a rozhodl se obětovat svého syna, měl dokonce možnost se z cesty vrátit, ale neudělal to, protože věřil a proto ve zkoušce obstál. Víra se zde stává určitým paradoxem, protože z hrozného činu jako je

---

<sup>46</sup> GARDINER. Kierkegaard, s. 62.

<sup>47</sup> Srov. KIERKEGAARD. *Bázeň a chvění*. Nemoc k smrti, s. 32.

<sup>48</sup> Srov. KIERKEGAARD. *Bázeň a chvění*, Nemoc k smrti, s. 42.

vražda, dokázala vytvořit svatý čin a pokusila se Abrahámovi na jedné straně syna vzít a na druhé straně mu ho vrátila.

V díle *Bázeň a chvění* nacházíme určité rozdíly mezi etikou a vírou a náboženstvím. Etika chápe jednotlivce jako někoho, kdo nemá vlastní cíl, ale podléhá tak zvanému všeobecnému cíli. Abraháma chápe jako vraha, kterého je nutné zavrhnout. Víra právě naopak, jednatel je pro ni důležitější než všechno ostatní. Kierkegaard se dále snaží poukázat na rozdíl mezi tragickým hrdinou a Abrahámem. Tragický hrdina koná v rámci etiky. Příkladem takového hrdiny je podle Kierkegaarda Agamemnon, který kvůli záchraně státu obětuje vlastní dceru. Obětoval ji pro všeobecné blaho a Abrahám to udělal ve vlastním zájmu, soukromě; u jeho počinu nenacházíme vyšší princip, kterým je víra v Boha. U Abraháma nalézáme velikost v tom, že napříč tomu, že si uvědomoval důsledky svého konání, nikdy se nevzdal a nepřestal věřit.

Teologická suspendace etiky se stala terčem kritiky. Kierkegaard se obhazuje tím, že jak se člověk nalézá v etickém stádiu, tak je jasné, že morální zákony jsou prvořadé a jakmile se člověk dostane do náboženského stádia, tak tyto zákony dostávají jiné rozměry. Kierkegaard poukazuje na to, že se nedá řídit jen etickými pravidly, ale je potřebné udělat zásadní "skok", který má za následek oponovat etickým normám.

Tragický hrdina to má podle Kierkegaarda o něco jednodušší, protože za ním stojí všeobecně, zatímco rytíř víry je na všechno úplně sám, nemá oporu u nikoho.

Kierkegaard se ptá, zdali Abrahám mohl své mlčení eticky obhájit před svou rodinou - před svou ženou a synem? Abrahám neřekl nic své ženě ani synovi, to se však nelíbí estetice, která sice mlčení uznává, ale jen v případě pokud jde o záchranu druhého. To však nebyl Abrahámův případ, protože on se snížil k obětování vlastního syna. Pro etiku je důležitější tragický hrdina, protože dokáže obětovat sebe nebo to, co je mu nejbližší ve prospěch všeobecného, proto Abraháma neuznává, protože on pro všeobecné nedělá nic. Abrahámovo mlčení je plné úzkosti, nemůže nic říct, protože jeho čin by nikdo nepochopil, mohl ustoupit, mohl se pokusit to lidem vysvětlit, ale podle Kierkegaarda by už Abrahámem nebyl. Abrahám podle něj koná dva pohyby: "Nekonečným pohybem rezignace se Izáka vzdává, a to nepochopí nikdo, protože to je jeho soukromá záležitost,

potom každým okamžikem vykonává pohyb víry."<sup>49</sup> Víra se mu stává útěchou, protože věří v to, že Bůh to nějak zařídí a nebude muset svého syna obětovat, anebo mu dá nového. Abrahám tedy celou dobu mlčel, jedinou odpověď nacházíme v ten okamžik, když se ho Izák ptá na zvíře, které má obětovat, tato věta se líbila i samotnému Kierkegaardovi a zní takto: "Bůh pořídí pro sebe zvíře k zápalné oběti, synu můj."<sup>50</sup> Kierkegaard ho obdivuje za jeho vytrvalosti a vnitřní sílu, protože kdyby řekl Izákovi pravdu, stal by se Abrahám slabochem a dnes by se nemohl považovat za "otce víry."

### 2.3.2 „Sebenacházení“ jednotlivce

Kierkegaardův jedinec se vyznačuje potřebou uchopit vlastní existenci. Jedinec volí sebe. Neexistují žádná všeobecná pravidla, jak to udělat, protože jde o volbu a rozhodnutí samotného člověka. Právě díky určitým momentům v životě člověk dokáže najít sebe samého. Kierkegaard se tyto momenty snaží vyjádřit některými pojmy, jako: smrt, úzkost, okamžik, zoufalství, bezprostřednost, volba. Vysvětlením těchto pojmů se budeme věnovat v následujících podkapitolách.

#### 2.3.2.1 Smrt

Život každého člověka je ohraničen narozením a smrtí (chápáno tak jak jsme si definovali v kapitole 1.1 *Smrt*). Jak Kierkegaard píše na úvodu *Nemoci k smrti* – křesťan se naučil znát onu hroznou věc, kterou je právě nemoc k smrti, naopak přirozený člověk se jí bojí, neboť je jí neznalý.<sup>51</sup> Kierkegaard dává do kontrastu tedy věřícího člověka, který zná nejen smrt, ale i utrpení, které k ní vede. Do analogie k postavení se smrti věřícího křesťana a nevěřícího, tedy přirozeného člověka, přivádí příklad dospělého muže a dítěte. Dospělý muž je ten, který již ví, k čemu jeho život vede a jak je nutné se k němu postavit, na rozdíl od dítěte, které uvažuje zoufale až nerudně samo k sobě. Zde se projevuje pak výběr cesty, který jedinec provedl, zdali tedy přišel až k náboženské cestě, která je schopna mu ve vztahu smrti nabídnout spravedlivou odpověď k jeho

---

<sup>49</sup> KIERKEGAARD. Bázeň a chvění, *Nemoc k smrti*, s. 99.

<sup>50</sup> KIERKEGAARD. Bázeň a chvění, *Nemoc k smrti*, s. 100.

<sup>51</sup> KIERKEGAARD. Bázeň a chvění, *Nemoc k smrti*, s. 122.

životu.

Shodu s Heideggerem vyzorujeme v epistemologickém náhledu na smrt, společně s Kierkegaardem se shodují na tom, že jde o jistotu, kterou můžeme vždy předpokládat, pouze nevíme, kdy nastane, ačkoliv zcela jistě nastane. Rozdílně už však Kierkegaard uvádí, že ačkoliv je smrt jistá v jejím nastání, není pro člověka jistotou, čím smrt je a tuto otázku na rozdíl od Heideggera řeší. Kierkegaard na několika místech ve svém díle rozvádí, co se s člověkem stane po jeho smrti, co pro něj znamená v jeho možném pokračování, například v *Evangelium utrpení* píše, že na věčnosti se budou člověka ptát na to, kolikrát zvítězil nad vlastní myslí, kolikrát v sebezapření odpustil a vzdal se všeho světského.<sup>52</sup>

#### 2.3.2.2 Úzkost

Se smrtí se pak pojí přímo úzkost, která ale zároveň člověku otvírá jeho existence volnosti. V úzkosti se jednotlivci dává na vědomí jeho určení svobody a ducha, ve kterém se ještě neobjevil protiklad dobra a zla. Duch je tedy ve stavu nevinnosti a projevuje se jen jako možnost, vše je ve stavu harmonie. Právě však v tom momentě duše pociťuje úzkost. Až skutečný duch poznává protiklady a snaží se je spojit. Jen on v nich umí rozlišovat. Nevinnost je nevědomost. Člověk v tomto stavu nic o ničem neví, je v nich spokojenost a mír. Nenalézá tam nic, co by mohlo vyvolat spor, právě úzkost vyvolává nespokojenost. Úzkost však nelze ztotožňovat se strachem, protože strach máme vždy z něčeho. Duch se však vztahuje k sobě samotnému, proto lze hovořit o úzkosti. Kierkegaard zároveň tvrdí, že člověk úzkost sám může, když se jí poddá. Úzkost však považuje i za něco pozitivního, co nás zbaví konečnosti. A v ten okamžik, když se zbavuje nevinnosti, úzkost tady zůstává v kladném smyslu, neboť se stává něčím skutečnějším a ukazuje nové možnosti. Člověk může k úzkosti zaujmout různá stanoviska a ta potom souvisí s různými způsoby existence. Někteří si úzkosti vůbec nevšímají, opovrhují jí. Pro Kierkegarda jsou pak takový lidé, prosti ducha. Existuje i jiný postoj, který spočívá v tom, že člověk úzkost neodmítá, ale právě naopak, přijímá ji a snaží se s ní žít. Takového postoje je dle Kierkegarda člověk schopný jen díky víře. Z toho vyplývá, že jen díky víře

---

<sup>52</sup> Srov. KIERKEGAARD. *Evangelium utrpení*, s. 10.



je člověk uchráněný toho, aby úplně úzkosti propadl.

Pokud se zde vrátíme k Abrahámovi, můžeme na tomto příklad demonstrovat pociťování úzkosti. Jeho úzkostí bylo mlčení, kdy nemohl nikomu říci, že chce obětovat vlastního jediného syna, zůstal by pak sám se svojí vírou. To je ten skok, který Abrahám vykonal, dokázal potlačit etické normy a byl ochotný vykonat neospravedlnitelný čin ve prospěch vyššího cíli, kterým byl Bůh. Úzkost mu tak ukázala novou cestu. Cestu plnou lásky a Boží milosti.

#### 2.3.2.3 Okamžik

„Takový okamžik je zvláštní věc. Je velmi krátký a časový, jako okamžik bývá, prchavý jako každý okamžik, mizí v dalším okamžiku, a přece je rozhodující, a přece je plný věčnosti.“<sup>53</sup>

Okamžik představuje pro jednotlivce moment volby a vlastní realizace. Díky němu je člověk schopný vlastní přeměny, v momentě okamžiku se člověk rozhoduje buď – anebo. Kierkegaard ví, že celý náš život je sled okamžiků a je jen na nás, jak se k tomu postavíme, zdali budeme žít jako estét, který je pasivní a žije v okamžiku a je spojený a nad ničím se nezamýšlí anebo se budeme snažit o něco víc a budeme se rozhodovat, volit a zároveň nést zodpovědnosti za to všechno. Proto je důležitý okamžik volby. Okamžik překračuje člověka a zkouší ho v momentě, kdy v sobě samotném nachází něco nového, co jeho samotného přesahuje a stává se smyslem jeho života. Pojdme se opět vrátit k Abrahámovi, který pociťoval tento okamžik v momentě volby, kdy se měl rozhodnout pro poslechnutí nebo neposlechnutí Boha. Byla to zkouška, ve které nakonec uspěl, protože se rozhodl podle Kierkegaarda správně, jeho víra byla výsledkem skoku, který mu umožnil se vymanit se sebe samotného a naleznout něco vyššího. Jeho vnitřní přežívání mu umožnilo odlišit se od davu, kterému nemohl nic sdělit, protože by to nebylo pochopeno. Jen v okamžiku se mohl rozhodnout, protože jen volba mezi dvěma cestami, mezi dvěma protiklady mohla vyvolat úzkost a utvrdit se ve své víře. Toužil po této vášni a chtěl se stále více přibližovat Bohu. Právě okamžik umožnil Abrahámovi přejít do vyššího stadia, stát tváří tvář před Bohem. Pro etiku je to

---

<sup>53</sup> KIERKEGAARD. Filosofické droby aneb Drobátko filosofie, s. 38.

nepochopitelný čin, protože v něm vidí jen vraha jeho vlastního syna a zároveň někoho, kdo se dokonce staví proti Božím příkázáním. Právě okamžik z něj udělá to, čím opravdu byl, díky okamžiku objevil v sobě vášeň, která ho hnala dopředu a pomohla mu být sebou samým.

#### 2.3.2.4 Zoufalství

Člověk v estetickém stádiu žije jen pro uspokojování svých potřeb a často vede k nudě. Člověk neustále dělá to samé dokola a zjišťuje, že jeho život nemá smysl. Právě díky nudě přichází k volbě, buď zůstane v etickém stádiu a bude jen pasivním pozorovatelem bez jakéhokoliv zájmu anebo se mu podaří uvědomit si sebe samého a tím se dostat do vyššího stádia - etického. Nuda přivádí člověka k zoufalství, protože jeho život ztrácí jakýkoliv cíl a smysl. Člověk zoufá nad vším, musí se rozhodnout, nebo zůstane nadále v zoufalství a nebo se rozhodne být tím, jakým skutečně je a tím se vymaní z estetického stádia. Zoufalství nám nabízí možnost změnit se, změnit svůj postoj k životu. Kierkegaard tvrdí, že ne každý musí projít všemi třemi stádii, někomu vyhovuje zůstat jen ve stádiu estetickém. Je to na každém z nás, pro co se rozhodne. Pro Kierkegarda zoufalství vnáší do života nepopsatelnou lehkost, vlastně královský nadhled nad vším<sup>54</sup> a na druhé straně je zoufalství nemoc v duchu, v lidském já.<sup>55</sup> Jednak nám zoufalství ukazuje naši beznaděj a nespokojenost, jednak se jen díky ní dokážeme posunout dál a najít svoji podstatu. Za protiklad k zoufalství považuje Kierkegaard víru, protože jen díky víře se člověk může uchopit jako celek. Dále Kierkegaard doplňuje, že v zoufalství si je totiž člověk ustavičně před sebou. I proto se život pohybuje mezi dvěma absolutními protiklady, chvílemi má obrovskou energii, chvílemi velikou lhostejnost.<sup>56</sup>

Když se člověk nachází v zoufalství, je dobré udělat ten zásadní krok, kterým se dostane do etického stádia. Zoufalství je podle Kierkegarda totiž posledním estetickým postojem.

Se zoufalstvím souvisí i úzkost, kterou jednotlivec pociťuje v momentě volby. Na jedné straně je svobodný, protože si může vybrat, na druhé straně si uvědomuje obrovskou

---

<sup>54</sup> Srov. KIERKEGAARD. Rovnováha mezi estetickým a etickým při utváření osobnosti, s. 46-47.

<sup>55</sup> Srov. KIERKEGAARD. Bázeň a chvění, Nemoc k smrti, s. 123.

<sup>56</sup> Srov. KIERKEGAARD. Rovnováha mezi estetickým a etickým při utváření osobnosti, s. 46.

zodpovědnost za to, pro co se rozhodne. Tím, že si zvolí jedno, automaticky ruší to druhé a vůbec netuší, či cesta, kterou si zvolil, je ta správná. Přesto je za své rozhodnutí plně zodpovědný.

#### 2.3.2.5 Bezprostřednost

Podle Kierkegaarda je bezprostřednost významnou součástí víry, naproti tomu je typická pro estetika, který se nachází v prvním a nejnižším stupni existence, tedy nejdále od náboženského stupně, který je plný víry. Proč je tomu tak? Vyplývá to z toho, že Kierkegaard dělí tuto bezprostřednost na původní a tu, kterou jsme získali a tou je víra. Ze začátku všichni žijeme bezprostředně, protože se v nás nalézají ještě nevinost, kdy náš duch o sobě ještě pořádně neví, čím více však dospíváme, tím víc se duch bude stávat sebou samým. Naše bezprostřednost dosahuje jakoby vyšší úroveň, proto by člověk neměl zůstat na původní cestě, neboť pokud si člověk nezvolí sebe, už nepůjde o nevinost, ale křesťansky vzato o hřích, za který si neseme vlastní zodpovědnost. Estetikova bezprostřednost se podobá pudům, potřebám a vášním, není to nic uvědomělého – člověk nedokázal volit. Volba estetika se v podstatě ani nemůže nazývat volbou v pravém slova smyslu, protože nemá "já", které by volilo. Dovolme si zde obohatit tuto část o poznámku polského filosofa Milana Pekaniče: "Bezprostřední člověk, který sám sebe nazývá křesťanem, pravidelně se zúčastňuje církevních obřadů atd. - přizpůsobuje křesťanské učení svojí přirozenosti, jen aby nemusel na svém způsobu života nic měnit."<sup>57</sup> Kierkegaard však takovou bezprostřednost odmítá a od člověka vyžaduje, aby se změnil a vznikl z něho nový člověk. V podstatě vyzývá ke zbavení se své staré bezprostřednosti, nebát se volby, zvolit si sebe a nakonec stát před Bohem jako osoba, jednotlivce.

#### 2.3.2.6 Volba

Volbou Kierkegaard nemá na mysli všední rozhodování, ale jde o postoj jednotlivce. V momentě volby si člověk volí svoji vlastní existenci, svoji osobu, svůj směr, kterým se chce vydat. Předmětem této volby je obsah osobnosti a cílem pak zralá osobnost. Volba je velmi důležitá pro toho, kdo se chce posunout do vyššího stádia života. Pro estetika jeho postoj není volbou, je výsledkem náhody o poddání se požitkům. Jeho volba není

---

<sup>57</sup> PETKANIČ. Filozofia vášne Sorena Kierkegaarda, s. 106 – 107.

aktivní, čeká na svoji chvíli. Pro volbu je charakteristické spojení buď - anebo, protože člověk si vždy vybírá ze dvou možností. Kierkegaard zdůrazňuje prvotní moment volby, kdy se člověk rozhoduje, zda má vůbec volit. Když nakonec jedinec dospěje k rozhodnutí, je potřeba, aby byl pln vášně, protože je důležitým faktorem při volení vlastní existence. Proto rozdíl mezi volbou, kterou si člověk uvědomí a volbou, kterou si neuvědomí, závisí právě na tom, byla-li v okamžiku volby přítomna vášeň. V momentě volby se člověk uchopuje jako celek. Vášeň totiž uvádí člověka do jednoty se sebou samým, upozorňuje jeho vůli k jednomu cíli. Kierkegaard rozlišuje mezi tím "jako" a "co" volím, protože to, co volím, je spojené s objektivním a nedá se na to spolehnout, to jak volím, je spojené se mnou, se subjektem. Kierkegaard i ve volbě rozlišuje dva momenty. Tím prvním je „izolace“, kdy se člověk izoluje od světa, od společenství a stává se svobodným. Proto je důležitý i druhý moment, kterým je „kontinuita“, kdy jde o zpětný pohyb, kde je člověk již konkrétním jednotlivcem, který si sám sebe uvědomuje a je schopný akceptovat těžkost zodpovědnosti, která je nevyhnutelným důsledkem jeho volby. Vyznačuje se tím etické stádium, kde člověk nachází cíl a smysl svého života a konečně ví, kým je. Petkanič, o kterém jsme se zmiňovali výše, formuluje Kierkegaardovu volbu jako existenciální imperativ: „Rozhodni se pro nějaký konkrétní životní názor, důsledně ho v životě následuj a za jeho důsledky přijmi veškerou zodpovědnost.“<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> PETKANIČ. Filozofia vášne Sorena Kierkegaard, s. 218.

### 3 Přístup světových náboženství ke smrti

V této části práce se již dostáváme k praktické demonstraci záchrany člověka před svou konečností. Z historického hlediska se může zdát, že práce jde proti časové dějinnosti, neboť náboženství na problematiku smrti odpovídalo již dávno před filosofií, tedy ještě před jakýmkoliv filosofováním o smrti. Náboženství je sice starší než filosofie, ale zároveň je zpřítomňováno dodnes. Navíc každé níže rozebírané náboženství prošlo zásadními změnami vlivem doby, prolínání kultur, historických událostí, mezináboženského dialogu a tak dále. Na světových náboženstvích (jak jsme je popsali v kapitole 1.3.1 Světová náboženství) si můžeme všimnout jednoho společného rysu, kterým je to, co bychom mohli nazvat předběhem k smrti, nebo lépe řečeno obejitím k smrti ve smyslu pokračování v tom, co bychom mohli nazvat posmrtný život. S úspěchem bychom mohli nejspíše tvrdit, že každé náboženství s sebou nese svou záchranu před konečností, ale jelikož nelze všechna náboženství pečlivě prozkoumat, vystačíme si s ověřením tohoto předpokladu na 2 různých náboženských systémech – buddhismu a křesťanství. Budhismus jako takový je minimálně kontroverzním náboženstvím, neboť některé religionistické přístupy by jej k náboženství ani nezařadili, spíše by jej charakterizovali jako učení, případně jako neteistické náboženství. Právě proto však bude vhodné jej použít jako reprezentativní případ, nehledě na to, že dle našeho vymezeného pojmového aparátu buddhismus náboženstvím je. Křesťanství pak reprezentuje nejen nejsilnější monoteistické náboženství, co do počtu věřících, jak mimo jiné uvádí i náboženský teoretik Michael Keene ve své knize *Světová náboženství*. Křesťanství je také náboženství, které nejvíce ovlivnilo nejen evropskou kulturu, ale zejména evropskou filosofii, jak je ostatně i vidět na filosofii Kierkegaarda, jež jsme rozebrali v teoretické části práce.

K vybraným náboženstvím je nutné přistupovat trochu odlišně, a to vzhledem k tomu, že k oběma náboženstvím se již metodologicky vytvořil zvláštní jazykový/terminologický aparát, který při jejich popisu budeme dodržovat. Naším hlavním cílem je zjistit, jakým způsobem dává to, které náboženství člověku útěchu před smrtí, respektive jak vypovídá o způsobu bytí po smrti a ověřit tak, jestli jsou vybraná světová náboženství útěchou

před smrtí a zdali je možné obě předložit člověku jako onen lék proti smrtelnosti (jak je popsáno v kapitole 1.2 *Lék*).

### 3.1 Smrt v tibetském buddhismu

Podle tradice buddhismu je právě umírání a následující moment smrti tou nejlepší příležitostí na osvobození se od svého ega, tedy od svého bytostného Já.

Moment smrti je tak velmi silnou příležitostí k dosažení probuzení. V tomto okamžiku necháváme za sebou svoje tělo a je nám nabídnuta největší možná příležitost na osvobození. Opouštíme svoje tělo, což nám dává příležitost se plně osvobodit od lpění na svém Já. Máme možnost uskutečnit všechno, o co jsme kdy usilovali v duchovních cvičeních v průběhu života.<sup>59</sup>

Mysl ve stavu jasného světla zůstává určitou dobu, zpravidla se udává, že po několik dní. Když dokáže člověk v této chvíli rozpoznat pravou skutečnost přirozenosti mysli, dosáhne okamžitého osvobození ze sansáry. Pokud je to možné, s tělem se v těchto chvílích nedoporučuje jakkoliv manipulovat, protože by to mohlo vyrušit vědomí, které v něm stále přetrvává. Nakonec vědomí uniká z těla některým z tělesných otvorů. To může být navenek doprovázeno výronem tělesných tekutin z tohoto otvoru. Věří se, že to, kterým otvorem vědomí z těla unikne, napovídá, v jaké oblasti se člověk v budoucím životě narodí.<sup>60</sup>

Vědomí neopouští tělo hned po smrti, ale zůstává přítomné ještě nějakou dobu. Dokud tělo vyzařuje nějaké teplo, je v něm neustále přítomné vědomí, které později tělo opouští, (podle tohoto učení některým z tělesných otvorů). Budhisté kladou velký důraz na to, který otvor slouží na odchod vědomí právě proto, že to s sebou nese následky v dalším příběhu existence.

#### 3.1.2 Znovuzrození a smrt

Většina lidí má největší strach právě ze smrti, přitom právě ta je neodmyslitelnou součástí života. Lidé umírají dnes a denně a každý se s tím musí nějakým způsobem

---

<sup>59</sup> Srov. RINPOČCHE. Tibetská kniha o životě a smrti, s. 129.

<sup>60</sup> Srov. RINPOČCHE, HOPKINS. Smrt, mezistav a znovuzrození v tibetském buddhismu, s. 115.

vyrovnat, hlavně blízcí a přátelé umírajícího nebo zemřelého potřebují čas na smíření se s touto ztrátou. Budhismus se k etické otázce umírání a smrti staví optimisticky a učí, jak přijmout fakt blízcího se konce, jak se připravit na smrt a jak jí čelit bez strachu a jiných nepříjemných pocitů.

### 3.1.2.1 Elementární karmické živly jako součást umírání

Lidské tělo je tvořené z prvků země, vody, ohně a vzduchu. Dále je celé tělo vnímané jako přepracovaná soustava 72 000 kanálků, kterými proudí větry nesoucí vědomí. Tyto větry podporují jednotlivé živly a mají na starosti jednotlivé funkce a smysly lidského těla. Od temena hlavy podél páteře do pohlavního orgánu vede ústřední kanálek. Na tomto kanálku je umístěných několik kanálkových kol – čakr. V místech, kde jsou čakry, obepínají postranní kanálky ústřední kanálek, takže větry nemůžou volně proudit. V okamžiku smrti jsou uzly uvolněné a větry proudí do centrálního kanálku, což umožní projevení jemné mysli. Rozeznáváme několik druhů větrů, které se po smrti všechny rozplynou na velmi jemný život nesoucí vítr, jehož sídlem je srdce. V srdci se nachází „nezničitelná kapka“. Tato kapka je bílo červená a pochází z ní další kapky bílé a červené, které jsou umístěny v těle v jednotlivých čakrách. V okamžiku smrti zaniká i nezničitelná kapka.<sup>61</sup>

Budhisti tedy považují tělo za složené z přírodních živlů, které se v procesu umírání plynule rozpouštějí. Všechno pevné v těle člověka, jako jsou kosti, svaly a tkáně, tvoří živel země.<sup>62</sup>

Teorie stavby těla z pěti živlů se nachází i v jiných kulturách. Dokonce židovsko-křesťanská tradice, která využívá symboliku pentagramu, popisuje každý cíp hvězdy jako jeden ze živlů: oheň, voda, země, vzduch a na vrchu je duch, jako podstata lidské existence. Tato podobnost je v budhistické stavbě těla. V této části se zaměříme na blíže na konkrétní prvky a jejich popis pro lepší pochopení budhistického myšlení k dané problematice.

---

<sup>61</sup> Srov. RINPOČCHE. Tibetská kniha o životě a smrti, s. 280-281.

<sup>62</sup> Srov. NYDAHL. Moudrost okamžiku: budhismus Diamantové cesty v otázkách a odpovědích, s. 69-74.

Co je tedy prvek pevnosti – pathavi-dhātu? Tento prvek může být vnitřní nebo vnější. A co je vnitřní prvek pevnosti? Všechno, co v našem těle poznáváme jako karmicky získanou pevnost či zem, tedy vlasy, chlupy, nehty, zuby, kůže, maso, šlachy, kosti, kostní dřev, ledviny, srdce, střeva, bránice, slezina, plíce, žaludek atd. Toto nazýváme vlastním vnitřním prvkem pevnosti. Oba prvky, vnitřní i vnější, jsou pouze prvky pevnosti.<sup>63</sup>

Rozpuštění živlů zem je podle buddhistů známkou toho, že umírání začalo. Člověk ztrácí kontrolu nad pevnými částmi těla a schopnost se pohybovat. Následně ztrácí kontrolu nad tělesnými tekutinami, jako jsou krev či lymfa, a tím dochází k rozpuštění živlu vody.<sup>64</sup>

Prvek tekutosti, ápo-dhātu, může být vlastní nebo vnější. Vlastní prvek tekutosti je vše, co ve vlastním těle známe jako karmicky získanou tekutost či vodu, tedy žluč, sliz, hnís, krev, pot, tuk, slzy, sliny, hleny, moč atd. Vlastní nebo vnější prvek tekutosti považujeme pouze za prvky tekutosti.<sup>65</sup>

Krevní oběh slábne, člověk přestává kontrolovat střeva a močový měchýř, má suché rty a silný pocit těžkosti. Tělesné teplo se stahuje z vnějších částí do středu těla a člověk začíná mít problémy s termoregulací, což znamená, že se rozpouští živel ohně.<sup>66</sup>

Prvek tepla, tedžo-dhātu, rozeznáváme opět vnitřní nebo vnější. Všechno, co ve vlastním těle známe jako karmicky získané teplo nebo oheň, co zahřívá, vysušuje, spaluje, co bylo sněžené, vypité, zažívané, zcela strávené, co hřeje nebo sálá se nazývá vlastní prvek tepla. Ať se jedná o vlastní prvek tepla nebo vnější prvek tepla, oba jsou prvky tepla.<sup>67</sup>

Srdce už nezvládá dopravovat krev do periferních částí těla. Ty se přestávají prokrvovat a následně blednou a chladnou. Nakonec se rozpouští živel větru.<sup>68</sup>

Prvek pohybu, vájo-dhātu, může být vlastní nebo vnější. Vše, co ve vlastním těle známe jako karmicky získaná pohybová síla nebo vítr – větry stoupající vzhůru a klesající dolů, větry žaludku a střev, vítr hýbající svaly, vdechování a vydechování, to vše a další podobné

---

<sup>63</sup> Srov. NYANATOLIKA. Slovo Budhovo, s. 20-21.

<sup>64</sup> Srov. NYDAHL. Moudrost okamžiku: buddhismus Diamantové cesty v otázkách a odpovědích, s. 74-75.

<sup>65</sup> Srov. NYANATOLIKA. Slovo Budhovo, s. 21.

<sup>66</sup> Srov. NYDAHL. Moudrost okamžiku: buddhismus Diamantové cesty v otázkách a odpovědích, s. 75.

<sup>67</sup> Srov. NYANATOLIKA. Slovo Budhovo, s. 21.

<sup>68</sup> Srov. NYANATOLIKA. Slovo Budhovo, s. 21.



projevy nazýváme vlastním prvkem pohybu. Zda se jedná o vlastní prvek pohybu nebo o vnější prvek pohybu, oba jsou pouze prvky pohybu.<sup>69</sup>

Člověk má v této fázi problémy s dýcháním. Z důvodu nedostatku kyslíku odumírají mozková centra a reguluje se dýchání a krevní oběh. Následně nastává zástava dechu a srdeční činnosti. V tuto chvíli je z lékařského hlediska konstatovaná smrt. Pátý živel vědomí umírajícího, který se průběhu smrti odděluje od těla, ale pracuje dále. Z budhistického pohledu smrt nastupuje až po vychladnutí srdečního centra, když se objeví vnější náznaky smrti, jakými jsou posmrtná ztuhlost a posmrtné skvrny. Až poté vědomí definitivně opouští tělo.<sup>70</sup>

Popsali jsem dost podrobně průběh umírání a smrti v budhistickém učení. Každý živel v těle je přirovnán ke specifickým oblastem těla. Vidíme postupné uvolňování živelů, kdy nejprve tělo opouští prvek země, potom je to prvkem vody, ohně, a nakonec prvek pohybu, tedy vzduch. Budhisté uvádějí pak ještě pátý živel – živel vědomí, který pracuje i po nastalé smrti a opouští tělo tak, jak je popsáno výše.

Budhismus se v otázce smrti snaží hlavně pomoci lidem vyrovnat se s touto nelehkou skutečností a učí, jak postupovat pro dobro umírajících a pozůstalých. Pro všechny je skutečnost blíží se smrti velmi trýznivá. Avšak dle buddhismu by lidé měli k umírání přistupovat jako k něčemu, co vede k dalšímu znovuzrození, k novému začátku. Pro umírajícího i pro jeho blízké je velmi důležité vzdát se negativních pocitů.<sup>71</sup> Optimistická budhistická filozofie, může mít prospěšný a pozitivní vliv z jedné strany na umírajícího, ale také na jeho blízké a rodinu. Jelikož smrt není považována za konec, buddhismus dává lidem naději.

#### 3.1.2.2 Přístup k mrtvému

Nejlehčeji se dle buddhismu umírá, když se vzdáme připoutanosti ke svému tělu, ke své duši a k blízkým a majetku. Umírající by též měl opustit myšlenky na pomstu, pocit viny, odpustit sobě samému a též svým nepřátelům. Jen tak zabrání dalšímu střetnutí se s nimi v příštím životě. Budhisté se domnívají, že lidé, mezi kterými existoval nějaký vztah

---

<sup>69</sup> Srov. NYANATOLIKA. Slovo Budhovo, s. 21.

<sup>70</sup> Srov. NYDAHL. Moudrost okamžiku: buddhismus Diamantové cesty v otázkách a odpovědích, s. 76-77.

<sup>71</sup> Srov. NYDAHL. Moudrost okamžiku: buddhismus Diamantové cesty v otázkách a odpovědích, s. 89-90.

v pozitivním či negativním smyslu, se v dalším životě znovu setkají. Pokud svým nepřátelům odpustí, vrátí se buď jako přátelé nebo se již neobjeví. Svým přátelům a blízkým by se umírající měl omluvit za hloupé chování a vyjádřit jim svůj vděk. Přinese to nejen úlevu oběma stranám, ale také se tím vytvoří možnost, že se znovu shledají v dalším životě.<sup>72</sup> Jak je vidět ze zatím uvedeného budhistického přístupu ke smrti a umírání, je velký důraz kladen na mezilidské vztahy, které se mohou přenést i po smrti v procesu znovuzrození. Objeví se v následujícím životě, jen v jiné formě.

Podle buddhismu je následujících sedm týdnů po smrti možné ovlivňovat vědomí zemřelého, protože ještě nepřešel do nového života a vnímá současné dění, které stále ovlivňuje karmu. Budhisté proto učí, aby blízcí mysleli a hovořili o zesnulém jen v dobrém a nechali majetek 49 dní po jeho smrti bez dotyku. Budhisti taktéž doporučují mrtvé oslavit a uctívat pozitivně a láskyplně, netruchlit příliš hlasitě, protože přílišný zármutek představuje překážku v dalším vývoji.<sup>73</sup>

I v naší tradici známe přísloví, které říká: „o mrtvých jen v dobrém“. Jeho pochopení nacházíme v budhistickém učení. Kdybychom o zesnulém mluvili negativně a on ještě neprošel procesem znovuzrození, můžeme mu tím výrazně uškodit.

Během sedmi týdnů prochází mrtvý mezistavem, který je cestou k novému životu. Po sedmi týdnech přechází zemřelý do dalšího života. V následující části se budeme věnovat právě problematice mezistavů.

### 3.1.3 Mezistav

Různé budhistické tradice přinášejí různé popisy toho, co se děje v okamžicích mezi smrtí a následujícím zrozením. Setkáváme se s představami o bytostech bloudících a zažívajících děsivé vize nebo obrazy posmrtného soudu, kde jsou skutky zesnulého

---

<sup>72</sup> Srov. NYDAHL. Moudrost okamžiku: buddhismus Diamantové cesty v otázkách a odpovědích, s. 102-103.

<sup>73</sup> Srov. NYDAHL. Moudrost okamžiku: buddhismus Diamantové cesty v otázkách a odpovědích, s. 115-120.

vážené váhami. Tyto představy se v mnohých ohledech liší, nacházíme v nich ale i určité podobnosti.

Když bytost nerozeznala přirozenost mysli a nespočinula v ní, přechází do karmického barda vznikání, kde dojde k rozhodnutí o jejím budoucím zrození, buď v oblasti žádosti, nebo v oblasti tvarů. Mezistavem nemusí projít ti, kteří se mají zrodit do oblasti beztvarého bytí, pro ty začíná nový život hned po smrti.<sup>74</sup>

Lpění na našem fyzickém těle způsobí, že si i po smrti, kdy jsme se od něho oddělili, udržujeme zdání tohoto těla. To vede k vytvoření mentálního těla. Toto tělo podle některých pojetí ihned anticipuje podobu budoucího zrození bytosti.<sup>75</sup>

Další z případů ohromného vlivu života na posmrtnou existenci v budhistické tradici je ztotožňování na fyzické rovině s hmotou a projevuje se i v posmrtné rovině, zdáním této hmoty.

Vědomí opouští svůj nejjemnější stav a přechází procesem opačným k rozpouštění. Znovu jsou probuzená semena všech našich návyků a sklonů.<sup>76</sup>

V mezistavu má bytost všech pět smyslů, které jsou nyní ještě pronikavější a silnější než za života. Navíc bytost disponuje jasnozřivostí, může přecházet pevnými objekty a dokáže se přemísťovat v okamžiku pouze silou svojí myšlenky. Je neustále v pohybu, protože je poháněna větrem karmy. Takové pojetí bytosti v mezistavu bychom mohli přirovnat k duchům. Budhistická nauka svým způsobem potvrzuje existenci takových bytostí a jejich totožnost s lidmi.

#### 3.1.4 Posibilita posmrtného života

Bytost se v mezistavech střetává s množstvím vizuálních u zvukových podnětů. Může vidět ostatní bytosti v mezistavech, je vystavovaná vizím hněvivých i dobrotivých božstev, mohou ji pronásledovat představy spojené se skutky, které za života vykonala. Jako příklad cituji: „Útočí na nás mrazivé lijáky, krupobití hnisu a krve, štvou nás zvuky

---

<sup>74</sup> Srov. RINPOČCHE, HOPKINS. Smrt, mezistav a znovuzrození v tibetském budhismu, s. 118.

<sup>75</sup> Srov. RINPOČCHE, HOPKINS. Smrt, mezistav a znovuzrození v tibetském budhismu, s. 156.

<sup>76</sup> Srov. RINPOČCHE. Tibetská kniha o životě a smrti, s. 322.

beztělého, hrozivého křiku, pronásledují nás masožraví démoni a lidožroutské bestie.“<sup>77</sup>

Ti, kteří žili ctnostně, samozřejmě zažívají v mezistavech i příjemné pocity.

Obyčejně se udává, že bytost stráví ve stavu mezi smrtí a dalším zrozením 49 dní, tedy sedm týdnů. To ale neplatí všeobecně pro všechny stejně. „Dochází totiž k případům, kdy jsou nashromážděné všechny příčiny zrození a bytost tak vstoupí do dalšího zrození okamžitě.“<sup>78</sup>

Děje se tak v případě osob, které za života nahromadily krajně pozitivní nebo krajně negativní karmu. Může se ale naopak i stát, že někdo v mezistavech uvízne a stane se duchem či strašidlem.<sup>79</sup>

Tento pohled na karmu (jako zákon příčiny a následku) můžeme použít jako motivaci v průběhu života. Kdyby si člověk od útlého věku uvědomoval, jaké dopady má jeho konání na existenci jeho samotného, vážil by si svého času a je velmi pravděpodobné, že by převzal zodpovědnost za svoje činy. Můžeme předpokládat, že člověk pod vlivem tohoto učení si dříve osvojí hodnotový a eticko-morální systém jako základní pilíř, který mu pomáhá rozhodovat se v průběhu života. Podle budhistické tradice jsou dopady negativní karmy katastrofální. Věří, že tento pohled by si měla osvojit společnost jako celek. Ať jsme již odpůrci nebo zastánci buddhismu, tento princip uvažování musíme uznat jako velmi produktivní, motivující a v konečném důsledku prospěšný pro jednotlivce i společnost, ve které jedinec působí.

To, co zde nazýváme mezistavem, není jednostranným obdobím. Ve skutečnosti bychom měli hovořit nejdříve o několika po sobě navazujících mezistavech, do kterých se bytost postupně rodí. V mezistavech totiž vždy po sedmi dnech dochází k malé smrti. Pokud bytost prvních sedm dní po smrti nesoustředí všechny příčiny ke zrození, musí znovu projít procesem analogickým k procesu smrti, a tak několikrát dokola, dokud jí konečně karma nezavane k jejímu novému zrození. Obvykle však bytost zůstane v mezistavech nejdéle uváděných sedm týdnů. Vědomí po opuštění těla (smrti) zažívá mnoho

---

<sup>77</sup> Srov. RINPOČCHE. Tibetská kniha o životě a smrti, s. 325.

<sup>78</sup> Srov. RINPOČCHE, HOPKINS. Smrt, mezistav a znovuzrození v tibetském buddhismu, s. 59.

<sup>79</sup> Srov. RINPOČCHE. Tibetská kniha o životě a smrti, s. 326.

posmrtných zážitků, prožívá svoje životy. Tento proces ale není život samotný, i když si to bytost neuvědomuje.

### 3.1.5 Šest světů v buddhismu

Podle buddhismu existuje šest oblastí či světů, ve kterých je možné se zrodit. Dohromady se označují jako samsára.<sup>80</sup>

„Nekonečná je samsára, nedá se poznat žádný začátek znovuzrození bytostí, které opakovaně plynou v tomto kruhu poutány zaslepeností a žádostivostí.“<sup>81</sup>

Jako nejhorší možnost zrození buddhismus označuje oblast pekla nebo svět nenávisti, do kterého se rodí lidi, kteří vyzdvihovali chyby druhých a přáli jim hodně zlého. Lidé zrození v této oblasti prožívají neustálé stavy paranoie a frustrace, prochází bolestmi a jsou nešťastní. Druhou nepříjemnou oblastí je z buddhistického pohledu svět hladových duchů. Člověk, který by byl v předešlém životě chamtivý a lakomý, zažíval zklamání a tíseň, se ve světle hladových duchů nikdy nedočká klidu, naopak bude žít v trvalém nepokoji. Pokud člověk v uplynulém životě vědomě lhal ve snaze ublížit jiným, byl vypočítavý a choval se „primitivně“, následující zrození tak bude v oblasti zvířat. Jako zvíře se tak bude řídit jen svými pudry a smysly a bude buď v zajetí trpět nedostatkem svobody, nebo na svobodě neustále utíkat před predátory.<sup>82</sup>

To jsou tři světy, které bychom mohli říci, jsou trestem pro bytosti, které se v nich zrodili. Celá tato nauka nám dává ponaučení a ukazuje jakýsi mravní následek našich konání, který se projeví až v dalším životě. Vidíme, že ani jeden z uvedených světů není nejlepší možností na život. Problematické by bylo ovšem tvrdit, zda je horší pekelný svět nebo svět zvířat.

Další světy, ve kterých se člověk může zrodit, jsou podle buddhismu oblasti podmíněného štěstí. První z nich je svět polobohů, do kterého se zrodí člověk konající v životě mnoho dobrých skutků a u kterého se zároveň rozvinula žárlivost a závist. V oblasti polobohů jsou bytosti velmi krásné a velké, ale také nedůvěřivé a neklidné. V další příznivé oblasti,

---

<sup>80</sup> Srov. NYDAHL. Moudrost okamžiku: buddhismus Diamantové cesty v otázkách a odpovědích, s. 139.

<sup>81</sup> Srov. NYANATOLIKA. Slovo Buddhovo, s. 27.

<sup>82</sup> Srov. NYDAHL. Moudrost okamžiku: buddhismus Diamantové cesty v otázkách a odpovědích, s. 141-143.

ve světě bohů, se zrodí člověk, který v předchozím životě oplýval pýchou a shromáždil velké množství dobrých a bohatých dojmů. Bytosti zrozené ve světě bohů jsou velmi krásné, silné, zdravé a všem se daří.<sup>83</sup>

Pohled na další dva světy, které můžeme považovat jako „odměnu“ za skutky vykonané v předešlém životě, jsou dostatečnou motivací dle mého názoru na uvědomění si o čem vlastně život je.

Když člověk koná dobré skutky, je ovládnutý tužbou a projevuje se u něj připoutanost k majetku nebo k lidem, zrodí se v poslední oblasti, ve světě lidské existence. V této oblasti je člověk poháněný tužbou a žádostivostí, ale z budhistického pohledu skrývá lidské zrození nejlepší možnosti, jak získat trvalý smysl a snažit se o dosažení nadčasových hodnot.<sup>84</sup>

Zrození v lidském světě je podle buddhismu nejlepší možností, jak je uvedeno výše, takže právě v tomto našem životě, v této chvíli, máme to nejlepší, co jsme mohli mít. Žijeme ve světě, ve kterém máme možnost získat trvalý smysl.

„Všechny bytosti jsou vlastníky svých činů, dědici svých činů, jejich činy jsou Inem, z kterého se zrodily, jsou svázané se svými činy a činy jsou jejich útočištěm. Jaké činy vykonají, dobré nebo zlé, takové bude jejich dědictví. A kdykoliv se tyto bytosti znovuzrodí, tam jejich činy dozrají a kde jejich činy dozrají, tam budou sklízet ovoce svých činů, ať už v tomto, nebo v některém z následujících životů.“<sup>85</sup>

### 3.2 Smrt v křesťanství

Ačkoliv je křesťanství nejrozšířenějším náboženstvím, jak jsme již uváděli v úvodu této kapitoly, je také nejrozličnějším náboženstvím, co se týče počtu různých proudů. Existují ovšem dva hlavní proudy, které se v křesťanství vytvořily. Ten první je od samotného

---

<sup>83</sup> Srov. NYDAHL. Moudrost okamžiku: buddhismus Diamantové cesty v otázkách a odpovědích, s. 144-146.

<sup>84</sup> Srov. NYDAHL. Moudrost okamžiku: buddhismus Diamantové cesty v otázkách a odpovědích, s. 146-149.

<sup>85</sup> Srov. NYANATOLIKA. Slovo Budhovo, s. 33-34.

počátku křesťanství. Druhý proud se oddělil do Římsko – katolické církve kvůli věroučným rozdílům v 16.století. Část věřících se oddělila a ti dnes tvoří tak zvanou nekatolickou větev křesťanství. V této části nekatolického křesťanství se vytvořilo jiné učení o posmrtném životě. Pro objektivnost v této práci budeme pracovat s oběma systémy.

Je nutné mít na paměti, že i přes to nejde o nějaký neměnný celek. Vše se nějakým způsobem vyvíjí, a to zejména díky neustálým změnám společnosti a tím i vnímáním jedince; náboženství pak musí tyto změny reflektovat i samo v sobě, aby mohlo být stále živé a aktuálně řešit otázky doby.

Na slovo smrt se v Bibli používají dva výrazy. Ve Starém zákoně se používá hebrejské slovo: "mút" to znamená zemřít a je odvozené z podstatného jména "mávet" to jest smrt<sup>86</sup>. V Novém zákoně je smrt vyjádřena řeckým slovem "teleó" to znamená skončit či završit, odvozené od podstatného jména "teleuté", což znamená smrt<sup>87</sup>. Oba tato výrazy vyjadřují konec pozemského života a fyzickou smrt.

Smrt je vždy spojována s hříchem.<sup>88</sup> V Bibli, konkrétně v knize Genesis se dozvídáme o tom, jak Bůh varoval Adama a Evu před hříchem: "Potom Hospodin Bůh rozkázal člověku: Ze všech stromů zahrady můžete jíst, ale ze stromu poznání nikoliv, neboť v den, kdy ochutnáte plod z tohoto stromu, zemřete."<sup>89</sup> Jeden z nejvýznamnějších pisatelů Nového zákona – apoštol Pavel na téma smrt a hřích varuje: "Proto jako skrze jednoho člověka hřích přišel na svět a skrze hřích smrt - tak smrt přešla na všechny lidi, protože všichni zhřešili [...] jako hřích zavládl nad smrtí"<sup>90</sup> "Trest za hřích je smrt."<sup>91</sup> "Dýkou smrti je však hřích a silou hříchu je zákon."<sup>92</sup> Podle Bible se celý Boží soud nad hříchem soustřeďuje v smrti. Smrt jako Boží soud nad člověkem zasahuje všechny tři oblasti lidské bytosti – duchovní, duševní a tělesnou oblast.

---

<sup>86</sup> Srov. DAVIDSON. The Analytical Hebrew and Chaldee lexicon, s. 476.

<sup>87</sup> Srov. NEWMAN. Greek -English Dictionary of the New Testament, s. 180.

<sup>88</sup> Srov. KŘIVOHLAVÝ, KACZMARCZYK. Poslední úsek cesty, s. 74.

<sup>89</sup> Bible: překlad 21. století. Gen 2,16.17.

<sup>90</sup> Bible: překlad 21. století. Řím 5,12.21.

<sup>91</sup> Bible: překlad 21. století. Řím 6, 23.

<sup>92</sup> Bible: překlad 21. století. 1 Kor 15, 56.

Pro biblické myšlení je smrt ve své podstatě zlou nadpřirozeností, nikdy není nevyhnutelným zakončením života jako takového. Bůh je jediný život a pramen života. Kde je Bůh, tam je život, a kde není, vládne smrt.<sup>93</sup>

Chápání smrti a posmrtného života v křesťanství se zabývá nauka zvaná eschatologie, jež se zabývá posledními věcmi člověka a světa. Podle českého teologa Tomáše Halíka se eschatologie zdála dlouho být na okraji teologického zájmu, ale patřila k hlavním tématům Ježíšova učení<sup>94</sup>.

### 3.2.1. Svátost pomazání umírajících

Svátost pomazání umírajících se původně poskytovala v případech skutečně umírajících či těch, kteří stáli v bezprostřední blízkosti smrti. Z pastoračních důvodů se dnes nazývá "svátost pomazání nemocných". Provádí se v při vážných onemocnění či před operací a je možné ji opakovat.<sup>95</sup> Pomazání může udělovat pouze kněz a nejdůležitějším prvkem obřadu je lehké přiložení rukou a pomazání nemocného olivovým olejem, který je posvěcen biskupem na Zelený čtvrtek<sup>96</sup>. Tato svátost je však praktikována pouze v katolické církvi.

### 3.2.2 Soud

Řecké slovo „krinein“ (κρίνουμε), které lze přeložit jako soudit, případně oddělit, poukazuje ze své etymologie na to, co bychom mohli nazvat univerzální charakter soudu jakožto aktu, ve kterém bude něco odděleno. V křesťanské tradici jde o oddělení dobrého od špatného, pravdivého od nepravdivého, případně přijatých od zavržených. Bible neustále hovoří o soudu, který čeká lidi po smrti. V současnosti se těžko vyrovnáváme s obrazy soudu. Na jedné straně můžeme cítit strach z Božího soudu, ale zároveň i naději v milost, protože Soudce světa se svou obětí na kříži projevil jako milostivý Spasitel. Obraz soudu nám poskytuje naději, že veškerá nespravedlnost, kterou vidíme na tomto světě bude vyrovnána. Tato naděje je v podstatě nadějí na spásu. Soud odkrývá, kým jsme, a to je vždy bolestné. Cílem soudu je záchrana hříšníka, kterou je

---

<sup>93</sup> Srov. STEINDL. O smrti, s. 80.

<sup>94</sup> Srov. HALÍK. Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti, s. 72.

<sup>95</sup> Srov. HALÍK. Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti, s. 76.

<sup>96</sup> Srov. GRÜN. Smrt není konec Co nastane po smrti?, s. 62-67.



pouze možné dosáhnout skrze lítost. Evangelista Jan vidí tuto milost uskutečněnou v Ježíši Kristu. Proto platí: "Kdo věří v Něho, nebude souzen. Kdo nevěří, již je odsouzen, protože neuvěřil ve jméno jednorozeného Syna Božího."<sup>97</sup> (Jan 3,18). Kdo nedůvěřuje tomu, že mu Kristus chce projevit milost, ten se sám před touto milostí uzavírá. Po soudu se nachází tam, co teologie nazývá peklem.<sup>98</sup>

### 3.2.3 Očistec

Učení o očistci v Bibli nenalezneme. Do teologie ho uvedl církevní otec Origenes a jako ucelené učení je koncipováno v 11.-13. století. Reformátoři učení o očistci odmítli, neboť nevycházelo z Bible a odporuje učení o ospravedlnění hříšníků. Toto učení se týká pouze katolické církve. Očistec není místo. Nemůžeme o něm uvažovat v časových kategoriích, jako kdyby nějaká "ubohá duše" musela zůstat tak dlouho v očistci, aby odčinila své hříchy. Očistec je obraz setkání se s Bohem a Ježíšem Kristem. Duše poznávají tvář v tvář Boží lásky, že ve svém životě mýjely sebe i Boha. Poznávají zranění, které způsobily druhým. Očistec je nakonec obrazem bolesti z lítosti, kterou zakoušíme při setkání s milujícím Bohem. Jak dlouho tato bolest trvá nelze říci, protože po smrti končí kategorie času a prostoru.<sup>99</sup>

### 3.2.4 Peklo

V křesťanské tradici toto učení patří k nejvíce znepokojujícím představám, že jednoho můžeme přijít do věčného zatracení - pekla. Ti, kteří nevěří Bohu a v tomto stavu zemřou, budou vyloučeni z Boží přítomnosti.<sup>100</sup>

Jak jsme již výše uvedli, obraz pekla je prastarý a objevuje se i v jiných náboženstvích. V podsvětí existuje temné a beznadějně místo odplaty. Náboženství vykresluje peklo jako místo hrozných útrap; jako místo, kde hoří oheň; jako místo, které obývá pomstychtivá obluda mučící lidi.

Když se mluví o pekle, je třeba se na jedné straně chránit před bagatelizováním a na druhé straně by se lidé neměli peklem strašit a zraňovat. V lidském životě existuje

---

<sup>97</sup> Bible: překlad 21. století. Jan 3,18.

<sup>98</sup> Srov. GRÜN. Smrt není konec Co nastane po smrti?, s. 65.

<sup>99</sup> Srov. GRÜN. Smrt není konec Co nastane po smrti?, s. 68-69.

<sup>100</sup> Srov. CROCKETT, HAYES. Čtyři pojetí pekla, s. 5.

možnost ztroskotání – definitivní uzavření se před Bohem. Není to Bůh, kdo by vrhal duše do pekla. Jsou to duše samotné, které si tvoří peklo, když se v smrti uzavírají vůči Bohu a odmítnou nabídku Jeho záchrany.<sup>101</sup>

### 3.2.5 Nebe

Křesťanství o nebi nemá přesné představy a je často těžké popsat nebe, které očekáváme. Nebe se často popisuje abstraktně jako místo, ve kterém jsme sjednoceni s Bohem. Ve všech obrazech, které jsou vytvářeny o nebi, je třeba mít vždy na paměti, že to, co nás v nebi čeká, převyšuje naše představy. Jak o tom píše apoštol Pavel: "Ani oko nevidělo ani ucho neslyšelo, ani do srdce člověku nevstoupilo, co připravil Bůh těm, kteří Ho milují."<sup>102</sup>

Když si představujeme nebe, musíme vždy pamatovat na to, že nebe je pouze obraz. Nebe je sám Bůh. Všechny obrazy, pomocí kterých nám Bible popisuje nebe, chtějí nakonec vystihnout tajemství, že v nebi jsme v Kristu a Jím jsme vyzvednutí k Bohu. Nesmíme zapomínat, že v nebi zůstane rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením. Nestaneme se bohem, ale budeme přijati Bohem.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Srov. GRÜN. Smrt není konec Co nastane po smrti?, s. 76-78.

<sup>102</sup> Bible: překlad 21. století. 1 Kor 2,9.

<sup>103</sup> Srov. GRÜN. Smrt není konec Co nastane po smrti?, s. 79-82.

#### 4 Syntéza teoreticko-praktické části jako možné rozšíření otázky po bytí

V tuto chvíli by se mohlo zdát, že na konci 2. a 3. kapitoly této práce chybí formální shrnutí či jistá komparace dvou uváděných přístupů k našemu tématu. Zcela záměrně si ovšem ponecháváme k této komparaci novou kapitolu, ve které budeme demonstrovat propojenost obou zmiňovaných částí textu, které jsou samozřejmě nedílnou součástí práce, jež si klade za cíl ukázat jakým způsobem může k problematice smrti přistupovat filosofie a jakým tuto otázku řeší náboženství, jakožto systém, který člověku nabízí únik před smrtí, či lépe řečeno – vyrovnání se se smrtí.

Na první pohled by se mohlo zdát, že náboženství ke smrti člověka přistupuje naprosto jinak než filosofie. Pokud ovšem budeme sledovat připravenou filosofii v podobě Heideggerova pobytu, je zde již viditelná možnost návaznosti. Heidegger staví novou otázku po bytí a přivádí tak do filosofie „novou“ metafyziky. Za tímto účelem však primárně nejedná. Heideggerovi přeci jde o dosažení vysvětlení smyslu bytí, které je možné dosáhnout prostřednictvím nového přístupu ke člověku ve světle metafyziky. V porovnání s Kierkegaardovou filosofií jsme došli ke shodě obou autorů v pojednávání k předběhu smrti. Ačkoliv je možné u obou rozpracováních uvědomování si člověka své konečnosti určitou shodu, závěrem jejich filosofického počínání k vyřešení problematiky konečnosti jsou v zásadě odlišné. V Kierkegaardově případě vidíme sice jasně jeho apel na přístup člověka ke své konečnosti k odevzdání se Bohu a skrze zoufání či utrpení vnímat naše prožívání jako nutné utrpení k smrti; shoduje se s Heideggerem v tom, že právě autentické bytí člověka je určitým povýšeným bytím, které se v jeho filosofii projevuje jako etická cesta. Zde sice vidíme nápadnou podobnost s Heideggerovým pobyt, který se právě ve své odemčenosti k sobě stává autentický pro bytí tu, jehož náplní je starost, rozšiřuje Kierkegaard člověku ještě cestu náboženskou, které může jednotlivec dosáhnout. Heideggerův pobyt však takové cíle nemá, ačkoliv sám Heidegger nikde náboženství přímo nezmiňuje, nemůžeme tedy tvrdit, že by náboženství nemohlo být součástí pobytu, jakožto součást obstarávání. Pokud bychom chtěli spojit Kierkegaardova stádia jednotlivce a Heideggerův pobyt, dojdeme k závěru, že Kierkegaard považuje za jistotu právě věčnost, nikoliv časovost. Pro Heideggera je však

časovost to, co je neodmyslitelně spojeno s pobytem, je mu vlastní a konstituuje ho v jeho bytí. Pokud bychom se na chvíli oprostili od pojmového aparátu obou filosofů, tak v Kierkegaardově přístupu ke smrti by měl člověk jednat vzhledem k věčnosti; naproti tomu je zde Heideggerův odlišný přístup, který člověka vyzývá, aby jednal s ohledem na jeho časovost.

Co jsme pak získali rozpracováním světových náboženství? Skoro se nyní může zdát, že právě Kierkegaardův přístup odpovídá na zodpovězení otázky smyslu života, neboť je v syntéze náboženských systémů, které již samy v sobě nesou minimálně morálně-etický apel na způsob života (i když každé náboženství vždy jiný), neboť dávají člověku při vstupu do jejich systému (byť na víře založenou) odpověď po smyslu života tím, že jej připravují na posmrtný život, který je (alespoň v námi rozpracovaných náboženství) dvojsečný, neboť může být pro člověka naprosto zatracující nebo naopak vykupující.

Na tomto místě bychom měli zdůraznit, že ani tato práce neobhájí žádný konkrétní přístup k smrti, potažmo bytí k smrti či konečnosti člověka. Je zde ale na základě právě provedené analýzy možné doplnit Heideggerovu otázku po bytí, neboť nepracuje s náboženstvím jako právě námi poskytnutým rámcem, kdy se právě na člověka, tedy pobyt můžeme podívat jako na bytí, které se snaží podívat se za onu Heideggerem vrženou konečnost bytí. Mohli bychom si tedy dovolit zde doplnit, že pokud přijmeme minimálně naprosto nezanedbatelný vztah člověka k posmrtnosti, který jej zcela podloženě konstituuje i v životě (bez ohledu na možnost, v jaké by se dle náboženství mohlo ocitnout lidské bytí nebo jeho forma v jakési formě posmrtného života), můžeme říci, že pobyt má ještě to, co by bylo možné nazvat „postexistenciálním módem pobytu“. Tento mód pobytu by tak byl jistým strachem či obavou, jež by ale nevyplýval z nitrosvětského bytí tu či ohroženosti pobytu v jeho časovosti, ale naopak by poukazovala na bytí pobytu v možném mimočasovém nitrosvětském jsoucnu, které by se v časovém bytí pobytu konstitovala jako součást transcendentálního příručního jsoucna.

## Závěr

Cílem práce bylo ukázat náboženství jako určitý prostředek k vyrovnání se smrtí člověka. Podkladem teoretické filosofické roviny pak mělo být dílo Martina Heideggera a Sørensa Kierkegaarda, jejichž filosofie se zabývá právě konečností člověka. V rámci syntézy obou částí, tedy filosofické (teoretické části) a praktické části, ve které šlo o náboženský přístup ke smrti.

V počátku práce jsem rozpracoval pojmový aparát, který se v průběhu psaní ukázal jako velmi užitečný, zejména pak pro 3. kapitolu. Ve 2. kapitole se ukázalo, jakým způsobem přistupují oba autoři k otázce konečnosti člověka; v této kapitole jsem stručně porovnal to, co je pro jejich přístup k této otázce společné a co rozdílné. Ukázalo se, že nelze zcela přesně komparovat Heideggerův přístup s Kierkegaardovým, a to zejména proto, že Heidegger řeší konečnost člověka ve vztahu k jeho otázce po bytí. Kierkegaardův filosofický přístup je založen částečně na osobní zkušenosti a je nábožensky motivován.

Cílem 3. kapitoly bylo porovnání dvou vybraných náboženství – buddhismu a křesťanství. V rámci zkoumání jejich vztahu ke smrti se skutečně prokázala, že o náboženství lze metaforicky mluvit jako o léku proti smrtelnosti, neboť člověk, který žije ve strachu ze smrti, může za pomoci víry tento strach překonat, neboť jak se ukázalo, tak alespoň zkoumaná světová náboženství jsou založena na představě posmrtného života.

V poslední kapitole práce jsem se snažil porovnat dosud zanalyzovaný filosofický přístup a zasadit jej do náboženství, které je založeno na zcela vlastním způsobu vyrovnání se s konečností člověka. Tato část práce má v její konečné podobě spíše esejistický formát, ale snad právě díky tomu se mi podařilo na základě vytvořených poznatků doplnit Heideggerovu snahu změnit pohled na člověka pomocí nově rozpracované otázky po jeho bytí o z mého pohledu zásadní atribut pobytu, tak zvaný postexistenciální mód, který stojí mimo časové a nitrosvětské jsoučno.

Při tvorbě této diplomové práce jsem se zcela nesporně obohatil o mnoho dalších poznatků z oblasti filosofie smrti, fenomenologie i existenciálních otázek po bytí člověka. Věřím, že tato práce není mou poslední akademickou tvorbou.

## Zdroje

ARISTOTELÉS, KŘÍŽ, Antonín, ed. a REZEK, Petr, ed. *Metafyzika*. Překlad Antonín Kříž. 3. vyd., V nakl. Petr Rezek 2. Praha: Rezek, 2008. 482 s. ISBN 978-80-86027-27-2.

BAAR, Vladimír. *Zeměpis v nové perspektivě aneb tudy cesta vede*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2012, 21 s. Dostupné také z: [http://projekty.osu.cz/zemepisnove/wp-content/uploads/1.4\\_Svetova\\_nabozenstvi.pdf](http://projekty.osu.cz/zemepisnove/wp-content/uploads/1.4_Svetova_nabozenstvi.pdf)

BALON, Jan. *Sociální teorie a kulturní studia: dva typy interdisciplinárního přístupu*. In: [http://sreview.soc.cas.cz/uploads/0b2f0a2cc5bad53a214aa9c482be9f85ab3423d6\\_513\\_14balon24.pdf](http://sreview.soc.cas.cz/uploads/0b2f0a2cc5bad53a214aa9c482be9f85ab3423d6_513_14balon24.pdf)

BERGER, Peter L. a LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. 214 s. ISBN 80-85959-46-1.

*Bible: překlad 21. století*. Praha: Biblion, 2009. ISBN 978-80-87282-00-7.

CROCKETT, W. C. et al. *Čtyři pojetí pekla*. 1. vyd. Praha: *Návrat domů*, 2001. 197 s. *Kontrasty*; sv. 1. ISBN 80-7255-025-X.

DAVIDSON, Benjamin. *The analytical hebrew and chaldee lexicon: every word and inflection of the hebrew old testament arranged alphabetically and with grammatical analyses: a complete series of hebrew and chaldee paradigms, with grammatical remarks and explanations*. 4. printing. Peabody: Hendrickson, 1986. 784 s.

*Epos o Gilgamešovi*. Vyd. 4., v *Mladé frontě 2*. Praha: Mladá fronta, 1997. ISBN 978-802-0402-813.

GARDINER, Patrick L. *Kierkegaard*. Překlad Milan Jára. Vydání první. Praha: Argo, 1996. 149 stran. *Osobnosti*. ISBN 80-7203-004-3.

GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. 565 s. *Studie*; sv. 26. ISBN 80-85850-89-3.

- GRÜN, Anselm. Smrt není konec: co nastane po smrti?. 1. vyd. Praha: Paulínky, 2010. 135 s. Klíč. ISBN 978-80-7450-009-1.
- HEIDEGGER, Martin. Bytí a čas. Překlad Ivan Chvatík. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2002. 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 10. ISBN 80-7298-048-3.
- HEIDEGGER, Martin. Sein Und Zeit: ein einführender Kommentar. 2., korr. Aufl. Tübingen: Adler's Foreign Books, 2006. ISBN 978-348-4701-533.
- HUSSERL, Edmund. Logická zkoumání. I, Prolegomena k čisté logice. Překlad Kristina Simona Montagová a Filip Karfík. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2009. 234 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 77. ISBN 978-80-7298-270-7.
- KEENE, Michael. Světová náboženství. Překlad Dušan Zbavitel. Vyd. 2. V Praze: Knižní klub, 2008. 192 s. ISBN 978-80-242-2137-3.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. Bázeň a chvění; Nemoc k smrti. Překlad Marie Mikulová Thulstrup. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. 249 s. ISBN 80-205-0360-9.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. Buď - alebo. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2007. 838 s. Ad fontes. ISBN 978-80-7149-913-8.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. Evangelium utrpení: křesťanské řeči. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. 239 s.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. Filosofické droby, aneb, Drobátko filosofie. Překlad Marie Mikulová Thulstrup. Olomouc: Votobia, 1997. 152 s. Velká řada; sv. 33. ISBN 80-7198-197-4.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. Rovnováha medzi estetickým a etickým pri utváraní osobnosti. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2006. 205 s. Filozofia do vrecka. ISBN 80-7149-802-5.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro. Poslední úsek cesty. 1. vyd. Praha: Návrat domů, 1995. 93 s. ISBN 80-85495-43-0.

MEYER, Joachim E. Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart. Zweite, ergänzte Auflage. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 1982. ISBN 978-364-2932-052.

NETOPILÍK, Jakub. Co víte o filozofii 19. století. 1. díl. Vyd. 1. Praha: Horizont, 1988. 291 s. Malá moderní encyklopedie; Sv. 109.

NEWMAN, Barclay M., ed. Concise Greek-english Dictionary of the New Testament. Vyd. 4., v Mladé frontě 2. Praha: Hendrickson Pub, 2006. ISBN 978-159-8561-654.

NYANATOLIKA, M. Slovo Buddhovo. Praha: Stratos, 1993. ISBN 80901472-3-2.

NYDAHL, O. Moudrost okamžiku: buddhismus Diamantové cesty v otázkách a odpovědích. Brno: Bílý deštník, 2006. ISBN 80-239-7054-2.

NYDAHL, O. Ako sa veci majú. Bratislava: Spoločnosť buddhizmu diamantovej cesty, 2009. ISBN 80-903-8211-8.

ONDRAČKA, Lubomír et al. Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti. 2. vydání. V Praze: Cesta domů, 2017. 116 stran. ISBN 978-80-88126-22-5.

PALS, Daniel L. Osm teorií náboženství. Vyd. 1. Praha: ExOriente, 2015. 483 s. Religionistická knihovna; sv. 2. ISBN 978-80-905211-2-4.

PERTOLD, Otakar. Úvod do vědy náboženské. Praha: Melantrich, 1947. 188 s. Svět vědy a práce; 6.

PETKANIČ, Milan. Filozofia vášne Sørensa Kierkegaarda. 1. vyd. Kraków: Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2010. 200 s. ISBN 978-83-7490-303-5.

PLATÓN. Faidón. Překlad František Novotný. 6., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. 107 s. Platónovy dialogy; sv. 8. ISBN 80-7298-158-7.

RINPOČHE, S. Tibetská kniha o životě a smrti. Praha: Pragma, 1996. ISBN 978-80-2570-648-0.

RINPOČHE, L. a J. HOPKINS. Smrt, mezistav a znovuzrození v tibetském buddhismu. Brno: Barrister & Principal, 2006. ISBN 80-736-4030-9.



STEINDL, Rudolf. O smrti. Bratislava: Iris, 2000. 135 s.

VOKURKA, Martin a kol. Velký lékařský slovník. 10. aktualizované vydání. Praha: Maxdorf, [2015], ©2015. xv, 1113, mcxvi-mcxxiv stran. Jessenius. ISBN 978-80-7345-456-2.