

**Západočeská univerzita v Plzni**  
**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

**Pojetí duše ve světových náboženstvích**  
**Bc. Barbora Svidenská**

Plzeň 2014

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

**Studijní program Humanitní studia**

**Studijní obor Evropská kulturní studia**

**Diplomová práce**

**Pojetí duše ve světových náboženstvích**

**Bc. Barbora Svidenská**

*Vedoucí práce:*

Mgr. et Bc. Dagmar Demjančuková, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2014*

.....

# OBSAH

1. ÚVOD.....	1
2. POJETÍ DUŠE V KŘESŤANSTVÍ.....	4
2.1. Vývoj pojmu duše v křesťanství.....	5
2.1.1. Raně křesťanští myslitelé.....	5
2.1.2. Origenés z Alexandrie .....	8
2.1.3. Augustinus Aurelius.....	10
2.1.4. Tomáš Akvinský .....	13
2.1.5. Reformace.....	16
2.1.6. Rehabilitace pojmu duše ve 20. století.....	17
2.2. Křesťanská eschatologie a její proměny.....	23
3. POJETÍ DUŠE V ISLÁMU .....	28
3.1. Vývoj pojmu duše v islámu .....	29
3.1.1. Duše popisovaná v Koránu .....	29
3.1.2. Myslitelé al-Kindí a al-Farábí.....	31
3.1.3. Avicenna.....	34
3.1.4. Situace po vystoupení muslimských filozofů .....	36
3.1.5. Averroes .....	38
3.1.6. Dozvuky muslimské filozofie .....	41
3.2. Islámská eschatologie .....	43
4. POJETÍ DUŠE V BUDDHISMU .....	52
4.1. Buddha a jeho učení .....	53
4.1.1. Buddhovo pojetí lidské duše .....	56
4.2. Zaznamenání Buddhovy nauky a rozdělení škol .....	59

4.2.1.	Mahájánový buddhismus.....	60
4.3.	Eschatologie v buddhismu.....	64
4.3.1.	Eschatologie theravádového buddhismu .....	64
4.3.2.	Eschatologie mahájánového buddhismu .....	68
5.	ZÁVĚR .....	72
6.	SUMMARY .....	77
7.	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY .....	78

# 1. ÚVOD

Otázka, zda v člověku dlí nějaká forma duše, je velmi stará. Už od pradávna se nejruznější učenci snažili lidskou duši nějakým způsobem interpretovat a popsat její funkce. Nejdůležitější a zároveň nejpálčivější je však otázka, co se děje s lidskou duší po smrti. Právě touto problematikou se zabývá tato diplomová práce, která se zaměřuje především na pojetí duše ve světových náboženstvích, z nichž byli vybráni tři zástupci - křesťanství, islám a buddhismus. Křesťanství a islám představují zástupce monoteistických náboženství, která uchvátila většinu dnešního světa. Buddhismus je naproti tomu představitelem spíše filozofického pohledu na svět, ze kterého se stalo náboženství až později, působením určité sekce jeho členů, zde konkrétně mahájánových buddhistů. Všechna tři náboženství mají zajímavé pojetí lidské duše, které podrobím komparaci. Podobně učiním i u jejich eschatologií, jejíž deskripce bude následovat vždy hned po uvedení problematiky pojmání lidské duše u jednotlivých náboženství.

Jelikož se budu věnovat třem výrazným náboženským celkům, stejně tak strukturuji i svoji diplomovou práci. V první kapitole bude přiblíženo pojetí duše v křesťanství. Budou představeni nejvýznamnější myslitelé jako např. Augustinus Aurelius nebo Tomáš Akvinský. V závěru první kapitoly bude představena křesťanská eschatologie s přímými odkazy na Bibli.

Podobný postup následuje také ve druhé a třetí kapitole, tedy u islámského a buddhistického pojetí. V islámu zazní jména jako Ibn Sína a Ibn Rušd, ale i mnoho dalších, kteří učení těchto myslitelů znatelně předznamovali. U buddhismu je naopak kladen důraz na rozlišení dvou škol – theravády a mahájány, které mají sice shodnou koncepci lidské duše vyjádřenou jako an-átman, ale odlišují se pojetím eschatologie, kdy theraváda zastává názor, že si jedinec musí pomoci jedině sám a mahájána naopak tuto pomoc vkládá do rukou postavy bódhisattvy, v níž je skryt určitý druh mesianismu, čímž se možná

přibližuje k prvním dvěma monoteistickým náboženstvím. Jak již bylo zmíněno, buddhismus se od zbylých dvou náboženství značně odlišuje a právě z toho důvodu byl zařazen až na konec této diplomové práce, ačkoliv by měl mít tento systém právo na to, být uveden jako první, a to zejména kvůli tomu, že vznikl už v 6. století př. n. l., tedy výrazně dříve než křesťanství nebo islám. Já však použila jiné logické souvislosti a to té, že čtenář bude především člověk žijící v evropské kultuře, na jejímž vzniku mělo podíl především křesťanství. To je onen důvod, proč je křesťanství vyloženo jako první. Druhé místo bylo přiřazeno islámu z toho důvodu, že je v mnoha ohledech křesťanství podobný a vzájemná komparace je více než vhodná. Co se však buddhismu týče, je našemu myšlení nejvzdálenější, a proto byl zařazen až na konec diplomové práce, kde je komparován s oběma zmíněnými monoteistickými náboženstvími.

Téma „Pojetí duše ve světových náboženstvích“ jsem zvolila na základě svého zájmu dozvědět se o lidské duši a její problematice více. Pro křesťanství jsem se rozhodla téměř okamžitě, neboť pomohlo vytvořit evropskou kulturu a myslím, že je mi zároveň nejbližší. Co se však volby dalších náboženských celků týče, k nim jsem přistoupila až později. Rozhodovala jsem se totiž, zda se mám věnovat komparaci křesťanství s islámem a judaismem, nebo právě komparaci s islámem a buddhismem nebo hinduismem, jakožto zástupci polyteistického náboženství. Nakonec jsem se rozhodla pro buddhismus, neboť mne nesmírně lákala myšlenka reinkarnace lidské duše. Ta se sice také nalézá i v hinduismu, ale mne zajímalo učení buddhistů, kteří se od hinduismu odtrhli a začali hledat lék na lidské utrpení.

Cílem práce je tedy ucelený pohled na problematiku pojmání lidské duše v křesťanství, islámu a buddhismu. Dále pak je to jejich vzájemná komparace a poukázání na drobné podobnosti a odlišnosti, které se v průběhu let vyskytovaly, ať už u tezí jednotlivých myslitelů nebo u eschatologií těchto náboženských celků. K tomu bylo nutné vyhledat dostupné informace ve formě

sekundární a primární literatury, při jejichž kompilaci bylo možné zpracovat různé úhly pohledu na jednotlivá pojetí lidské duše a eschatologie.

Této sekundární a primární literatury jsem měla k dispozici velké množství. Nebyla žádná kniha, kterou bych vyloženě postrádala, a zároveň by nebylo možné vyhledat jiný alternativní spis. Většina zdrojů je sepsána v českém jazyce díky bohatým překladům všech významných knih jednotlivých náboženství. K vykreslení kontextu jednotlivých náboženských nauk bylo použito zejména sekundární literatury, zabývající se právě dějinami náboženství, jež je v našich knihovnách dostupná ve velkém množství.

Primární literatura, která nebyla dostupná v češtině pouze u některých muslimských myslitelů, je pak používána zejména v citacích významných učenců a v kapitolách o eschatologii, kdy z ní často přímo vycházím.

Tam, kde jsem se o primární literaturu opřít nemohla, neboť byla její interpretace příliš sporná, jsem se uchýlila k literatuře sekundární, která v takovém případě představuje vždy názor pouze jednoho autora. Příkladem může být publikace Farnáz Ma'súmiánové nazvaná *Život po smrti v učení světových náboženství*, kde jsem hledala podklady pro jednotlivé eschatologie, jež jsem pak dokládala primární literaturou, tedy Biblií, Koránem a Tibetskou knihou mrtvých. Co se náboženských názorů na pojetí duše týče, tam jsem hojně využívala publikaci Heleny Pavlincové, která je vytvořena jako slovník s hesly jednotlivých náboženství, čemuž odpovídá i její název *Judaismus, křesťanství, islám: Slovník tří nejvýznamnějších monoteistických náboženství*. Pod heslem „duše“ jsem vždy našla vhodné odkazy na její pojetí. Další užitečnou literaturou byly bezpochyby publikace zabývající se filozofií jako jsou monografie od T. Kobusche, A. De Libery nebo E. Bondyho, v nichž jsem našla tak potřebnou interpretaci tezí jednotlivých myslitelů, na kterých jsou založena jednotlivá pojetí lidské duše.



## 2. POJETÍ DUŠE V KŘESŤANSTVÍ

Křesťanství je jedno z nejrozšířenějších světových náboženství, čítající kolem téměř dvou miliard stoupenců.<sup>1</sup> Jeho počátky jsou spojeny s vystoupením Ježíše Nazaretského v Jeruzalémě, římské provincii, za vlády císaře Tiberia (14 n. l. – 37 n. l.). V té době bylo křesťanství stále považováno za odnož judaismu, který byl římským státem tolerován pro svoji starobylost, neboť Římané vždy oceňovali dlouhodobé tradice. Problém u křesťanství nastal v době, kdy se odklonilo od tohoto mateřského proudu a do svého učení začalo pomocí apoštolských misí sv. Petra a Pavla začleňovat kromě židů také pohany. Tehdy se římsští státníci rozhodli, že nově vzniklé náboženství nebudou již nadále tolerovat a nastala tak silná perzekuce jeho členů.<sup>2</sup> V průběhu staletí tato perzekuce vždy odcházela a zase přicházela, zejména podle toho, jak se na římském trůnu střídali jednotliví císaři, kteří se buďto snažili otázku náboženství v římské říši řešit či nikoliv.<sup>3</sup>

Zásadní změna pro křesťany přichází až roku 313 n. l., kdy císař Konstantin I. (306 n. l. – 337 n. l.), často přezdíván Veliký, vydává edikt milánský, který zrovnoprávňoval křesťany se všemi povolenými náboženstvími římské říše. Tento císař byl pro křesťanství jako takové významný zejména v tom, že jej nejen zrovnoprávnil, ale zároveň se zajímal i o jeho vnitřní strukturu a problematiku. Za jeho panování byl svolán první ekumenický koncil v Nikaji, kterému sám císař předsedal a kde bylo řešeno kromě závažné otázky pravověrnosti křesťanství i mnoho dalších teologických otázek té doby, jejichž řešení, nebo alespoň pokus o ně, umožnilo křesťanství určitý posun a další vývoj, díky němuž se církev vyvinula až do podoby, jakou má dnes.<sup>4</sup> Mnozí současní historikové se domnívají, že Konstantin se křesťanstvím zabýval zejména proto, aby zachoval římskou říši sjednocenou a bez výraznějších sporů mezi jejími

<sup>1</sup> MA'SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 74.

<sup>2</sup> Ne však proto, že členové nového náboženství byli zrovna křesťané, nýbrž proto, že se odmítli účastnit pohanských kultů a nechtěli se klanět nikomu jinému než Ježíši Kristu.

<sup>3</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *Církevní dějiny*, s. 26-62.

<sup>4</sup> AMMIANUS MARCELINUS, *Soumrak římské říše*, s. 21-26.

poddanými.<sup>5</sup> Oproti tomu církevní historikové té doby, mezi nimiž je nejvýraznější postava biskupa kapadocké Kaisareie a autora deseti knih církevních dějin Eusebia Pamphiliho, se přiklánějí k tomu, že Konstantin I. byl první římský panovník, jenž měl zcela bezpochyby křesťanské cítění.

Na konci téhož století je pak křesťanství vyhlášeno císařem Theodosiem I. (379 n. l. – 395 n. l.) za jediné povolené náboženství v celé římské říši. Odtud již mělo křesťanství volnou cestu k ovládnutí celého světa.<sup>6</sup>

## **2.1. Vývoj pojmu duše v křesťanství**

V nastíněném dějinném kontextu vzniku křesťanství je tedy jasné, že vzniká odkloněním od judaismu a stává se samostatnou entitou. Proto také křesťané do svých náboženských textů řadí i texty hebrejské bible, jíž nazývají Starým zákonem. A právě zde se poprvé dočteme o pojetí duše.

### **2.1.1. Raně křesťanští myslitelé**

Přímo pojem „duše“ v těchto textech nenajdeme, neboť je zde kladen důraz na člověka jako celek, kdy jsou duševní úkony plně spojeny s lidským tělem. Přesto můžeme nalézt výrazy, které jsou svým významem našemu chápání duše blízké, tedy můžeme říci, že si starozákonní autoři uvědomovali důležitost duševní stránky člověka, ale neuměli ji jasně pojmenovat. Takovým výrazem je hebrejský pojem „nefeš“, jenž je překládán v Septuagintě a Vulgátě jako psýché a anima. Nefeš je zde spojován s dechem, který nás udržuje naživu. Zároveň je používán pro označení živé bytosti, jež je za své bytí zavázána Bohu. Důležité je si zde uvědomit, že starozákonní myslitelé nevidí v člověku jednu, Bohem oživenou část, kterou bychom mohli nazvat duší, ale chápou člověka jako oživený celek. Z tohoto pohledu tedy vyplývá, že tito myslitelé neoznačovali člověka jako bytost mající duši, ale jako bytost, jež je celá duchovně založená a Bohem oživená. Podobně je tomu ale i u zvířat. To, co člověka od zvířat

---

<sup>5</sup> CLAUSS, M. *Konstantin Veliký: Římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*, s. 7.

<sup>6</sup> FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*, s. 57.

odděluje, není tedy jeho vyvolená a nadřazená duše, neboť takovou duší člověk nedisponuje, ale jeho ojedinělý vztah k Bohu.<sup>7</sup>

Nový zákon toto tradiční pojetí člověka přebírá. V evangeliích, kde jsou zachycena Ježíšova vystoupení o přicházejícím Božím království, nahradil hebrejské slovo „nefeš“ řecký pojem „psýché“, který však má stále stejný celostní význam.<sup>8</sup> Takže když Ježíš nabádá své učedníky, aby ztratili svůj život pro něj a evangelium a zachránili se tak,<sup>9</sup> nemluví zde o spáse od těla oddělené duše, ale o spáse celého člověka, který se tímto činem odevzdal Bohu. Pravdou zůstává, že Ježíš v evangeliích často mluví dualisticky, ale pointa sdělení je stále shodná – pokud se člověk odevzdá do Božích rukou, bude spasen a pokud se pokusí spasit sám sebe bez Boha, bude zatracen. V obou případech je uvažováno o člověku jako o celku.

Dalo by se tedy říci, že starozákonní i novozákonní autoři si byli dobře vědomi toho, že v sobě máme jistou duchovní podstatu, díky níž se vztahujeme k Bohu a uvažujeme o něm. Nikdy ji ale od těla neoddělovali. Veškeré procesy, které měly člověka zastihnout v den Božího soudu, byly určeny pro tělo i duši, neboť bylo nemyslitelné je v té době od sebe oddělovat. Aby obhájili tento svůj postoj, prosazovali křesťané myšlenku, že hmotná stránka světa je sama o sobě dobrá, neboť byla stvořena Bohem. Stejně tak ani ono stvořené tělo nemůže být něčím špatným a být tak vyloučeno ze spásy.<sup>10</sup>

V průběhu staletí ale musela tato celostní antropologie vzdorovat nátlaku filozofických rozvinutí a spekulací. První systém, kterému muselo křesťanství vzdorovat, byl platonismus a jeho pojetí netělesné a nesmrtelné duše, které

---

<sup>7</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 178-181.

<sup>8</sup> Tamt., s. 181-183.

<sup>9</sup> Konkrétně v evangeliu sv. Marka takto: „*Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však přijde o život pro mne a pro evangelium, zachrání jej.*“ (Mk 8, 35.).

<sup>10</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 187.

přetrvává po smrti v jisté personifikované podobě.<sup>11</sup> Tímto je křesťanství hodně ovlivněno a pomalu přechází z celostní antropologie, jež je nastíněna v Bibli, k diferenciaci člověka jako duševně-tělesné jednoty, přičemž ona duševní stránka člověka začíná být více a více samostatná. V této fázi však křesťanští myslitelé nikdy nevyřknou tezi, že by tělo bylo vězením duše, jak jej pojímá Platón, a to z toho důvodu, že křesťané ve své eschatologii očekávají vzkříšení celého člověka, tedy duše i těla. Dokladem takového vzkříšení jsou evangelijní zprávy o Ježíšově prázdném hrobu. Podle křesťanů je stav, kdy duše spolu s tělem tvoří člověka, pro duši naprosto přirozený, neboť Bůh ji stvořil právě a pouze za tímto účelem.<sup>12</sup> Dalo by se říci, že z pohledu raných křesťanů duše sama o sobě nemá žádný význam, neboť vždy tvoří spolu s tělem jednotu člověka, ať už za jeho života nebo při vzkříšení.

Tento pohled na duši se ovšem v křesťanství neudržel příliš dlouho. Vlivem platonismu a rodícího se novoplatonismu vyvýšená pozice lidské duše čím dál tím více přibírala na síle. Na konci 4. století se začínají dokonce vyskytovat názory, že každá duše je částí Boha, což však bylo roku 400 odsouzeno na koncilu v Toledu. Každopádně problematika duše nedala tehdejším myslitelům spát, zejména její přetrvávání po smrti jednotlivce a vyčkávání na druhý Kristův příchod – parúzii, kdy dojde ke vzkříšení celého lidstva a nastane Boží soud. Myšlenka nesmrtelnosti duše byla nepřijatelná, neboť nesmrtelností oplývá pouze Bůh. Bylo tedy ustanoveno, že nesmrtelnost je vlastnost, která je duši darována Bohem a tím pádem sama duše nesmrtelností nedisponuje. Existence duše po smrti je dána Boží vůlí a ne duši samotnou.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> CHLUP, R. *Formování pojmu duše v Řecku* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 82.

<sup>12</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 185-186.

<sup>13</sup> Tamt., 188-189.

### 2.1.2. Origenés z Alexandrie

Dalším úskalím v pojetí duše je v této době otázka jejího vzniku. Křesťané jednoznačně odmítají princip převtělování, které je typické spíše pro východní náboženství. Jediný myslitel, který o reinkarnaci duše byl ochoten uvažovat, byl církevní otec a učenec Origenés z Alexandrie (185 n. l. – 254 n. l.).<sup>14</sup> Tento výrazný myslitel byl známý zejména svými komentáři k jednotlivým knihám Písma. Eusebius Pamphilli, církevní historik, u něj poznamenává, že byl dokonce natolik oddán křesťanství a víře v Boha, že se po vzoru poselství evangelia sv. Matouše<sup>15</sup> sám vykastroval.<sup>16</sup> Podle Origenova úsudku existují duše již od stvoření světa. Jsou nezplozené, stvořené Bohem a věčné, tedy existující i po smrti těla.<sup>17</sup> To si můžeme doložit těmito jeho slovy, kde se zmiňuje o možnosti existence duše mimo tělo: „*Duše má tedy stále svobodu volby, ať už je v těle nebo mimo ně. A svoboda volby vždy směřuje buď k dobru, nebo ke zlu.*“<sup>18</sup>

Existence duše po smrti člověka rozhodně není nová myšlenka. Pracoval s ní již Platón, který k ní připojil významný koloběh duší. Sám Origenés však platonský mýtus o putování duší odmítal, přesto se však ve svém systému učení reinkarnaci velmi přiblížil.<sup>19</sup>

Na rozdíl od jiných autorů však Origenés nezdůrazňuje fatalistickou povahu převtělování, ale naopak vyvyšuje svobodu volby, jíž horlivě obhájuje ve svém stejnojmenném spise. Zároveň podotýká, že svoboda volby je protkána celým naším životem a na jejím základě, tedy na základě dobrých skutků, které z této svobody volby plynou, se v dalším životě můžeme převtělit na vyšší místo,

---

<sup>14</sup> ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky*, s. 215.

<sup>15</sup> Podle evangelia sv. Matouše takto: „*Někteří nežijí v manželství, protože jsou k tomu od narození nezpůsobilí; jiní nežijí v manželství, protože je nezpůsobilými učinili lidé; a někteří nežijí v manželství, protože se ho zřekli pro království nebeské. Kdo to může pochopit, pochop.*“ (Mt 19,12).

<sup>16</sup> EUSEBIUS PAMPHILI, *Církevní dějiny*, s. 109.

<sup>17</sup> ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky*, s. 224.

<sup>18</sup> ÓRIGENÉS, *O svobodě volby*, s. 65.

<sup>19</sup> ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky*, s. 225.

blíže k Bohu.<sup>20</sup> Na základě špatných skutků se naopak duše opět spojí s tělem.<sup>21</sup> Tímto svým výkladem zároveň potvrzuje myšlenku, že všechny duše jsou tvořeny Bohem ze stejné přirozenosti a až díky svobodě volby se posléze dostávají výše nebo naopak níže. Konkrétně se k tomu vyjadřuje takto: „[...] všechny duše obdařené rozumem mají jednu přirozenost, tak jako hovoříme o jediné hroudě hlíny, jež je podkladem hrncířovy práce. Protože je tedy jediná společná přirozenost všech stvořených rozumových bytostí, udělal či stvořil Bůh na základě starších důvodů spočívajících v předchozích zásluhách jednoho ke vznešeným, jiného ke všedním účelům právě z této jediné přirozenosti, podobně jako hrncíř tvoří z jediné hroudy.“<sup>22</sup>

Takto tedy Origenés líčí postupný proces spásy, která skončí až tehdy, když Bůh dostane do své blízkosti všechny duše. Dále však Origenés spekuluje o tom, že právě na základě této svobody je možné, že dojde k opětovnému pádu duší a celá spása, která spočívá v přibližování duší k Bohu, se bude muset odehrát znovu.<sup>23</sup> Tento přístup byl postupem času mnohými mysliteli napodobován a revidován až do takové podoby, že byl roku 543 jednoznačně odmítnut na synodě v Konstantinopoli, kde se takto započalo ničení všech Origenových spisů.<sup>24</sup>

Když však křesťané takto rezolutně odmítli myšlenku preexistence duše, museli se nutně vypořádat s otázkou jejího vznikání. Na tomto poli se můžeme setkat se dvěma odlišnými koncepcemi. První z nich, tzv. traducianismus tvrdí, že duše vzniká stejně jako tělo při aktu plození, čímž vyzdvihuje ono biblické sepjetí duše a těla jakožto dvou rovnocenných částí člověka. Druhé pojetí,

---

<sup>20</sup> Zde můžeme vidět podobnost s myšlením, které je typické spíše pro Východ, kde na základě našich skutků, potažmo tedy i na základě naší volby, se očišťuje nebo znečišťuje naše karma a dostáváme se tak do lepších nebo horších světů. (Více viz strany 64-67 v této práci.)

<sup>21</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 189.

<sup>22</sup> ÓRIGENÉS, *O svobodě volby*, s. 245

<sup>23</sup> ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky*, s. 224-226.

<sup>24</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 189.

tzv. kreacionismus, naopak vyzdvihuje duši jako entitu, kterou tvoří Bůh a lidské plození vytváří pouze lidské tělo, do kterého je duše vyslána, aby jej oživila. Výrazně tak poukazuje na duchovní povahu a výjimečnost duše.<sup>25</sup> Právě toto druhé řešení se nakonec prosadilo a natrvalo tak oslabilo celostní chápání člověka.<sup>26</sup>

### 2.1.3. Augustinus Aurelius

Tento rodící se dualismus potvrdila ve svém učení další výrazná postava křesťanství, jímž byl církevní otec Augustinus Aurelius (354 n. l. – 430 n. l.), často přezdívaný svatý Augustin. Proslul zejména svým dílem *O Boží obci*, kde se zpočátku snaží obhájit křesťanství proti kritice pohanů. Větší část díla (dvanáct z dvaadvaceti knih) věnuje Augustin popisu dvou obcí – pozemské a nebeské. Už zde můžeme pocítovat onen zmíněný dualismus těla a duše. Do první zmíněné obce patří lidé, kteří se vyznačují urputnou sebeláskou a žijí podle příkazů a žádostivosti svých hříšných těl. Obyvatele druhé obce charakterizuje jejich láska k Bohu, kvůli které jsou schopni zapřít sebe sama, a snaha za každou cenu razit cestu pravdě a spravedlnosti a uposlechnout tak příkazy Boží.<sup>27</sup> Tímto svým učením Augustin poukázal na to, že křesťané nikdy nebudou mít svůj vlastní stát, kde se budou sdružovat a vládnout si, neboť mít takovou pozemskou obec pro ně není vůbec důležité. Spíše se vždy budou sdružovat v rámci těchto pozemských obcí, na jejichž osudu jim nebude záležet, neboť s postupem času stejně zaniknou. Mnohem důležitější pro každého křesťana je být členem věčné obce nebeské. To bylo v době, kdy se hroutí Řím, důležité poselství a pomohlo to mnohým křesťanům vypořádat se se ztrátou domova.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> PAVLINCOVÁ, H. *Judaismus, křesťanství, islám: Slovník tří nejvýznamnějších monoteistických náboženství*, s. 169.

<sup>26</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 190.

<sup>27</sup> Toto učení se komplikuje v bodě, kdy Augustin poukazuje na to, že člověk nemusí být členem církve, aby patřil do obce nebeské a zároveň to, že je člověk příslušníkem církve, neznamená, že je automaticky členem této věčné nebeské obce. (KLÍČOVÁ, M. *Vzestup křesťanství: dějiny prvních pěti století církve*, s. 135-136.)

<sup>28</sup> KLÍČOVÁ, M. *Vzestup křesťanství: dějiny prvních pěti století církve*, s. 135-138.

U postavy Augustina je zajímavé, že hned od počátku nebyl křesťanem, ale nejprve se ztotožňoval s manicheismem.<sup>29</sup> Toto učení je výrazné zejména svým dualistickým chápáním světa, který je tvořen mísením světla (dobra) a tmy (zla). Takže se nemůžeme divit, že se Augustin tohoto dualistického vidění světa nemůže úplně vzdát ani jako křesťan, kterým se stává roku 386 n. l., kdy k němu promlouvá hlas a vyzývá ho, jak si to sám Augustin interpretoval ve svém spisu *Vyznání*, aby vzal do ruky Bibli a začal ji číst.<sup>30</sup>

*„Uchvátil jsem ji, otevřel a mlčky četl hlavu, na kterou nejprve padly mé oči: ‚Ne v hodování a opilství, ne v smilstvu a nestydatostech, ne ve sváru a závisti, nýbrž oblect se v Pána Ježíše a nemějte péče o tělo tak, aby povstávaly chťiče.‘ (Řím. 13,13). Nechtěl jsem dále čísti a nebylo toho třeba, neboť s dočtením posledních těchto slov vzešlo světlo jistoty v mém srdci a rozptýlilo všechny temnoty mých pochybností.“<sup>31</sup> Tehdy propadl křesťanskému učení.*

U Augustina je pojetí duše snahou o skloubení manicheismu, který vyznával dříve, s křesťanstvím, jež je v té době silně ovlivněno platonským dualismem, jak bylo zmíněno výše. Podle těchto dvou učení má lidská duše výsadní postavení mezi tělem, kterému vládne<sup>32</sup>, a samotným Bohem, kdy umožňuje vztah člověka k Bohu. Tělo považuje Augustin za hříšné, neboť odrazuje naši pozornost od Boha k obyčejným hmotným statkům.<sup>33</sup>

Augustinův strach, že by mohl tělesným žádostem podlehnout například ve spánku je veliký, proto často ve svém spise *Vyznání* prosí o pomoc:

---

<sup>29</sup> Manicheismus je učení vzniklé ve 3. století n. l. podle nauky Peršana Máního. Svět je podle této nauky tvořen neustálým zápasem dobra a zla, světla a temnoty. Člověk má napomoci šířit ono světlo striktní askezí, při níž se zříká všeho tělesného, tedy zlého. (FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*, s. 43.)

<sup>30</sup> KLÍČOVÁ, M. *Vzestup křesťanství: dějiny prvních pěti století církve*, s. 135.

<sup>31</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, s. 259.

<sup>32</sup> Například i díky tomu, že dává tělu jeho formu – „Podle přirozeného pořádku tedy mocnější slabšímu předává formu přijatou ze svrchované krásy. (...) A to, co je slabší, nakolik vůbec je, je díky tomu, že forma, která mu dává být, je mu předána od mocnějšího. Co je mocnější, je ovšem i lepší. (...) K tomuto rodu náleží duše, která je lepší a mocnější než tělo.“ (AURELIUS AUGUSTINUS, *O nesmrtnosti duše*, s. 75.)

<sup>33</sup> ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky*, s. 397- 403.



„*Ano, Pane! Víc a více rozmnožíš ve mně své dary, aby má duše, zbavena tělesných žádostí, Tě následovala a nebyla v rozporu sama se sebou; aby ani ve spaní nejen nedopustila se oněch ponižujících hanebností, vyvolaných smyslnými představami až k ukojení těla, nýbrž aby ani vůbec si v nich nelibovala.*“<sup>34</sup>

V pojmání lidského těla za špatné nalézáme jasnou paralelu s jeho předchozím manichejským učením, kdy je tělo vytvořeno světem tmy, tj. zla, a duše je částíčkou světla v každém z nás, která nám napomáhá zavrhnout všudypřítomnou tmou (tělesnost) a osvobodit se z její nadvlády a navrátit se tak do království světla, odkud lidská duše pochází.<sup>35</sup> Augustinovo preferování duše je však také podloženo interpretací biblického textu, kde se hovoří o tom, že Bůh stvořil člověka k obrazu svému. Augustin toto stvoření nápodobou vztahuje pouze na lidskou duši, která je nadřazena hříšnému tělu, čímž definitivně spojil platonismus, potažmo i manicheismus, s křesťanstvím. Aby potvrdil své tvrzení o stvoření pouze lidské duše nápodobou k obrazu Božímu, musel se tento svatý otec vypořádat i s problematikou trojjednosti Boha, neboť to by se tak nutně muselo v takovém případě promítnout i do struktury stvořených duší. Tuto problematiku vyřešil Augustin přisouzením lidské duši existenci tří jejích částí - lidské paměti, rozumu a vůle. Toto jeho pojetí můžeme považovat za příčinu, proč křesťané postupem času opouštějí svoji eschatologii, kde je vzkříšeno tělo společně s duší a obracejí se pouze ke spáse duše samotné, což bylo opět překonáno až ve 20. století.<sup>36</sup>

Existují však i autoři, kteří mají na Augustinovo pojetí duše trochu jiný názor. Mezi ně patří například autor A. H. Armstrong, který ve své knize *Filosofie pozdní antiky* uvádí, že Augustin klade velký důraz na jednotu těla a duše, která tvoří člověka. Armstrong uznává, že Augustin preferuje nadvládu rozumné duše podřízenému tělu. Na rozdíl od výše uvedených tezí však

---

<sup>34</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, s. 344-345.

<sup>35</sup> ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky*, s. 397- 403.

<sup>36</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 191.

v Armstrongově pohledu Augustin nepovažuje lidské tělo za zdroj hříchu. Zde tento vědec poukazuje na silný vliv novoplatonismu na Augustinovo smýšlení.<sup>37</sup> K tomuto tématu ve své knize poznamenává následující: „*Sama duše podléhá všem úskalím proměnlivosti a života, hříchu i pokání a neustále vyžaduje Boží milost. Člověk má pouze jedno já, které je subjektem i konatelem jeho empirického vývoje; žádné skryté skutečné já, jež by se odtažitě vymykalo víru života, neexistuje.*“<sup>38</sup> Z předchozího výroku bychom se mohli domnívat, že Armstrong tvrdí, že Augustin nerozlišuje mezi tělesností a duší a propaguje onu jednotu člověka, která je známá už ze starozákonních spisů, jak jsme si uvedli výše. To ovšem není zcela úplně pravda. Zmíněný vědec poukazuje ve svém díle citacemi z Augustinových spisů na to, že Augustin viděl rozdíly mezi tělem a duší, ale nesnažil se vymezit lidské tělo jako něco neužitečného a hříšného, co je hodné zavrnutí. Vytvořil tak „hypostatickou jednotu“, kde si jednotlivé složky nejsou rovny, ale jsou si navzájem užitečné ne-li nepostradatelné.<sup>39</sup>

#### 2.1.4. Tomáš Akvinský

Jak je vidno, Augustinova antropologie je živá nejen v celé patristice a v počátcích scholastiky, ale i ve dvacátém století, kdy se teologové dohadují o Augustinovu přesnou interpretaci. Já se však budu v následujících kapitolách držet prvního zmíněného výkladu Augustinova smýšlení o duši, tedy onoho, kdy je Augustin vykreslen jako zastánce dualismu, neboť zřejmě tato interpretace převažovala i v následném období scholastiky, kdy se začínají objevovat první snahy o překonání Augustinovy antropologie. Ty vrcholí u postavy Tomáše Akvinského. Tento výrazný myslitel z řádu dominikánů, žijící ve 13. století, se

---

<sup>37</sup> Novoplatonismus chápe tělo jako jakousi překážku, která se nepodílí na konečné spáse člověka. Na druhou stranu je tělo novoplatoniky chápáno také jako potřebné pro duši, neboť její přirozeností je schopnost tělo řídit, a teprve tím, že sestoupí do těla, se může duše dozvědět o všech svých schopnostech, kterých v těle nabývá. Přesto už samotný sestup duše do těla je novoplatoniky chápán jako trest, neboť se duše musí starat o něco nižšího, než je ona sama. (ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky*, s. 296-297)

<sup>38</sup> ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky*, s. 403-404.

<sup>39</sup> Tamt., s. 402.

nespokojil s postavením duše, jak jej podává Augustin a snaží se zaujmout jiné stanovisko.<sup>40</sup>

V zásadě jde o souboj mezi platonismem, jímž je ovlivněn již zmíněný Augustin, a aristotelismem, jehož zastáncem je právě Akvinský. V jeho pojetí duše nalezneme snahu vrátit se k původním názorům, kdy člověk není složen ze dvou složek, které spolu koexistují, nýbrž je zdůrazňována ona jednota člověka, se kterou se můžeme setkat již u raných křesťanů. Podle Aristotelovy nauky o látce a formě používá Akvinský k vymezení duše tezi *anima – forma corporis*, tedy duše jako forma těla. Dodává však, že jde o substanciální formu, což ji zaručuje existenci i bez těla. V této tezi se plně rozchází s Aristotelem, který tvrdí, že po odtržení látky od formy dochází k zániku obojího. Zde je jasně vidět, že Tomáš Akvinský se velmi snažil udržet celistvost člověka, ale zároveň se nemohl vzdát platónské myšlenky samostatnosti duše. Spíše se snažil přetvořit aristotelismus v přijatelnou křesťanskou nauku.<sup>41</sup>

K obhájení svého postoje o přetrvávání duše i po smrti dodává, že tento stav je pro duši velmi nepřirozený, neboť bez těla, v němž dochází k jejímu sebeuskutečnění, nemůže duše vykonávat téměř žádné své funkce. Veškeré poznání, které rozum, tedy rozumová složka duše, vykonává, vychází z představ a impulsů, jež mu dodává tělo. Bez těla nemůže tento mechanismus přirozeně fungovat. Tehdy duše podle Akvinského plně spoléhá na Boží péči o duše zesnulých.<sup>42</sup> Zde by se opět dalo polemizovat, zda Akvinský touto tezí opět nesnížil onu důležitost těla v očích tehdejších myslitelů, neboť pokud se duši dostává po smrti Boží blízkosti a péči, mohla by se tak dostat do stavu blaženosti.

Duše tedy může existovat jako *anima separata*, ale není to cíl, do kterého se každá duše touží dostat. Je to jen přechodné stádium, kde duše vyčkává na

---

<sup>40</sup> FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*, s. 158.

<sup>41</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 193-194.

<sup>42</sup> AKVINSKÝ, T. *Otázky o duši*, s. 35-51.

vzkříšení a obnovení psychofyzické jednoty člověka. Zároveň Akvinský trvá na tom, že před smrtí je duše jednoznačně spojena s tělem. Tímto tvrzením se vyrovnává s platónským dualismem, který odděluje duši od těla už během lidského života a činí tak tělo hříšné a bezcenné, s čímž Akvinský absolutně nesouhlasí.<sup>43</sup>

Zajímavým faktem u Tomáše Akvinského je jeho snaha porovnat lidskou duši s anděly. Touto problematikou se zabývá ve svém spise *Otázky o duši*, konkrétně v otázce sedmé, kde nejprve nachází argumenty, jež potvrzují tezi, že duše a andělé jsou téhož rodu, a posléze zase ty argumenty, jež jsou proti tomuto tvrzení. V závěru svých disputací dochází k tomu, že duše a andělé jsou jiného druhu, neboť duše je vždy spojena s tělem a tím je definována, a andělé jsou čistými formami, jež se na hmotné tělo nevážou. V této své vizi tedy opět potvrzuje své učení o duši, jež je nastíněno výše.<sup>44</sup>

Výše zmíněná formule *anima – forma corporis* se stala závaznou roku 1312, kdy byla schválena na koncilu ve Vienne. Toto rozhodnutí však nebylo oceněním snah Tomáše Akvinského o vymanění se z pout platonismu, nýbrž mělo sloužit jako rozhodující v problematice duše, kdy někteří tehdejší myslitelé tvrdili, že se duše nespojuje s tělem bezprostředně, jak tvrdí Akvinský, nýbrž přes nějaký jiný, neznámý princip. Právě takové myšlenky koncil ve Vienne zakázal. Roku 1513 na 5. Lateránském koncilu byla navíc takto pojatá lidská duše prohlášena za nesmrtelnou. Tento krok byl učiněn především na protest vůči aristotelismu, jenž poukazuje na to, že individuální lidská duše nemůže být nesmrtelná, neboť takový může být pouze obecný a všem lidem společný duch.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Tamtéž.

<sup>44</sup> Tamt., s. 119-135.

<sup>45</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 194-195.

### 2.1.5. Reformace

Proti tomuto ustanovení z počátku 16. století vystupuje jeden z nejdůležitějších hybatelů pozdější reformace, Martin Luther (1483 – 1546). Svoji kritikou tohoto ustanovení však nechtěl popřít onu nesmrtelnost duše, nýbrž pouze filozofickou argumentaci této teze. V tomto kontextu Luther zdůrazňuje, že duše existuje i po smrti jedince jedině díky Bohu a svému nepřerušitelnému vztahu k němu. Roli tedy nehraje nějaká vlastnost duše, např. že by byla nesmrtelnou substancí, ale její vztah k Bohu. Tento vztah je podle Luthera založen na Božím oslovení našeho nitra, našeho svědomí, které Luther ztotožňuje s lidskou duší. Zároveň se domnívá, že právě to, jak na toto oslovení člověk odpovídá a vztahuje se k Bohu, souvisí s tím, nakolik je člověk Božím obrazem. Podle Luthera tedy není každá lidská duše nutně obrazem Božím, jak míní Augustin, nýbrž pouze ta duše, která uvěří v Boha a je ochotna jej následovat. Až touto svojí volbou každý člověk jednotlivě rozhodne, zda jeho duše naplní své určení být obrazem Božím, či nikoliv.<sup>46</sup> Zde Luther ale zdůrazňuje, že nejde pouze o to konat zbožné činy, jak je v té době předepisovala církev, nýbrž o to mít bezpodmínečnou víru v Boha a spolehnout se na něj. Ten nás pak zahrne milostí a ospravedlní naši duši.<sup>47 48</sup>

Dále ve svém pojetí duše Luther plně navazuje na Tomáše Akvinského, neboť také chápe oddělení duše od těla jako velmi nepřirozený stav a rozhodně jej tedy nepovažuje za stav blažený. Ve svém učení se s touto problematikou vypořádává s tezí, že duše po „zesnutí“ člověka pouze usíná a probouzí se až tehdy, je-li i s tělem povolána ke vzkříšení. Tím poukazuje na to, stejně jako Akvinský, že duše je po lidské smrti jen v jakémsi mezi-stádiu, je v očekávání.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Tamt., s. 192-195.

<sup>47</sup> KÜNG, H. *Po stopách světových náboženství*, s. 250.

<sup>48</sup> Odtud pochází známé heslo luteránství, které prozrazuje, za jakých okolností bude člověk spasen – pouhou vírou, pouhou milostí.

<sup>49</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 196.

Další reformátoři, Jan Kalvín (1509-1564) a Ulrich Zwingli (1484-1531), ale tento posmrtný spánek absolutně odmítají. Zůstávají věrní spíše platónské tradici pojetí duše, tj. vracejí se k pojetí těla jako k jejímu vězení. Kalvín, zakladatel reformované helvétské církve ve Švýcarsku, obohacuje učení svého předchůdce o myšlenky o predestinaci. Zde Kalvín vyhrocuje Lutherovu tezi o spasení duše svým tvrzením, že Bůh ještě před stvořením světa ustanovil, kdo z lidí bude spasen a kdo zatracen. Poté poslal na svět Ježíše, který měl ukázat cestu oněm vyvoleným. Podle Kalvína tedy nejde o naši volbu následovat Boha, díky níž bude rozhodnuto, zda budeme spaseni či nikoliv, nýbrž je vše dáno už od počátku věků.<sup>50</sup>

### **2.1.6. Rehabilitace pojmu duše ve 20. století**

Prozatím byl nastíněn vývoj pojetí duše od počátku křesťanství až do poloviny 16. století, kdy došlo k zásadním reformním snahám. V dalších obdobích se v teologii pojmem duše nikdo mnoho nezabýval, neboť se vyskytly důležitější body k zamyšlení, mezi něž patří např. program inkvizice za protireformace nebo osidlování nových kontinentů a vzniku nové křesťanské misie.<sup>51</sup> Pojem duše se opět objevil až za dob osvícenství, kdy byla existence duše jako substance oddělitelné od těla hojně filozoficky zpochybňována. V důsledku snah navrátit se k původnímu poznání člověka a odstranit všechna filozofická rozvinutí, jež pozbývají smyslu a v nichž je použita argumentace jen pro argumentaci samotnou, byla křesťanská teologie společně s metafyzikou podrobena rozsáhlé kritice. S pojmem duše se pracovalo až do konce 19. století, neboť do té doby byla duše považována za nezbytný a nenahraditelný pojem.<sup>52</sup>

Změna nastala až s příchodem 20. století, kdy se začaly rozvíjet nové samostatné vědní obory, zabývající se člověkem. Konkrétně hlavně antropologie,

---

<sup>50</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 118-119.

<sup>51</sup> FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*, s. 234-236.

<sup>52</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 184.

která měla velký vliv na vznik nového pohledu na člověka. Ta se totiž bez pojmu duše dokázala obejít.<sup>53</sup> Lépe řečeno, i v antropologii se o duši stále mluví, ale již nejde o onu nemateriální substanci, která je uložena v každém z nás, nýbrž jde o určitou dimenzi jednotlivých osob, tedy jejich duševní procesy, odchylky a podobně.<sup>54</sup>

Tento nový postoj k duši byl však mnoha teology přijat velmi kladně. Zejména těmi, kteří byli zastánci onoho celostního pohledu na člověka, který je zmiňován od nejstarších dob a vrací se po celou dobu dějin teologického myšlení. Především v protestantské teologii tento nový vědecký přístup k duši vyvolal značný ohlas a zapříčinil novou vlnu návratu k biblickým kořenům antropologie.<sup>55</sup> Tato snaha vrátit se zpět tkvěla především ve vyvrácení zažitého dualismu, který odsuzuje tělo jako něco hříšného. K této problematice se vyjádřil například protestantský teolog Emil Brunner (1889-1966), podle jehož názoru je tento dualistický postoj k člověku založen na neporozumění podstatě hříchu. V jeho interpretaci hřích zasahuje zejména naši duši jakožto „centrum lidské osobnosti“. Dokonce podotýká, že tělo je zasaženo hříchem až druhotně skrze duši. V této své tezi se opírá podle svých slov o studium Bible a tvrdí, že je to vždy naše „já“, které uvědoměle rebeluje proti Bohu a ne pudy, které pracují s naším tělem. Kdyby šlo pouze o pudy, byla by beztak naše duše vinna z toho, že je nedokázala ovládnout.<sup>56</sup>

Jiní teologové odvozují onen rozvinutý dualismus nikoliv od špatného pochopení hříchu, nýbrž od lidského odmítavého postoje ke světu, který je takto vnímán jako jakési slzavé údolí. Mezi takové autory patří např. Jürgen

---

<sup>53</sup> RATZINGER, J. *Eschatologie: smrt a věčný život*, s. 66.

<sup>54</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 196-197.

<sup>55</sup> Nutno dodat, jak Kolář podotýká, že postupem času se k tomuto směru teologie, který je typický především pro protestanty jako vyznavače kladení důrazů na Písmo, přidali i mnozí katoličtí myslitelé. (KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 197-198.)

<sup>56</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 197-198.

Moltmann, který přímo obviňuje křesťanství z toho, že se až neúměrně zabývá spásou duše a posmrtným bytím a opomíjí důležitější příchod Božího království do našeho světa. Ve své snaze přiblížit svým členům posmrtné blaho, vytvořilo křesťanství tezi, že o tomto světě není důležité rozvažovat a pokoušet se ho zlepšovat, neboť naším údělem zde je pouze trpět. Až teprve smrt nás vysvobodí z tohoto zlého světa a umožní nám onen pravý, věčný život.<sup>57</sup> Podle Moltmanna došlo k transformaci, kdy už nejde o vysvobození našeho světa z hříchu a nastolení nových pořádků, nýbrž jde o naše vysvobození z tohoto světa a přechod do jiného, lepšího. Původ takového vidění světa byl nalezen zejména v dualismu a jeho pojetí nesmrtelné duše, za jehož vznik v křesťanství je odpovědný zejména platonismus a manicheismus. Platónská idea nesmrtelné duše tak vzbudila v lidech dojem nejen, že je po smrti čeká blažený stav, neboť se ocitnou v blízkosti Boha, což se snažili mnozí myslitelé zarazit, když se pokoušeli vysvětlit, že tento stav je pro duši nepřirozený a k blaženosti nedochází, ale zároveň nastolila jistotou, která pramení právě z vlastností nesmrtelné duše, že člověk bude po smrti spasen. Tato idea tak odebrala Bohu, který jediný má možnost vyzvednout hříšníky z nicoty, zahrnout je svojí milostí a vzkřísit je, rozhodnutí o spasení člověka a ukotvila víru ve spasení do našeho nitra. Proto byla tato idea nesmrtelnosti duše ve 20. století mnohými teology zavržena, neboť jde podle jejich názoru o pohanské výplody neslučitelné s biblickými texty, ve kterých najdeme zvěsti o prázdném hrobu. Kdyby opravdu existovala nesmrtelná duše, nepotřebovala by ke své existenci tělo a došlo by tak k popření biblických textů, jejichž autorita je pro protestanty neochvějná.<sup>58</sup>

Po odmítnutí nesmrtelnosti lidské duše nastalo mnoho diskuzí na téma, zda to byl krok správným směrem. Zůstala tak totiž nevyřešená otázka, co se děje s duší po smrti, již muselo křesťanství nutně začít řešit. Bohužel se tato

---

<sup>57</sup> Tyto teze až nápadně připomínají buddhistické učení o utrpení v lidském světě, kterého se můžeme zbavit pouze, půjdeme-li po stopách Vznesené osmidílné cesty, na jejímž konci dojdeme k vysvobození ve formě nirvány.

<sup>58</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 198-200.



problematika stala zdrojem častých sporů, neboť stále existovali zastánci nesmrtelné duše, kteří se snažili poukázat na fakt, že se bez ní teologie jednoduše neobejde. Ať už protestantští teologové, hledající alternativu k nesmrtelné duši, přišli s jakýmkoliv názorem, setkali se s hojnou kritikou. To však bylo nakonec pro teologii samotnou velmi užitečné, neboť se všichni badatelé postupem času společně dostávali k stále hlubší interpretaci pojmu duše. Rehabilitace duše již tak není pouhým návratem ke kořenům, kdy je odstraněna přebytná metafyzika, ale jde o formulování toho, co je v křesťanství pro pojem duše nezbytné.<sup>59</sup>

Uvedme jen malý příklad ze vzniknuvších peripetií: Nejprve přišli „hledači alternativ“ s tezí, že v okamžiku smrti zaniká společně s tělem i duše jako celek a stejně tak je tento celek pak vzkříšen Bohem. Tímto způsobem se ale, podle zastánců nesmrtelné duše, zcela ztrácí identita mezi člověkem, který žil na tomto světě a člověkem, jenž byl vzkříšen. Pokud zemře duše i tělo, není tato identita ničím zaručena. Oproti této kritice vzešly argumenty, že přeci stačí, když je lidský život uchován v Boží paměti. To ale kritici, jako například W. Trillhaas a P. Althaus, smetli ze stolu, neboť tímto způsobem se pouze vytvoří dokonalý duplikát onoho jedince, který přece z logiky věci nemůže být souzen Bohem, když konkrétně tento duplikát nežil, neboť byl znovu stvořen a nezasluhuje tak ani trest ani odměnu. Navíc onen člověk, který žil a zemřel, by pak unikl Božímu trestu. Jiní kritici zas zastávali názor, že smrt duše sebou nese i ukončení vztahu s Bohem. Pokud má tento vztah nadále trvat, musí existovat jeho nositel a tím je duše. Takto ve svých peripetiích učenci pokračovali až do chvíle, kdy museli uznat, že bez nesmrtelné duše se opravdu jen těžko obejdou. Tehdy se začala prosazovat myšlenka, že nesmrtelná duše není konkurencí pro Boha, jak bylo zmíněno výše, nýbrž je právě výrazem spásy, kterou vytvořil Bůh. Bůh ve své milosti nenechá člověka padnout, nýbrž jej zachrání právě tím, že jej obdaří nesmrtelnou duší, ve které je udržen příběh

---

<sup>59</sup> Tamt., s. 200-201.

lidského života, jenž bude využit k posouzení u Božího soudu. Zároveň bylo ustanoveno, že existence duše po smrti není onen věčný život spojený s blažeností, kterého je dosaženo při spáse, ale jde o pouhé vyčkávání na Boží soud společné všem duším, kdy dojde buď k mírnému sblížení s Bohem, anebo k bolestnému osamocení a to zejména tehdy, pokud jsme nenásledovali Boha již zde, v našem světě.<sup>60</sup>

Samozřejmě ne všichni se s tímto řešením spokojili. Stále existuje menšina badatelů, kteří si razí svoji tezi, že po smrti člověka nastává okamžitě vzkříšení z mrtvých. Příkladem je katolický teolog G. Greshake. Tento autor poukazuje na to, že problém je spíše v našem pojetí času. Čas je totiž podle jeho názoru formou našeho tělesného života. Když dojde ke smrti, vystoupíme z tohoto vnímání času. Přejídný stav vyčkávání na Boží soud, který se uskuteční na konci časů, tedy nemůže nastat, neboť konec časů je nečasový. Ve smrti vstupujeme, jak tvrdí Greshake, přímo do přítomnosti Božího soudu. Dochází tedy podle něj ke vzkříšení již ve smrti.<sup>61</sup>

Kromě této problematiky řeší tento autor i onu prastarou otázku vztahu lidské duše k tělu. A řeší ji opravdu originálně – hmotné tělo se během lidského života do duše obtiskne a tvaruje ji, čímž se stává součástí oné duše, tvoří její konkrétní subjektivitu, neboť duše již není pouhý netělesný duch. V duši je tak promítnuto lidské tělo i po jeho fyzické smrti. Tělo je přítomno v duši jako její tělesná dimenze, a proto již duše nemusí čekat na vzkříšení fyzického těla a může rovnou za pomoci Boha vstoupit do věčného života, alespoň tedy podle názoru Greshaka. Kolář k tomuto tématu podotýká, že Greshake nepřichází až tak s něčím novým. Základy jeho teorie bychom podle Koláře našli již v antropologii Tomáše Akvinského (zejména v jeho formulaci *anima – forma corporis*, kdy duše

---

<sup>60</sup> Tamt., s. 200-203.

<sup>61</sup> RATZINGER, J. *Eschatologie: smrt a věčný život*, s. 67.

je formou těla), se kterou Greshake dále pracuje a domýšlí ji až do nejmenších detailů.<sup>62</sup>

Celá tato rehabilitace pojmu duše měla jasný cíl - reagovat především na materialistický monismus, jenž byl v té době široce rozšířen a který se pokusil zredukovat lidskou duši na velmi dobře organizovanou hmotu, na pouhé procesy lidského mozku. Teologie se v tomto kontextu snaží dokázat, že lidská duše je něco víc. Poukazuje na to, že k pochopení podstaty duše rozhodně empiričnost vědy nestačí. Lidské „já“ podle názoru teologů nelze jednoduše redukovat na procesy mozku, neboť je přírodovědecky nevysvětlitelné. O vysvětlení podstaty a místa duše v člověku se vždy musí snažit pouze teologie, jejíž místo je nenahraditelné.<sup>63</sup>

V 21. století se s duší již tolik nepracuje, a pokud ano, slouží tento pojem pouze jako pomocná kategorie k určení jiného tématu, kterým je Boží láska k člověku. Ta nyní přebírá veškerou pozornost současných teologů, neboť vytrhuje člověka z hříchu a povznáší jej. Duše tak začala být chápána více relativisticky, důležitou se stala její možnost dialogu s Bohem. Proto se o koncepci duše v 21. století hovoří jako o dialogické. Samozřejmě je nutné podotknout, že se zde teologové opět vyhýbají tomu, aby byla duše chápána jako izolovaná entita člověka. Člověk je Bohem oslovován jako celek, ale jen díky své duši může Boží volání zaslechnout. Jedním z mnoha myslitelů, který takto lidskou duši koncipoval, byl i papež Benedikt XVI., vlastním jménem Joseph Ratzinger.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> KOLÁŘ, O. *Pojetí duše v křesťanství* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 204-205.

<sup>63</sup> Tamt., s. 205-206.

<sup>64</sup> Tamt., s. 207.

## 2.2. Křesťanská eschatologie a její proměny

Křesťanská eschatologie již od počátku prochází jemnými proměnami. Ve zkratce by se dalo říci, že se zakládá na víře v druhý Kristův příchod, tzv. parúzii, kdy za zvuků polnic sejde Spasitel z nebes a nastane konec věků. Tehdy dojde k nastolení Božího království a k poslednímu soudu, během něhož bude odděleno „zrno od plev“ a bude rozhodnuto, kdo bude spasen a bude žít v blaženosti po Božím boku, a kdo bude zatracen. Takto je tento děj útržkovitě zaznamenán v jednotlivých evangeliích Nového zákona. Prvním, kdo křesťany poučuje o průběhu posledního soudu a parúzii více do detailů je evangelista Jan, který sepsal spis *Zjevení*, jenž je uložen na konci novozákonního kánonu. Ještě než k němu přejdeme a ukážeme si, v co dnešní křesťanstvo věří, poohlédněme se do starších časů, kdy křesťanská eschatologie procházela krizemi.

Tyto krize nastaly po ukřižování Ježíše, kdy všichni věřící očekávali téměř okamžité nastolení Božího království na zemi, jež Ježíš tak urputně hlásal. To se bohužel nedělo. Bylo velmi důležité nalézt důvody, proč tomu tak je. Prvním, kdo krizi vyřešil, byl apoštol Pavel. I on zpočátku věřil, že Boží království nastane během jeho života. Tak to přeci hlásal i Ježíš, jehož poselství je sepsáno v evangeliích: „[...] *Amen, pravím vám, že někteří z těch, kteří tu stojí, neokusí smrti, dokud nespatří Boží království, přicházející v moci.*“ (Mk 9,1.). Příčinu, proč se Ježíšova slova nenaplnují, shledal Pavel v tom, že Ježíšovo poselství ještě není dostatečně rozšířené mezi všemi lidmi. Zahájil tedy rozsáhlou misii, jež je doložena v Písmu četnými listy jednotlivým národům. Učinil tak ve víře, že dlouho očekávaný konec věků se Spasitelem vše nastane tehdy, až se o křesťanství dozví ve všech hlavních městech římských provincií dostatek lidí, kteří zároveň přijmou křest a konvertují k němu.<sup>65</sup>

Zde je důležité podotknout, že se v této době začínají vytvářet jemné odchylky od původního Ježíšova učení. Podle interpretace soudobé teologie

---

<sup>65</sup> FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*, s. 260-261.

předpokládal Ježíš příchod Božího království na zem. Pavel však již Boží království ustanovuje na nebesa, když v prvním listu Tesalonickým píše: „*Zazní povel, hlas archanděla a zvuk Boží polnice, sám pán sestoupí z nebe, a ti, kdo zemřeli v Kristu, vstanou nejdříve; potom my živí, kteří se toho dočkáme, budeme spolu s nimi uchvázeni v oblacích vzhůru vstříc Pánu. A pak už navždy budeme s Pánem.*“ (1 Te 4,16-17.). Začíná se tak ujímat představa začátku nového věku v nebesích a nikoliv v našem světě.<sup>66</sup>

Krise však Pavlovým vysvětlením o potřebě křesťanské misie do všech provincií Říma není zažehnána. Další vysvětlení podává kolem roku 70 n. l. pisatel tzv. Druhé Petrovy epištoly, v níž se domnívá, že je tomu tak, neboť naše počítání času není shodné s tím božským.<sup>67</sup> Doslova píše: „*Ale tato jedna věc kéž vám nezůstane skryta, milovaní, že jeden den je u Pána jako tisíc let a tisíc let jako jeden den.*“ (2 P(t) 3, 8.). Zároveň tento autor poukazuje na to, že tento čas mají křesťané vhodně využít k pokání, k němuž jim Pán dává poslední příležitost.<sup>68</sup>

Ani toto ujištění, že Boží království brzy přijde a požadavky o trpělivost eschatologickou krizi u křesťanů nevyřešilo. Přichází další pokus, jak se s oddálením příchodu konce časů vypořádat. Jeho autorem je pisatel Lukášova evangelia a Skutků apoštolských, který jde ve stopách Pavlových, když říká, že parúzie nenastane, dokud nebude dokonána křesťanská misie. Dodává však důležitý fakt, a to, že Pán křesťanstvu vynahradil onen odklad svého příchodu tím, že poslal k apoštolům Ducha svatého. Ten má apoštoly posílit a usnadnit onen úkol misie, která je od této chvíle vztažena na celý svět.<sup>69</sup> Doslova ve Skutcích píše: „*[...] Není vaše věc znát čas a lhůtu, kterou si Otec ponechal ve své moci; ale dostanete sílu Ducha svatého, který na vás sestoupí, a budete mi*

<sup>66</sup> Tamt., s. 258.

<sup>67</sup> Tamt., s. 262.

<sup>68</sup> Podle verše v Listu Petrových: „*Pán neotálí splnit svá zaslíbení, jak si to někteří vykládají, nýbrž má s námi trpělivost, protože si nepřeje, aby někdo zahynul, ale chce, aby všichni dospěli k pokání.*“ (2 P(t) 3, 9.).

<sup>69</sup> FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*, s. 266.

*svědky v Jeruzalémě a v celém Judsku, Samařsku a až na sám konec země.*“ (Sk 1, 7,8.). Tímto svým řešením předjímal Lukáš vytvoření dějin, neboť je jasné, že nový cíl církve, vytvořit misie po celém světě, nebude tak lehce splnitelný.

Posledním, kdo se pokusil vypořádat s nastalou situací, kdy Boží království stále nepřichází, je Jan. Ten ji vyřešil jednou a pro vždy. Připoutal totiž křesťanskou eschatologii ke každodennímu životu jedince. Podle jeho slov tím, že věříme v Krista a přijímáme ho v podobě eucharistie, se již podílíme na věčném životě. Vzkříšení a soud tímto však nejsou zrušeny, stále se čeká na jejich příchod, ale ono čekání je již prostoupeno jistotou, že se křesťané na věčném životě již nyní, v tuto chvíli, podílejí.<sup>70</sup>

Autor Janova evangelia, který přichází s tzv. prezentní eschatologií, jak ji nazývá religionista Funda ve své knize, sepsal ještě jeden důležitý spis – *Zjevení*. Tento spis odkrývá přesný postup, jak bude s lidmi naloženo v den posledního soudu. V novozákonních evangeliích se do té doby o posledním soudu uchovávají jen útržkovité zprávy, proto je Janovo *Zjevení* v tomto tak důležité, neboť je poselstvím od Boha o věcech budoucích. Apokalypsa, jak je tato kniha také často nazývána, začíná povoláním Jana o dni Páně z ostrova Patmos, kde je ve vyhnanství, aby uzřel věci budoucí a zvěstoval je dále. Jan se tak ocitá v blízkosti Boží ještě před posledním soudem. Kromě popisu všeho, co zde vidí, se setkáváme také s knihou, jež je sedmkrát zapečetěna a již může otevřít pouze Ježíš Kristus, v této knize přezdívaný Beránek. Při jejím postupném odpečetování se do světa dostávají ty největší hrůzy světa. Poslední pečeť spouští poslední soud, kdy je rozpoután Boží hněv na zemi. Zároveň dochází k porážení Satana a jeho proroka Antikrista. Satan je spoután a uvržen do jámy, kde bude přebývat tisíc let. Po těchto všech událostech nastává vzkříšení, které je zde rozděleno do dvou etap. V první etapě jsou vzkříšeni pouze mučedníci, kteří

---

<sup>70</sup> Tamt., s. 263.

budou sdílet s Kristem tisíciletou vládu nad zemí v Jeruzalémě. Po těchto tisíci letech je Satan osvobozen a pokusí se naposledy zvítězit nad Bohem. Bůh však opět zvítězí a sešle Satana do ohnivého jezera, kde bude trpět až navěky. Ve chvíli konečného vítězství je spuštěna druhá etapa vzkříšení, kdy povstanou zbylí lidé. Hříšníci jsou uvrženi k Satanovi a spravedliví budou navěky žít v království boha Otce.<sup>71</sup>

Tato kniha zřejmě zapříčinila onen odpor k našemu světu, na nějž poukazuje Moltmann.<sup>72</sup> Z tohoto spisu je patrné, že na konci dní dojde ke zničení tohoto světa, který je pokoušen Satanem a jeho pomocníky. Údělem člověka je tedy pouze vytrpět svůj život na tomto pomíjivém světě a těšit se na osvobození ve formě smrti a následující spásy duše. V této době, jak již bylo zmíněno dříve, také hojně do křesťanského učení zasahuje platonismus a manicheismus, který tento odpor ještě více prohlubují.

Tímto jsou veškeré krize, které křesťanství hrozily, zažehnány a eschatologie je ukotvena. V průběhu středověku dochází k drobným změnám. Například bylo přijato dogma o očistci, jakožto o místě, kde se lidé očišťují v tom případě, nebyl-li jejich pozemský život dost dobrý na to, aby mohl jedinec vstoupit do království nebeského.<sup>73</sup> Jedinou zmínkou v novozákonním textu, díky které mohli středověcí teologové argumentovat toto ustanovení dogmatu o očistci, je jeden verš ve *Zjevení*, který zní následovně: „[...] *Hle, ďábel má některé z vás uvrhnout do vězení, abyste prošli zkouškou, a budete mít souzení po deset dní. Bud' věrný až na smrt, a dám ti vítězný věnec života.*“ (Zj 2, 10.). Jak vidno, není zde zcela jistě řečeno, zda jde o očistec, či nikoliv. Jde tu spíše o problematiku interpretace novozákonního textu, která se ostatně táhne celými církevními dějinami. V tomto případě využili teologové tuto interpretaci k vytvoření očistce, což byl bohužel spouštěcí mechanismus pro vznik odpustků,

---

<sup>71</sup> Podle veršů ve *Zjevení* - Zj 1-22.

<sup>72</sup> Viz strana 19 v této práci.

<sup>73</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 113.

díky nimž mohli církevní hodnostáři smazávat ony hříchy jedince již zde v našem světě a tento jedinec pak nemusel vstoupit do očištěnce a zakoušet zde trýznění s očištěním spojené. Další takovou transformací je zřejmě i vznik tzv. limbu, neboli předpekli, kam směřují děti, které zemřely ještě před tím, než mohly být pokřtěny, nebo nebyly pokřtěny vůbec. Boží spravedlnost je poslala sem a ne do pekla z toho důvodu, neboť ony samy ještě žádný hřích nečinily a nezasluhují tak muka pekelná v plném rozsahu.<sup>74</sup>

Samozřejmě rozličné proudy křesťanství mohou nahlížet jednotlivé eschatologické otázky trochu odlišně, ale hlavní proud křesťanské eschatologie je stále stejný – čekání na konec věků a příchod posledního soudu, kdy bude rozhodnuto, kdo bude spasen a kdo nikoliv.

---

<sup>74</sup> HEATH, P., KLIMO, J. *Průvodce posmrtným životem*, s. 34.



### 3. POJETÍ DUŠE V ISLÁMU

Islám, jehož název v arabštině značí podrobit se vůli Boží, je oproti křesťanství mnohem mladším náboženstvím, které vzniklo až v 7. století n. l.. Je tedy naprosto zřejmé, že se při svém vzniku nemohl vyhnout vlivu náboženských celků, které vznikly dávno před ním, tedy judaismu a křesťanství.<sup>75</sup> Kolébkou tohoto mladého náboženství je Arabský poloostrov, odkud se nové učení, jež vytvořil prorok Mohamed, velmi rychle rozšiřovalo – během následujícího století bylo schopné přejít z Arábie až do Španělska. Ovšem prosazení nového náboženství nebylo tak jednoduché, jak by se z tohoto pohledu mohlo zdát. Arábie byla do té doby místem, kde lidé uznávali především polyteistická a mnohdy i nejrůznější přírodní náboženství.<sup>76</sup> Židé a křesťané, do kterých vkládal Mohamed velké naděje, jeho učení odmítli a to přesto, že se Prorok snažil ve svém poselství uchovávat židovské tradice, např. chtěl zachovat post v den smíření a směr všech motliteb směřoval na Jeruzalém, jak byli zvyklí. To ovšem samozřejmě nestačilo. Nutno podotknout, že Mohamed pravděpodobně moc o učení židů a křesťanů nevěděl, a proto mu nepřišlo pošetilé pokusit se je zahrnout do skupiny svých stoupců. Po tomto neúspěchu začal Mohamed svou nauku směřovat pouze na arabské obyvatelstvo.<sup>77</sup> To v této době sice bylo polyteistické, ale mezi množstvím bohů začínal převažovat jeden nejváženější. Toho Mohamed využil a prohlásil jej za onoho jediného Boha, který mu skrze archanděla Gabriela zjevil svoji vůli. Zároveň jej určil jako Boha Abraháмова a Ismaílova (předka všech arabů), čímž postavil islám před křesťanství a židovství. To zřejmě vykonal z praktického důvodu – aby mohl alespoň zpočátku tvořit ústupky arabským pohanským zvykům a nebyl tak svázán židovskými tradicemi. Tak se stal islám pro araby přijatelným a začal se rychle

---

<sup>75</sup> VALLON, J. (ed.) *Kniha o náboženstvích*, s. 182.

<sup>76</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 131-132.

<sup>77</sup> Při tomto se však stále inspiroval těmito dvěma zjevenými náboženstvími a jejich tradice zveličoval a přetransformoval. Například s jednodenního půstu na den smíření, o němž byla řeč, vytvořil celoměsíční půst v měsíci ramadánu. (TAUER, F. *Svět islámu: jeho dějiny a kultura*, s. 23.)

rozšiřovat. Nutno podotknout, že mnohdy i silou. Z náboženství hlásající lásku k bližnímu se postupem času stávalo náboženství vedoucí boj s nevěřícími a prosazující jejich násilné obrácení.<sup>78</sup>

### 3.1. Vývoj pojmu duše v islámu

S pojetím duše se opět setkáváme poprvé ve svaté knize islámu - Koránu. Tato kniha se skládá ze 114 súr, jež jsou s výjimkou první súry *Otvíratelky* řazeny podle počtu jednotlivých veršů, tzv. áj.<sup>79</sup>

#### 3.1.1. Duše popisovaná v Koránu

Tato svatá kniha pečlivě rozlišuje a jindy opět sblížuje dva hlavní pojmy – duch (rúh) a duše (nafs). První ze jmenovaných, duch, je často spojován s božským životodárným dechem, jenž oživil postavu Adama, stvořeného z prachu.<sup>80</sup> Doslova je v Koránu psáno: „[...] *Já smrtelníka stvořím z hlíny suché, vzaté z bláta poddajného, a až jej vyrovnám a vdechnu mu něco z ducha svého, padněte na zem, před ním se klaníce!*“ (15: 28,29).<sup>81</sup> Zde je tedy patrné, že by se mohlo jednat o jakýsi božský prvek v těle člověka, kterému se má vše živé na zemi klanět. Podle komentáře exegety Abdalláha Júsufa Alího se jedná také o rozumovou a volní činnost, jež nám byla tímto dána, a pokud je užívána správně, může vést k oné nadvládě nad vším živým.<sup>82</sup>

Dále je tento duch spojován s šířením Boží pravdy u proroků. Zde se od stvořitelského významu tento pojem posouvá na ducha posilující v člověku jeho poslání. Dalo by se říci, že je tento duch v Koránu chápán jako Duch svatý v Bibli. Ovšem pouze s důležitou poznámkou, že se tento duch nikterak nepodílí

<sup>78</sup> TAUER, F. *Svět islámu: jeho dějiny a kultura*, s. 21-29.

<sup>79</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 132.

<sup>80</sup> KROPÁČEK, L. *Duch a duše v islámu* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 213-214.

<sup>81</sup> Toto vdechnutí ducha do člověka je také častou argumentací muslimských vědců pro zamítání interrupce po třetím měsíci těhotenství. Po 120 dnech od početí se podle těchto vědců se plod vyvíjí již jako člověk, zatímco do té doby byl pouhým živočichem. (KROPÁČEK, L. *Duch a duše v islámu* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 214.)

<sup>82</sup> *Svatý korán: překlad významu Koránu od Ivana Hrbka a jeho komentář od Abdullaha Josufa Alliho v češtině s tematickým rejstříkem*, s. 75.

na božství, jak je tomu u Ducha svatého v Trojici. K prorokům je seslán jako pouhá duchovní síla, která má za účel je posílit při důležitých misiích.<sup>83</sup>

Pojem *nafs*, příbuzný hebrejského pojmu *nefeš*, tedy duše, se v Koránu objevuje vícekrát než pojem *duch*, zato je mnohem kontroverznější, neboť se zde setkáváme s výrazným problémem interpretace tohoto pojmu. Korán těchto interpretací nabízí hned několik. Nejrozšířenější je v Koránu ta, kdy je duše chápána jako *cosi*, co člověka nabádá ke špatnostem. V některých místech této svaté knihy je dokonce duše označena za sídlo všech špatností v člověku. V duši tak podle zastánců této interpretace sídlí např. lakota, závist a sobectví. Další význam, který Korán pojmu duše přisuzuje, je již více neutrální. Píše se v něm totiž, že člověk je obdařený duší, díky které má možnost volit mezi dobrem a zlem, přičemž pokud zvolí dobro, jde zaručeně o boží vnuknutí, které člověku pomohlo se takto rozhodnout a pokud zvolí zlo, jde o lidskou přirozenost, kterou vyvolává právě duše.<sup>84</sup>

V tomto ohledu se tedy setkáváme s úplně jiným pojetím než v křesťanství, kde byla po staletí za zdroj špatnosti a hříchu považována spíše tělesná schránka člověka.

Jak podotýká již zmíněný exegeta A. J. Allí ve svých komentářích ke Koránu, existuje zde jeden důležitý aspekt duše, a to ten, že se takto pojatá duše může vyvíjet. První vývojový stupeň byl již naznačen, jde o takovou duši, která nabádá člověka ke špatnostem, neboť jde o její přirozenost. Muslimští učenci ji nazývají *Ammára*.<sup>85</sup> Takto pojatá duše se objevuje v Koránu například ve 12. sůře a je o ní promlouváno takto: „*Netvrdím, že duše má je nevinná, vždyť věru duše neustále nabádá ke špatnostem, ...*“ (12: 53.). Druhým vývojovým stupněm je taková duše, která se snaží klást odpor zlu, lituje svých vin a snaží se

---

<sup>83</sup> KROPÁČEK, L. *Duch a duše v islámu* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 215.

<sup>84</sup> Tamt., s. 216-217.

<sup>85</sup> *Svatý korán: překlad významu Koránu od Ivana Hrbka a jeho komentář od Abdullaha Josufa Alliho v češtině s tematickým rejstříkem*, s. 696.

je napravit. Tento stav A. J. Allí přirovnává k pojmu lidského svědomí, přičemž však zdůrazňuje, že svědomí není žádnou vlastností duše, jak tento pojem pojímají Evropané, nýbrž jejím vývojovým stádiem.<sup>86</sup> Toto druhé stádium je nazváno *Lawwáma* a najdeme ji například v 75. súře: „*Hle, přísahám při dni zmrtvýchvstání a při duši, jež stále výčitky si činí!*“ (75: 1,2.). Poslední, nejvyšší stupeň, je nazýván *Mutma'inna* a je v něm dosaženo plného uspokojení a klidu a míru – „*A ty, duše usmířená, vrať se k Pánu svému v zalíbení a spokojená!*“ (89: 27, 28.).<sup>87</sup>

Avšak ani v islámu se učení svaté knihy nevyhnulo problematice, jež je spojena s interpretací těchto textů. Proto je důležitou součástí islámského pojetí duše i tzv. postkoránská literatura. V ní se často setkáme s tezemi, že duše je jakási jemná substance, jež je člověku jen propůjčena, neboť je mu na počátku života vložena do těla a po fyzické smrti je opět vyňata. Ovšem rozhodně se zde nemluví o duši, která přichází před Boha bez těla, jak by se z této teze mohlo zdát. V onen soudný den, ve který stejně jako křesťané věří i muslimové, se během zmrtvýchvstání opět duše s tělem spojí.<sup>88</sup>

### 3.1.2. Myslitelé al-Kindí a al-Farábí

Stejně jako křesťanství i islám musel čelit mnoha vlivům tehdejších filozofických nauk. Ovšem na rozdíl od křesťanských myslitelů, o žádném z těch muslimských nemůžeme tak lehce říci, zda byl novoplatonik či aristotelik, neboť se v zásadě většina z těchto filozofů snažila všechna dostupná filozofická učení všemožným způsobem smíchat dohromady a interpretovat je v rámci islámu. Stejně tomu bylo i u myslitele al-Kindího (800-866).<sup>89</sup> Ten se především věnoval překladům antických děl a jejich komentářům. Svým úsilím tak pomohl uvést do

---

<sup>86</sup> Podobně ztotožňuje lidskou duši se svědomím v křesťanství i Luther, který ovšem neuvažuje o vývojovém stádiu jako Allí, ale o duši jako takové. (Viz strana 16 v této práci.)

<sup>87</sup> *Svatý korán: překlad významu Koránu od Ivana Hrbka a jeho komentář od Abdullaha Josufa Allího v češtině s tematickým rejstříkem*, s. 696.

<sup>88</sup> KROPÁČEK, L. *Duch a duše v islámu* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 218.

<sup>89</sup> DE LIBERA, A. *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, s. 108-111.

islamistického světa například i Aristotela a jeho nauku, která je v té době v tomto světě neznámá.<sup>90</sup> Zároveň se ve svých komentářích pokusil tuto nauku spojit s novoplatonismem, který mu byl mnohem bližší a sympatičtější. Al-Kindí totiž ve svém vlastním učení sblížil tento novoplatonismus s učením Koránu a do známého emanačního systému novoplatoniků zasadil na samý vrchol univerzální duši, díky jejíž emanaci vysvětlil výše zmíněný vývoj lidské duše skrze tři vývojová stádia, jenž je uveden v Koránu.<sup>91</sup> Důležité je i jeho filozofické rozdělení čtyř druhů intelektu, jehož koncepce se v dějinách islámské filozofie neustále vrací. První intelekt je podle al-Kindího intelektem aktivním. Ten jediný je trvalý, neboť jde o prvního stvořeného Ducha. Podle názoru tohoto myslitele je tento Duch podstatou všeho duchovního na světě. Další intelekt je nazýván potencionální a je to inteligence dřímající v lidské duši. Dále al-Kindí nalézá v lidské duši intelekt, který přešel z onoho pasivního vyčkávání do aktivity a slouží nám. Nakonec pak intelekt čtvrtého typu se navrácí zpět do božských sfér, neboť je možný pouze u proroků a jediný vede k bezpečnému poznání.<sup>92</sup> Z tohoto uvedeného systému je vyvozeno i postavení duše. Ta stojí mezi oním prvním stvořeným Duchem a naším tělesným světem, kdy všechny lidské duše jsou výplodem této jedné, vysoce postavené duše.<sup>93</sup> Zde vidíme onen silný vliv Platóna, který takto stejně uvažoval o předobrazech jednotlivin, jež jsou ukotveny mimo náš svět.

Toto al-Kindího učení o intelektech bylo uvedeno zejména z toho důvodu, neboť na něj navázal další významný myslitel. Tím byl al-Farábí (870-950), kterého dnes řadíme do stejného proudu peripatetické filozofie jako al-Kindího, neboť i on se snažil spojit novoplatonismus s aristotelismem. Dokladem toho je

---

<sup>90</sup> BONEVAC, D., PHILLIPS, S. (ed.) *Understanding non-western philosophy: Introductory readings*, s. 69.

<sup>91</sup> PAVLINCOVÁ, H. *Judaismus, křesťanství, islám: Slovník tří nejvýznamnějších monoteistických náboženství*, s. 372.

<sup>92</sup> ADAMSON, P., TAYLOR, R. C. (ed.) *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, s. 40-41.

<sup>93</sup> BONDY, E. *Středověká islámská a židovská filozofie, filozofie renesance a reformace*, s. 43-44.

jeho spis s názvem *O souladu mezi Platónem a Aristotelem*, kde pokládá základy pro pozdější myslitele scholastiky, kteří se tento soulad pokusí nalézat také. Al-Farábí šel však až tak daleko, že v tomto spise uvádí, že našel soulad i tam, kde by jej rozhodně mnozí filozofové nehledali – v Platonově analýze a Aristotelově syntéze. Na rozdíl od al-Kindího směřoval al-Farábí spíše k aristotelismu a pustil se po Filosofově vzoru do obrody arabské logiky.<sup>94</sup> Co se pojetí duše týče, al-Farábí zcela odmítá jakoukoliv preexistenci lidských duší a zároveň se staví odmítavě i k platonickému stěhování duší. Přestože tyto dva aspekty platonismu a novoplatonismu odmítá, pokračuje v onom emanačním pojetí světa, jež naznačil již al-Kindí.<sup>95</sup> Ve svém spise *Názory obyvatel ctnostné obce* přidává však důležitou tezi, že díky rozumovému uvažování, které vede člověka do vyšších sfér bytí, se můžeme dostat až k Bohu. A to každý z nás, nikoliv pouze proroci.<sup>96</sup>

U tohoto emanačního pojetí je také důležité zdůraznit, že se zde pracuje s emanací lidské duše z duše Světové. Této Světové duši je nadřazen onen intelekt, nad jehož definicí a členěním tráví tito dva myslitelé nejvíce času. Tím, že je intelekt stavěn nejvýše, musí tomu tak nutně být i v člověku. Muslimští myslitelé tedy docházejí k tomu závěru, že rozum je nadřazen i lidské duši.<sup>97</sup> Zde vidíme další rozlišnost mezi islámem a křesťanstvím, které rozum vnímá vždy jako součást lidské duše<sup>98</sup> a ne jako něco, co ji přesahuje nebo je jí nadřazeno. Zároveň podle křesťanských myslitelů není rozum nikterak ontologicky odlišný, neboť je součástí duše, zatímco u muslimů, jak podotýká spisovatel E. Bondy, je ontologická odlišnost přímo nezbytná.<sup>99</sup>

---

<sup>94</sup> KOBUSCH, T. *Filozofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 232-233.

<sup>95</sup> BONDY, E. *Středověká islámská a židovská filozofie, filozofie renesance a reformace*, s. 44-45.

<sup>96</sup> AL-FARABI. *Principles of the Views of the Citizens of the Best State* In: BONEVAC, D., PHILLIPS, S. (ed.) *Understanding non-western philosophy: Introductory readings*, s. 99.

<sup>97</sup> BONDY, E. *Středověká islámská a židovská filozofie, filozofie renesance a reformace*, s. 51.

<sup>98</sup> Viz Augustin na straně 12 v této práci.

<sup>99</sup> BONDY, E. *Středověká islámská a židovská filozofie, filozofie renesance a reformace*, s. 45.

V závěru k tomuto filozofovi uvedme ještě další jeho zajímavou myšlenku. Byl totiž toho názoru, že existuje pouze jedno základní náboženství. Všechna náboženství, která jsou na světě přítomna, jsou pak pouze projevy tohoto jednoho základního náboženství. To pak zaručuje pravdivost všech těchto projevů. Drobné odlišnosti mezi náboženstvími vysvětluje al-Farábí tím, že každé vznikalo v jiném prostředí, kterému se muselo přizpůsobit, ale trvá na tom, že přes všechny odlišnosti jsou všechna tato náboženství pravdivá.<sup>100</sup> Tato myšlenka byla ve své době spíše zavržena. Dnes však vzbuzuje velký zájem vědců, především religionistů, kteří hledají odpověď na to, zda by byli stoupenci jednotlivých náboženství ochotni přistoupit na tezi, že všechna náboženství pracují se stejným základem. Většinou se však i dnes setkávají s negativní odpovědí.<sup>101</sup>

### 3.1.3. Avicenna

Dalším významným myslitelem islámského světa byl Avicenna (980-1037), v muslimském světě znám spíše pod jménem Ibn Síná, který byl velmi ovlivněn al-Farábího tvorbou.<sup>102</sup> Sám ve svém životopise uvádí, že je mu vděčen za pochopení Aristotelovy metafyziky, na kterou mohl pak reagovat.<sup>103</sup>

Stejně jako jeho předchůdci se i on zabývá ontologií a emanací intelektů, díky níž chce dokázat, že vesmír je produktem této emanace a Bůh je jediné nutné bytí, které vytváří emanací svět, jenž je na jedné straně nahodilý, neboť jeho existence závisí právě na této emanaci, a na druhé straně také nutný, neboť nutný je jeho zdroj – Bůh.<sup>104</sup> Bůh je tedy tímto filozofem vnímán jako jediné nutné bytí a vše ostatní kolem něj je na něm závislé a nahodilé.<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup> MCGREAL, I. P. (ed.) *Velké postavy východního myšlení: Slovník myslitelů*, s. 520.

<sup>101</sup> EVANS, C. S. (ed.) *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, s. 179-181.

<sup>102</sup> KOBUSCH, T. *Filozofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 237-238.

<sup>103</sup> AVICENNA. *Životopis Ibn Sínův*, in: KUBÍČKOVÁ, V., PETRÁČEK, K. (ed.) *Avicenna: Z díla*, s. 61-62.

<sup>104</sup> BONDY, E. *Středověká islámská a židovská filozofie, filozofie renesance a reformace*, s. 54-55.

<sup>105</sup> EVANS, C. S. (ed.) *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, s. 51.

Tělesný svět pojímá díky svému učení o emanaci jako vězení duše, která touží po tom spojit se opět s Bohem. Toto nutkání pak podle Avicenny vede člověka k tomu, aby si našel svého duchovního vůdce, který mu tuto cestu ke světlu usnadňuje.<sup>106</sup> Zde můžeme vidět lehký závan manicheismu, který, jak již bylo nastíněno v předešlé kapitole, mluví o zápase světla a tmy jako o zápase dobra a zla.

Avicenna je však známý především tím, že se snažil porozumět Aristotelovi a vyložit ho pro arabský svět. Díky Avicennovým spisům pak bylo Aristotelovo učení přeneseno zpět do západního myšlení.<sup>107</sup> Stejně jako Aristoteles učí Avicenna o existenci tří druhů duší – vegetativní, živočišné a racionální. Vegetativní zahrnuje základní potřeby rozmnožování, růstu a přijímání potravy, živočišná pak pracuje s našimi smysly a vůlí.<sup>108</sup> Zároveň tato živočišná část určuje naše přání, koriguje náš hněv a zachovává naši paměť. Poslední, racionální se skládá ze dvou částí – praktické a teoretické. Praktická část racionální duše řídí rozhodování v každodenním životě jedince, zatímco teoretická se dělí na čtyři další úrovně. Zde je napojeno učení Avicennových předchůdců o čtyřech intelektech, které Avicenna lehce předělává do této podoby – potenciální, aktuální, aktivní a získaný intelekt. Posledním jmenovaným vnímáme podle tohoto filozofa náš okolní svět. Je důležité zde také zmínit, že jediná teoretická část racionální duše náleží pouze člověku. Všechny ostatní můžeme podle Avicennova učení nalézt i jinde. Tyto všechny duše a jejich části jsou v jedinci propojené a spolupracují podle podnětů z vnějšího prostředí.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> MCGREAL, I. P. (ed.) *Velké postavy východního myšlení: Slovník myslitelů*, s. 526.

<sup>107</sup> DE LIBERA, A. *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, s. 122.

<sup>108</sup> AVICENNA. *Látka a forma, tělo a duše*, In: KUBÍČKOVÁ, V., PETRÁČEK, K. (ed.) *Avicenna: Z díla*, s. 142

<sup>109</sup> MCGREAL, I. P. (ed.) *Velké postavy východního myšlení: Slovník myslitelů*, s. 525.



Co se postavení lidské duše a jejího spojení s tělem týče, podle Avicenny je duše odlišná od těla, ale tvoří s ním celek, neboť vytváří s tělem nutnou interakci, doslova je podle něj „*pramenem činů potenciálně živých těl*“.<sup>110</sup>

Jak již bylo zmíněno, Avicenna považuje tělo za vězení duše. Můžeme tak usuzovat především z jeho básně *O lidské duši*, kde je jasně čitelná ona emanace, která prostupuje celým Avicennovým filozofickým systémem, když autor básně píše, že duše do nás sestupuje ze vzdálené krajiny a touží se vrátit zpět, což se štěstím činí po smrti onoho jedince.<sup>111</sup> Z této básně je jasné, že Avicenna přijímá koloběh duší, který naznačuje Platón, akorát místo k předobrazu nějaké ideální duše se lidská duše navrácí k Bohu.

### 3.1.4. Situace po vystoupení muslimských filozofů

Takto pojímala duši islámská filozofie. Proti jejím názorům a tezím se však postavila islámská teologie, nejvýrazněji pak teolog Abú Hámid Muhammad al-Ghazálí (1058-1111), který se snažil celou dosavadní metafyziku popřít a ochránit islám před jejím vlivem, o což se nejvíce snažil ve svém spise *Vyvrácení filozofů*.<sup>112</sup> Nejvíce ho rozlítily teze předchozích filozofů, které poukazovaly na to, že duše opouští tělo a dostává se do přítomnosti Boha bez těla, neboť islám pracuje s předpokladem, že zmrtvýchvstání a následného soudu se účastní duše i tělo jako celek. Rozhodně pak nesouhlasí s tezemi platonismu o stěhování duší, kterých jsme byli svědky u filozofa Avicenny.<sup>113</sup> Sám je pak zastánce myšlenky, že k poznání a tudíž i k pravdě se může člověk dostat jedinečně skrze víru, neboť rozum nás vede k rozporuplným soudům.<sup>114</sup> Proto tak kritizuje filozofii, jež si činí nárok na pravé poznání. Zároveň obviňuje filozofy, že jejich

---

<sup>110</sup> AVICENNA. *Látka a forma, tělo a duše*, In: KUBÍČKOVÁ, V., PETRÁČEK, K. (ed.) *Avicenna: Z díla*, s. 141.

<sup>111</sup> AVICENNA. *O lidské duši*, In: KUBÍČKOVÁ, V., PETRÁČEK, K. (ed.) *Avicenna: Z díla*, s. 179-180.

<sup>112</sup> DE LIBERA, A. *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, s. 129.

<sup>113</sup> KROPÁČEK, L. *Duch a duše v islámu* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 219-220.

<sup>114</sup> MCGREAL, I. P. (ed.) *Velké postavy východního myšlení: Slovník myslitelů*, s. 534.

Bůh není shodný s Bohem islámu a prohlašuje je za kacíře, kterým by se měli všichni muslimové vyhýbat.<sup>115</sup> Zajímavé však je, že účel sepsání tohoto spisu, tedy zničení filozofické nauky se minul účinkem, protože právě díky al-Ghazálímu se Avicennovy názory a názory jeho předchůdců dostaly až na Západ.<sup>116</sup>

Podobným kritikem filozofie a jejích představitelů jako al-Ghazálí byl i myslitel Šahrastání (1086-1153), který svoji kritiku sepsal v díle *Boj proti filozofům*. V tomto a dalších dílech, jež sepsal, přirovnává muslimské filozofy k antickým pohanům. Tím pádem upírá filozofii jakékoliv náboženské vyjádření a tím i společenskou přijatelnost.<sup>117</sup>

Jiní myslitelé filozofii jako takovou nehanili, ale pouze nesouhlasili s jednotlivými tezemi, které muslimská filosofie vyvodila. Mezi takové patří původně židovský myslitel, který konvertoval k islámu – Abú 'l-Barakát al-Baghdádí (?-1164). Tento myslitel odmítal rozlišení lidské duše od intelektu, jak činili jeho předchůdci. Navíc razil myšlenku, že každá lidská duše je originál – je specifická. Do té doby tato specifická, tedy být jediným svého druhu, připadala pouze andělům.<sup>118</sup>

Myslitelů, kteří se zabývali pravostí muslimské metafyziky a otázkou jejího postavení vůči náboženství, bylo mnoho a myslím, že pro uvedení do kontextu této situace stačí dosavadní výčet, neboť názory těchto myslitelů jsou veskrze podobné. Poslední myslitel, kterého bych chtěla zdůraznit ještě před příchodem španělského myslitele Ibn Rušda, je myslitel Al-Qušajrjí (?-1072), který sepsal encyklopedii duchovního života. V tomto svém díle se zaměřuje

---

<sup>115</sup> KOBUSCH, T. *Filozofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 234-235.

<sup>116</sup> ADAMSON, P., TAYLOR, R. C. (ed.) *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, s. 105.

<sup>117</sup> DE LIBERA, A. *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, s. 132-133.

<sup>118</sup> Tamt., s. 137-138.

opět na vyložení lidské duše jako zlé, jak je pojmána v Koránu. Upozorňuje, že jsou v ní ukryté zavrženíhodné charakterové rysy každého z nás.<sup>119</sup>

### 3.1.5. Averroes

Tito všichni myslitelé byli ale téměř zastíněni svým následovníkem, kterým byl Ibn Rušd, v latině zvaný Averroes (1126-1198). Tento myslitel, pocházející ze Španělska, byl mimo jiné i významným soudcem v Seville a Cordobě a staral se o zdraví místního chalífy. Bohužel postupem času a vlivem intrik upadl do jeho nemilosti a byl z Cordoby vyhnán a jeho spisy byly páleny.<sup>120</sup> To způsobilo, že je na Západě známější než na Východě, kam se jeho spisy dostávaly jen poskrovnu.<sup>121</sup>

Tento muž se proslavil zejména jako komentátor Aristotelových děl, neboť okomentoval všechny jeho spisy od drobných parafrází až po důmyslný výklad, kdy postupuje doslova větu po větě. Kvůli tomu, že se k němu nedostal výtisk Aristotelovy *Politiky*, sahá Averroes po Platónově *Ústavě* a komentuje ji.<sup>122</sup> Díky jeho práci se zachoval celý Aristoteles až do dob středověku, kdy s ním začínají pracovat scholastičtí učenci jako například Tomáš Akvinský.<sup>123</sup>

Co se jeho postojů k filozofii týče, tento muž jasně proklamoval, že filozofie nikterak islámu neodporuje a tím pádem jej ani neohrožuje, čímž samozřejmě narážel na kritiku této nauky zavedenou mysliteli, kteří byli uvedeni výše. Nejvíce se postavil již zmíněnému mysliteli al-Ghazálímu, a to ve svém spise nazvaném *Vyvrácení vyvrácení*, kde se snaží vypořádat s al-Ghazálího očeřováním filozofie.<sup>124</sup>

---

<sup>119</sup> KROPÁČEK, L. *Duch a duše v islámu* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 220.

<sup>120</sup> KOBUSCH, T. *Filozofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 244-245.

<sup>121</sup> PAVLINCOVÁ, H. *Judaismus, křesťanství, islám: Slovník tří nejvýznamnějších monoteistických náboženství*, s. 372-373.

<sup>122</sup> MCGREAL, I. P. (ed.) *Velké postavy východního myšlení: Slovník myslitelů*, s. 541-542.

<sup>123</sup> DE LIBERA, A. *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, s. 170.

<sup>124</sup> KOBUSCH, T. *Filozofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 245.

Onu snahu poukázat na slučitelnost filosofie a náboženství nalezneme především v jeho spise *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filozofie*. Podle jeho názoru totiž mezi filosofií a náboženstvím nikdy nemůže nastat rozpor, neboť sám Zákon údajně vyzývá k promýšlení věcí víry.<sup>125</sup> Konkrétně Averroes ve svém spisu píše toto: „[...] je nutné, abychom studovali vše jsoucí za pomoci rozumového odvozování. Je jasné, že tento způsob studia, ke kterému vyzývá a vybízí Zákon, je nejdokonalejším způsobem studia za užití nejdokonalejšího druhu odvozování, jenž se nazývá důkazem.”<sup>126</sup> K doložení tohoto svého postoje, že Korán vyzývá ke svému studiu, odkazuje Averroes přímo na jeho text, konkrétně například na verše 59:2, 7: 185, 6: 75 a tak dále.<sup>127</sup>

Podle toho, jak lidé svoji víru argumentují a jakým způsobem ji uchopují, je Averroes v tomto spisu rozřazuje do tří skupin. První skupinu tvoří lidé, jež uvěří až na základě dokazování, proto ji Averroes nazývá vědeckou. Druhá skupina se vytvoří na základě dialektických argumentů a třetí pak z argumentů rétorických.<sup>128</sup> Kobusch k tomuto tématu podotýká, že se tyto tři metody uvěření liší stupněm obecnosti, přičemž poukazuje na to, že argumenty skrze důkazy jsou pro málokoho, dialektická spekulace, jak ji sám nazývá, je dána učencům a rétorika je vhodná hlavně pro mládež.<sup>129</sup> Z toho by mohlo plynout, že pro teologii zde není místo, neboť metodu dokazování si mohou přivlastnit filozofičtí myslitelé, kteří se tomuto tématu budou dlouho oddávat, dialektická jim je už vlastní a rétorickou zvládnou samotní lidé. Teologie jen sebrala místo filozofii. Samotný Averroes o ní mluví jako o „zbytném třetím členu“, který „je zkázonosný ve dvou ohledech: jednak pro masy, které vede ke zvrácenostem, a jednak pro filozofii, jejíž místo neoprávněně zaujal.“<sup>130</sup>

---

<sup>125</sup> Tamt., s. 246.

<sup>126</sup> IBN RUŠD, *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filozofie*, s. 89.

<sup>127</sup> Tamtéž.

<sup>128</sup> Tamt., s. 95-96.

<sup>129</sup> KOBUSCH, T. *Filozofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 246.

<sup>130</sup> IBN RUŠD, *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filozofie*, s. 60.

Jak již bylo zmíněno, Averroes se proslavil zejména jako komentátor Aristotelových děl. Výjimku neudělal ani u Aristotelova spisu *O duši*, který nás zajímá nejvíce. Na základě jeho komentáře k tomuto spisu můžeme odvodit jeho postoj k postavení lidské duše. Podle jeho názoru má každý jedinec v sobě duši individuální, která je spojena s tělem. Tato duše je, stejně jako u Averroových předchůdců, oddělená od intelektu, u nějž i Averroes rozpoznává čtyři druhy – látkový, činný, možný a získaný. Poslední jmenovaný je utvořen syntézou činného a možného intelektu. Právě tento získaný intelekt, který je oddělený, se může s duší spojit a vytvořit tak blaženost člověka.<sup>131</sup>

Ačkoliv tento myslitel uznává čtyři intelekty po vzoru svých předchůdců, na rozdíl od nich neuznává hierarchii duší a jejich emanaci. Zároveň však nechtěl zapříčinit vznik domněnky, že duše pomíjí společně s tělem. Vyřešil to tím způsobem, že nesmrtelnost, kterou sebral duši, přenesl na činný intelekt. Zjednodušeně řečeno funkce nesmrtelné duše, jež má v sobě ukryté vzpomínky na život na zemi, přenesl na tento intelekt, který se po smrti člověka spojí s kolektivním intelektem lidského rodu, s aktivním intelektem umístěným na Měsíční sféře. Tím chtěl Averroes zabránit především tomu, aby se ztratil smysl života a smysl utvářet dějiny.<sup>132</sup>

Jak plynul čas, dostalo se Averroovým myšlenkám nejrůznějších výkladů a pojetí. Mnozí myslitelé se pokoušeli jeho učení vysvětlit tak, že člověk poznává skrze onen intelekt, někteří zas že intelekt poznává skrze člověka a přenáší poznatky dál.<sup>133</sup> Averroova filozofie, oddělující rozumové smýšlení od lidské duše, je živá zejména v západní filozofii ve 13. století, kdy se dočkává důležité renesance skrze anonymní traktáty, jež se snaží vyložit jeho učení a přiblížit jej

---

<sup>131</sup> DE LIBERA, A. *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, s. 178-179.

<sup>132</sup> BONDY, E. *Středověká islámská a židovská filozofie, filozofie renesance a reformace*, s. 77-81.

<sup>133</sup> DE LIBERA, A. *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, s. 188.

západním učencům. Zároveň se také dočkal kritiky od velkých myslitelů, jako byl Tomáš Akvinský.<sup>134</sup>

### 3.1.6. Dozvuky muslimské filozofie

Následující myslitel je jedním z posledních zástupců islámské filozofie na Západě, která utichá po zhroucení almohadské říše.<sup>135</sup> Ibn Arábí (1165-1240) je známý především svým umístěním člověka do kosmologického řádu věcí mezi Boha a jím stvořený svět. Podle tohoto postavení označil v člověku i tři podstaty, které ho vytvářejí a umožňují mu právě takové postavení. První podstatou je tělo, které je složeno ze stejných prvků jako stvořený svět. Druhou je jeho duch, jenž mu byl dán vanutím Božího dechu. Zde by se mohlo zdát, že se Ibn Arábí vrací k pojetí duše, jak je uvedena v Koránu, avšak poslední podstata tuto naši myšlenku vyvrací. Je jí totiž duše hovořící, která pochází od duše univerzální. Zde vidíme opět zdroj emanace, která je protknuta celým muslimským myšlením.<sup>136</sup>

Až do této doby byla otázka pojetí duše a celkově teologické chápání jejího postavení celkem důležitou součástí filozofie. To se ale zhruba od 13. století mění. Myslitelé dalších století se zabývají hlavně otázkou Božského bytí a jeho dokonalostí, dále pak proroctvími ale i otázkou dějin a lidské společnosti, takže duši a jejímu postavení již nevěnují takovou pozornost.<sup>137</sup> Autor Alain De Libera dokonce hovoří o konci filosofie v islámských zemích s koncem středověku. Samozřejmě filosofie jako taková stále přežívala, ale nikdy už nedospěla k takovému rozkvětu jako doposud, neboť přestala nejen s překlady

---

<sup>134</sup> KOBUSCH, T. *Filozofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 252-253.

<sup>135</sup> DE LIBERA, A. *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, s. 190.

<sup>136</sup> KROPÁČEK, L. *Duch a duše v islámu* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 220.

<sup>137</sup> MCGREAL, I. P. (ed.) *Velké postavy východního myšlení: Slovník myslitelů*, s. 555-569.

starověkých autorů ale ani nezačala překládat filozofy nové, přicházející ze Západu, na jejichž myšlenky o pojmání duše a Boha by mohla reagovat.<sup>138</sup>

V pozdější době se tato filozofická témata také moc neotvírají. Pokud už moderní myslitelé o duši přeci jen uvažují, zůstávají u tradičních představ vycházejících z pojetí duše, které přináší Korán. V současné době jsou do pojetí duše zasazovány moderní termíny samostatných vědních disciplín jako psychologie či psychiatrie.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> DE LIBERA, A. *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, s. 191-192.

<sup>139</sup> KROPÁČEK, L. *Duch a duše v islámu* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 221.

### 3.2. Islámská eschatologie

Stejně jako křesťanství i islám má svoje vize o tom, co se bude s člověkem dít po smrti. Na rozdíl od křesťanů se však muslimové nikterak nesnaží zavrhnout náš zdejší svět, neboť jeho statky, jež může člověk během života nabýt, jsou dary boží. Přesto by však měl každý muslim umět správně uvážit, zda je jeho majetek spíše neodvrací od služby Bohu a celkově od získávání zásluh pro posmrtný život, ve který všichni muslimové věří stejně neochvějně jako v jediného Boha. S tímto posmrtným životem je však často spojen strach a nejistota, která je v lidech zakořeněna, ačkoliv o Bohu smýšlejí jako o spravedlivém soudci. Na rozdíl od křesťanství v islámu o posledním soudu je soudce Bůh a nikoliv Ježíš, neboť přirozeně jej muslimové nepovažují za Krista a už vůbec ne za součást tzv. Boží Trojice, kterou také neuznávají.<sup>140</sup>

Eschatologické vize jsou v islámu spojeny s interpretací Koránu a s muslimskými tradicemi a rčeními, jež jsou zapsány do knihy Hadíth, jež je často kvůli svému obsahu přezdívána tradice. Tyto jednotlivá rčení jsou připisovány většinou proroku Mohamedovi nebo jeho společníků a dokreslují a vysvětlují tak to, co je psáno v Koránu.<sup>141</sup>

Jak již bylo řečeno v předchozí kapitole, muslimové věří, že člověk má v sobě uloženou lidskou duši, která je podřízena intelektu a je spojena s tělem. Tato duše se po smrti jedince za pomoci anděla Izra'ila, který je v islámu považován za anděla smrti s jedním okem usazeným vpředu a druhým vzadu na hlavě, dostává z těla pryč. Již v této chvíli, kdy se duše od těla odděluje je podle Koránu jasné, zda se jedná o duši spravedlivou či nikoliv a je s ní podle toho nakládáno – duše nevěřících a provinilých budou odtrženy násilím a naopak ty spravedlivé budou odděleny hladce.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> TAUER, F. *Svět islámu: jeho dějiny a kultura*, s. 30-31.

<sup>141</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 132-133.

<sup>142</sup> MA'SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 103.



Poté, co je duše od těla oddělena, zůstává ve fázi bezesného spánku, který trvá až do zmrtvýchvstání na konci dní, kdy se duše opět spojí s tělem. Tento spánek je odvozen od toho, že duše bez těla nemůže vykonávat žádnou ze svých funkcí, pozbývá vědomí a nemá ani pražádnou vůli. K vědomí přichází až v den zmrtvýchvstání, kdy Bůh opět vytvoří ono tělo, ze kterého vystoupila.<sup>143</sup> Duši se tak bude zdát, že tento stav nastal okamžitě po smrti, neboť předchozí stav nemohla vnímat. Jedinou výjimku tvoří mučedníci, kteří padli za svou víru. Ty probouzí Bůh mnohem dříve a uvádí je do ráje, o kterém bude ještě řeč později.<sup>144</sup>

Někteří muslimové věří, že i lidské hroby jsou uzpůsobeny podle toho, jak člověk žil svůj život. Podle autorky Ma'súmiánové jsou zde zřetelné prvky zoroastrismu a arabského pohanství, které eschatologii trochu přetvářejí v pohádkové vyprávění. Spravedlivý člověk se v hrobě setká s anděly, jejichž tváře mají svítit stejně zářivě jako slunce. Nebožtíci jsou zabaleni do hedvábí a jejich „příbytek“ se změní v zahradu provoněnou pižmem. Provinilcům se naopak dostane společnosti odpudivých tvorů, pytlů a žhavého uhlí, na kterém musí spočívat. Navíc je hrob hříšníka naplněn sedmihlavými hady. Jiná tradice zas praví, že se v hrobě zesnulého zjeví dva modroocí černí andělé a zeptají se na tři zásadní otázky – na jeho boha, proroka a víru. Pokud zesnulý odpoví správně, tedy že jeho bůh je Alláh, prorok Mohamed a je plně oddán islámu, dostane se mu prostorného hrobu, plného světla. Pokud však odpoví špatně nebo snad vůbec, hrob se zmenší tak, že mrtvému zláme všechna žebra. Zároveň mu v tomto prostředí bude dělat společnost bestie, která byla zbavena všech smyslů, aby nemohla vyslechnout nářky své oběti, které započnou ve chvíli, kdy začne tohoto hříšníka mučit železným bičem. Toto pojetí, jak se zdá, přibližuje eschatologický poslední soud již do okamžiku uložení do hrobu. Není to však úplně pravda, neboť je jeho pouhým náznakem. Po rozhodnutí

---

<sup>143</sup> Podobně smýšlí u křesťanů i Luther, který duši také přisoudil bezesný spánek. (Viz strana 16 v této práci.)

<sup>144</sup> TAUER, F. *Svět islámu: jeho dějiny a kultura*, s. 32.

andělů, zda nebožtík odpověděl správně či nikoliv, očekává zesnulý člověk zmrtvýchvstání, kdy bude souzen znovu, tentokrát samotným Bohem, a to v oněch podmínkách, jež si vysloužil, tedy buďto v blahobytném spánku či během mučení a utrpení.<sup>145</sup>

Podle šíitské muslimské tradice<sup>146</sup>, jak podotýká Ma'súmiánová, onomu soudnému dni předchází ještě dvě nebo tři důležité fáze konce světa. První z nich je zjevení tzv. Al-Dajjála, který se objeví jako obr s nápisem KFR na čele, což má označovat slovo káfir, v překladu nevěrný. Tento obr bude všude působit převeliké škody, pouze do Mekky a Medíny, dvou posvátných měst spjatých s Mohamedovým životem, mu bude vstup zapovězen. Jeho pustošení bude trvat čtyřicet let. Další fáze nastává po uplynutí této doby, kdy se z nebe vrátí Ježíš, který Al-Dajjála přemůže a vytvoří nové království. Zde si nemůžeme nepovšimnout analogie s křesťanskou tradicí, odkud byla tato fáze převzata. Není však konečnou jako u křesťanství a nově zřízené království netrvá tisíc let, nýbrž opět pouze čtyřicet.<sup>147</sup>

Třetí fáze je přijímána pouze dvěma odnožemi šíitů – těmi kdo věří v sedm a dvanáct imámů<sup>148</sup>. Tato fáze se týká příchodu další svaté postavy, tentokrát al-Mahdího a je zřejmě řazena před příchod Al-Dajjála, alespoň podle interpretace Pavlincové. Tento svatý muž má údajně ukončit útlak a tyranství spojené s řáděním Goga a Magoga, kteří šíří zmatek a vytváří spoušť všude na zemi. Po jejich přemožení nastolí al-Mahdí všude spravedlnost a rovnost, která

---

<sup>145</sup> MA'SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 103-104.

<sup>146</sup> Šíité jsou menšinovou náboženskou skupinou v islámu, která věří v dědičné nástupnictví ve funkci hlavy v obci věřících, tedy v dědičné nástupnictví vůdce muslimů. V průběhu dějin byli hojně pronásledováni svými soky sunnity, kteří naopak věří ve volitelnost hlavy nábož. obce. Toto pronásledování v šíitech vyvolávalo po staletí pocit křivdy a zároveň pocit neochvějně pravdivosti jejich tvrzení, jež se snaží druhá strana násilně potlačit, což se odráží v bezvýhradné oddanosti jejich autoritám, jež tvoří imámové. (PAVLINCOVÁ, H. *Judaismus, křesťanství, islám: Slovník tří nejvýznamnějších monoteistických náboženství*, s. 443-444.)

<sup>147</sup> MA'SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 105-106.

<sup>148</sup> Imámové jsou vůdčí autority šíitů, jež jsou považovány za potomky Mohamedova rodu, respektive za potomky Mohamedova adoptivního syna Alího. Tito imámové si po staletí předávají tajné učení, kterému je naučil právě Alí a údajně má obsahovat tajné výklady Koránu. Šíité se poté dělí na drobné skupiny, které věří v různý počet těchto imámů – někteří věří, že linie stále pokračuje, další že skončila se sedmým imámem a poslední pak že dynastie skončila s dvanáctým imámem. (DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 139.)

vládla na počátku časů. Poté jeho vládu přeruší Antikrist, zmíněný al-Dajjál, jehož přemůže až Ježíš, po jehož čtyřicetileté vládě přichází konec času.<sup>149</sup>

Kromě těchto fází se může podle šíitů také objevit i mnoho znamení, že se Soudný den blíží. Sem můžeme zařadit východ slunce na západě, zjevení zvířete, jež má za úkol označit spravedlivé, aby byli rozeznatelní od nevěřících apod.<sup>150</sup> Zde můžeme opět spatřit návaznost na tradici jiného náboženství, tentokrát judaismu. Zejména v příchodu zvířete, které označí spravedlivé, které by nám trochu mohla připomínat příběh deseti ran egyptských, kdy Bůh řekl Izraelitům, aby dveře svých příbytků označili beránčí krví, aby bylo rozlišeno, kdo je žid a život jeho prvorozeného má být ušetřen a kdo nikoliv.

Po těchto všech znameních přichází onen dlouho očekávaný Boží soud. Soudný den je podobně jako v biblické tradici ohlašován polnicemi či hlasy andělů a je spojován s katastrofickým děním na zemi – „*Až se země bude otřásat svým zemětřesením, až země svá břemena vyvrhne, [...] v ten den se lidé vynoří v houfech, aby jim byly ukázány jejich činy.*“ (99: 1-2,6.). Jako první vstane z mrtvých Mohamed a jeho obec věřících a poté i předešlí proroci a jejich stoupenci, tzn. i Ježíš s křesťany a Mojžíš s židy. Všichni se shromáždí na jednom místě, jedni hovoří o veliké pláni, druzí naopak o svatém městě Jeruzalém, kde se jim na trůnu zjeví Bůh s anděly. Poté budou lidem rozdány seznamy s jejich skutky a hříšníci i spravedliví se shromáždí před váhy, před jejichž misky každý jednotlivě předstoupí a nechá své skutky za dozoru archanděla Gabriela (neboli Džibríla) zvážit. Ti, jejichž dobré skutky budou těžší než jejich hříchy, se postaví po boží pravici a dostane se jim odměny. Hříšníci se postaví nalevo od Boha a dočkají se zatracení.<sup>151</sup>

Po skončení tohoto soudu se všichni, hříšníci i spravedliví, přesunou k mostu Sirat, který je, jak podotýká Ma'súmiánová, „tenčí než vlas a ostřejší než

---

<sup>149</sup>PAVLINCOVÁ, H. *Judaismus, křesťanství, islám: Slovník tří nejvýznamnějších monoteistických náboženství*, s. 369.

<sup>150</sup>MA'SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 106.

<sup>151</sup>WERNER, H. (ed). *Islámská kniha mrtvých: představy islámu o onom světě*, s. 23-24.

meč“ a klene se přes hlubokou pekelnou propast. Kdo se chce vyhnout peklu, musí jej přejít. Jako první jej přejde Mohamed, který to zvládne bez jakýchkoliv obtíží, neboť ti nejspravedlivější jej přecházejí velmi snadno. Ovšem ti, kteří se pár chyb ve svém životě dopustili, se budou muset již plazit a ti, kteří mají moc velké břemeno hříchu, spadnou do oné propasti pod tímto mostem. Podobný most najdeme ještě u jednoho náboženství a to u zoroastrizmu, odkud zřejmě islám tuto myšlenku přejal. Zde se tento most nazývá činvat a má naprosto stejný účel – oddělit spravedlivé od hříšníků.<sup>152</sup>

Na rozdíl od křesťanství, islám ve své svaté knize, Koránu, uvádí nespočet vyobrazení, jak ráj a peklo vypadají, takže muslimové přesně vědí, co mají po smrti očekávat. Co se nebe týče, v islámu jich nalezneme rovnou sedm. Jejich funkce však velmi souvisí s lidským bytím, které ovšem končí se Soudným dnem. Tehdy jsou zničena i ona nebe vlivem katastrofického dění. Před tímto posledním dnem však nebe slouží jako příbytek nejen Boha, pána sedmi nebes<sup>153</sup>, kdy on sám sídlí v tom nejvyšším a nejvzdálenějším z nich, ale i absolutního Intelktu a absolutní Duše, z nichž muslimští filozofové odvozují ony jednotlivé intelekty a lidské duše. Podle Pavlincové muslimové věří, že přes jednotlivá nebe sestupuje ona božská Idea, která zapříčiňuje stvoření, až do našeho světa na zemi.<sup>154</sup> V této teorii se opět setkáváme s onou novoplatonskou emanací, jež myšlení muslimských filozofů a teologů hojně ovlivňovala.

Jde tedy o absolutně jinou úvahu o nebi, než jakou mají křesťané, kteří v nebi spatřují konečné sídlo všech spravedlivých, kteří zde budou dlít po boku Krista.<sup>155</sup>

Stejně jako nebe má sedm částí i peklo, u kterého tvoří jednotlivá patra. Nejsvrchnější patro je určeno muslimům, kteří zhřešili a musí si odpykat trest.

---

<sup>152</sup> MA SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 108,114.

<sup>153</sup> V koránu je doslova uvedeno toto: „Zeptej se: Kdo Pánem je sedmi nebi a Pánem trůnu nesmírného? Odvěti: Bůh.“ (23: 88, 89.).

<sup>154</sup> PAVLINCOVÁ, H. *Judaismus, křesťanství, islám: Slovník tří nejvýznamnějších monoteistických náboženství*, s. 416.

<sup>155</sup> Tamt., s. 242.

Ten však není věčný jako u ostatních pater pekla, ale v určitém okamžiku je muslimům odpuštěno a jsou vypuštěni na svobodu.<sup>156</sup> Zde je zřejmá jistá analogie s křesťanským očištěním, který jako takový islám samozřejmě neuznává<sup>157</sup>, ale toto svrchní patro pracuje na stejném principu. V otázce jak dlouho tento „očisťující“ trest bude trvat, jsou rozdílné názory. Někteří tvrdí, že to potrvá jen pouhý okamžik, jako by šlo o pouhou formalitu, jiní naopak jsou toho názoru, že odpuštění přijde například až za padesát tisíc let. Ať to však bude trvat jakkoliv dlouho, je jisté že se muslimové z pekelných úskalí za nějaký čas dostanou. Kdo však není islámského vyznání, nemá tuto šanci vykoupení a propadá se do nižších pater pekla. Pod tímto vrchním patrem se nachází patro druhé, v němž budou trýzněni židé. Ve třetím pak křesťané, pod nimi sabejci, v pátém pak mágové a v šestém modloslužebníci. Sedmé, poslední patro, je nejtrýznivější a dostanou se do nich pokrytci všech jmenovaných náboženství a sekt.<sup>158</sup> Z toho tedy jasně plyne, že pokud je člověk muslim a zhřeší, je na tom lépe, než kdyby se pokládal za muslima, vše dodržoval a přitom byl pokrytec. Podle jiných výkladů mohou být z pekla osvobozeni a přivedeni do ráje i všichni jinověrci, ovšem pokrytci a modloslužebníci se vysvobození nedočkají nikdy.<sup>159</sup>

Pekelná muka jsou v Koránu popsána například následovně: *„Věru ty, kdož neuvěřili v Naše znamení, My v ohni sežehneme, a kdykoliv vyschnou kůže jejich, vyměníme je za jiné, aby tak trestu okusili.“* (4: 59.). Nebo také takto: *„A peklo bude věru na číhané, útulek pro vzpurné, a v něm zůstanou věky celé a chládku tam neokusí ani nápoje kromě vody vroucí a hnijící, což odměnou bude odpovídající.“* (78: 21-26.).

Opakem mučení zažívaného v pekle je blaženost, jež bude zažívána v rajských zahradách. Ty jsou v Koránu popisovány opět celkem často. Například takto: *„Tam na poduškách odpočívat budou a nespátí tam ani slunce*

---

<sup>156</sup> WERNER, H. (ed). *Islámská kniha mrtvých: představy islámu o onom světě*, s. 25.

<sup>157</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 134.

<sup>158</sup> WERNER, H. (ed). *Islámská kniha mrtvých: představy islámu o onom světě*, s. 24-25.

<sup>159</sup> MA'SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 112.

žár, ani mráz spalující a blízko nad nimi budou stromů stíny a nízko budou se sklánět plody visící a mezi nimi kolovat budou nádoby stříbrné a poháry křišťálové z křišťálu stříbrného, mírou vhodnou naplněné. Napájeni budou z číší, v nichž zázvor je přimíchán, z pramene rajského, jenž Salsabíl je nazýván. Mezi nimi obcházet budou chlapci mládí věčného; při pohledu na ně bys myslil, že jsou to perly rozsypané. A když tam pohlédneš, uzříš slasti rozličné a panství rozlehlé. Oděni budou do šatů z atlasu zeleného a z brokátu a ozdobeni budou náramky stříbrnými a Pán jejich napájet je bude nápojem čirým.“ (76: 13-21.). Z tohoto popisu snadno vyvodíme, že se spravedlivými bude jednáno jako s králi. Na cokoliv pomyslí, to dostanou. A to navždy, neboť budou nesmrtelní – „Ty, kdož věřili a zbožné skutky konali, ty ubytujeme v ráji v komnatách, pod nimiž řeky tekou, a budou tam nesmrtelní.“ (29: 58.).

Hlavním rysem rajských zahrad je nepřetržitě tekoucí voda, kterou arabové v místech, kde žijí, často nevidají. Zároveň je ráj plný zeleně a stínu vrhajících stromů, se kterými se muslimové v arabské poušti také často neseťkávají. Další samozřejmostí je materiální přepych, kdy je ráj popisován jako místo, kde jsou místo šterku na zem položeny drahokamy a perly, stěny vytvářející hranice ráje jsou tvořeny zlatem a vzduch je provoněn vonnými látkami.<sup>160</sup>

Dalším zajímavým rysem ráje v islámu je přítomnost mladých černoookých dívek a rajských pannen. Mladé dívky, stejně jako mladí chlapci obsluhují spravedlivé a uchvacují je svojí krásou. Přítomnost rajských pan má podle některých autorů lehce erotický podtext, neboť jsou oděny v průsvitných látkách, které dovolují přítomným kochat se pohledem na jejich mladá a vlnadná těla.<sup>161</sup> Tyto nadpřirozené bytosti, často nazývané hurisky, byly často terčem kritiky představitelů ostatních náboženství, kteří nařkli islámské učení z materialismu a přehnané smyslnosti, jež je v popisech ráje takto vyobrazena. Pozdější

---

<sup>160</sup> PAVLINCOVÁ, H. *Judaismus, křesťanství, islám: Slovník tří nejvýznamnějších monoteistických náboženství*, s. 428.

<sup>161</sup> WERNER, H. (ed). *Islámská kniha mrtvých: představy islámu o onom světě*, s. 26.

exegetičtí autoři pak z tohoto důvodu nahradili hurisky tzv. čistými manželkami.<sup>162</sup>

Jak již bylo naznačeno, v křesťanství je ráj pojat více jako duchovní místo, kde budou věřící žít po boku Krista. To je to jediné, co jim stačí k blaženosti na rozdíl od islámu, který se snaží upoutat pozornost věřícího nejrůznějšími popisy blaha, jehož se spravedlivým dostane v rajských zahradách Edenu. Přítomnost boží je zde až vedlejší prvek. Alespoň tedy podle mého názoru. Samozřejmě existují i jiné náhledy. Například Pavlincová podotýká, že právě boží přítomnost je zlatým hřebem pobytu v rajské zahradě.<sup>163</sup>

Celkově si můžeme u islámské eschatologie povšimnout mnoha analogií s křesťanským učením. Je tomu tak samozřejmě zejména proto, neboť islám je mnohem mladším náboženstvím než křesťanství, a proto mu bylo umožněno z něj vycházet. Mohamed byl údajně ovlivněn hlavně nestoriánstvím, jež se v Arábii objevilo díky práci syrských církevních otců. Ovšem Mohamed stál před důležitým úkolem – podat své nové učení tak, aby nebyl nařčen, že pouze přetváří stará náboženství a nepřináší nic nového. Svoji obranu vnáší přímo do Koránu do 25. súry – *„A říkají ti, kdož nevěří: ‚Toto není leč věc padělaná, kterou sám si vymyslel, a jiní mu v tom pomáhali!‘ A již tím se dopustili křivdy a klamu! A hovoří dále: ‚To jsou povídačky starých, které si zapsal a jež ráno i večer jsou diktovány jemu!‘“* (25: 5,6.). Ovšem ne všechny své stoupence přesvědčil. Někteří se dokonce domnívali, že mu svatou knihu pomohl sepsat rabín Abdalláh Ibn Salám. Muslimský vědec Rudi Paret se však domnívá, že Mohamed vědomě nepřijímal myšlenky druhých, neboť se domníval, že jsou pouhým doplněním jeho získaných vědomostí.<sup>164</sup> Tauer podotýká, jak již bylo zmíněno dříve v této práci, že Mohamed se považoval za pokračovatele předešlých proroků a jeho posláním je hlásat novou víru, která ale z těch

---

<sup>162</sup> PAVLINCOVÁ, H. *Judaismus, křesťanství, islám: Slovník tří nejvýznamnějších monoteistických náboženství*, s. 378-379.

<sup>163</sup> Tamt., s. 428.

<sup>164</sup> WERNER, H. (ed). *Islámská kniha mrtvých: představy islámu o onom světě*, s. 29-30.

předešlých vyvěrá. To, že se judaismus a křesťanství od dob proroků však změnili a čelili nejrůznějším dogmatickým problémům, o nichž Mohamed neměl nejmenší tušení, zazlíval Prorok především vzdělaným stoupencům těchto dvou náboženství, kteří se podle jeho názoru odvrátili od původního učení, jehož pokračování zvěstuje právě Mohamed.<sup>165</sup>

Nakolik je Korán originální a nakolik je pouze vytvořen převzatými náboženskými tradicemi, je na posouzení každého z nás. Jisté je, že tato otázka je zajisté dodnes živá.

---

<sup>165</sup> TAUER, F. *Svět islámu: jeho dějiny a kultura*, s. 23.



## 4. POJETÍ DUŠE V BUDDHISMU

Buddhismus vznikl kolem 6. století př. n. l. jako reakce na hinduismus, konkrétně spíše na bráhmanismus, od kterého se chtěl odlišit.<sup>166</sup> Všele tohoto nového náboženství, i když mnozí vědci se tomuto označení vyhýbají a mluví spíše o způsobu života či filozofii,<sup>167</sup> stojí postava prince Siddhárta Gautamy. Tento princ se údajně vydal hledat pravdu o životě mimo královský palác skrze asketický život. Po čase zanechal askeze a přešel k meditacím, které činil tak dlouho, dokud nepochopil příčiny utrpení v tomto světě, na které při svých cestách narážel. To se mu také podařilo a je proto nazýván Osvíceným nebo také Probuzeným, což v sanskrtském jazyce znamená být Buddhou. Od té chvíle začal Buddha hlásat, jak k takovému probuzení dojít.<sup>168</sup> Dalo by se tedy říci, že opravdu nejde zpočátku o náboženství, ale o systém norem a doporučení, jak má člověk žít, aby se vymanil z utrpení, jež ho čeká na zemi při každém znovuzrození.<sup>169</sup>

Buddhismus přebírá od hinduismu, od kterého se odtrhl, jeho hlavní učení o sansáře, tedy neustálém znovuzrozdování, a karmě, neboli morální zodpovědnosti za lidské činy, které budou zhodnoceny při dalším znovuzrození. Zásadně však buddhismus nesouhlasí s existencí jakékoliv nepomíjející podstaty, která se opětovně rodí. Hinduisté tuto podstatu nazývají *átman* a podle jejího popisu bychom mohli říci, že se jedná o ekvivalent k lidské duši.<sup>170</sup> Abychom mohli buddhistické pojetí duše pochopit, musíme kontextově přiblížit jejich učení.

---

<sup>166</sup> VALLON, J. (ed.) *Kniha o náboženstvích*, s. 210.

<sup>167</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 75.

<sup>168</sup> VALLON, J. (ed.) *Kniha o náboženstvích*, s. 210-211.

<sup>169</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 76.

<sup>170</sup> MA'SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 62.

#### 4.1. Buddha a jeho učení

Podle Buddhy je veškerá existence nestálá a pomíjivá. Vše kolem nás se mění. Něco tak rychle, že to nejde postřehnout, něco naopak zas tak pomalu, že na to, abychom onu změnu uzřeli, nestačí lidský život. Tyto změny jsou neustále tvořeny tzv. odvislým vznikáním, jak Buddha nazývá kauzalitu universa. Tento proces dále Buddha popisuje jako dvanáctičlenný řetězec odvislého vznikání, který je často označován jako kolo života, neboli *bhavačakra*.<sup>171</sup> Na základě nazření tohoto kola života nastolil Buddha své učení o vzniku a zániku utrpení. Podle jeho názoru má utrpení svůj původ právě v nevědomosti, u níž začíná *bhavačakra*. Naše nevědomost pramení z toho, že člověk není schopen poznat pomíjivost světa. Z této teze vyvodil čtyři vznešené pravdy.<sup>172</sup> První je pravdou o utrpení, která poukazuje na fakt, že lidský život je doslova slzavé údolí. Druhá pravda se zabývá původem tohoto utrpení, kterého je náš život plný a nalézá ji v tzv. žízni po životě nebo také v touze po štěstí, za kterým se neustále honíme. Třetí pravda pak hovoří o zániku utrpení v tom případě, když ovládneme všechna svá přání. Poslední, čtvrtá pravda, pak hovoří o cestě k trvalému zániku utrpení, který tkví v následování Buddhy v jeho střední osmidílné cestě.<sup>173</sup>

Z jeho učení o kole života a vzniku a zániku utrpení tedy jasně vyplývá, že se nic na tomto světě neděje nahodile. Vše má svou příčinu a následek, neexistuje chaos. Základem buddhistického učení tedy není nějaká vyšší podstata, nýbrž proces. Ovšem je zde důležité zdůraznit, že nejde o jasnou determinovanost tohoto procesu. Skrze působení celého komplexu mohou vznikat nové a nové situace, které vytváří nové důsledky.<sup>174</sup>

---

<sup>171</sup> Částmi tohoto řetězce jsou nevědomost, mentální formace, vědomí, psychofyzický organismus, šest smyslových orgánů, dotek, pocítování, žízeň, ulpívání, existence, zrození a následně stáří a smrt. (HOLBA, J. *Buddhova nauka o ne-já* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 300.)

<sup>172</sup> HOLBA, J. *Buddhova nauka o ne-já* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 299-300.

<sup>173</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 85-86.

<sup>174</sup> HOLBA, J. *Buddhova nauka o ne-já* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 299-300.

Jak již bylo naznačeno výše, naše existence na tomto světě je strastiplná a neuspokojivá a jedinec se tedy musí snažit z onoho nekonečného koloběhu života, kdy je neustále navracen do strastiplného prostředí, nějakým způsobem vymanit. Na to již Buddha poukazuje ve své čtvrté vznešené pravdě, kdy podotýká, že je potřeba vydat se střední osmidílnou cestou, u které se teď na chvíli zastavíme. Tato cesta vedoucí k překonání utrpení se skládá ze tří velkých celků – moudrosti, etiky a soustředění. Tyto tři celky se samozřejmě dále dělí tak, že vznikne osm rozličných pouček, jak kýženého cíle dosáhnout. Osmidílná cesta začíná tzv. správným názorem, kdy jde o pochopení původu a možnosti zániku strasti. Dále následuje tzv. správný úmysl, kdy se jedinec oprostí od žádostivosti smyslů a zlé vůle. Tyto dva úseky cesty spadají do celku moudrosti. V následujících úsecích se přesouváme do etiky, kde jedinec pokračuje ve správném mluvení, kdy se zdržuje lhaní a tlachání, správném tělesném jednání, kdy se zdržuje zabíjení, krádeží a nezákonných sexuálních aktů, správném živobytí, kdy se snaží zvolit takové zaměstnání, aby neublížil jiným živým bytostem (např. nesmí prodávat zbraně, omamné látky, zavádět lichvu apod.) a nakonec pak ve správném úsilí, kdy se jedinec snaží rozvinout ostatním lidem prospěšné věci. V závěru osmidílné cesty se jedinec dostává do pomyslné sekce soustředění. Tehdy je po něm vyžadována správná sati a správné soustředění, kdy sati se týká pocíťování tělesných potřeb a soustředění se naopak týká mysli, kdy dochází k prospěšným stavům vědomí a případně k pohroužení. Autor *Buddhistického slovníku* Nyanatiloka však správně podotýká, že k dosažení vysvobození od utrpení není zapotřebí jít tuto stezku krok po kroku, jak je naznačeno ve výše zmíněném výkladu. Ba naopak je doporučeno nejprve se zabývat etickou částí stezky, poté cvičit mysl a až nakonec přejít k nastolení správného názoru a úmyslu.<sup>175</sup> Nicméně ať tak či jinak, při plnění této stezky se jedinec časem dostane do stavu nirvány, tzv. vyhasnutí, kdy je jedinec

---

<sup>175</sup> NYANATILOKA, *Buddhistický slovník: příručka buddhistických pojmů a nauky*, s. 107-108.

oproštěn od dalšího zrozování.<sup>176</sup> Buddha svůj pocit z nirvány popisuje v *Rozpravách* takto: „Ale od té doby, mnichové, co ve mně je úplně čisté vědění a vidění pravé skutečnosti ve vztahu k těmto čtyřem Ušlechtilým pravdám, v těchto třech okruzích a dvanácti dílech, od té doby, mnichové, právě v tomto světě s bohy, s Máry, s Brahmy, se zástupy samanů a brahmánů, s bohy a lidmi prohlašuji, že jsem uskutečnil nejvyšší pravé probuzení. Vznikla ve mně vědomost a vidění: ‚Nevyvratitelné je osvobození mé mysli, toto je poslední zrození, teď už přede mnou není žádná další existence‘.<sup>177</sup>

Tolik o základním učení buddhismu. Jak ale toto náboženství, v němž je podstatou především proces, jak již bylo zmíněno výše, pojímá lidskou duši, když hinduistický *átman* odmítá? Rozhodně odmítá duši, jak ji pojímají obě předešlá náboženství, tedy že by v sobě jakýkoliv jedinec měl neměnnou a stálou substanci, která se po smrti oddělí od těla a čeká na opětovné spojení s tělem při zmrtvýchvstání. Samozřejmě je to také tím, že buddhismus žádné zmrtvýchvstání neočekává, neboť nirvána je vrcholný stav blaženosti, kdy se něco jako duše (znovu připomínám, že pouze v hinduistickém pojetí můžeme mluvit o duši) rozpadá a spojí se světovým duchem, čímž se vysvobodí z neustálé reinkarnace.<sup>178</sup> Můžeme zde vidět lehkou podobnost v tom, že po konečné smrti se část člověka spojí s něčím větším, než je on sám. U křesťanství a islámu dlí v blízkosti Boha a v buddhismu se spojí se světovou duší a přihlíží pevnému řádu universa, který nahlédla. Celkově však zřejmě narazíme na mnoho obtíží při snaze srovnávat toto náboženství s předešlými dvěma, neboť jak již bylo řečeno, buddhismus není mnohými mysliteli vnímán jako náboženství ale spíše jako forma filozofie.

---

<sup>176</sup> Tamt., s. 123.

<sup>177</sup> *Buddhovy rozpravy: sv. 1, s. 14.*

<sup>178</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 86.

#### 4.1.1. Buddhovo pojetí lidské duše

Jak již bylo naznačeno, buddhismus se od hinduismu liší právě tím, že odmítá jeho pojetí duše – tzv. *átman*, který představuje božské jádro osobnosti. Tímto svým učením podstatně komplikuje již tak obtížnou reinkarnaci naznačenou v hinduismu, neboť u buddhismu si zpočátku nejsme jisti, co mezi jednotlivými životy putuje.<sup>179</sup> Buddha v tomto kontextu hovoří o „ne-já“, neboli *an-átman*, které v sobě nemá žádnou neměnnou podstatu. Jde zde především o to, aby „ne-já“ nebylo nahlíženo materialisticky, tedy vyhnulo se slovům „moje“ a „já“, neboť takového na světě nic není. Jde také o metafyzické uchopení problematiky, tedy o to, aby se lidskému egu, které se formuje v hinduismu v *átman*, nedostalo věčné existence. Proto Buddha zdůrazňuje, že žádné takové materiální a metafyzické „já“ není.<sup>180</sup>

Lidskou bytost totiž nahlíží opět skrze složení několika aspektů, které se během přerazování mění a přeskupují, a tím pádem vytvářejí novou osobnost, která je pouhou ozvěnou té původní, která žila minulý život.<sup>181</sup> Těchto složek je v existenci, ať už lidské či jiné, vždy pět a jsou vždy neosobní, což je jejich nejdůležitější vlastnost. Jde o materiální formu, pociťování, vnímání, mentální formace a vědomí.<sup>182</sup> Doslova k tomuto tématu Buddha prohlašuje u každé složky následující: „*Mnichové, vědomí je ‚ne-já‘. Kdyby totiž vědomí bylo ‚já‘, nevedlo by k trápení a bylo by je možno ovládat dle svého přání: ‚Ať je mé vědomí takové a takové a ne jiné.‘*“<sup>183</sup>

<sup>179</sup> HUMMEL, R. *Reinkarnace: víra v převtělování a víra křesťanů*, s. 47.

<sup>180</sup> NYANATILOKA, *Buddhistický slovník: příručka buddhistických pojmů a nauky*, s. 124.

<sup>181</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 86.

<sup>182</sup> Materiální forma neboli rúpa je popisována jako anatomické tělo s pěti smyslovými orgány, pociťování neboli védaná vzniká kontaktem těchto smyslových orgánů, dále pak vnímání neboli sandžhá klasifikuje a interpretuje to, co smysly přináší. Za mentální formace neboli sanskáru je považováno vše, co nás k něčemu pudí, tedy vůle, přání, touhy, představy atd. Tato složka je velmi důležitá při vytváření karmy. Poslední složkou je vědomí neboli vidžňána, které zapřičiňuje, že si uvědomujeme existenci nás samých a vztahujeme se k dalším objektům a zároveň tyto objekty vztahujeme mezi sebou. (HOLBA, J. *Buddhova nauka o ne-já* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 302.)

<sup>183</sup> *Buddhovy rozpravy: sv. 1, s. 17.*

Tyto jednotlivé složky mohou být dělitelné ještě dál na tzv. *dharmy*, které zaručují nestálost a podmíněnost všech jmenovaných složek. Čtyři ze zmíněných pěti složek (pocitování, vnímání, mentální formace a vědomí) tvoří tzv. mentální život jedince, zvaný *náma*. Ten je vlastní jak lidem, tak zvířatům. Ostatní existence, například skály a stromy mají pouze materiální formu. Pochopení existence těchto složek má vést k tomu, abychom od sebe samého odhlédli jako od jakéhosi „já“, které o věcech říká, že jsou mé, neboť takovéto uchopení vlastní osobnosti vede ke strasti. Je velmi důležité od ní odhlédnout a vidět vše jako proces několika aspektů, které se podle řádu universa doplňují.<sup>184</sup> Buddha toto svým žákům vyložil následovně:

*„A dále, mnichové, jakékoli je zde vědomí, ať už minulé, budoucí, či přítomné, ať vlastní či náležející někomu jinému, ať hrubé či jemné, ať nízké či vznešené, daleké nebo blízké, všechny druhy vědomí by měly být nahlíženy s pravou moudrostí, takové jaké skutečně jsou, takto: toto není moje, toto nejsem já, to není mé „já“.“<sup>185</sup>*

Nový jedinec, který vznikne přeskupením těchto pěti složek, je tedy pouze podobný tomu předchozímu na základě karmy. Nemůže s ním být totožný, protože spolu nesdílejí žádné „já“, ale zároveň nemůže být zcela někým jiným, neboť jde o transformaci oněch neosobních složek, ze kterých byl i ten předchozí jedinec složen.<sup>186</sup> Podobně se snaží mnich Nagaséna vyložit tuto nauku i králi Milindovi v nekanonickém textu *Milindapañha* neboli *Otázky Milindovy* takto:

*„[...]A tak pravím, velekráli, že zřetězení stavů je plynulé; následující se objevuje v okamžiku, kdy předcházející mizí.“ ,Dej mi jiné přirovnání.‘ ,Například mléko, jež se stane mlékem sedlým, potom čerstvě stlučeným máslem a potom máslem přepuštěným. Lze říci, že čerstvé mléko je totéž jako mléko*

---

<sup>184</sup> HOLBA, J. *Buddhova nauka o ne-já* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 302-303.

<sup>185</sup> *Buddhovy rozpravy: sv. 1*, s. 19.

<sup>186</sup> HUMMEL, R. *Reinkarnace: víra v převtělování a víra křesťanů*, s. 47-50.

*sedlé, jako čerstvé máslo a jako přepuštěné máslo?‘ ,To nikoli, ale pocházejí z téhož.‘ ,A tak pravím, velekráli, že sřetězení stavů je plynulé.‘<sup>187</sup>*

Jak je vidět, buddhisté zdůrazňují, že se jedná o neustálou proměnu, která prostupuje lidskými životy a vytváří nové jedince, kteří jsou se svými předchůdci spojeni karmickým systémem.<sup>188</sup>

Důležité je zde vyzdvihnout tezi, kterou říká Buddha ve své *Rozpravě o znaku ne-Já*, a ze které zde již bylo čerpáno výše, že nad žádnou z oněch pěti složek, které tvoří existenci jedince, nemá onen jedinec žádnou kontrolu.<sup>189</sup> Tím podle Holby absolutně vyvrací hinduistické pojetí duše, které přisuzuje *átmanu* schopnost být vládcem onoho jedince, který ovšem může být pomocí tvrdé askeze tímto jedincem zcela ovládnut. Tedy jinými slovy, že tvrdou askezí dostane jedinec plnou kontrolu nad svou existencí. Holba toto své tvrzení odkazuje na text obsažený v upanišadách, základních textech hinduismu. Konkrétně na tento: „*Neviděn vidí, neslyšen slyší, nemyšlen myslí, nepoznán poznává. Není jiného vidícího, není jiného slyšícího, není jiného myslícího, není jiného poznávajícího. To je tvoje já, vnitřní vládce, nesmrtelný.*“<sup>190</sup>

Takové tvrzení Buddha jednoznačně odmítá a označuje za bláhové považovat tyto proměnlivé složky za „já“, neboť tak se nikdy nevyhneme utrpení. Podobných argumentů pro vyvrácení hinduistických tezí o *átmanu*, který je chápán jako neměnný a zároveň blažený je více. Všechny však poukazují na to, jak by mohl ve světě, který je složen z měnitelných prvků, které vznikají různými kombinacemi, existovat jediný prvek, který se nemění. Poukazují na to, že takto pojímaný prvek není nijak uchopitelný, tudíž jej nemůžeme poznat, a tak ani nemůžeme dokázat, že doopravdy existuje. Všechny tyto argumenty jsou

---

<sup>187</sup> *Milindapañha* In: ZBAVITEL, D. (ed.) *Základní texty východních náboženství: Raný indický buddhismus*, s. 209.

<sup>188</sup> HUMMEL, R. *Reinkarnace: víra v převtělování a víra křesťanů*, s. 47-50.

<sup>189</sup> Konkrétně takto: „[...] *Kdyby totiž vědomí bylo já, nevedlo by k trápení a bylo by je možno ovládat dle svého přání.* [...]“ (*Buddhovy rozpravy: sv. 1, s. 17.*)

<sup>190</sup> HOLBA, J. *Buddhova nauka o ne-já* In: CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, s. 304.

zaznamenány v *Buddhových rozpravách*, kde Buddha na dané téma vždy rozmlouvá s mnichy, svými učedníky.<sup>191</sup> Jako například zde: „*Co si myslíte, mnichové: je vědomí trvalé nebo pomíjivé?*“ *„Pomíjivé, pane.“* *„A to, co je pomíjivé, je strastné nebo šťastné?“* *„Strastné, pane.“* *„Ale co je pomíjivé, strastné, podrobené změně, je správné o tom uvažovat takto? Toto je moje, toto jsem já, toto je mé ‚já‘?“* *„To vskutku ne, pane.“*<sup>192</sup>

Zde si všimněme podobnosti s křesťanstvím, kde Ježíš o své pravdě přesvědčuje dvanáct apoštolů, kteří mu také odpovídají v dialogu, který ovšem není tak otevřený a konkrétní, neboť se v něm mluví v podobenstvích.

## 4.2. Zaznamenání Buddhovy nauky a rozdělení škol

Zpočátku Buddhovo učení nebylo zaznamenáváno a striktně se předávalo pouze ústně mezi jednotlivými mnichy, opět podobně jako u apoštolské misie v křesťanství. Ovšem po Buddhově smrti, která nastává přibližně v roce 483 př. n. l. bylo nutné jeho učení sjednotit a uchovat pro další generace.<sup>193</sup> Z toho důvodu byl svolán již tři měsíce po Buddhově smrti koncil, kdy bylo ustanoveno přesné znění výkladů buddhistického učení. Zároveň byly projednávány body přísné mnišské kázně.<sup>194</sup> Vznikly tak první dva koše buddhistické nauky – Koš nauky neboli *Sútrapitaka*, a Koš kázně, zvaný *Vinajapitaka*. Později byl pak připojen ještě třetí koš, tzv. Koš scholastiky neboli *Abhidharmapitaka*. Tak vznikl buddhistický kánon zvaný *Tipitika*, jehož název poukazuje právě na existenci zmíněných tří košů, jež jsou často označovány jako tři koše moudrosti. V době svého vzniku byl tento kánon stále pouze recitován jednotlivými mnichy a předáván ústně. K jeho písemné podobě se přistoupilo až

---

<sup>191</sup> Tamt., s. 304-307.

<sup>192</sup> *Buddhovy rozpravy: sv. 1, s. 18.*

<sup>193</sup> MCGREAL, I. P. (ed.) *Velké postavy východního myšlení: Slovník myslitelů*, s. 194.

<sup>194</sup> Mniši mají odmítat veškerý majetek, jediné, co smí vlastnit, jsou předměty jako břitva, která jim slouží k oholení hlavy a tváře, jehla, miska na almužny a šafránově žluté roucho. Důležité je však zmínit, že v buddhismu na rozdíl od křesťanství je mnišství zcela dobrovolné. Rozhodnutí stát se mnichem tedy jedinec neomezuje na celý život. Pokud bude chtít, může jedinec kdykoliv odejít a mnišství tak ukončit. (DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 88.)



v roce 29 př. n. l. na ostrově Šrí Lanka, kde byl zaznamenán v jazyce páli, a proto je také často nazýván jako tzv. pálijský kánon.<sup>195</sup>

Ačkoliv měl kánon dávat jistotu, že jeho obsah jsou přesná slova Buddha a jeho učedníků, docházelo ve výkladu těchto myšlenek k rozdílům. Již na třetím koncilu, uspořádaném okolo roku 250 př. n. l., se vyhranily dvě strany – konzervativní mnichové, kteří chtěli učení střežit a předávat je pouze mnichům, a mnichové, kteří chtěli učení rozšiřovat i mezi laiky. Konzervativní mnichové byli předchůdci dnešní theravádové školy, která zachovává přesné Buddhovo učení, jež zpřístupňuje pouze menšině obyvatel – mnichům. Proto je také často tato část mnišstva nelichotivě nazývána hínajána neboli „malý vůz“. Z druhé strany se postupem času vyvinul dnešní mahájánový buddhismus, jehož název je odvozen od označení „velký vůz“, neboť se zaměřuje i na laickou veřejnost, která představuje většinu obyvatelstva.<sup>196</sup>

Takto rozdělený buddhismus, na mahájánový a theravádový, se začal pomalu usazovat v celé Asii, až nakonec v 11. století n. l. téměř úplně zmizel ze své rodné Indie. Například theraváda, která si je jistá svojí čistotou a neochvějnou pravdou, jíž ji zaručují Buddhovy výroky, se tak dostala na Šrí Lanku, do Barmy, Thajska a dále do Indonésie. Mahájána naopak osídlila sever Asie, zejména Čínu, Koreu, Japonsko a v neposlední řadě také Tibet. Zároveň při své cestě prodělala několik výrazných změn, díky nimž se odlišuje od původního učení.<sup>197</sup> Tyto změny si přiblížíme v následující podkapitole.

#### **4.2.1. Mahájánový buddhismus**

Na rozdíl od zmíněné theravády, která ctí pouze původní Buddhovo učení, se mahájána dále rozvíjí a snaží se původní texty tří košů moudrosti doplňovat. Toto doplňování zapříčinilo, že se *Tipitaka* stala pouze malou součástí

---

<sup>195</sup> ZBAVITEL, D. (ed.) *Základní texty východních náboženství: Raný indický buddhismus*, s. 7-8.

<sup>196</sup> KÜNG, H. *Po stopách světových náboženství*, s. 164.

<sup>197</sup> Tamt., s. 165-166.

obrovského souboru textů. Ten vznikl především přidáváním stále nových sůter (Buddhových rozprav), jejichž vznik byl ve své době datován stejně jako u ostatních kanonizovaných textů.<sup>198</sup> Dnes už je jasné, že tyto nové texty vznikaly mezi prvním a pátým stoletím n. l. Přesto však mahájánoví buddhisté nepopírají autoritu starých textů, pouze jí mohou relativizovat, když přihlednou k učení o dvojí pravdě, které má dodnes silnou interpretační problematiku.<sup>199</sup>

Nejvýraznější odlišností však zůstává změna hlavního cíle této větve buddhismu, se kterou se přibližuje ke křesťanství a islámu – vyměňuje spásu jedince za spásu celého lidstva. K té má pomoci postava bódhisattvy, který se vzdá vlastní nirvány a vrátí se do koloběhu životů, aby pomohl všem ostatním také dospět k nirváně.<sup>200</sup> Takovým bódhisattvou se snaží stát všichni mniši, kteří tímto způsobem chtějí zachránit od sansáry veškeré lidstvo. Proto se také této větvi někdy přezdívá altruistický buddhismus.<sup>201</sup> Bódhisattvů tak může být nesčetné množství, stejně tak jako buddhů – osvícených. Ti všichni pak mají spolupracovat, aby se spásné dílo událo v co nejkratším časovém horizontu.<sup>202</sup>

Další výrazná odchylka tkví v tom, že samotná postava Buddha byla v mahájánovém buddhismu zbožštěna, takže zde již opravdu mluvíme o náboženství v pravém smyslu slova. Zajímavostí je, že Buddha je zde charakterizován jako trikája neboli trojí tělo, což může evokovat podobnost s křesťanským učením o boží Trojici, kdy je Bůh rozčleněn mezi „postavy“ Otce, Syna a Ducha svatého. Podobně je Buddha rozčleněn do tří těl – těla pozemského vtělení, těla rajske blaženosti a těla čistě abstraktního.<sup>203</sup> Zároveň mahájána převzala mnoho božstev z hinduismu a určila je jako božstva, která z Buddha emanují, a to nejen do přítomnosti, ale i do minulosti, tedy do Buddhových

---

<sup>198</sup> BECHERT, H., KÜNG, H. *Křesťanství a buddhismus*, s. 76-77.

<sup>199</sup> Tamt., s. 112.

<sup>200</sup> ZBAVITEL, D. (ed.) *Základní texty východních náboženství: Raný indický buddhismus*, s. 8.

<sup>201</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 88.

<sup>202</sup> BECHERT, H., KÜNG, H. *Křesťanství a buddhismus*, s. 112-113.

<sup>203</sup> KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. (ed.) *Základy asijských náboženství*, s. 204.

předchůdců, a do budoucnosti, kde se má objevit Buddha zvaný Maitreja.<sup>204</sup> Zároveň se velké úctě těší i již zmínění bódhisattvové. Někteří dokonce až tak velké, že jsou ve spojitosti s nimi udržovány svátky a nejrůznější slavnosti.<sup>205</sup> Příkladem může být například bódhisattva Avalókitešvara, který je vyobrazován s množstvím hlav a paží, což má zobrazovat jeho nekonečný soucit.<sup>206</sup>

Závěrem je u této větve buddhismu důležité zmínit, že rozhodně nejde o jednotný proud. Mahájána se dále rozdělovala podle oblastí, kde tato škola působila, čímž se vytvářely další drobné odchylky v učení. Příkladem může být japonský zen buddhismus, tibetský buddhismus nebo mystický buddhismus Diamantové cesty, který přebírá prvky lidových kultů a magie a zdůrazňuje rychlejší cestu k dosažení nirvány, při které je dosaženo intenzivního vnitřního prožitku jedince.<sup>207</sup>

Kromě odchylek mezi jednotlivými mahájánovými školami a větším odlišnostem mezi theravádou, zachovávající původní Buddhovo poselství pouze uvnitř mnišských řádů, a mahájánou, která se pokouší o vysvobození od utrpení všech lidí na tomto světě, však další změny v učení již nenajdeme. Základ buddhismu jako takového, tedy zásadní otázky o průběhu sansáry, pohledu na karmu, uznání dvanáctičlenného řetězce a pojetí ne-já (neboli *an-átman*), zůstává u všech větví stejný. To dedukuji z toho, že jsem v žádné dostupné literatuře nenašla opačné tvrzení. Jedinou drobnou výjimkou je theravádovská škola Vátsíputríja-sammatíja, která se odklonila od učení od *an-átman* a vytahuje herezní učení, které existovalo již za Buddhova života, o existenci jakési stínové duše. Tato škola se však nijak více nerozvinula a brzy po svém vzniku zanikla. Na rozdíl od křesťanství a islámu se mezi sebou tyto jednotlivé školy nepovažují za kacíře a nepořádají hony jeden na druhého. Uznávají své drobné odchylky a rozpory řeší většinou formou učených disputací, tedy pokud se vůbec setkají,

---

<sup>204</sup> Viz strana 68 v této práci.

<sup>205</sup> VALLON, J. (ed.) *Kniha o náboženstvích*, s. 214-215.

<sup>206</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 89.

<sup>207</sup> KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. (ed.) *Základy asijských náboženství*, s. 205.

neboť mniši většinu času tráví v kláštorech, kde se oddávají meditacím a cvičením, jež je mají posílit. Ačkoliv není nemožné, aby se setkali i v takovémto klášteře, neboť se nezřídka stává, že v jedné budově žijí bok po boku různé mnišské řády.<sup>208</sup>

Další drobné rozdíly se nacházejí v buddhistické eschatologii, která je nastíněna v následující kapitole.

---

<sup>208</sup> BONDY, E. *Indická filozofie*, s. 89.

### 4.3. Eschatologie v buddhismu

V buddhismu se setkáváme nejvíce s individuální eschatologií jedince. Zejména u buddhistické školy zvané theraváda, nebo také trochu nelichotivě hínajána, která byla popsána v předešlé kapitole. Ta zastává původní Buddhovo učení, zvané *dharma* a předává jej pouze členům buddhistického mnišstva. Mahájána, často nazývaná altruistický buddhismus se však snaží učení rozdávat celému lidstvu, čímž se snaží, aby do stavu nirvány došli všichni lidé světa. Kvůli tomuto rozdílu si buddhistickou eschatologii rozdělíme na theravádovou a mahájánovou. Nejprve začneme tradičním a starším pojetím buddhismu, tedy theravádou, ze kterého pak mahájána vychází a pouze jej v určitých, avšak v celku podstatných bodech doplňuje.

#### 4.3.1. Eschatologie theravádového buddhismu

Jak již bylo zmíněno v krátkém úvodu, tato větev buddhismu se o osudu lidstva nezmiňuje vůbec, neboť jí jde striktně o eschatologii individuální. Ta tkví ve snaze o vysvobození z koloběhu znovuzrozdování a znečišťování či očišťování karmy. Důležité je zde připomenout, že podle této nauky je člověk zcela zodpovědný za to, jaký život žije a nemůže z toho vinit nikoho třetího jako například bohy nebo zlé demony.<sup>209</sup>

Jak již bylo zmíněno v kapitole o Buddhově učení, nejdůležitější je v buddhismu uvědomění si, že veškeré utrpení ve světě způsobuje nevědomost, která je na samém konci dvanáctičlenného řetězce podmíněného vznikání, který je často nazýván kolo života. Nejčastěji je tento řetězec vyobrazován na malbách jako ono kolo, po jehož obvodě jsou vypsány jednotlivé aspekty, které zapříčiňují znovuzrození. Uvnitř tohoto kola jsou pak vyobrazeny říše, ve kterých se může jedinec zrodit. Celou scénérii pak doplňuje démon smrti Mára, který kolo života drží ve svých pařátech.<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> MA SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 62.

<sup>210</sup> Tamt., s. 65.

Říší, kam se může jednotlivec zrodit je celkem šest a dělí se na tři vyšší a tři nižší. Ti, kteří mají dobrou karmu, mohou vstoupit do vyšších říší, tedy konkrétně do nebe, občas přezdívaného říše bohů, říše titánů, jež může být také nazývána říší polobohů a říše lidské. Druzí, kteří karmu natolik čistou nemají, se dostávají do pekla, říše hladových duchů nebo do říše zvířat. Takové pojetí světa vychází zřejmě již z dávných indických představ, které jsou zaznamenány již v upanišadách.<sup>211</sup>

Nejprve představme ony nižší říše. První z uvedených je peklo. Lépe řečeno pekla, neboť jich v buddhismu existuje hned několik a jsou rozdělena podle toho, jak moc se člověk provinil. Je jich velké množství – osm hlavních a osm (někdy je uváděno i šestnáct) pekel pobočních.<sup>212</sup> Podobně rozpracovává síť pekel, do nichž se jednotliví hříšníci třídí podle svého provinění i islám.<sup>213</sup> Toto peklo je však v představách buddhistů přesto odlišné od pekla, o kterém uvažují muslimové. Buddhistické peklo totiž na rozdíl od pekel předešlých náboženství není věčné. Jedinec je zde trýzněn, stejně jako v každém jiném pekle - například je stažen z kůže a nucen tahat těžký povoz skrz oheň, nebo je vržen do jámy plné zvěře, která jej rozsápe na kusy, dále může být vržen do řeky plné žíraviny, krmen roztavenou mědí a olovem, atd. Ovšem v době, kdy takto zaplatí za všechny své zlé skutky, jeho trápení končí a může být znovu narozen v říši lidí, ve které má možnost si svoji karmu vylepšit, aby již znovu do pekla nemusel. Mohli bychom zde tedy spíše mluvit o značné podobnosti s očistcem, jak jej představuje křesťanství, ale s tím rozdílem, že po návštěvě očistce, vstupuje u křesťanů duše do nebe, kde setrvává až do konce časů. V buddhismu je toto nemyslitelné, a proto po očištění karmy vstupuje jedinec znovu do koloběhu znovuzrovnání.<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> MILTNER, V. *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 201.

<sup>212</sup> Tamtéž.

<sup>213</sup> Viz strany 47-48 v této práci.

<sup>214</sup> MA' SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 65-71.

Další nižší říší je říše hladových duchů, v níž jsou všichni odsouzeni k neutichajícímu hladu, který nemohou nikdy ukojit, ačkoliv se pohybují mezi lidmi na zemi. Ti je totiž nemohou ani vidět, ani slyšet, a tak nemohou jejich prosbám o jídlo vyhovět.<sup>215</sup> Pokud se však tito duchové k nějakému jídlu dostanou, mají i tak veliký problém. Jejich ústa jsou totiž malinká jako ouško u jehly a žaludek mají naopak zase tak velký, že jej nikdy nedokážou uspokojivě nasytit.<sup>216</sup> O trochu lépe jsou na tom ti jedinci, kteří se narodí do říše zvířat. Jsou sice vystaveni všem krutostem, jimž jsou zvířata vystavena, ale přece jen existuje naděje, že budou žít celkem spokojený život.<sup>217</sup>

Co se vyšších říší týče, nejvýše jsou postaveny nebe a říše titánů neboli říše polobohů. Zde jedinec setrvává tak dlouho, dokud jeho dobrá karma nevyprchá a nenastane tak čas k novému zrození v lidské říši, která je řazena také mezi vyšší říše. Ta ve srovnání s četnými nebi, kam může jedinec zavítat, vypadá velmi neútěšně a její utrpení, které skýtá pro všechny své obyvatele, se po návratu z ráje stává údajně ještě horším. Jen pro představu, jaké krásy na jedince v těchto říších čekají, uveďme příklad na popisu tzv. Indrova ráje. Ten je údajně plný nesčetných rostlin a stromů, jež jsou neustále v plném květu a několikrát do roka mění svůj vzhled. Vzduchem létají okrasní ptáci a na zemi dlí krásné panny, které jsou největším bohatstvím tohoto ráje – nestárnou a jsou vždy žádostivé. Zde můžeme podle mého názoru vidět paralelu s islámským nebem, kde jsou však černoooké panny pouze na okrasu. Pokud někteří badatelé odsuzují islámské nebe za přítomnost těchto lehce oděných avšak cudných pannen,<sup>218</sup> zřejmě se ještě nesetkali s buddhistickým pojetím Indrova ráje, kde se traduje, že jsou krásné panny, jež jej obývají, vyloženě připraveny pro potěchu každému, kdo do něj vejde. U islámu tak přeci jen převládá duchovnost v tom smyslu, že spravedliví, kteří do nebe vstoupili, se netěší sexuálními choutkami, ale pouze

---

<sup>215</sup> MA´SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 65-66

<sup>216</sup> MILTNER, V. *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 202.

<sup>217</sup> MA´SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 65-66.

<sup>218</sup> Viz strany 49-50 v této práci.

pohledem na ona překrásná stvoření a jejich pravou blaženost zaručuje podle mnohých vědců spíše blízkost Boha. To u theravádového buddhismu nenajdeme, neboť zde není žádný bůh, v jehož blízkosti by mohli věřící tu chvíli, než vyprší jejich dobrá karma, strávit a naplnit se blažeností. Odměnou jim tedy zůstává štěstí v podobě přítomnosti rajských pannen a návrat jejich mládí.<sup>219</sup>

Nutno dodat, že tento popis ráje odpovídá především představám uchovaným v pálijském kánonu, neboť různé školy popisují jednotlivé říše s drobnými odchylkami, i když hlavní poselství o tom, jak to tam vypadá, je zřejmě vždy shodné.<sup>220</sup>

Jak již bylo naznačeno, všechny říše jsou konečné – končí smrtí jedince, která mu dá možnost se znovu narodit, nejčastěji právě do lidské říše, která má výsadní postavení mezi všemi šesti říšemi. Zde si totiž může jedinec svoji dosavadní karmu vylepšit a postarat se tak o lepší znovuzrození v jedné z vyšších říší. Zároveň se však může stát, že si jedinec svoji karmu znovu znečistí a bude tedy putovat do jedné z říší nižších. Nejdůležitější však je fakt, že pouze v říši lidí se jedinec může dát na cestu mnišství a přičinit se tak o osvobození z kola znovuzrokování.<sup>221</sup>

Závěrem shrňme, že peklo a nebe tedy i v buddhismu, stejně jako v křesťanství a islámu, představují říše, kde se jedinci dostane odměny nebo trestu. Na rozdíl od předešlých náboženství jsou však v buddhismu pobyty v těchto říších pouze dočasné, dokud se karma neočistí od zlých skutků, nebo nevyčerpá ty dobré. Úplné osvobození z neustálého koloběhu přerovování představuje až nirvána, kterou Buddha přibližuje svým učedníkům jako stav, kdy v člověku zhasnou všechny tužby, a dosáhne osvícení.<sup>222</sup>

---

<sup>219</sup> MA SÚMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, s. 69-70.

<sup>220</sup> Tamt., s. 69.

<sup>221</sup> MILTNER, V. *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 202.

<sup>222</sup> KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. (ed.) *Základy asijských náboženství*, s. 199.



### 4.3.2. Eschatologie mahájánového buddhismu

Mahájánový buddhismus na předešlou eschatologii jedince navazuje a doplňuje ji, stejně jako to činí s celým theravádovým učením. Jak již bylo naznačeno v předešlých kapitolách, jde především o doplnění ve formě zbožštění postavy Buddha a doplnění eschatologie o postavu bódhisattvy, která se má vzdát stavu nirvány a altruisticky pomáhat všem ostatním lidem, aby jí mohli také dosáhnout.<sup>223</sup>

Tím, že mahájána zbožstila postavu Buddha, umožnila do této větve buddhismu i přisun indických bohů, které obyvatelé znali z pradávných indických kultů. Aby však zaručili Buddhovo prvenství, vytvořili mahájánští učitelé systém emanace těchto bohů právě z Buddha. Nejvýznamnější emanací Buddha je postava Maitreji. Ten zatím dlí v nebi a čeká na svůj příchod na zem, který má nastat tehdy, až bude veškeré Buddhovo učení zapomenuto. Tehdy dosáhne na zemi probuzení a začne opět vyučovat o *dharmě*.<sup>224</sup> V této postavě můžeme zajisté spatřovat prvky mesianismu, neboť má navrátit lidi ke správnému učení a správné cestě za vysvobozením.

Samozřejmě kromě buddhy budoucnosti existují v mahájánovém pojetí i buddhové, kteří principi Gautamovi předcházeli. Úplně prvním buddhou měl být Dípankara, který Gautamu učil a zaujal ho tak, že mu údajně Gautama slíbil, že také dopřeje k prociťnutí. Miltner však dodává, že od té doby se musel ještě několikrát přerodit, aby to poté jako Síddharta Gautama dokázal. Kromě tohoto prvního buddhy jsou často ještě zmiňováni Vipašjin, Šikhin, Višvabhú, Krakutsanda, Kónagamana a Kašpája. Až po těchto všech následuje Síddharta Gautama.<sup>225</sup>

Dalšími důležitými postavami v mahájánovém pojetí jsou již zmínění bódhisattvové. Nejvýznamnějším z nich je Avalókitešvara, který je často vyobrazován s množstvím rukou a hlav, což má symbolizovat jeho dobrotivost.

---

<sup>223</sup> HUMMEL, R. *Reinkarnace: víra v převtělování a víra křesťanů*, s. 49.

<sup>224</sup> KÜNG, H. *Po stopách světových náboženství*, s. 171.

<sup>225</sup> MILTNER, V. *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 202.

Tento bódhisattva je důležitý zejména pro jednu z větví buddhismu a tou je tibetský buddhismus, u kterého se na chvíli zastavíme.<sup>226</sup>

Tibetský buddhismus, nebo také lámaismus, jak se mu začalo přezdívat podle jeho duchovních - lámů, je význačný zejména postavou dalajlámy, jenž je hlavním duchovním vůdcem a je považován právě za inkarnaci bódhisattvy Avalókitéšvary.<sup>227</sup> Lámaismus, v němž se mísí mahájánovské pojetí buddhismu a původní šamanské náboženství bön, je velmi bohatý co se božstev a démonů týče.<sup>228</sup> Ti se objevují i ve významné knize tohoto náboženství, jíž je *Tibetská kniha mrtvých*.<sup>229</sup> Z té je umírajícímu předčítáno, aby její verše doprovodily odcházejícího na cestě do jiného světa. Tím jiným světem je myšlen mezistav, kam se každý jedinec dostane, než se znovu narodí. Odtud pochází i tibetský název knihy *Bardo Thödol*, kdy slovo Bardo znamená mezistav. Ve skutečnosti je tedy vhodnějším názvem přesný překlad - *Vysvobození v mezistavu skrze naslouchání*.<sup>230</sup>

Tato kniha poskytuje přesné pokyny, co má láma, který by měl být přítomný, přesně dělat. Vede jej krok po kroku od posledního vydechnutí umírajícího jedince, přes uvedení ho do správné polohy až po recitování správných modliteb, které odcházejícímu vysvětlují výjevy, které momentálně prožívá. Uveďme příklad hned ze začátku knihy, kdy láma opakuje tato slova, dokud umírající nepřestane dýchat: „*Ó dítě vznešeného rodu, nadešel čas, abys hledal cestu. Jakmile tvůj dech ustane, zjeví se ti základní zářivost prvního barda, kterou ti tvůj guru již vysvětlil. Je to dharmatá, otevřená a prázdná jako prostor,*

---

<sup>226</sup> DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, s. 89.

<sup>227</sup> KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. (ed.) *Základy asijských náboženství*, s. 226.

<sup>228</sup> VALLON, J. (ed.) *Knihy o náboženstvích*, s. 118.

<sup>229</sup> Tuto knihu podle všeho sestavil Padmasambhava. Poté, co ji sepsal, ji zakopal v hoře Gompodar, jež se nachází v centrálním Tibetu. Tato kniha je považována za jeden z termů neboli skrytých pokladů, jež jsou ukryty v Tibetu po celé zemi. Údajně ji nemohl najít nikdo jiný než Padmasambhava a jeho žáci, kterým dal jejich učitel duchovní sílu, aby ukrytou knihu našli. Proto je nálezce knihy, jistý Karmalingpa, považován za inkarnaci jednoho z Padmasambhových žáků. Dnes je na místě jejího nalezení vystavěn klášter. (*Tibetská kniha mrtvých*, s. 9.)

<sup>230</sup> HUMMEL, R. *Reinkarnace: víra v převtělování a víra křesťanů*, s. 51.

*zářící prázdnota, čistá a čirá mysl bez středu a ohraničení. Poznej ji tedy, setrvej v ní a já se v tuto chvíli stanu tvým průvodcem.*<sup>231</sup>

Následuje dlouhé provázení jedince jednotlivými bardy, která jej mají odvést až k vysvobození. O nich se tu ale nebudeme zmiňovat, neboť nás zajímá stav, kdy k odcházejícímu přicházejí jednotlivá božstva, která jsou typická pro mahájánový buddhismus. Důležité je zde zdůraznit, že podle učení lámů jsou božstva našimi pouhými projekcemi, kterých se nesmíme zaleknout. To je doloženo v knize mrtvých takto: „[...] odvrhnu veškeré úzkostné a hrůzné myšlenky, rozpoznám vše, co se objeví, jako mé projekce a uvědomím si, že jsou to vize barda; nyní když jsem dosáhl tohoto klíčového okamžiku, nezaleknu se ani pokojných, ani hněvivých, mých vlastních projekcí.”<sup>232</sup>

Jak bylo zmíněno v ukázce, nejprve se zjevují tzv. pokojná božstva. Ty se odcházejícímu zjevují po sedm dní, zpravidla poprvé přicházejí čtyři dny po smrti, kdy si je již vědom, že je mrtev. První den se zjeví Požehnaný Vájročana a s ním zářící, ostré modré světlo, které symbolizuje moudrost. Zároveň se objeví bílé světlo bohů. Pokud se jedinec nechá vystrašit Vájročanou a jeho družkou a začne jej přitahovat bílé světlo, dostane se do světa bohů a stále se bude pohybovat v sansáře. Pokud bude však opakovat správnou modlitbu, dostane se do blízkosti Vájročavy a stane se buddhou sambhógakáji. Pokud však prchne před oběma těmito paprsky, nastává druhý den a přichází jiný bůh, a tím je Požehnaný Vadžrasattva Akšóbhja. Situace se opakuje, tento bůh se pokusí odcházejícího k sobě opět přivínout světlem a nabídnout mu osvobození. Na druhé straně bude tohoto jedince lákat dým z pekel. Buď se dostane do pekla, nebo se osvobodí a stane se buddhou. Situace se neustále opakuje, dokud se jedinec někde neusídí a nepřestane prchat. Dalšími možnostmi k usídlení v následujících dnech jsou říše lidí a pomoc k buddhovství od Požehnaného Ratnasambhavy, dále říše hladových duchů a pomoc od P. Amitábhy, poté pomoc od Amóghasiddhiho a říše polobohů, a nakonec, pokud se stále ještě neodvážil ani k jednomu ze jmenovaných přiblížit, se zjeví znovu všechna

<sup>231</sup> *Tibetská kniha mrtvých*, s. 37.

<sup>232</sup> *Tamt.*, s. 41.

zmíněná božstva se svými rodinami a rozzáří se opět světla všech šesti říší, kam může člověk vlivem své karmy putovat.<sup>233</sup>

Ale i tehdy se může stát, že je odcházející jedinec tak zmaten a zděšen, že nepochopí svoji mnohačetnou příležitost být osvobozen a opět utíká. Poté se začnou objevovat hněvivá božstva, která jsou často charakterizována jako planoucí a krvežíznivá. Jako první se zjevuje Slavný Velkolepý Buddha Héruka a snaží se jedince co nejvíce vyděsit hrdelními zvuky a skřeky. Ve skutečnosti je to ale opět Požehnaný Vájročana, převtělený do této podoby. Pokud se jedinec nezalekne a přistoupí k němu, což je určitě mnohem těžší, než když se zjevovala božstva pokojná, opět má možnost stát se buddhou, jako v prvním případě. Pokud tak neučiní, zjevují se další a další hněvivá božstva, která jsou vtělením božstev pokojných.<sup>234</sup>

Pokud odcházející ani tehdy, po příchodu všech hněvivých božstev, neuspěje. Je mu dáno tělo podobné tomu, jaké měl na zemi a začne procházet jednotlivými říšemi, kam se může zrodit.<sup>235</sup>

Jak je vidět, tibetský buddhismus se opravdu všemožně snaží jedinci pomoci k tomu, aby byl osvobozen. Theravádový buddhismus tolik možností, jak se stát buddhou rozhodně nenabízí. V tom tkví jeho jednoznačný mesianismus, který je typický pro celou mahájánovou školu a který jej přibližuje k předešlým dvěma náboženstvím – křesťanství a islámu, která se také snaží, aby se jejich věřící dostali do nebe.

---

<sup>233</sup> Tamt., s. 41-51.

<sup>234</sup> Tamt., s. 52-60.

<sup>235</sup> Tamt., s. 62.

## 5. ZÁVĚR

Ve své diplomové práci jsem se pokusila nastínit pojetí duše u jednotlivých uvedených náboženství. Nejprve jsem takto učinila u křesťanství, kde o duši přemýšlelo mnoho významných myslitelů již od dávných dob. Pravda je, že u mnohých z nich hraje významnou roli problematika interpretace jejich myšlení. Pokoušela jsem se však vždy najít takovou interpretaci, která je dnešními mysliteli nejčastěji uznávaná nebo takovou, která zřejmě odpovídala tomu, jak ono myšlení chápali myslitelovi následovníci. Celá kapitola tak má představovat systematický přehled jednotlivých názorů významných křesťanských myslitelů, které na sebe buď navazují, nebo si navzájem odporují a snaží se předešlé teze kritizovat. Tak tomu bylo například i u vlivných myslitelů sv. Augustina a Tomáše Akvinského. Augustin zastával silný dualismus těla a duše, který měl zřejmě kořeny v jeho předešlém manicheistickém učení. Akvinský se naproti tomu snažil tuto Augustinovu antropologii překonat a navrátit křesťanské myšlení ke svým kořenům, kde ve většině případů převládala celostní antropologie člověka. Ta tkví v tezi, že lidská duše tvoří s tělem jeden oživený celek. Tato celostní antropologie v křesťanském myšlení výrazně převažuje a postavy jako zmíněný sv. Augustin jsou spíše výjimkami.

Tato celostní antropologie však upozorňuje na fakt, že pro křesťanské myslitele obhajující tuto tezi je nemyslitelné, aby duše vstupovala do nebe sama bez těla. To však přineslo novou otázku, co se s duší děje během čekání na Soudný den, kdy dojde k všeobecnému zmrtvýchvstání a bude rozhodnuto, kdo vstoupí do pekla a kdo bude dlít navěky po boku božím v nebi. Na tuto otázku vystalo mnoho odpovědí především ve 20. století, kdy dochází k rehabilitaci pojmu duše a tato problematika znovu ožívá. Tyto odpovědi jsem se snažila řádně analyzovat a následně i vzájemně komparovat. Přínos této části práce shledávám především v tom, že poukazuje na jednotlivé problémy, se kterými

se různé teorie o existenci duše po smrti setkávaly a za které byly také svými odpůrci kritizovány. Nakonec ale dochází jednotliví myslitelé ke konsensu, že bez nesmrtelné duše se nedá obejít. Nesmrtelnost je zde však pojata jako jistá vlastnost, jež byla duši darována Bohem, což z ní nečiní žádnou nesmrtelnou substanci, která by mohla konkurovat Bohu.

Podobným způsobem je vytvořena i druhá kapitola pojednávající o islámu. Zde již zástup učenců není zdaleka tak dlouhý, neboť muslimská filozofie pojednávající o lidské duši téměř zaniká přibližně ve 13. století. Ve stoletích následujících již není otázka duše řešena. Důvodem může být zastavení překládání spisů ze Západu, na které by mohli muslimští myslitelé reagovat.

Práce se v této kapitole opět zaměřuje na analýzu a komparaci jednotlivých koncepcí duše. Opět se zde objevuje celostní antropologie, která byla představena v křesťanství. V tom jsou si podle mého názoru tyto dvě náboženství podobná, neboť nemohou připustit, aby jedinec předstoupil před Boží soud jako pouhá duše bez těla. Co je zde oproti křesťanství nové je teorie emanace, která se do těchto končin dostala zřejmě překlady novoplatonských spisů. Jedná se o emanaci intelektu, který je u mnohých myslitelů, jako například u al-Farábího, duši nadřazen. To samozřejmě souvisí s tím, že nutně musí být tento intelekt od duše oddělen. To je oproti křesťanství, které nahlíží na rozum vždy jako na součást duše, rozhodně nové. Duše zde také není představena jako neměnná. V samotném Koránu je uvedeno, že duše prochází vývojovými stádii, což mnozí myslitelé považují právě za důkaz emanace, tentokrát však duší. S takovou emanací se setkáme například v koncepci myslitele al-Kindího. Hlavní rozdíl mezi pojetím duše v křesťanství a v islámu, na který tato práce upozorňuje, je však fakt, že islámský svět vnímá duši jako sídlo všeho špatného. To je rozhodně odlišné od pojetí duše v křesťanství, které za zdroj lidské špatnosti a zkaženosti v mnohých případech dualismu obviňovalo spíše tělo. Práce však odhaluje i podobnosti. Například Avicennovu tezi o tělesném světě jako vězení

lidské duše je shodné s tezí sv. Augustina, který o tomto problému smýšlel obdobně.

Co se eschatologií uvedených v těchto prvních dvou kapitolách týče, jedná se o interpretaci primárních zdrojů, jimiž jsou Bible a Korán. V těchto interpretacích je cílem práce přiblížit křesťanské a muslimské představy o průběhu posledního soudu, přičemž je kladen důraz na poukázání na drobné rozdíly mezi jednotlivými představami těchto náboženství. V tomto případě jsou rozdíly opravdu pouze drobné, například existence mostu Sirat, přes který mají všichni odsouzení přejít, který nalezneme pouze u islámu. Důvodem toho, že jsou tyto představy veskrze stejné, může být fakt, že islám je mnohem mladší náboženství a tak se mohlo stát, že při popisu soudu islám vychází z popisů křesťanství. Práce se dále u islámské eschatologie však zaměřuje na větší rozdíly, které nalézá v deskripcích nebe a pekla. Je důležité zde zmínit, že křesťanství příliš popisy pekla neoplývá, vynecháme-li ony Ježíšovy teze o skřípění zubů. Oproti tomu Korán je těchto popisů plný, takže práce mohla přesně nastínit, jak konkrétně u islámu pekla vypadají. Dalším důležitým mezníkem je, že bylo v práci poukázáno na to, že muslimské peklo nemusí znamenat věčné zatracení tak, jak ho chápou křesťané, ale může představovat místo velmi podobné křesťanskému očišči, který je pouze dočasný. Nutno podotknout, že muslimové existenci očišče jako takového neuznávají. Zajímavé je, že podobně jako popisy pekla oplývá Korán i popisy ráje a veškerého blaha, kterého se spravedlivým dostane. Křesťanství si oproti tomu vystačí s pouhou boží přítomností a žádné další blaho nepotřebuje.

V poslední kapitole o buddhismu se práce nezabývá jednotlivými učenci, jak tomu bylo doposud, nýbrž učením celých škol, jež jsou vyložena na základě interpretace sekundární literatury pojednávající o východní filozofii. Konkrétně se v této části práce jedná o komparaci učení theravádového a mahájánového buddhismu. Abych však mohla k této komparaci přistoupit, musela jsem nejprve

kontextově vyložit celé Buddhovo učení, jež následně sloužilo jako jakási platforma pro uvedení drobných odchylek v učeních jednotlivých škol. Práce však ukázala, že těchto odchylek v chápání „an-átmanu“, což je právě koncepce „duše“, která je pro buddhismus typická, mezi školami mnoho není. Větší přínos měla komparace, která byla učiněna v podkapitole o eschatologii, neboť zde najdeme významné rozdíly.

Zejména v mahájánovém buddhismu, který se spolu se svojí postavou bódhisattvy a existencí zbožštěného Buddha odtrhává od původního buddhistického učení a přibližuje se jistému mesianismu, který je obsažen zejména v křesťanství, se kterým je také toto učení často komparováno. Onen mesianismus je patrný zejména v tom, že mahájána vyměnila spásu jedince za snahu spasit celé lidstvo. Z tohoto důvodu vytvořila postavy bódhisattvů, které mají společně tomuto cíli výrazně napomoci. Mesianismus je také obsažen v učení o buddhovi Maitrejovi, který má sestoupit do říše lidí tehdy, až bude veškeré buddhistické učení zapomenuto. Tehdy začne Maitreja buddhistické učení znovu vyučovat a ukáže tak lidstvu opět správnou cestu k vysvobození.

Co se eschatologií týče, práce poukazuje na podobnosti pojetí buddhistických dočasných pekel s křesťanským očištěním. Obojí má člověka očistit od jeho hříchů. V buddhismu se však na rozdíl od křesťanství, které po očištění posílá člověka do nebe, musí jedinec znovuzrodit do říše lidí a usilovat o osvobození. Dále je v práci poukázáno také na podobnost pojetí islámského nebe s buddhistickým Indrovým rájem. V obojím totiž najdeme rozkvetlé zahrady, plné překrásných stromů, zvířete a v neposlední řadě i krásných pannen. Na rozdíl od muslimského pojetí krásných černookých hurisek, které slouží spíše jen pro potěchu očí, zachází buddhismus ještě dále tím, že oznamuje, že panny z Indrova ráje jsou připraveny potěšit všechny příchozí. Takovou představu zapříčinila zřejmě nepřítomnost boha v tomto ráji, která podle mnohých vědců v muslimském nebi plní onu důležitou úlohu způsobování blaženosti.



Komparace a analýza pramenů tvořily hlavní metody mé diplomové práce. Na jejich základě bylo v práci odhaleno, že jsou si tato tři náboženství v jistých aspektech dosti podobná. Stejně tak však existují místa, kde jsou tato náboženství absolutně neslučitelná. Například islám by nikdy neuznal Ježíše za Božího Syna, stejně tak by buddhismus nikdy nepřistoupil na tezi protestantů, že pouhou vírou, pouhou milostí může být člověk osvobozen. To je však dáno přesvědčením těchto nauk, že ony jediné jsou ty správné, které vedou k vysvobození.

Nutno však dodat, že existují i výjimky mezi jednotlivými zástupci těchto náboženství, kteří jsou ochotni přistoupit na to, že ostatní náboženství mohou mít také pravdu a jedná se pouze o problematiku jejich interpretace. Takovým příkladem je muslimský učenec al-Farábí, který vyslovil myšlenku, že všechna náboženství uctívají stejného boha. Stejně jako v al-Farábího časech i dnes je tato myšlenka spíše zavrhována. Stoupenci jednotlivých náboženství totiž většinou trvají na určité své lokální tradici a praktikách, do nichž se narodili a jimž je naučilo jejich okolí a často nejsou schopni tuto myšlenku o podobnosti jednotlivých náboženství vůbec nahlédnout.

## 6. SUMMARY

Human soul is and forever is going to remain an important part of religious philosophy. Many scholars deal with this issue since ancient times. Most of them are from the rank of Christians, who are typical representatives of medieval polemics about the essence of human soul. I devote first chapter of my diploma thesis to these scholars. Then move to describe eschatology view on Christianity. Next chapter I devote to Muslim thinkers. Their number is not as large as at the previous religion, but this due to the fact that the Muslim philosophy almost ceases in the 13<sup>th</sup> century. Nevertheless I tried compared the Muslim conception of soul with the Christian one. Similarly I also made a comparison of Muslim eschatology. Here the differences began to appear, especially in the concept of hell and heaven.

In the last chapter I dealt with Buddhism. I tried to interpret the basic Buddhist teachings and show some of small differences between the teachings of particular schools of Buddhism, especially between Theravada and Mahajan Buddhism. Unfortunately, I found out that there isn't any difference between those two schools in the concept of soul, which is in this teaching called "an-átman". But in Buddhist eschatology are some differences, so I concentrated on describing and comparing individual aspects of this section.

Finally, it should be noted, that I found out that these three religions are in certain aspects quite similar. Equally, however, there are places, where are these religions totally incompatible. For example, Islam would never recognized Jesus as the Son of God, as well as Buddhism would never accept a proposition of Protestants that by faith alone and by grace can an individual be liberated. However, this is due to the belief of these doctrines, that only they are the right ones that lead to the liberation.

## 7. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

### **PRIMÁRNÍ LITERATURA:**

*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Český ekumenický překlad, 3. vydání, Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1979.

*Buddhovy rozpravy: sv. 1*, přel. M. Rozehnal, 1. vydání, Praha: DharmaGaia, 1994. ISBN 80-901225-8-2.

*Korán*, přel. I. Hrbek, 3. vydání, Praha: Academia, 2000. ISBN 80-200-0246-4.

*Svatý korán: překlad významu Koránu od Ivana Hrbka a jeho komentář od Abdullahe Josufa Alliho v češtině s tematickým rejstříkem*, 1. vydání, Praha: Nakladatelství AMS, 2000. ISBN 80-9024419-1-3.

*Tibetská kniha mrtvých*, přel. M. Korbělík, 1. vydání, Praha: Eminent, 2005. ISBN 80-7281-279-3.

AKVINSKÝ, T. *Otázky o duši*, přel. T. Machula, 1. vydání, Praha: KRYSTAL OP, 2009. ISBN 978-80-87183-13-7.

AL-FARABI. *Principles of the Views of the Citizens of the Best State* In: BONEVAC, D., PHILLIPS, S. (ed.) *Understanding non-western philosophy: Introductory readings*, 1. vydání, California: Mayfield Publishing Company, 1993. ISBN 1-55934-077-0.

AMMIANUS MARCELLINUS, *Soumrak římské říše*, přel. J. Češka, 1. vydání, Praha: Odeon, 1975.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, přel. M. Levý, 4. vydání, Praha: KALICH, 1999. ISBN 80-7017-301-7.

AURELIUS AUGUSTINUS, *O nesmrtelnosti duše*, přel. L. Karfíková, 1. vydání, Praha: OIKOYMENH, 2013. ISBN 978-80-7298-493-0.

AVICENNA, *O lidské duši*, přel. V. Kubičková, In: KUBÍČKOVÁ, V., PETRÁČEK, K. (ed.) *Avicenna: Z díla*, 1. vydání, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954.

AVICENNA, *Látka a forma, tělo a duše*, přel. K. Petráček, In: KUBÍČKOVÁ, V., PETRÁČEK, K. (ed.) *Avicenna: Z díla*, 1. vydání, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954.

EUSEBIUS PAMPHILI, *Církevní dějiny*, přel. J. J. Novák, 1. vydání, Praha: Česká katolická charita, 1988.

IBN RUŠD, *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filozofie*, přel. O. Beránek, 1. vydání, Praha: Academia, 2012. ISBN 978-80-200-2116-8.

ÓRIGENÉS, *O svobodě volby*, přel. M. Navrátil, 1. vydání, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007. ISBN 978-80-244-1842-1.

### **SEKUNDÁRNÍ LITERATURA:**

ADAMSON, P., TAYLOR, R. C. (ed.) *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, 1. vydání, Cambridge: Cambridge University Press, 2005. ISBN 0-521-52069-X.

ARMSTRONG, A. H. *Filozofie pozdní antiky*, přel. M. Pokorný, 1. vydání, Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-53-X.

BECHERT, H., KÜNG, H. *Křesťanství a buddhismus*, přel. J. Hoblík, 1. vydání, Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-239-X.

BONDY, E. *Indická filozofie*, 1. vydání, Praha: Vokno, 1992. ISBN 80-85239-07-8.

BONDY, E. *Středověká islámská a židovská filozofie, filozofie renesance a reformace*, 1. vydání, Praha: Vokno, 1995. ISBN 80-85239-30-2.

BONEVAC, D., PHILLIPS, S. (ed.) *Understanding non-western philosophy: Introductory readings*, 1. vydání, California: Mayfield Publishing Company, 1993. ISBN 1-55934-077-0.

CLAUSS, M. *Konstantin Veliký: římský císař mezi pohanstvím a křesťanstvím*, 1. vydání, Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-734-0.

DE LIBERA, A. *Středověká filozofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filozofie*, přel. M. Pokorný, 1. vydání, Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-026-2.

- DEMJANČUKOVÁ, D. *Teorie a dějiny náboženství*, 1. vydání, Pelhřimov: Dobrá Voda, 2003. ISBN 80-86473-43-0.
- EVANS, C. S. (ed.) *Philosophy of religion: Thinking about faith*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1985. ISBN 0-87784-343-0.
- FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*, 2. vydání, Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-119-9.
- FUNDA, O. A. *Ježíš a mýtus o Kristu*, 1. vydání, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1276-8.
- HEATH, P., KLIMO, J. *Průvodce posmrtným životem*, přel. J. Žlábková, 1. vydání, Praha: MAITREA a.s., 2012. ISBN 978-80-87249-32-1.
- HUMMEL, R. *Reinkarnace: víra v převtělování a víra křesťanů*, přel. J. Spousta, 1. vydání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. ISBN 80-7192-171-8.
- CHLUP, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, 1. vydání, Praha: DharmaGaia, 2007. ISBN 978-80-86685-82-3.
- KLÍČOVÁ, M. *Vzestup křesťanství: dějiny prvních pěti století církve*, 1. vydání, Praha: Návrat domů, 2009. ISBN 978-80-7255-190-3.
- KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. (ed.) *Základy asijských náboženství*, 1. vydání, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0832-4.
- KOBUSCH, T. *Filozofie vrcholného a pozdního středověku*, přel. M. Pokorný, 1. vydání, Praha: OIKOYMENH, 2013. ISBN 978-80-7298-486-2.
- KUBÍČKOVÁ, V., PETRÁČEK, K. (ed.) *Avicenna: Z díla*, 1. vydání, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954.
- KÜNG, H. *Po stopách světových náboženství*, přel. E. Lajkepová, 1. vydání, Brno: CDK, 2006. ISBN 80-7325-059-4.
- MAŠUMIÁNOVÁ, F. *Život po smrti v učení světových náboženství*, přel. I. Košut, 1. vydání, Brno: Jota, 1996. ISBN 80-85617-83-8.

MCGREAL, I. P. (ed.) *Velké postavy východního myšlení: Slovník myslitelů*, přel. J. Filipický a kol., 1. vydání, Praha: PROSTOR, 1998. ISBN 80-85190-93-1.

MILTNER, V. *Vznik a vývoj buddhismu*, 1. vydání, Praha: Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-410-4.

NYANATILOKA, *Buddhistický slovník: příručka buddhistických pojmů a nauky*, přel. J. Honzík, 1. vydání, Praha: DharmaGaia, 2009. ISBN 978-80-86685-89-2.

PAVLINCOVÁ, H. *Judaismus, křesťanství, islám: Slovník tří nejvýznamnějších monoteistických náboženství*, 1. vydání, Praha: Mladá fronta, 1994. ISBN 80-204-0440-6.

RATZINGER, J. *Eschatologie: smrt a věčný život*, přel. H. Kozlová, 1. vydání, Brno: Barrister & Principal, 1996. ISBN 80-85947-19-6.

TAUER, F. *Svět islámu: jeho dějiny a kultura*, 1. vydání, Praha: Vyšehrad, 1984.

VALLON, J. (ed.) *Kniha o náboženstvích*, přel. Š. Belisová, 2. vydání, Praha: Albatros, 1995. ISBN 80-00-00271-X.

WERNER, H. (ed.) *Islámská kniha mrtvých: představy islámu o onom světě*, přel. V. Vodička, 1. vydání, Praha: Pragma, 2002. ISBN 80-7205-948-3.

ZBAVITEL, D. (ed.) *Základní texty východních náboženství: Raný indický buddhismus*, 1. vydání, Praha: Argo, 2008. ISBN 978-80-7203-916-6.