

Potíže s duší

Když slavný britský antropolog E. B. Tylor (1837–1917) spekoval ve druhé polovině 19. století o vzniku a vývoji náboženství, dospěl k závěru, že tou nejjednodušší a evolučně prvotní náboženskou představou není nic jiného než idea duše. Tylor chápal náboženství jako „víru v existenci duchovních bytostí“ (*belief in Spiritual Beings*),¹ přičemž její nejjzákladnější podobou – kterou Tylor nazval *animismem* – byla podle něho víra v duchovní bytosti, které myslí a jednají stejně jako lidé. Nejjednodušší takovouto duchovní entitou, z níž se vyvinuly všechny ostatní, měla být právě duše. Tylor k tomuto závěru dospěl díky svému přesvědčení, že náboženství je v jádru intelektuálním fenoménem, tj. že různé náboženské představy se primárně snaží vysvětlit dění ve světě. Koncept duše se měl v rámci těchto vysvětlovacích snah nabízet jako první a nejsamozřejmější:

Zdá se, že přemýšliví lidé byli v raném stadiu kultury fascinováni dvěma skupinami biologických otázek. Za prvé: čím se liší mrtvé tělo od živého? Co způsobuje bdění, spánek, trans, nemoc či smrt? Za druhé: co jsou zač ony lidské podoby, které se nám zjevují ve snech a vizích?

¹ EDWARD BURNETT TYLOR, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 4th rev. ed., vol. I, London: John Murray, 1903 (1871¹), s. 424.

Když dávní primitivní filosofové (*savage philosophers*) pozorovali tyto dva typy fenoménů, v první fázi dospěli nejspíše k samozřejmému závěru, že ke každému člověku náleží dvě bytosti: život a přízrak. Obojí očividně úzce souvisí s tělem: život mu umožňuje, aby cítilo, myslelo a jednalo, přízrak je jeho obrazem či druhým já. Kromě toho můžeme vidět, že obojí je od těla oddělitelné: život může z těla odejít a nechat je bezvědomé či mrtvé, přízrak se zase může lidem zjevovat daleko od těla. Druhý myšlenkový krok byl snadný (vždyť i civilizovaným lidem dalo velkou práci jej popřít): spočíval v tom, že se život s přízrakem propojil. Jestliže obojí náleží tělu, proč by také obojí nemělo náležet sobě navzájem coby projev jedné a téže duše? Mysleme si proto život a přízrak sjednoceně a výsledkem bude dobře známá představa ... osobní duše nebo osobního ducha.²

Tylorova koncepce byla ve 20. století podrobena tvrdé kritice a žádný seriózní religionista ji dnes nebere vážně. Problematické jsou už její základní předpoklady, totiž již zmiňovaný intelektualismus spojený s evolucionistickým přesvědčením o existenci zákonitých vývojových stadií v dějinách lidské kultury. Představa divocha, který před svou jeskyní filosofuje o duši, a poté o výsledcích svého uvažování přesvědčuje ostatní členy své tlupy, působí dnes již jen úsměvně. Přesto měl Tylorův animismus ve své době obrovský ohlas a ovlivnil celou řadu badatelů, kteří se v souladu s ním v nejrůznějších náboženských oblastech snažili sledovat právě prvotní spekulace o duši a jejich další vývoj.³ Zatímco teoreticky zaměření antropologové a religionisté odmítli animistickou koncepci z principiálních důvodů již záhy, mezi historicky orientovanými badateli, kteří obecně metodologickým diskusím věnovali jen okrajovou pozornost, přežívala mnohdy dlouho do 20. století, a dodnes proto ve starší literatuře na její plody narážíme.

² *Tamtéž*, s. 429.

³ Ukázkou může být studie ERWINA ROHDEHO *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Bd. I–II, 8. Aufl., Tübingen: Mohr, 1921, která je dodnes nejrozsáhlejším souborem pramenů k nejstarším koncepcím duše v Řecku, či mnohosvazková práce KARLA HELMA, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 1–2, Heidelberg: Carl Winter, 1913–1953.

Tylorova představa má nepochybně jistý intuitivní apel. Pojem duše se vskutku na první pohled jeví být typicky náboženským – zvláště v naší dnešní době, která s ním mimo speciálně náboženské kontexty pracuje čím dál méně. Mimo jiné i z tohoto důvodu jsme si duši zvolili jako jedno z témat v rámci přednáškového cyklu pořádaného v letech 2001–3, jehož cílem bylo mapování týchž témat napříč různými náboženskými tradicemi. Po čtyři semestry se tak týden co týden na půdě Ústavu filosofie a religionistiky FF UK střídali odborníci na rozličná náboženství (nakolik bylo možno v Praze nějaké najít) a pro oblast své náboženské specializace pronášeli přednášky na zadané téma. Témata jsme záměrně volili tak, aby nebyla pouze úzce náboženská, nýbrž aby představovala typ otázek, který paralelně s náboženstvím řeší i filosofie. Pojetí duše se nabízel jako jedno z prvních.⁴

Transkulturně mapovat užívání jednoho pojmu je pochopitelně vždy problematické. Výchozí pojem je zpravidla pojmem naší vlastní kultury a má za sebou dlouhou filosoficko-teologickou tradici, která mu vtiskla řadu specifických konotací. Lidé v jiných kulturách se často od počátku rozhodli svou zkušenost konceptualizovat odlišně a k námi sledovanému pojmu nemuseli vůbec dospět. Téma duše se ukázalo být výsostným příkladem tohoto problému. Detailní sondy do jednotlivých náboženských oblastí nejenže nepotvrdily Tylorovu domněnku o elementárnosti pojmu duše pro náboženské myšlení, ale dokonce často zásadně problematizovaly samu existenci tohoto konceptu mimo prostředí jeho

⁴ Vůbec prvním tématem bylo pojetí božství, jež jsme zpracovali ve sborníku RADEK CHLUP (ed.), *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia, 2004. Sborník o duši měl původně vyjít již zhruba o rok později, práce na něm se nicméně ukázala být mnohem náročnější (již svým rozsahem je tento sborník téměř dvakrát delší než předchozí) a nakonec zabrala plně tři roky. Díky tomu můžeme nyní využít toho, že naši kolegové v mezidobě založili ediční řadu Svět archaických kultur, v níž jako první svazek publikovali sborník TOMÁŠ VÍTEK – JIŘÍ STARÝ – DALIBOR ANTALÍK (eds.), *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, Praha: Herrmann & synové, 2006. Nynější sborník je navzdory odlišnému nakladateli v téže řadě svazkem druhým, sborník o božství pak může být pokládán za neoficiální svazek nultý.

vzniku.⁵ Pouhá polovina autorů, kteří se na přípravě našeho sborníku podíleli, dokázala ve svých příslušných náboženských oblastech pro ideu „duše“ najít uplatnění. Zbývající příspěvky spíše tematizují její neadekvátnost a ukazují, jakými jinými způsoby dané kultury odpovídají na otázky, jež jsme my zvyklí řešit právě pomocí pojmu „duše“.⁶

Mohlo by se zdát, že náš pokus o transkulturní rozbor skončil v tomto ohledu fiaskem, neboť základní koncept, jenž měl sloužit jako propojující prvek, se při konfrontaci s jednotlivými lokálními tradicemi rozpadl. Z jiného hlediska lze nicméně právě tento rozpad pokládat za komparativně velmi zajímavý. Problém s komparacemi myšlenkových koncepcí je zpravidla v tom, že málokterý pojem se ukáže být skutečně univerzálním. Pojmy jsou již příliš sofistikovanými kulturními konstrukty, než aby mohly ve stejné podobě existovat ve všech tradicích. Bývají ovšem reakcí na otázky, které jsou obecně lidské, a právě o ty se proto mezikulturní srovnávání musí opírat. Ne všechny kultury formulují jasný koncept „duše“, významná většina z nich ale přinejmenším řeší některé základnější problémy, z nichž pojem „duše“ vyrůstá: co činí člověka živou bytostí, co je nositelem jeho „já“, co se s ním děje po smrti. Srovnávací práce musí zjevně spočívat v konfrontaci různých (a často historicky jedinečných) výsledků, k nimž lidé při řešení těchto obecnějších problémů dospívají.

Religionisté si pochopitelně „syntetičnosti“ našeho pojmu „duše“ povšimli již záhy po Tylorovi a snažili se nalézt „analytičtější“

⁵ Tento stav odráží i název mé předmluvy, který jsem si vypůjčil od řeckého novoplatonika PLÓTÍNA (3. stol. n. l.), jenž svůj nejrozsáhlejší spis věnovaný duši nazval *Peri psychés aporión*, tj. „O potížích spojených s duší“ (*Enneady* IV 3–5).

⁶ Je příznačné, že pojem duše se ukázal být problematickým dokonce i v řecko-křesťanském prostředí, v němž se zrodil. V Řecku bylo jeho ustavování dlouhé a nesnadné, přičemž je velkou otázkou, jak by dopadlo, kdyby do něho klíčovým způsobem nezasáhl Platón, který ve 4. století př. n. l. propojil různé, do té doby víceméně mimoběžné koncepce s duší související. Podobně pro křesťanství je sice pojem duše ústřední, ale zároveň se ve 20. století ukázal být velmi problematickým, a moderní teologové museli vynaložit velké úsilí na jeho reinterpetaci.

způsob, jak ke srovnávacímu studiu duše přistupovat. Asi nejslavnější pokus v tomto směru učinil švédský sanskrtista Ernst Arbman. Ten si již před osmdesáti lety během svého studia staroindických představ povšiml, že jakkoli ve védských textech náš pojem duše žádný přesný ekvivalent nemá, je zde možno vysledovat přinejmenším různé dílčí koncepty, jejichž sloučením by naše „duše“ vnikla. Arbman se proto pokusil vypracovat jakousi obecnou klasifikaci takovýchto dílčích pojmů. Výsledný model poté konfrontoval s koncepcemi mnoha dalších kultur a snažil se ho precizovat do podoby, která by byla použitelná transkulturně.⁷ Arbman rozlišil v první řadě duši „volnou“ (*Freiseele, free soul*) od duši „tělesných“ či „na tělo vázaných“ (*Körperseelen, body souls*). Zatímco tělesné duše propůjčují tělu vědomí a život, volná duše je ve vědomém životě nečinná a ke slovu přichází po smrti, ve snech a při různých dalších příležitostech, při nichž člověk ztrácí vědomí; tehdy funguje jako netělesný obraz daného jedince, který se může vzdalovat od těla. Tělesné duše Arbman dále dělil na dva základní typy: na „životní duši“ (*Lebensseele, life soul*), která tělo oživuje a často souvisí s dechem, a duši „osobnostní“ (*Ichseele, ego soul*), která odpovídá zhruba individuálnímu vědomí. Podle Arbmana existují zpravidla všechny tyto duše ve starších fázích odděleně, během dalšího vývoje mají však postupně tendenci splynout v jeden souborný pojem „duše“, který se vyznačuje aspekty životními, osobnostními i volnými.

Arbmanovo dělení bylo velmi vlivné a dodnes s ním pracují i někteří velmi solidní autoři.⁸ Pravdou je, že jeho schéma je natolik jednoduché a všestranné zároveň, že pod ně zpravidla není problém data jakékoli kultury začlenit způsobem, který na první pohled

⁷ Viz ERNST ARBMAN, „Untersuchungen zur Primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien I–II“, *Le Monde Oriental* 20 (1926): 85–222 a 21 (1927): 1–185. Arbmanovu koncepci dále rozpracovávali jeho žáci, nejvýznamněji LÅKE HULTKRANTZ ve své práci *Conceptions of the Soul Among North American Indians*, Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden, 1953.

⁸ Na řecké pojetí duše se je například pokusil důsledně aplikovat JAN N. BREMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: Princeton University Press, 1983.

působí poměrně věrohodně. Přesto je otázkou, zda ve výsledku není dosti zplošující a nevede ke stírání různých dalších důležitých distinkcí, které již takto univerzálně zobecnitelné nejsou. Arbmanova klasifikace duší je jistě užitečná v případech, kdy v dané tradici opravdu lze některé z jím nastíněných typů jednoznačně identifikovat a potřebujeme pro ně nalézt pojmenování. Její nebezpečí je ovšem v tom, že svádí k aplikaci i v případech, kdy se některý z podtypů ne a ne ve zkoumaném materiálu objevit. Badatelé pak mohou příliš snadno podlehnout pokušení jeho existenci prostě předpokládat a do různých okrajových náznaků ji včítat. Výsledkem může být elegantní schéma, které je ovšem v některých základních bodech čistě hypotetické a odpovídá spíše naší touze nalézt ve změní dat nějaký srozumitelný systém nežli vnitřní strukturaci těchto dat samotných.⁹

Z tohoto důvodu jsme se v našem sborníku jednotnému pojmovému rámci arbmanovského typu záměrně vyhýbali a ponechali jsme jednotlivé autory, aby v rámci své příslušné náboženské oblasti užívali takových pojmů, jež se pro její problematiku nejvíce hodí. Výsledky našeho bádání mohou díky tomu působit dosti nejednotně, přesto však nejsou nezajímavé. Nevedou sice ke zformování jakéhokoli obecně platného modelu umožňujícího „duši“ uchopovat napříč různými tradicemi, namísto toho nám však ukazují nesamozřejmost našeho vlastního pojmu duše, a pomáhají nám tak lépe porozumět některým jeho unikátním vlastnostem. V tomto smyslu lze náš sborník chápat jako příspěvek k „dekonstrukci“ pojmu duše – jež ovšem ve výsledku může mít i konstruktivní aspekt. Konfrontace s jinými pojmovými světy má za následek, že jednotný pojem „duše“ se začne rozpadat na různé své podproblémy, jež jsou pak často řešeny nezávisle na sobě. Díky tomu si i my sami můžeme uvědomit, kolik různých vrstev náš

⁹ Srov. kritiku právě citované Bremmerovy studie v recenzích MARTINA L. WESTA (*The Classical Review* 35 [1985]: 56–58) a CHRISTOPHERA GILLA (*The Journal of Hellenic Studies* 105 [1985]: 205). K problematičnosti Arbmanovy klasifikace v rámci samotných vědeckých studií, z nichž Arbman původně vycházel, viz níže, s. 246.

pojmem duše obnáší, na jaké otázky vlastně odpovídá a jaké jiné odpovědi lze na tytéž otázky podat.

Duše a život

Navzdory celkové neudržitelnosti Tylorovy koncepce nelze jejímu autorovi upřít přinejmenším jeden správný postřeh: člověka ve většině dob a kultur zřejmě opravdu zajímalo, čím se liší mrtvé tělo od živého, a snažil se nějak uchopit onen princip, jehož přítomnost činí tělo živým. Arbmanovu „životní duši“ vázanou na tělo nalezneme ve většině příspěvků v našem sborníku.¹⁰ Její kompetence často překračují prosté fyziologické ožívování. V Egyptě bylo *ka* zdrojem nejen života, ale také řádu, za jehož udržování neslo odpovědnost (s. 100). U Germánů může životní síla získat personifikovanou podobu a je pak vnímána jako ochranná štěstěna jedince a jeho rodu (s. 133–135). V judaismu výraz *nefeš* „představuje jistý ožívující princip jak ve smyslu fyzického, biologického života, tak i ve smyslu života emocionálního, případně intelektuálního“ (s. 148). Častá a očekávatelná je vazba na dech (patrná ostatně i v etymologii českého slova „duše“), u Germánů a v judaismu pak i na krev (142–143, 149–151).

U Germánů a ve védismu je nositelů života dokonce několik, což svědčí o tom, že otázka po zdroji života musela příslušníky těchto kultur velmi zajímat (s. 122–125, 247–249). Jiří Starý dokonce ve svém příspěvku o Germánech navrhuje „život“ jako mnohem adekvátnější pojem pro severské prostředí, než jakým je naše „duše“. Výhodou „života“ je v jeho očích především to, že postihuje

¹⁰ Výjimku tvoří jen buddhismus, v němž spekulace o životním principu patří mezi deset „nezodpovězených otázek“, jejichž zkoumání není člověku k ničemu dobré (s. 309–310). Nejasná je situace též v homérském Řecku: jakkoli *psýché* původně souvisí s dechem (s. 45), pro Homéra je zjevně spíše „životem“ ve smyslu retrospektivně zachyceného životního příběhu daného jedince, nikoli ve smyslu ožívující síly (jíž se stává až v následujících staletích). Aktivně ožívující funkci má patrně spíše *thýmos* (rovněž související s dechem – s. 43–44), ale není v této roli nikdy výslovně tematizován a celkově odpovídá spíše Arbmanově „ego soul“.

člověka „jako nerozbornou jednotu fyzického a psychického“ a neimplikuje jakýkoli protiklad duše a těla (s. 143).

Podobným směrem – možná poněkud překvapivě – poukazuje i jedna z rovin křesťanského pojetí duše, v němž se význam pojmu „život“ zajímavě posouvá. V Novém zákoně označuje *psyché* právě „život“, nikoli ovšem ve smyslu oživující síly, nýbrž ve smyslu celého života daného jedince, jeho „životního příběhu“ (s. 181–183, 202, 207). Takto chápaný pojem dokáže překlenout rozdíl mezi duší a tělem, neboť nositelem života je člověk jako nedílný psychofyzický celek.

Duše a tělo

Vztah duše a těla patří k tématům, jež se v našem sborníku řeší nejčastěji. Do velké míry je to jistě způsobeno povahou naší západní tradice, pro niž otázka dualismu duše a těla byla a je velmi palčivá. Dualismus dominoval západnímu myšlení od Platóna až do pozdního novověku. Teprve ve 20. století se jej filosofové i teologové snažili ve větší míře překonat. Přesto je pro nás dualistický způsob uvažování dodnes přirozený. Jen málokdo už sice předpokládá existenci netělesné a od těla jasně oddělené duše platónského typu, navzdory tomu však stále ve svém přirozeném jazyce mezi tělesným a psychickým ostře rozlišujeme. Dokonce i současná biologie, která zdánlivě s žádnou duší nepočítá a uvažuje čistě materialisticky, se ve svém jádru dualismu nikdy nezbavila a pouze potlačila jeden jeho pól (ten duševní), aniž by ji to ovšem dovedlo k jakkoli monistickému pohledu. Díky tomu například dnešní lékařská věda standardně podceňuje vliv mentálního stavu na fungování organismu a není povětšinou schopna člověka opravdu vidět jako psychofyzickou jednotu.

Rozbor pojetí duše v různých tradicích díky tomu nabízí příležitost k naší vlastní sebereflexi, neboť nás konfrontuje s jinými modely vztahu duše a těla a pomáhá nám ukazovat nesamozřejmost toho našeho. Není nijak překvapivé, že v řadě článků se právě vztah duše a těla objevoval jako jeden z hlavních problémů.

Otevřeně dualistické koncepte jsou v celém našem sborníku jen dvě: platónská a džinistická. Ve všech ostatních případech buď dualismus duše a těla není přítomen vůbec, nebo je nahlížen jako problematický.

Světy veskrze nedualistické reprezentují homérské Řecko, Egypt, Germáni a nejstarší védismus. V těchto kulturách je tělo viděno jako kritérium skutečnosti a představa jakékoli důstojné existence bez něho se jeví jako absurdní. Homér pokládá netělesné „duše“ (*psýchai*) existující po smrti za pouhé přízraky, které jsou již jen nereálným odleskem původního jedince (s. 48). Když mají dva výjimeční hrdinové po smrti skončit lépe – Héraklés na Olympu a Meneláos na Ělysijské pláni – potřebují k tomu i tělo (s. 59). Nejinak uvažovali staří Egypťané, kteří se ovšem důstojnou existenci po smrti snažili zajistit i běžným smrtelníkům. Díky tomu museli s tělem nebožtíka provádět složité pohřební rituály, které měly zaručit, že se v zászvěti zemřelý se svým tělem opět spojí (s. 90–91). Stejně tak skládání kostí do původního tvaru člověka ve védském pohřebním rituálu se zdá naznačovat, „že oheň přenese jen část bytosti a že k úspěšnému završení lidské pouti na patřičné místo (či k pobytu tam) je nezbytné opětovné spojení s vlastním tělem“ (s. 235–236). Nejdále pak ve svém monismu zacházejí Germáni, kteří si podle všeho možnost oddělení duše od těla vůbec nepřipouštěli, a proto ani neměli potřebu ji jakkoli tematizovat. Mrtvý i v zázrobí pobýval neustále se svým tělem (s. 119). Během života byla pak duše vnímána především jako životní síla, jež byla bez těla nemyslitelná (s. 122–123, 142–143).

Složitější je situace v judaismu a na něj navazujícím křesťanství. Na jedné straně tu stojí biblická tradice, která člověka chápe jako nedílnou jednotu psychického a fyzického. Vůči ní jsou však často v kontrastu pozdější výklady – z dnešního hlediska neméně tradiční – které vztah duše a těla vidí dualisticky. Tak je již v rabínském judaismu v prvních staletích našeho letopočtu duše mnohdy tělu hierarchicky nadřazena a řeší se otázka jejího přesného statutu před vstupem do těla a po odchodu z něho (s. 153). Ještě

silnější je dualismus duše a těla ve středověké židovské filosofii a v židovské mystice. Přesto jsou tyto tendence neustále vyvažovány snahou o myšlení duše a těla jako jednoty – když už ne na rovině ontologické, pak alespoň co do společné a nedílné mravní odpovědnosti obou složek před Bohem (s. 160). Jejím nejzřetelnějším výrazem je představa vzkříšení těla – která vlastně není než složitější variantou výše uvedených egyptských a védských představ o znovusjednocení duše a těla po smrti.

Prakticky tatáž situace platí i pro křesťanství, které navíc díky svému teologickému zaměření věnuje velké úsilí její systematické reflexi. Někteří teologové 20. století se proto duši snaží myslet jako od těla zásadně neoddělitelnou, a to dokonce i po smrti. Podle jednoho ze současných pojetí tak např. „...duše během celé pozemské existence člověka postupně ‚zvnitřňuje‘ hmotu, s níž se setkává, především pak hmotu svého vlastního těla. Řečeno jiným obrazem: hmota se do duše ‚obtiskuje‘, ‚tvaruje‘ ji, trvale ji poznává, a tak se vlastně stává její součástí“ (s. 204). Díky tomu není duše ani po smrti svého vztahu k tělu zbavena: opouští sice pozemské materiální tělo, „ale nese si s sebou svou zvnitřněnou tělesnost, tělesnou dimenzi duše“ (s. 205).

Je pravděpodobné, že právě takto je třeba rozumět i starému germánskému přesvědčení – pro nás na první pohled obtížně pochopitelnému – o tělesnosti zemřelých. Jistě i Germánům muselo být jasné, že fyzické tělo, jímž člověk byl za svého života, po smrti zetlí v hrobě. Byli však podle všeho přesvědčeni, že cosi bytostně tělesného – byť již v nějakém subtilnějším smyslu – si s sebou člověk nese i po smrti, a proto by bylo absurdní o něm přemýšlet netělesně. V podobné linii uvažování stojí ostatně i džinistické rozlišování mezi různými typy těl (s. 279–280): vedle hrubohmotného fyzického těla má každý člověk též jemnější tělo ohnivé, jež „udržuje tělesnou teplotu fyzického těla a umožňuje trávení potravy“,¹¹ ale především pak tělo karmické, které duše generuje svými

¹¹ V tomto ohledu plní ohnivé tělo podobnou roli, jaká např. u Germánů přísluší tělesné oživující duši.

činy a v němž je materiálně vyjádřen její mravní stav. Zatímco o své fyzické tělo duše smrtí přichází, ohnivé a karmické tělo s ní zůstává napříč inkarnacemi. Duše si proto tělesný obtisk svých činů nese stále s sebou a musí se s jeho důsledky vyrovnávat i v dalším zrození.

Není bez zajímavosti, že podobná koncepce nebyla cizí ani řecké platónské filosofii, této „baště“ všeho dualismu. Takto např. podle novoplatonika Prokla (5. stol. n. l.) duše jedince nemůže bez těla nikdy existovat, neboť by v takovém případě splynula s Duší univerzální. Proklos proto vedle fyzického těla předpokládá též existenci těla „astrálního“, které je věčné a neustále racionální duši zajišťuje její individuální identitu. Pro své iracionální složky má pak duše další speciální tělo „pneumatické“, díky němuž s ní po smrti zůstávají i všechny její nerozumné poklesky a duše za ně může pykat. Pneumatické tělo sice věčné není, přetrvává však i přes řadu reinkarnací, dokud si duše neodžije vše, co potřebuje, a od své iracionality se neočistí.¹²

Jak je patrné, myšlenka subtilnějšího modu tělesnosti obtištěného do duše po smrti fyzického těla je oblíbená napříč kulturními kontexty. Z hlediska dnešního člověka může v některých svých podobách působit bizarně, představuje však legitimní způsob, jak myslet hlubší provázanost mezi duší a tělem a usmířit ji s dualistickým viděním.

Duše a smrt

Smrt znamená konec našeho fyzického těla, většina náboženství však předpokládá, že není úplným koncem a jedinec v nějaké podobě přetrvává i po smrti. Mohli bychom proto očekávat, že bude dále existovat ve formě duše, a že tedy právě v její posmrtné existenci budeme mít ideální příležitost duši spatřit v její „čisté“

¹² Viz PROKLOS, *In Platonis Timaeum commentaria*, III 236.32–237.9; 299.27–300.13 (ed. Diehl); JAN OPSOMER, „Was sind irrationale Seelen?“, in M. PERKAMS – R. M. PICCIONE (Hrsg.), *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Akten der Konferenz in Jena am 18.–20. September 2003, Leiden – Boston: Brill, 2006, s. 147–151.

podobě. Náš sborník tuto představu obecně spíše problematizuje a ukazuje, že situace je podstatně pestřejší. Jak jsme již viděli, ne všechna náboženství jsou ochotna po smrti počítat s existencí duše nezávislé na těle: pro Germány je zcela nemyslitelná, pro Egypťany a védské Indy je myslitelná jen dočasně. Taktéž křesťanská teologie s přesným statutem duše mezi smrtí a zmrtvýchvstáním tvrdě zápasí. Jestliže v minulosti křesťanství často koketovalo s platónskou koncepcí duše existující po smrti ve své „pravé“ podobě, ruku v ruce s tím se vždy objevovali teologové, kteří takovéto chápání odmítali a trvali na tom, že duše se bez těla neobejde a před jeho vzkříšením plnohodnotně existovat nemůže. Podle Tomáše Akvinského měla tak duše dále existovat ve zvláštním stavu jakési poloviční existence, zatímco podle Luthera měla až do vzkříšení spát (s. 193, 196). Teologové 20. století se dokonce pokusili nesmrtnost duše úplně odmítnout a chtěli nechat vzkřísit i duši – tato snaha se však plně neujala, neboť znemožňovala přesvědčivě myslet kontinuitu a identitu mezi pozemským člověkem a člověkem vzkříšeným (s. 199–201).

Proti výkladům, jež by nesmrtnost duše chápaly jako typicky náboženskou koncepci, stojí též příklad starého Řecka. Homér s ní nepočítá vůbec: po smrti přežívají jen stíny původních jedinců, které v Hádu vedou neradostnou a naprosto nečinnou existenci (s. 47–50).¹³ Nesmrtnost duše se v řeckém prostředí prosazovala jen velmi pozvolna, a to původně jen v marginálních náboženských skupinách. Za to, že vůbec přežila, vděčíme Platónovi, kterému se podařilo ji zformulovat a filosoficky podepřít natolik působivým způsobem, že tím zásadně ovlivnil veškeré další západní myšlení. Mezi obyčejnými Řeky se však nesmrtnost nikdy neprosadila a většina z nich patrně ani žádnou příliš jasnou představu o své posmrtné existenci neměla. Řecké náboženství bylo zakotveno rituálně, a proto k teologickým spekulacím o údělu duše nijak nepřispívalo.

¹³ V tomto ohledu je homérská *psyché* přímo prototypem Arbmanovy „volné duše“, konkrétně pak jejího častého podtypu označovaného jako duše „stínová“ (*Schattenseele*).

Jak konstatuje jeden z moderních badatelů, „průměrný Athéňan po smrti žádnou odměnu nebo trest za své činy neočekával. Důležitý pro něj byl zjevně především pozemský život a o pochmurné a neisté vyhlídce života po smrti se příliš nezajímal.“¹⁴

Zajímavým problémem v souvislosti s posmrtným údělem duše je jeho vztah k pohřebnímu rituálu. Badatelé z doby před sto lety byli často přesvědčeni, že pohřební obřady jsou reakcí na náboženské představy dané společností, a že tedy mezi způsobem pohřbu a pojetím posmrtného údělu duše existuje přirozená a nutná korelace. Takto např. pro řecké prostředí Erwin Rohde soudil, že kremace, jež je standardním pohřbem homérských hrdinů, umožňovala duše zemřelých spolehlivě přesunout do jiného světa, a tím člověka zbavovala potřeby je uctívat a bát se jich; dokud byli mrtví naopak ve starší epoše pohřbíváni do země, byli neustále na dosah a museli být usmiřováni zádušními obřady (s. 52). Je ironií, že jiný badatel v téže době z týchž dat vyvozoval přesně opačný závěr: kremace byla podle něho naopak projevem strachu z duší a potřeby je zapuzovat, zatímco do země měli být mrtví pohřbíváni v situaci, kdy se jich nikdo nebál (s. 52–53). Situaci dále zkomplikovaly podrobné archeologické výzkumy, které ukázaly, že kremace se během staletí před a po Homérovi střídala s pohřbem do země v krátkých časových intervalech, aniž by se ovšem kdy jednomu typu pohřbu podařilo druhý úplně vytlačit. „Změny navíc nekorelují s proměnami doprovodných pohřebních předmětů, a je proto nepravděpodobné, že by souvisely s neustálými proměnami náboženských představ. Svou roli patrně sehrály spíše různé společenské změny a v neposlední řadě též „společenská móda““ (s. 53).

Týž závěr potvrzuje i indický materiál. Zatímco za standardní hinduistický pohřeb je už od védských časů pokládána kremace, ve skutečnosti bylo již odedávna běžné i pohřbívání do země, a to často bez jasnějšího zdůvodnění (s. 252). Dokonce ani kult předků

¹⁴ JON D. MIKALSON, *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill – London: University of North Carolina Press, 1983, s. 82.

nemusí implikovat jednoznačné přesvědčení o jejich schopnosti ovlivňovat náš svět. V některých případech uctívání zemřelých víru v jejich moc bezesporu předpokládá – například v Egyptě, kde mrtví trestají hříchy živých (s. 106–107). Jindy však žádná podobná korelace platit nemusí. Takto se například v Řecku kult mrtvých nejrozsáhleji provozoval v 5.–4. stol. př. n. l., přestože „právě v této době byly představy o posmrtném údělu duše velmi matné a většínou se jí žádná moc nad světem živých nepřipisovala“ (s. 54).

Všechny tyto diskrepance poukazují na pluralitu možností v rámci každé kultury (viz blíže poslední sekci této přemluvy) a zároveň ilustrují, že pohřební či zádušní rituál lidé primárně provádějí kvůli sobě samým spíše než kvůli zemřelým. V některých případech jim sice provádění obřadů pomáhají zdůvodnit i patřičné posmrtné představy,¹⁵ jejich přítomnost však není nijak nezbytná. Rituál má svou vlastní sílu a pozůstalí jeho důležitost dobře pocíťují i bez doprovodných eschatologických obrazů.

Duše a osoba

Západní filosofický koncept duše tradičně implikoval jakousi esenciální entitu, která je nositelkou lidské osoby. Duše je tím, co mne dělá mnou, co mému citění a mé mentální činnosti dodává jednotné jádro a umožňuje v rámci proudu mých pocitů a myšlenek postulovat nějakou identitu. V tomto smyslu vymezil duši již Platón, ale stejně tak běžná byla i v novověku: Descartovo pojetí myslí jakožto „myslící věci“ (*res cogitans*), v níž spočívá osobní identita člověka, je klasickou ukázkou. Mohlo by se zdát, že podobná představa je nanejvýše přirozená. Člověk má koneckonců tendenci vnímat sám sebe jako osobu s jasnou identitou, která v průběhu života zůstává zachována a díky ní může nést mravní odpovědnost za své činy. Co by proto mělo být samozřejmější než postulování „duše“

¹⁵ Tak např. v Egyptě – byť je i zde otázkou, zda byl koherentní soubor posmrtných představ načrtnutý v článku Jiřího Janáka opravdu takto monolitický a jak vážně jej brali Egypťané z nižších vrstev společnosti, než z jakých pochází většina našich dokladů.

jakožto nositelky této identity? O to překvapivější může být zjištění, že zhruba polovina kultur zastoupených v našem sborníku se bez jakéhokoli jasně vymezeného nositele osoby obešla.

Již v Řecku, kolébce západního pojmu duše, se v nejstarší době setkáváme s modelem, který na člověka pohlíží jako na konglomerát různých duševních mohutností, z nichž žádná ostatním není nadřazena a nemůže být chápána jako pravé jádro lidské osoby. „Homérský člověk stejně jako ten dnešní myslí, cítí, hněvá se a touží, básníku však nepřijde na mysl vidět tyto různé pochody jako součásti či funkce jakékoli jednotné entity zvané „duše““ (s. 40). V homérském Řecku má tato situace pozoruhodnou paralelu v pojetí těla: Homér pro ně nemá žádný pojem a namísto o „těle“ hovoří výhradně o jeho různých částech, nejčastěji o „údech“. Rovněž na dobových vázových malbách je tělo zobrazováno jen jako složenina samostatných údů a hrudního koše, „který je se spodní částí těla spojen jen vosím pasem“ (s. 42). Podobně nejednotná je i lidská psychika. K naší „duši“ má asi nejbližší psychický orgán zvaný *thýmos*, který je zdrojem emocí a orgánem rozhodování. *Thýmu* však schází jakákoli substanciální jednota a je spíše pojmenováním pro aktuální proud pocitů i myšlenek, které lidským vědomím procházejí. Výmluvně to ukazuje *Odysseia* IX 299–302, kde Odysseus „ve svém *thýmu*“ strojí plán na zabití Kyklópa, ale „druhý *thýmos*“ jej od toho úmyslu zrazuje (s. 44). Jednotný pohled na psychiku u Homéra existuje až v okamžiku smrti: tehdy se ve vzpomínce uchovává ucelený paměťový obraz daného člověka zvaný *psýché*. Jde však o pouhý odvozený stín daného jedince, kterému schází reálný ontologický základ (neboť není tělesný), a proto rozhodně nemůže fungovat jako nositel osoby.

Velmi podobné jsou představy starých Germánů. Ekvivalentem k homérskému *thýmu* je zde pojem *hugr*, „mysl“. *Hugr* je zdrojem emocí a zároveň aktivním principem, který člověka podněcuje k jednání. I zde se ovšem záhy ukáže, že spíše než substanciální „vnitřní já“ představuje *hugr* především „konkrétně pojatý stav duše, jen stěží oddělitelný od afektu, kterým je lidské nitro právě

zasaženo“ (s. 127). *Hugr* navíc ve svých hlubších vrstvách zřetelně překračuje individuální vědomí a bývá často zdrojem iracionálních a nevysvětlitelných předtuch. V neposlední řadě pak *hugr* není vůbec samozřejmou součástí lidské psychiky: „...je vlastnictvím nemnohých a mohou se jím chlubit na prvním místě bohové a legendární hrdinové, z pozemských lidí pak nejčastěji králové a aristokraté. Je-li *hugr* duší, pak nikoliv duší ve smyslu konstitutivní součásti člověka, nýbrž ve smyslu velmi exkluzivní kvality lidského nitra“ (s. 129). Osobní identitu mohl takovýto koncept vymezovat jen stěží – žádný lepší však u Germánů nenacházíme.

Poněkud odlišná, ve výsledku však podobná je situace ve starém Egyptě. Na první pohled je egyptský materiál pro hledání nositele osoby slibnější, neboť vedle různých složek lidské bytosti zde nacházíme i několik pojmů, které „nepředstavují pouze jednu z částí existence, jež by společně s ostatními složkami tvořila celou bytost, nýbrž jsou kompletním projevem této entity v jedné z jejích forem“ (s. 90). Záhy se nicméně ukáže, že – podobně jako u homérské *psýché* – zde všechny tyto komplexní projevy lidské bytosti souvisejí se smrtí. Pojem *ba* je tak sice chápán „jako zosobnění psychických a fyzických sil člověka“, ale „k plnému životu [přichází až] po smrti člověka a plní všechny životní funkce v zásvětí“ (s. 102). V pozdějších dobách bývá *ba* „zmiňováno také v souvislosti s žijícími osobami, většinou ale pouze ve vztahu ke smrti“ (s. 103). Ještě silněji je též motiv patrný u dalšího komplexního projevu bytosti zvaného *ach*, který již zcela nepokrytě označuje „blaženého zesnulého“ (s. 104–108).

V Egyptě se přitom díky propracovaným posmrtným představám otázka po nositeli osoby klade mimořádně intenzivně. Po smrti se zde člověk rozpadá na své jednotlivé složky a projevy, které pak samostatně putují do zásvětí. Kromě nich však svou vlastní cestou putuje i sám zesnulý, jenž bývá v souladu s tím na hrobkách zobrazován jako samostatná postavička stojící vedle svých „složek“ a „projevů“. Kdo ovšem je touto postavičkou, která zjevně představuje onu „osobu“, jejíhož nositele hledáme? Podle

Jiřího Janáka „...se zdá pravděpodobné, že jak v případě pozemské existence, tak ve stavu posmrtné blaženosti nebyl člověk nikdy vnímán jako jednoduchý součet jednotlivých složek a vždy existoval jakýsi nepojmenovaný střed (jakýsi *člověk o sobě*), kolem kterého a v němž se ostatní složky a projevy seskupovaly“ (s. 112). Podobná představa nositele lidské identity jakožto nepojmenovaného středu může působit zvláště, podle Janáka je však v kontextu egyptského myšlení pochopitelná (s. 112):

Jednotlivé fenomény byly nahlíženy z různých úhlů současně, přičemž výsledná pojetí (byť protichůdná) byla ve většině případů vnímána jako rovnocenná a ponechána vedle sebe. ... Setkáváme se zde s obdobným jevem, který pozorujeme v egyptském způsobu zobrazování postavy. I ta bývá zachycena z několika úhlů najednou, aby mohly lépe postihnout hlavní rysy a aktivity popisované bytosti.

Že není egyptský přístup nijak výjimečný, ukazuje pohled na védské pojetí duše. I védismus měl propracované posmrtné představy a jevil velký zájem o osud člověka po smrti. Zemřelý byl přitom zjevně pojímán jako osoba s jasnou identitou. Přesto bychom marně hledali pojem, který by tuto „osobu“ postihoval. Dokonce ani v nejstarších upanišadách nenalezneme jasnou odpověď, a to navzdory tomu, že se v nich již pracuje s koncepcí reinkarnace, která by nějakou přerozující se „duši“ zdánlivě měla implikovat. Upanišady přitom o analýzu lidské osoby mají velký zájem a pracují dokonce s pojmem *puruša*, jenž jako „osoba“ bývá překládán. Ačkoli se však „*puruša*“ jeví být vhodným kandidátem na „duši“, neobjevuje se v debatách o umírání, a tak zřejmě těžko může plnit úlohu oné bytosti, jež se po smrti odebírá na určené místo“ (s. 249). Nejinak je tomu se slavným pojmem *átman*, který často označuje esenciální lidské „já“. V typickém upanišadovém pojetí toto „já“ splývá s prvopočátečním principem celého vesmíru, a nepředstavuje tak individuální entitu, která v okamžiku smrti putuje do záněti (s. 250). Nelze se zbavit dojmu, že po smrti existující

„člověk o sobě“ byl dlouho podobně nepojmenovaný jako v Egyptě a jen pozvolna získával jasnější podobu (jak ji můžeme vidět například v příslovku o džinismu).

Tváří v tvář podobným představám se zdánlivě radikální buddhistická nauka o „ne-Já“, která existenci jakékoli „duše“ či substanciální „osoby“ otevřeně popírá, nemusí vlastně jevit jako nikterak extravagantní. Buddhisté zkrátka jen dovádějí do logického důsledku výše nastíněnou myšlenku „člověka o sobě“ jako *prázdneho středu* mezi všemi složkami lidské bytosti. Skutečným nositelem identity v jejich pojetí není žádná substanciální entita podstupující přerovování, nýbrž *karman* – řetězec příčin a následků, do něhož je jedinec svým jednáním zapleten a jehož plody musí sklízet.

V této souvislosti je zároveň mimořádně zajímavé, že ve většině případů, v nichž se v našem sborníku s jasně vymezeným konceptem duše coby nositelky osoby setkáme, má pojem „osoby“ zřetelné náboženské kořeny. Nejpatrnější jsou v monoteistických systémech. Pojem duše se tu ustavuje ve vztahu mezi člověkem a Bohem, a má tak bytostně *dialogický* charakter. Explicitně jej ve své propracované teologii reflektuje křesťanská tradice. V pojetí současných křesťanských teologů je duše „pouze *pomocná kategorie* sloužící k myšlenkovému uchopení Božího jednání s člověkem, zvláště pak ve smrti a po smrti“ (s. 207). Duše slouží „jako výraz kontinuity a neodvolatelnosti lidského subjektu před Bohem“ (s. 202). Křesťanství tímto slovem vyjadřuje, že „jedinečné lidské já“ je povoláno do věčného dialogu s Bohem, pro který ani smrt neznamena poslední mez. Na Boží oslovení člověk-duše odpovídá vírou, modlitbou, chválou, bohoslužbou – nebo je naopak ve své uzavřenosti do sebe ignoruje a vzpírá se mu“ (s. 208).

V islámském prostředí platí totéž pro pojem *nafs*, který na nejzákladnější rovině vyjadřuje „zaměření slovesného děje na subjekt, tedy reflexivitu, vztah k sobě samému, ... totožnost ... [a] někdy též podstatu či jádro“ (s. 216).¹⁶ Úžeji vymezená „duše“ se z tohoto

¹⁶ Srov. obdobné sémantické spektrum vědeckého pojmu *átman* (s. 249).

širokého pojmu stává v případech, kdy je výrazu *nafs* užito ve vztahu k Bohu. V tu chvíli postihuje specifickou mravní identitu daného jedince, a koránská súra Slunce proto hovoří o duši a o tom, „kdo dal jí vyrovnanost a vdechl jí hříšnost i bohabojnost“ (91:7–8). Muslimští teologové pak v návaznosti na to rozlišují tři mody či vývojové stupně, jichž duše může dosáhnout: může být duší „nabádající ke špatnostem“, duší, jež klade zlu odpor a „stálé výčitky si činí“, nebo v nejvyšší fázi „duší usmířenou“, jež je veskrze nasměrována k Alláhovi a nalézá v něm spočinutí (s. 216–218).

Partnerství člověka s Bohem sehrálo nepochybně důležitou roli rovněž při formování konceptu osoby v judaismu. Člověk je po své duševní stránce stvořen bohem, který každému vtiskává jednak obecnou formu prvního člověka, jednak specifický charakter (s. 151, 157). Tím mu dává jasnou osobní identitu. Z druhé strany je pak člověk před bohem jako jasně vymezená osoba odpovědný za své činy.¹⁷

Je zajímavé, že jednodušší variantu takovéto „dialogické“ koncepce lze nalézt již ve starém Egyptě v rámci pojetí „srdce“. To bylo sice přísně vzato orgánem těla, bylo však zároveň „nositelům zodpovědnosti, sídlem svědomí a zdrojem svobodného rozhodování“ (s. 91). Podstatné je, že „...srdce je také místem řádu a zbožnosti, kde se člověk střetává s bohem. Bůh do srdce hovoří, a dokonce v něm může i přebývat. Také je však může zatvrdit nebo do něj vložit zlo“ (s. 91). Díky tomu hraje srdce důležitou roli i v zásvěті (s. 92):

Při posmrtném soudu, jehož účelem je přezkoumat, zda zemřelý žil v souladu s řádem *maat*, je často právě srdce váženo na vahách proti peru, symbolu a atributu bohyně Maaty. Pokud je člověk shledán spravedlivým, je mu jeho srdce navraceno, čímž mu je umožněno ožít (zrodit se) jako blažený zesnulý (*ach*) v zásvěті.

¹⁷ Pro nejstarší judaismus je nicméně zároveň typické, že jakkoli zde „duše“ (*nefes*) může často označovat „osobu“, skutečnou odpovědnou osobou je člověk až ve své psychofyzické jednotě (s. 160).

Egyptský materiál ovšem zároveň dobře ukazuje, že jasně vymezený nositel *mravní osobnosti* (jímž zde srdce bezesporu je) ještě nutně nemusí být také nositelem *osoby* a identity jedince.¹⁸ Národně tak vidíme, jak kategorie v našem pojetí bytostně spjaté mohou v jiných kulturách být na sobě zcela nezávislé. Tutéž nespojitost nacházíme ostatně i v Řecku. Při formování jasně vymezené substanciální duše nezávislé na těle tu klíčovou roli sehrály pythagorejsko-orfické spekulace o božském prvku, který si v sobě každý člověk nese. Tento prvek byl však zřejmě zprvu pojmán dosti neosobně: šlo spíše o jakousi daimonskou bytost, která sice zajišťuje osobní kontinuitu napříč různými zrozeními, zároveň je ale povznesena nad jakékoli individuální pocity tvořící osobnost jedince (s. 76). Teprve Platón tuto představu o neosobním „daimonovi“ v nás propojil s dobovými úvahami o *psýché* coby vědomém mravním středu osobnosti, a dal tak duši podobu oné jasně vymezené nesmrtelné substanciální entity, kterou si s pojmem „duše“ od té doby tak typicky spojujeme (s. 81–82).

Duše a společnost

Když E. B. Tylor na počátku náboženského vývoje postuloval pojem duše, v rámci svého intelektualistického přístupu předpokládal, že duše je pouhou představou, která se pokouší vysvětlit některé rysy lidského života, ve svém jádru je však chybná a iluzorní. Proti podobnému přístupu se v roce 1912 ve svých *Elementárních formách náboženského života* ostře vymezil francouzský sociolog náboženství Émile Durkheim. Ten razantně odmítl myšlenku, že by „...systém idejí, jakým je například náboženství, které v nejrůznějších formách zaujímalo v dějinách tak významné místo a odkud

¹⁸ „Osobnost“ zde – na rozdíl od neutrální „osoby“ – v souladu s běžným územ čestiny chápu jako kvalitativně vyhraněnější pojem implikující specifický individuální charakter člověka. Srov. *Slovník spisovného jazyka českého* (Praha: Academia, 1960), v němž je *osoba* definována jako „lidský jedinec, ... lidská bytost“, zatímco *osobnost* jako „souhrn vyhraněných vlastností urč. jedince“.

lidé ve všech dobách čerpali tolik energie nezbytné k životu, byl vystavěn z pouhých iluzí“.¹⁹ Podle Durkheima tak ani duše nemůže být pouhou „fantasmagorií“, ale musí být pojmenováním pro nějakou veskrze reálnou sílu, jež v lidském nitru působí. Durkheim byl navíc přesvědčen, že duše je entitou bytostně náboženskou. Duše v člověku „...probouzí pocity, které jsou určeny jen božskému. Není-li přímo považována za boha, pak je alespoň jeho odleskem.“²⁰ Tento moment měl zcela uniknout Tylorovi, který s duší zachází jen jako s neutrální vědeckou hypotézou, jíž skutečná náboženská síla schází.

Pozitivisticky orientovaný sociolog Durkheim tím ovšem pochopitelně nehodlal plně přistoupit na stanovisko věřících a hlásat víru v duši v její náboženské podobě. Odpovídá-li duše nějaké reálné působící síle v nitru náboženského člověka, pak z toho „... ještě nemusí vyplývat, že realita, na níž se zakládá, je i objektivně totožná s představou, jakou o ní mají věřící“.²¹ V Durkheimových očích je ona pravá „objektivní realita“, na níž se náboženství zakládá, sociální povahy. Božská síla, kterou věřící uctívá, je ve skutečnosti silou společnosti:

Obecně nelze pochybovat o tom, že každá společnost má všechno, co je nutné k tomu, aby v duších lidí již pouhou svou existencí probouzela pocit božského; pro své členy je totiž tím, čím je bůh pro své věřící. Bůh je ve skutečnosti především bytostí, o níž se člověk domnívá, že ho v určitém směru přesahuje a že je na ní závislý. ... Pocit věčné závislosti v nás však vzbuzuje i společnost. ... Vyžaduje, abychom se bez ohledu na své vlastní zájmy stali jejími služebníky, a nutí nás do nejrůznějších obtíží, strádání a obětí, bez nichž by život ve společnosti nebyl možný.²²

¹⁹ Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, př. P. Sadílková, Praha: oikoymenh, 2002 (fr. orig. 1912), s. 79.

²⁰ *Tamtéž*, s. 288.

²¹ *Tamtéž*, s. 451.

²² *Tamtéž*, s. 229.

Díky tomu je i pravá realita duše sociální povahy:

Pojem duše je stejně jako pojem náboženské síly nebo pojem božstva založen na realitě. Je pravda, že jsme stvořeni ze dvou navzájem odlišných částí, které stojí proti sobě stejně jako posvátné a profánní, a lze dokonce říci, že je v nás cosi božského. Společnost, tento jediný zdroj všeho posvátného, se totiž neomezuje na to, že na nás působí zvnějšku a přechodně: sama se v nás trvale utváří. Probouzí celý svět myšlenek a pocitů, které ji vyjadřují, ale které jsou zároveň nedílnou součástí nás samých.²³

Typickým příkladem jsou morální ideje: „Vryla nám je do vědomí společnost, a protože úcta, kterou v nás společnost probouzí, se přirozeně přenáší i na vše, co z ní pochází, mají díky tomu platnost i závazné normy chování a jsou uctívány, což nepřísluší žádnému jinému z našich vnitřních stavů.“²⁴ Smysl antiteze mezi duší a tělem tak podle Durkheima spočívá právě ve snaze rozlišit individuální, smyslovou složku naší bytosti od složky morální, jež je nám vštěpována společností. „Zůstává pravdou, že naše přirozenost je dvojí; v našem nitru skutečně existuje jakási částička božského, alespoň část nitra každého z nás patří velkým ideálům, jež utvářejí duši kolektivu.“²⁵

Durkheimova koncepce náleží podobně jako Tylorova do kategorie paušálních, od stolu vytvořených teorií, jež ve své plné podobě nejsou dnes udržitelné. Durkheimovi je nicméně třeba na rozdíl od Tylora přiznat, že dílčí body jeho koncepce jsou použitelné přinejmenším v mnoha případech, jakkoli ne ve všech. Typickou ukázkou je údajný božský charakter duše. Pokud bychom tuto tezi chtěli popperovským způsobem falzifikovat, stačilo by poukázat na nejstarší řecké představy. V očích homérského člověka je psychika se všemi svými mohutnostmi naprosto přirozenou součástí

²³ *Tamtéž*, s. 289.

²⁴ *Tamtéž*.

²⁵ *Tamtéž*, s. 290.

lidské bytosti, kterou od těla nelze ani nijak oddělit a která nejenže v sobě nenese ani stopu jakéhokoli božství, ale dokonce ani od bohů nepochází. Pravdou ovšem je, že v ostatních náboženstvích rozebíraných v našem sborníku již zpravidla „duše“ s božstvím nějak souvisí: buď bývá božím darem či výtvozem,²⁶ nebo jí přinejmenším náleží jakýsi dokonalejší modus bytí, který sice v „emických“ (domorodých) pojmech přímo jako „božský“ označován není, v pojmech „etických“ (západní vědou užívaných) jej tak nicméně z komparativních důvodů označit můžeme (tak např. v džinizmu). Viděli jsme již navíc, že v mnoha případech sehrály právě náboženské souvislosti důležitou roli při formování koncepce duše coby mravně odpovědného nositele osoby. Durkheimův popis proto nakonec není v tomto bodě až tak nemístný, byť jej nelze aplikovat plošně, a tedy nemůže mít platnost univerzálního „zákona“.

Nejiná je situace v případě Durkheimovy teze o bytostně mravním charakteru duše. Jediný pohled na heslo „mravní odpovědnost“ v našem rejstříku jasně ukazuje, že v nějaké podobě se toto téma objevuje ve všech probíraných náboženských oblastech. Často se však mravní rozměr týká jen jedné z mnoha psychických složek (srdce v Egyptě, mysl u Germánů), nebo se objevuje až v pozdní vývojové fázi, zatímco rané představy o duši morální rozměr úplně postrádají.²⁷ Jako obecně platné pravidlo proto ani tato Durkheimova teze neobstojí, byť není sporu o jejím dílčím významu.

Zdaleka nejkontroverznější je nicméně základní sociologický rámec, do něhož Durkheim své teze zasazuje. Božský a mravní ráz duše má být dán tím, že „duše“ ve skutečnosti není než pojmenováním pro internalizovanou společnost v každém z nás. Touha vědecky (od)vysvětlit všechny náboženské jevy pomocí jednoho jediného výkladového principu – v tomto případě sociologického – byla typická pro badatele z doby před sto lety a dnes je již

²⁶ Nejzřetelněji v monoteistických systémech, ale stejně tak méně nápadným způsobem i v Egyptě (s. 99–100) či u Germánů (s. 123).

²⁷ Tak v homérském Řecku (např. s. 59, 64–66, 75, 80) a v nejstarším védismu (s. 232).

nepřijatelná. Přesto ale nemůže být sporu, že na sociálním rozměru pojmu duše mnoho je, jakkoli nemůže platit za nejzazší „objektivní“ výklad všech představ s duší spojených. Duše není jen nositelkou individuální síly a identity, ale mívá také často zajímavou kolektivní dimenzi. Podívejme se proto, co nám v tomto ohledu ukazují příspěvky v našem sborníku.

Asi nejzajímavější je překvapivě často se vyskytující představa rodové duše, která se předává z otce na syna. Germánským hrdinům se před smrtí v podobě urostlé ženy zjevovala jejich *fylgja* či *hamingja* – životní síla a štěstěna svázaná s hrdinovým rodem. Její zjevení bylo neklamnou známkou hrdinovy blížící se smrti, a tedy i nutnosti předat rodovou sílu některému z potomků. *Fylgja* mohla mít též aspekt rodinného charakteru, který potomci dědí po svých předcích (s. 135):

Fylgja reprezentuje jednotu rodu, která se obrozuje v nespočetných generacích. Explicitním vyjádřením tohoto sepětí množství jedinců ve vyšší jednotě je výraz „*fylgja* rodu“, který označuje buď „*génia*“ ochraňujícího konkrétní rod (*šttarfylgja*), nebo dědičný charakter předávaný mezi jeho členy (*kynfylgja*).

Konflikt dvou hrdinů je často vnímán jako zápas jejich rodových *fylgjí*, v němž nerozhoduje jen udatnost jedince, ale také celková síla jeho rodu. *Fylgja* někdy s jedincem splývá a je zvněšněným výrazem jeho vůle, jindy však jedná jako nezávislá síla, která svého nositele z pozice rodové štěstěny ochraňuje a dává mu rozličné rady.

Předávání životní síly z otce na syna má své místo i ve védské Indii, kde bylo dokonce chápáno jako určitá forma nesmrtelnosti. Úkolem védského Inda bylo zplodit syna, a zajistit si v něm tak pokračování svého života (s. 227–228):

Některá místa ve védských textech nám naznačují, že za tímto konceptem stojí chápání mužského semene jako jakési věčné esence zaručující

neustálé pokračování jedince i celého rodu. Krom toho nalezneme v upanišadách dokonce speciální rituál, jehož smyslem je právě zajištění další existence otce v jeho synovi. Dozvídáme se tu, že syn se má položit na otce, a ten mu postupně „předá“ svůj dech, zrak, sluch, mysl, poznání atd. K tomuto „předání“ (tak se rituál i jmenuje – *sampradána*) má dojít před otcovou smrtí.

S podobným obřadem se setkáváme i v Egyptě, kde otec synovi předával životní sílu *ka* pomocí rituálního objetí (s. 97–98). *Ka* se patrně v menší míře přenášelo na všechny potomky již samotným jejich zplozením, prvorozený syn měl však privilegované postavení, a proto mu *ka* bylo třeba předat též v rituálním gestu. Nedělo se tak ale podle všeho až ve chvíli smrti, nýbrž již během života, takže *ka* bylo potom v otci i synu přítomno zároveň. *Ka* mělo podobně jako *fylgja* i funkci ochrannou a na malbách bylo znázorňováno za svým vlastníkem, kterého střežilo. I tento ochranný aspekt mělo nepochybně symbolizovat rituální objetí. V Egyptě je zároveň zajímavé, že *ka* zde nemá jen rodový rozměr, ale působí i na rovině celého státu v podobě tzv. „královského *ka*“ (s. 98–99):

Královské *ka* je stěžejním pojmem egyptské královské teologie, a tedy i základem celého systému egyptské správy a státu. Jedná se o božské *ka*, které bylo podle egyptských představ přeneseno bohem (Stvořitelem nebo hlavním státním bohem) na panovníka, a to buď přímo, nebo prostřednictvím panovníkových předchůdců. Zastupuje božský úřad krále, v němž jsou jednotliví vládcové různými inkarnacemi jednoho božství – jsou pouhými články řetězce. Pouze to, že egyptský král ztělesňuje božské (královské) *ka*, opravňuje k jeho uctívání. Toto *ka* však nebylo jen nositelem výsad a zárukou pohodlného života v paláci. Naopak, jako každé *ka* bylo především nositelem zodpovědnosti. V tomto případě dokonce zodpovědnosti za život a řád celé země a světa. V čele egyptské společnosti stál vládce, který skrze své *ka* spojoval jednotlivé lidské bytosti v lid.

Pojetí královského *ka* je ve vzácném souladu s Durkheimovým sociologickým výkladem. Královské *ka* je zosobněním síly celé egyptské společnosti, je vnímáno jako božské a jeho odlesk je v podobě individuálního (ale rodově předávaného) *ka* přítomen v každém příslušníku egyptského státu.

V jedinečný celek je kolektivní duši spojen rovněž židovský národ. Pro rabíny je vlastně východiskem právě Izrael jako celek (*kelal Jisrael*), zatímco jedinec se svou dílčí duší „je jako takový odvozen od příslušnosti k tomuto celku“ (s. 150). Na rozdíl od centralizovaného a hierarchicky uspořádaného Egypta je v Izraeli kolektivní duše rovnoměrně přítomna ve všech Židech a není koncentrována jen v jediné osobě panovníka. Takový smysl má mimo jiné stvoření člověka k Božímu obrazu: každému je „vtištěna stejná podoba, forma prvního člověka, takže nikdo nemůže říci, že je jedinečný a povyšovat se nad druhé“ (s. 151). Koncepti kolektivní duše Izraele precizují středověcí židovští filosofové. Adamův prvotní hřích v jejich pojetí představoval pád božské, racionální duše do temnoty nižších duší, animální a vegetativní. Tato božská duše se pak přes patriarchy předává dále „vždy přes jednoho potomka v každé následující generaci až po Jákoba a jeho syny, kdy se stává „vlastnictvím“ celé skupiny (s. 165). Božská duše je tu identická s duší kolektivní – přesně jako tomu chtěl Durkheim (jehož otec byl ostatně rabín). Podle judaismu však jiným národům božský prvek v duši nenáleží.

Pluralita „duší“

aneb situační logika náboženských koncepcí

Pro čtenáře, který by si od zkoumání duše v různých náboženstvích sliboval získání jasnějšího vhledu do její základní povahy, může náš sborník být jistým zklamáním. Jakkoli z jeho statí vyvstává řada transkulturních témat s duší souvisejících, v žádný jednotlivý obraz se nepropojí. Totéž často platí dokonce i pro jednotlivé náboženské oblasti: ani v nich se mnohdy žádná ucelená koncepce duše nerýsuje a vidíme zde spíše řadu nepřilíš sourodých motivů, které zvláštním způsobem existují vedle sebe.

Jakkoli neuspokojivě by takovéto výsledky mohly působit, dle našeho názoru věrně odrážejí chování náboženských pojmů a pomáhají nám porozumět jejich zvláštní logice. Badatelé v minulosti až příliš často náboženské představy studovali na způsob jakéhosi protofilosofického systému, který sice na rozdíl od filosofických nauk není výsledkem vědomé reflexe, je však podobně jako ony logicky koherentní. Dobrou ukázkou mohou být aplikace výše nastíněné Arbmanovy klasifikace, které se často za dílčími duševními koncepty snažily zahlédnout jakési „zákonité“ vývojové schéma, do něhož chtěly pluralitu představ jedné kultury nepříliš citlivě napasovat.²⁸ Podobné pokusy věrně odrážejí naše vlastní racionalistické pojetí myšlenkových systémů, ale pro zkoumané koncepce jsou málokdy oprávněné. Ve skutečnosti se zdá, že potřeba takto chápané logické koherence není nijak samozřejmá a je jen jednou z možných kulturních forem. Západní badatel má obvykle tendenci na cizí kulturu hledět z nadhledu, sledovat všechny její pojmy naráz, a poté mezi nimi hledat bezrozporný logický vztah. Příslušníci dané kultury zpravidla podobné problémy vůbec neřeší a nepocitují žádnou potřebu své různé koncepce navzájem harmonizovat. Náboženské představy jim dávají možnost zorientovat se v různých dílčích situacích, a je přitom vcelku přirozené, že pro každou situaci se hodí představa jiná. Naš abstraktně intelektuální zájem o to, jak spolu jednotlivé představy jdou dohromady, domorodé aktéry nijak netrápí a připadá jim odtažitě teoretický.²⁹

²⁸ Srov. např. BREMMEROVO překomplikované a daty naprosto nepodložené „systémové“ vysvětlení zdánlivě paradoxního faktu, že homérická *psyché* etymologicky souvisí s dechem, ale u Homéra je chápána jen jako „volný“ stínový přízrak, jenž po člověku zbude po smrti (*The Early Greek Concept of the Soul*, s. 24): „Před Homérem měli nejspíše Řekové nějaké jiné slovo pro volnou duši, jež bylo postupně nahrazeno duší životní, identifikovanou s *psyché* neboli „dechem“; zároveň s tím ale tento pojem začal ztrácet svou čistě fyzickou funkci. U Homéra se setkáváme s prostřední fází tohoto vývojového procesu: *psyché* už absorbovala roli volné duše ve smyslu duše zemřelých, ale ještě neztratila všechny své spojitosti se svou původní dechovou funkcí. Trvalo ještě několik staletí, než se *psyché* vyvinula v naprosto sjednocenou duši.“

²⁹ Asi nejslavnější rozbor této tematiky představuje studie britského antropologa E. E. EVANS-PRITCHARDA o čarodějnictví u súdánského kmene Azandů

Pro náboženské představy je tak typická zvláštní „situační logika“: slouží k řešení konkrétních problémů, ale netvoří žádnou abstraktní a univerzálně platnou filosofii. Pomineme-li náboženské filosofické systémy, které existují jen ve zlomku kultur a i v nich jsou zpravidla rozvíjeny jen nepočtenou intelektuální elitou, zdá se pro náboženství typické, že svým vyznavačům nabízí celou škálu různých možností, které by stěží mohly platit naráz. V polyteistických tradicích je kupříkladu běžné, že jeden a týž bůh má několik různých genealogií, které spolu logicky nejsou slučitelné, ale vzájemně se nevylučují, neboť každá se uplatňuje v jiné situaci.³⁰ Analogicky proto i u náboženských pojmů typu „duše“ můžeme očekávat, že budou mít řadu situačních podob, jež se z abstraktního nadhledu vlastního nám akademikům mohou někdy jevit jako neslučitelné.

Nejzřetelnější je tato situace v decentralizovaných náboženstvích typu hinduismu. Jak ve svém příspěvku ukazuje Lubomír Ondračka, archaické védské představy, jež byly zdánlivě překonány různými novějšími koncepcemi, ve skutečnosti nikdy plně nevymizely a žily dál bok po boku s myšlenkami, s nimiž by se logicky měly vylučovat (s. 251):

Musíme zkrátka počítat s tím, že z indického náboženského prostoru se téměř nic neztrácí a že jeho inherentní vlastností je pluralita. A nejde jen o rozdílnost představ v různých náboženských tradicích, jež se navíc vzájemně ovlivňují, ale zejména o rozličnost uvnitř jediného proudu,

(*Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press, 1937). Autor v ní do detailů ukazuje, jak čarodějné představy Azandů tvoří naprosto koherentní systém, jehož dílčí koncepty jsou ovšem aplikovatelné pouze situačně. Zdánlivé logické rozpory v tomto systému existují pouze z hlediska teoreticky smýšlejícího Evropana, Azandové je však pokládají za irelevantní, protože nemají sebemenší potřebu o čarodějnictví uvažovat abstraktně a nezávisle na konkrétních situacích.

³⁰ Takto je například Afrodíté u Homéra dcerou Dia a Dióny (*Il.* V 370–371), podle Hésioda se však zrodila z pohlavního údu, který Úranovi uťal Kronos (*Th.* 176–206). Běžný Řek bral nepochybně vážně obě varianty a nenapadlo ho řešit, která z nich je „správná“.

kteřá nám může připadat nelogická. Někdy se tradice sama snaží o syntézu starých a nových myšlenek, jindy je ale prostě nechává žít vedle sebe, ač jsou vzájemně zjevně neslučitelné. Výmluvným příkladem jsou ostatně dnešní hinduistické pohřební obřady a oběti předkům. Jsme-li svědky hinduistické kremace, s překvapením vidíme, že až na některé chybějící prvky vypadá velmi podobně jako rituál před několika tisíci lety. Stejně to je s obětmi předkům a s obřadem *śrāddha*. Ten je i dnes naprosto nezpochybnitelnou součástí hinduistického myšlenkového a rituálního světa. Jistě každého napadne přirozená otázka, jak je péče o předky slučitelná s naukou o přerозování. Samozřejmě nijak, jenže oběti předkům jsou natolik pevně zakořeněny v indickém náboženském prostoru, že učení, jež s nimi zřetelně nejde nijak dohromady, je nedokázalo vytlačit.

Také sama „typicky indická“ myšlenka přerозování a karmanového zákona je jen jednou z mnoha představ, které má běžný Ind k dispozici a z nichž si volně volí podle povahy situace (s. 252):

V mnoha důležitých textech (např. v *Mahābhāratě*) vidíme, že současné lidské žití není ovlivňováno jen kvalitou předchozích skutků, ale též řadou nejrůznějších jiných faktorů: náladou a zájmy bohů, škodlivými démony, osudem atd. ... A stejný stav platí i dnes. Příčiny nejrůznějších životních katastrof spatřují Indové především v působení neukojených bohů, zlých démonů či duchů předčasně zemřelých příbuzných, v astrologických okolnostech, nebo to jsou pro ně zkrátka „osudové rány“. Karmanový zákon, pokud je vůbec brán v potaz, rozhodně nestojí na prvním místě při výkladu životních strastí.

Stejnou situaci nacházíme i v klasickém Řecku, kde měl v otázce posmrtného života duše běžný člověk také k dispozici celou řadu možných odpovědí. Mohl stále pracovat s homérskou koncepcí posmrtných stínů, mohl věřit, že se jeho duše rozplyne v kosmickém éteru,³¹ mohl předpokládat existenci posmrtného soudu,

³¹ Viz např. EURÍPIDÉS, *Prosebnice* 531–536; *Helena* 1014–1016.

mohl se domnívat, že po smrti z duše nezbude nic, nebo se také touto otázkou nemusel vůbec zabývat (s. 65–66). Analogicky i v judaismu existovalo vedle sebe několik různých koncepcí duše: člověk byl někdy chápán jako psychofyzická jednota, jindy se pracuje s dualitou duše a těla. Můžeme jistě první z těchto názorů pokládat za autentické biblické pojetí, zatímco druhý za pozdní řecký vliv, to ovšem nic nemění na tom, že již starověkým rabinům se hodily oba modely a v různých situacích odkazovali tu na jeden, tu na druhý. Abstraktní logická inkoherece je netrápila, neboť jejich úsilí bylo „...primárně zaměřeno k ‚praktickým‘ záležitostem, tj. k rozhodnutím ohledně plnění Božích příkazů (*micvot*), nikoli ke spekulacím o povaze či podstatě duše čili člověka“ (s. 150). Dokonce i křesťanství, které se na rozdíl od ortopraktického judaismu snažilo vybudovat systematickou teologickou nauku, se podobné pluralitě nevyhnulo a vždy vedle sebe existovaly různé interpretační proudy, které se z hlediska běžného křesťana jistě nemusely nijak drasticky vylučovat.

Situační logika nepřestává platit dokonce ani v případech, kdy daná náboženská tradice začne být uchopována filosoficky. Filosofové sice o systematickosti a logickou koherenci programově usilují, zároveň však dobře vědí, že kdyby tento nárok aplikovali zcela důsledně, museli by řadu základních představ své náboženské tradice odmítnout. To zpravidla nemívají v úmyslu, neboť by tím svou tradici nabourávali a vnášeli do ní rozkol. Ve výsledku se proto obvykle náboženská filosofie nesnaží nesourodou mnohost předfilosofických představ zrušit, ale spíše pro ni vytvořit koherentní zastřešující rámec, který jí umožní nadále existovat. Takto například řečtí platonici nikdy neodmítli homérskou představu duší zemřelých coby stínových přízraků, nýbrž se i ji do svého radikálně odlišného ontologického rámce snažili začlenit. Stínovou *psýché* proto reinterpretovali jako iracionální složku duše, která není než nižším odleskem pravé nesmrtelné duše rozumové (s. 84–85). Podobně se středověký židovský filosof Maimonidés vyrovnal s tradiční koncepcí zmrtvýchvstání těla, jež se v mnohém příčila jeho

metafyzickým zásadám. Podle Maimonida se zmrtvýchvstání budoucího světa týkat nemůže, protože ten bude představovat vyšší formu existence, v níž pro tělesnost s jejími omezeními není místo. Vzkříšení namísto toho situoval do mesiášské doby, kdy Bůh zázračně opět spojí duše s jejich těly. „Maimonidovi se tak rafinovaným způsobem podařilo sladit potřeby lidové víry s nároky filosofického rozumu: zachoval tradiční představu individuální lidské existence jakožto jednoty duše a těla a zároveň umožnil představu duše jako nehmotného principu, oživujícího tělo a jemu nadřazeného“ (s. 173).

Snaha nábožensky orientovaných filosofů o uvádění starších představ v soulad s metafyzickými systémy, s nimiž by přísně vzato měly být neslučitelné, může z moderního historizujícího pohledu působit nelegitimně, je však oprávněná principiálním rozdílem, který mezi předfilosofickými a filosofickými představami panuje. Jakkoli často o různých koncepcích duše v našem sborníku hovoříme jako o „pojmech“, ve skutečnosti je mezi nimi a pravými filosofickými pojmy značný rozdíl. Předfilosofické představy jsou vlastně spíše obrazy než pojmy. Jejich cílem není svět kolem nás intelektuálně vysvětlovat, jak se domníval Tylor, nýbrž jej zasazovat do určitého obrazného rámce, který mu dává smysl. Obrazy nepodávají žádné proto-racionální výklady, ale strukturují naše prožívání a umožňují nám se ve světě orientovat.³² Činí tak způsobem ryze neintelektuálním, a proto mohou snadno koexistovat s racionálními koncepcemi filosofů. Logicky vzato s nimi jsou sice mnohdy v rozporu, ve skutečnosti však působí na zcela jiné

³² To ostatně neplatí jen o náboženských obrazech, ale obecněji o celé škále metafor, které si s sebou každá kultura nese a které zásadně formují její vidění světa a zacházení s ním, neboť udávají základní vzorce, jež strukturují veškeré pojmové vyjadřování. Viz blíže GEORGE LAKOFF – MARK JOHNSON, *Metafory, kterými žijeme*, př. M. Čejka, Brno: Host, 2002. Dobrou ukázkou v rámci našeho sborníku může být potřeba džinistů prezentovat všechny své koncepce formou podrobných klasifikačních výčtů. Západnímu čtenáři to orientaci v džinistické filosofii spíše komplikuje, Indům „je však tento způsob nahlížení světa a orientace v něm ... naprosto vlastní“ (s. 272).

rovině než ony, a proto se tento rozpor v praxi neprojeví.³³ Jako problematický se může jevit jen z umělé perspektivy moderního badatele, jenž snadno rozdíl mezi pojmem a obrazem přehlédne a poměří je pak koncepcí, které jsou z hlediska domorodého aktéra mimoběžné.

To vše je třeba brát v potaz při studiu náboženských pojetí duše. Představy, jež nacházíme v pramenných textech, netvoří ucelené systémy, ale jsou spíše souborem možných obrazů, k nimž příslušník dané tradice mohl sáhnout, když potřeboval dát smysl té či oné své životní situaci. Religionistům se tím bezesporu jakékoli studium náboženských představ poněkud komplikuje. Jednotlivé náboženské světy se však jedině díky své vnitřní pluralitě dokáží přizpůsobovat stále se měnícím okolnostem a jsou schopny život pojmout ve vsí jeho nevyzpytatelné pestrosti.

³³ Stejná je ostatně situace i dnes v naší vlastní kultuře. Pěkným příkladem je již zmiňovaný fakt, že zatímco na úrovni nauky již jen málokdo z nás počítá s existencí ontologicky samostatné duše nezávislé na těle, na jakési základnější rovině dualisty stále zůstáváme. Obrazná schémata, jež nám pomáhají svět strukturovat, totiž s protikladem těla a duše stále pracují.