

ĽUDSKÁ DUŠA A ZÁŽITKY BLÍZKEJ SMRTI

Ľuboš Rojka

Abstrakt. Pojem duše a predstava možnosti posmrtného života má veľkú dôležitosť v každom náboženstve. V meniacom sa kultúrnom kontexte je potrebné sa k nim vracat' a prehodnocovať ich obsah a rozumovú odôvodnenosť s ohľadom na klasických mysliteľov, ako Platón, Aristoteles, Tomáš Akvinský a Descartes. Súčasné interpretácie opisov blízkej (klinickej) smrti pod vplyvom neurovied vnášajú do chápania duše, mysle a posmrtného života nové prvky. Problém je, že vedecké prístupy závisia od komplexnejších filozofických postojov týkajúcich sa dualizmu/monizmu tela a duše, a vysvetlenia osobnej identity. V každom prípade opisy zážitkov klinickej smrti nemožno jednoducho vyhlásiť za mylné alebo iluzórne len preto, že nezapadajú do niektorých vedeckých teórií, ale zostávajú skúšobným kameňom každej navrhovanej teórie ľudskej duše alebo mysle.

Abstract. Human Soul and Near-Death Experiences. The concept of the soul and conception of the life after death (of the body) are important in every religion. In a changing cultural context, it is necessary to reevaluate often their content and intellectual merits with respect to the classical thinkers such as Plato, Aristotle, Thomas Aquinas and Descartes. The current interpretations of near-death (clinical death) experiences under the influence of neurosciences bring into our understanding of the soul/mind and afterlife new features. The problem is that scientific approaches depend on more complex philosophical positions regarding the mind/body dualism or monism, and explanations of personal identity. Nevertheless, descriptions near-death experiences cannot be simply declared erroneous or illusory only because they do not fit into a scientific theory, but they remain a touchstone of any proposed theory of human soul or mind.

Otázka posmrtného života a nesmrteľnosti ľudskej duše zohráva dôležitú úlohu v každom náboženstve. V Katolíckej cirkvi je ľudská duša vyhlásená za nesmrteľnú, a človek môže žiť aj po smrti tela. Pojem duše sa však mení s časom a kontextom. Preto je potrebné neustále teologické prehlbovanie tohto pojmu a filozofické prehodnocovanie jeho racionálnej vierohodnosti. Od týchto dvoch prístupov závisí prijateľnosť teórie o živote po smrti a aj vierohodnosť katolíckeho učenia v dnešnom kultúrnom kontexte.

Tento článok je zameraný na rôzne teórie ľudskej duše a ako do nich zapadajú opisy klinickej smrti. Opisy klinickej smrti hovoria o existencii človeka mimo tela a stretnutí s inými zomrelými osobami. Táto skúsenosť je pre človeka, ktorý ju má, jasnou evidenciou o živote po smrti, aj keď možno nie je presvedčivou pre všetkých. Bez zachádzania do hlbších teologických predstáv a eticko-náboženských dôsledkov si všimneme niektoré filozofické postoje ohľadom klinickej smrti, posmrtného života a duše, o ktorej sa po stáročia verilo, že prežije smrť tela, ale v dnešnej dobe je stále viac spochybnovaná na prírodovedeckej báze.

Najskôr je dôležité vylúčiť „slabšie“ teórie prežitia, ktoré tiež uznávajú, že z človeka čosi pretrvá aj po jeho smrti. Napríklad, atómy človeka a ľudské vedomie sa rozplynú vo vesmíre a zostávajú v ňom, alebo človek žije v pamäti jeho známych a jeho gény prechádzajú na ďalšie generácie. Niekedy sa hovorí o kvantovej informácii, ktorá vo vesmíre nezaniká, prípadne aj o existencii človeka v Božej pamäti. Filozofi ako Bertrand Russell, A. J. Ayer a Kai Nielsen, ktorí odmietali náboženské koncepcie duše, akceptovali podobné prístupy k „posmrtnému životu“. V tomto článku nejde o takýto druh teórie „prežitia“, ale o skutočné prežitie ľudského ja, ľudského vedomia, ľudskej duše, po rozklade tela. Slabšie teórie „prežitia“ nie sú natoľko zaujímavé, pretože nehovoria veľa o prirodzenosti ľudskej duše alebo mysle človeka, ale skôr o prirodzenosti vesmíru.

Život po smrti

V Platónovom dialógu *Faidón* (117–118) sú opísané posledné hodiny Sokrata pred jeho smrťou. Sokrates je v cele a čaká na smrť otrávením, na ktorú bol predtým odsúdený. V rozhovore so svojimi priateľmi hovorí, že smrť je pre filozofa vyslobodením z toho, čo mu bráni v nadobudnutí pravého poznania. Filozofovanie je postupným odumieraním, ktoré nás oslobodzuje od všetkého materiálneho, čo zabráňuje poznaniu pravdy. Vo svojej filozofii Platón hovorí, že ľudia prirodzene prežijú smrť, lebo ich nemateriálne duše sú jednoduché (nemajú časti), a preto sa nemôžu rozložiť ani zaniknúť. Telo sa trvalo rozpadá a nemateriálna duša žije prirodzene ďalej v nemateriálnom svete.

V Platónovom zdôvodnení prirodzenosti nesmrteľnosti ľudskej duše je dôležité spojenie medzi vysvetlením života po smrti s celkovou perspektívou, s ktorou vníma život a prirodzenosť človeka, a existenciu sveta. Popri materiálnom svete je tu aj svet ideí (večných foriem), svet čohosi, čo je viac a lepšie, ako materiálny svet.

Existencia života po smrti sa dostáva do iného svetla nielen s celkovou perspektívou, s ktorou vnímame svet, ale aj s kresťanskou vierou v Boha. Ak Boh stvoril človeka na svoj obraz a človek má intrinsicky hodnotu ako osoba, podobne ako (osobný) Boh, potom celkom prirodzene by Boh nedopustil, aby človek skončil v ničote. Podobne Božia spravodlivosť a ľudská túžba po večnom šťastí indikujú existenciu posmrtného života. V kresťanstve sa myšlienka života po smrti opiera aj o historické pramene, že Ježiš bol po usmrtení vzkriesený k životu a prisľúbil svojim nasledovníkom večný život. Človek ponorený do kresťanského učenia nemá dôvod pochybovať o večnom živote, aj keď by mu pojem duše bol nejasný. Podpora posmrtnej existencie človeka na základe kresťanskej (alebo inej) viery v Boha má však isté hranice, pretože ak by sa myšlienka života po smrti ukázala nekoherentná alebo nezmyselná, mohla by spochybniť celkovú vieru v doktrínu Cirkvi a vieru v Boha. Základnou otázkou teda je, nakoľko vízia posmrtného života

dáva zmysel, nielen nakoľko zapadá do kresťansko-teologickej perspektívy, ale ako ju možno racionálne (filozoficky) pochopiť a zdôvodniť.

Ťažkosti s posmrtným životom

V 60. rokoch minulého storočia sa diskutovalo, či naše predstavy o posmrtnom živote vôbec dávajú zmysel. Napríklad Antony Flew (1923 – 2010) [9] hovoril, že pojem života po smrti je protirečivý a ponúka tri argumenty na podporu svojej teórie. Po prvé je protirečivé povedať, že: „Ján prežil svoju vlastnú smrť“. Ján žije, alebo je mŕtvy. Je to podobné ako na strokotanej lodi: „Každý člen mužstva musí (logická nutnosť) zomrieť alebo prežiť“. Žiadny z nich nemôže (logická nemožnosť) aj zomrieť, aj prežiť“ [9, s. 242]. Druhý argument je, že tvrdenie „budeme žiť navždy“ je empiricky nepotvrdené a fakt, že všetci ľudia sú smrteľní, je masívne potvrdený. Tretí argument je namierený proti obhajobe možnosti života po smrti, ktorú rozpracoval John Wisdom (1904 – 1993) a zakladá sa na tom, že si môžeme koherentne predstaviť svoj vlastný pohreb. Flew súhlasí s tým, že si možno predstaviť svoj vlastný pohreb, ale to ešte neznamená, že si môžeme predstaviť život po smrti. Keď sa človek pozerá na svoj pohreb, nie je v skutočnosti mŕtvy, a keď je skutočne mŕtvy v rakve, tak sa už nemôže pozeráť na svoj pohreb [9, s. 247]. Celá koncepcia je pre Flewa logicky protirečivá a nezmyselná.

Myšlienka tretieho argumentu je zaujímavá a závisí od nej aj odpoveď na prvé dva argumenty. Flew hovorí, že pri predstavovaní si seba na vlastnom pohrebe sa zavádza pojem akéhosi neviditeľného ducha, čím sa porušujú pravidlá o tom, ako sa používajú termíny „ja vidím“ a „vidím seba“. Podľa Flewa „ľudia sú tým, čo stretáme“, a preto slová „ja“, „on“, „otec“ a im podobné výrazy sa nevzťahujú na nijakú mysterióznu vec, ale na reálne viditeľnú ľudskú osobu. Osoby sú verejne lokalizovateľné a pozorovateľné. Nikdy sa neprechádzame ani nerozprávame s nemateriálnymi substanciami (dušami). Realisticky chápaný človek neprežije svoju vlastnú smrť a ani ju nemôže prežiť.

Flewovo vysvetlenie je presvedčivé pre tých, ktorí trvajú na tom, že „ľudia sú to, čo stretáme“. V skutočnosti slová môžu komunikovať aj hlbšie významy. Keď niekoho identifikujeme na základe vonkajšku, niekedy ani nevieme, či ide o toho istého človeka, ako sme videli pre rokmi alebo pred desiatimi rokmi. Telo a vonkajšok človeka sa môžu podobať iným ľuďom, alebo sa môžu úplne zmeniť. Je potrebné začať komunikáciu a zdieľať vzájomné spomienky, a tu sa ukáže, či ide o tú istú osobu. Aj toto však v niektorých prípadoch nemusí stačiť, pretože cítime, že to, čo sa na nás vidí a čo si pamätáme, nevystihuje to, kto v skutočnosti sme. Vo Flewovej teórii chýba čosi podstatné o človeku, čosi, čo sídli v hĺbke duše (porov. Smékal [21, 22]). Navyše neskoršie opisy klinickej smrti akoby priamo protirečili tomu, čo hovorí Flew. Zomierajúci ľudia sa v týchto správach pozerajú na seba z inej perspektívy, stretávajú sa so zomrelými príbuznými a s nimi komunikujú.

Prvé dve Flewove námietky sú postavené na pojmoch, ktoré nepripúšťajú čosi také ako život duše. Avšak nikto z tých, ktorí hovoria o živote po smrti, nechce povedať, že telesný život pokračuje po smrti tela, čo je, samozrejme, protirečenie, ale že ide o iný druh života, kvalitatívne odlišný od materiálnych vecí. Preto je potrebné najprv vyjasniť, čo sa pod dušou a jej životom mimo tela myslí, a potom sa zamyslieť nad možnou empirickou evidenciou o živote po smrti tela.

Pojem duše

Pojem duše v klasickom význame *psyché* je najširší a pôvodne označoval princíp života (súčasť všetkého živého). V antickom Grécku toto slovo označovalo aj akéhosi „démona“, ktorý sa vteľuje do živočícha a po jeho smrti prechádza do iného. Podobný pojem používal aj Platón, a Sokrates o ňom hovorí aj ako o sprievodcovi (vnútornom hlase) pri rozhodnutiach.

V tradičnom filozofickom a zvlášť v náboženskom jazyku duša opisovala podstatnú časť človeka, ktorá mohla existovať v rôznych telách alebo aj mimo tela. Aj napriek tomu, že tento význam sa nepoužíva ani v Starom ani Novom zákone, kresťanstvo tento pojem prebralo od Platóna, čo malo za následok dualistické rozlíšenie medzi duchom a telom (porov. Kolář [13]). Augustín napríklad povýšil dušu na prostredníka medzi Bohom a telom, pričom telo sa stalo po prvotnom páde miestom hriechu (pokušením k hriechu). V istom zmysle pri odlíšení duše a tela ide o čosi celkom prirodzené, pretože smrťou biologický život končí, ale mentálny život by teoreticky mohol pokračovať.

K ťažkostiam s takýmto dualizmom dochádza zvlášť po Descartovi, ktorý *psyché*, latinsky *anima*, stotožnil s myslou (*res cogitans*) alebo len s vedomou časťou ľudskej duše (vedomie seba a okolia). Descartes hovorí:

„Na jednej strane mám jasnú a odlišnú ideu seba, nakoľko som jednoducho mysliacou a nepriestorovou vecou, a na druhej strane mám odlišnú ideu tela, nakoľko je jednoducho priestorovou nemysliacou vecou. A podľa toho, je isté, že ja som skutočne odlišný od môjho tela a môžem bez neho existovať“ (*Meditácia VI*, 78, [8, s. 785]).¹

Pojem duše ako celostného oživujúceho princípu sa takto zužuje na mentálne stavy, ktoré v tej najkomplexnejšej forme nachádzame iba u človeka a v jeho vedomí. Postupne sa pozornosť sústreďuje na prirodzenosť ľudskej mysle a jej príčinné vzťahy s telom. Vznik takto chápanej „duše“ je závislý na vývoji mozgu, z ktorého emerguje, a nemožno

¹ Descartes na iných miestach hovorí aj o človeku ako jednote tela a duše, ale tradične sa mu pripisuje dualizmus opísaný v citáte zo šiestej meditácie.

preto hovoriť o duši v zmysle, že ona je tá, čo oživuje ľudské telo od jeho počiatku.

Vo filozofii 20. storočia proti takejto Descartovej „dogme ducha v stroji“, proti substanciálnemu dualizmu, vystúpil zvlášť Gilbert Ryle (1900 – 1976) [19, s. 16 – 18], ktorý hovorí, že v prípade Descarta išlo o chybné použitie pojmov. S pojmi mentálnych činností narába podobne ako s pojmom tela, a toto prekáža Rylemu. V skutočnosti ide o odlišný pojem, ktorý Ryle pripodobňuje pojmu univerzity, ktorý označuje organizáciu rozličných fakúlt, prípadne kolégií, inštitútov a knižnice. Ten, čo videl fakulty, knižnicu, študovne, prednáškové sály a pochopil ich použitie a organizáciu, pochopil, čo je univerzita. Aj pri mentálnych stavoch nie je dôvod hovoriť o novej entite. V tomto novom zmysle slovo *psyché* tvorí základ pre niektoré súčasné pojmy ako psychológia alebo psychiatria, pričom už nemá význam akejsi zvláštnej entity. Pojem *psyché* tu predstavuje užší pojem a zahŕňa len mentálnu aktivitu typickú pre človeka, nie oživujúci princíp, ani zvláštnu duchovnú entitu žijúcu v tele.

Po zásadnom odmietnutí descartovského dualizmu sa niektorí filozofi (zvlášť kresťanskí) vracajú k aristotelovskej alebo tomistickej (hylemorfistickej) koncepcii človeka, ktorá nie je až tak vzdialená od Platónovho oživujúceho princípu. Enrico Berti, súčasný taliansky filozof, zdôrazňuje práve dôležitosť takéhoto návratu, a to nielen z radov descartovských dualistov, ale aj tých, ktorí dušu fyzikalisticky alebo funkcionálne redukovali na jej materiálny substrát (mozog):

„Dôležitosť aristotelovskej koncepcie *psyché* bola uznaná tými ‚filozofmi mysle‘, ktorí sa na ňu explicitne odvolávali a najprv ju interpretovali fyzikalisticky ako redukciu psychických fenoménov na fyzické fenomény (Feigl, Slakey, Matson), potom funkcionalisticky asimilujúc *psyché* do počítačového programu (Fodor, Denet, prvý Putnam) a nakoniec správne hylemorficky ako formu žijúceho tela (Martha Nussbaum a posledný Putnam vo diele *Word and Life*, 1995). Nakoniec bol prijatý aj do *Katechizmu katolíckej cirkvi* (Vatikán 1993), ktorý explicitne hovorí o aristotelovskej definícii duše ako *forma corporis* (§ 365), ktorú prijal Viedenský koncil (1312)“ [4, s. 43].

V aristotelovskej koncepcii je kľúčový pojem formy, ktorá označuje podstatnú vlastnosť (príčinu alebo princíp) ľudského života, bez ktorej by človek nebol živým človekom. Aristoteles ju objasňuje na slabike „ba“, ktorá je zložená z dvoch písmen „a“ a „b“: „ba nie je tá istá vec, ako b a a“ (*Metafyzika*, VII (Z), 17, 1041 b 12-14, [1, s. 560]). Forma slabiky je čosi viac ako dve písmená (elementy), je to princíp jednoty, príčina vytvárajúca slabiku, jej esencia (*ousia*) (porov. Braine [7, s. 496 – 497]). V podstate ide o ten istý pojem ako Ryleho pojem univerzity.

Podľa Tomáša Akvinského duša je substanciálnou formou ľudského tela, ale nie takou formou ako formy materiálnych vecí. Smrťou sa du-

ša oddeľuje od tela a telo dostáva inú, nie animovanú substancijnú formu. Eleonore Stumpová ukazuje, že u Tomáša pri materiálnych entitách možno hovoriť o emergentných vlastnostiach, dokonca o emergentnej substancii, pričom „substanciálna materiálna forma je konfiguračný stav materiálneho objektu, ktorým sa tento objekt stáva členom toho druhu alebo rodu, ku ktorému patrí a dáva mu príčinné schopnosti, ktoré sú charakteristické pre ten druh“ [24, s. 197]. Ľudská duša podobne konfiguruje materiálne telo, ale na rozdiel od materiálnych foriem je zároveň (podobne ako anjeli) konfigurovanou formou, ktorá môže existovať sama osebe. Na rozdiel od anjela ľudská duša konštituuje materiálnu substanciu človeka a konfiguruje ju tak ako materiálne formy. Tomáš hovorí:

„Ľudská duša má subsistujúcu existenciu, nakoľko jej existencia nezávisí od tela, ale je skôr pozdvihnutá nad telesnú matériu. Napriek tomu telo má účasť na jej existencii takým spôsobom, že existuje len jedno súcno z tela a duše, a toto je ľudské súcno“ (*Quaestio*, art. 2, ad 3 [25]).

Zaujímavé, že podľa Tomáša duša bez tela môže nielen existovať, ale aj poznávať: „Napriek tomu, že duša môže existovať a intelektuálne poznávať, keď je oddelená od tela, nemá dokonalosť svojej prirodzenosti, keď je oddelená od tela“ (*Quaestio*, art. 2, ad 5 [25]). Basti upresňuje, že takáto duša môže poznávať tak ako anjeli, cez osvietenie priamo od Boha, ktorý všetko pozná v sebe samom, a nie cez abstrahovanie zo zmyslovej skúsenosti [3, s. 363]. Tomáš nesúhlasí s platónskou koncepciou duše ako námorníka na lodi, pretože vzťah duše a tela by bol akcidentálny a duša by nerobila telo toho druhu, ktorým je, a po smrti by telo zostalo toho istého druhu ako predtým.² V *Katechizme katolíckej cirkvi* je použitý práve tento pojem duše ako substancijnej formy, nie Aristotelov, pretože lepšie zapadá do učenia Katolíckej cirkvi, zvlášť ohľadom etických otázok týkajúcich sa začiatku a konca života.

Kresťanstvo v minulosti pracovalo s viacerými koncepciami človeka: dualistickou (platónskou), tomistickou a fyzikalistickou. Berti na to poukazuje takto:

„Kresťanská viera v jej pôvodnej forme naznačuje vieru v zmŕtvychvstanie celej osoby, tela a duše, skôr ako sa zmŕtvychvstanie chápalo ako prežitie duše oddelenej od tela. A skutočne, Apoštolské krédo hovorí ‚verím v zmŕtvychvstanie tela‘ a Nicejsko-Carhradské krédo hovorí ‚očakávam vzkriesenie mŕtvych‘. Samotná Cirkev vo svojej modlitbe za mŕtvych hovorí ‚Odpočinutie večné daj im, Pane‘, a tak posmrtný stav pripodobňuje spánku. Samotný kánon omše nás pozýva k modlitbe ‚za tých, ktorí usnuli v nádeji na vzkriesenie‘“ [4, s. 46].

² Podrobnejšie vyhodnotenie Tomášových argumentov proti Platónovi v Druhej knihe *Sumy proti pohanom* (57. kapitola) [26, s. 240 – 242].

Usnutie naznačuje smrť tela, pričom duša zostáva akýmsi spôsobom bdelá alebo činná, podobne ako pri spánku, keď človek nie je pri plnom vedomí. Takýto postoj naznačuje substanciálny platónsky dualizmus alebo tomistický hylemorfizmus, a je vyjadrený v modlitbách Cirkvi a v Apoštolskom kréde. Nicejsko-Carihradské krédo však naznačuje vzkriesenie mŕtvych, kedy je človek zázračne znovu oživený akoby z ničoho na základe Božieho zásahu. Takýto postoj sa niekedy nazýva kresťanským fyzikalizmom (jednou z jeho možností je aj aristotelovský hylemorfizmus).

Otázkou je, ako do týchto troch kresťanských koncepcií zapadajú zážitky blízkej smrti počas klinickej smrti, a ako tieto zážitky odpovedajú na Flewove námietky.

Zážitky blízkej smrti

V posledných sto rokoch bolo publikované veľké množstvo literatúry s cieľom opísať fenomény, ktoré by mohli poslúžiť ako evidencia o prežití telesnej smrti. Zvláštnu skupinu tvoria zážitky mimo telesnej existencie počas klinickej (reverzibilnej) smrti, kedy telesné funkcie vypadli, ale pritom osoba zostáva pri vedomí. Zvýšenú pozornosť vzbudila zvlášť kniha *Život po živote* (1975) od Raymonda Moodyho [14], ale záujem o tieto fenomény je živý až do dnešných dní (porov. Soudková [23]). Je pozoruhodné, že k mimotelesným zážitkom dochádza až u 15 až 20 percent ľudí (Blackmore [5, s. 188]). Človek má pritom iný uhol pohľadu a môže vidieť veci, ktoré z bežnej perspektívy nevidí. Zážitky blízkej smrti a akéhosi minimálneho posmrtného života sa stávajú pomerne častými s vylepšenými resuscitačnými technikami. Otázkou je, či tieto zážitky môžu byť použité ako evidencia o posmrtnom živote proti námietkam ako mal Flew, či sú prepojené s niektorým zo spomínaných pojmov duše a ako zapadajú do kresťanského, prípadne katolíckeho chápania ľudskej duše.

Existuje známy prípad Pameley Reynoldsovej (1956 – 2010), o ktorej Hans Goller hovorí, že jej „elektroencefalogram bol bez impulzov (*slent*), jej mozgový kmeň nereagoval a krv neprúdila jej mozgom“ [11, s. 14], ale pritom ona videla a presne opísala, ako operovali jej hlavu a čo sestra v operačnej sále hovorila. Goller hovorí, že „osoba pritom, ako opúšťa svoje telo, ‚berie so sebou‘ schopnosť vnímať a myslieť, ako aj spomienky na vlastný život“ a tiež, že „všetky skúsenosti tejto osoby sú nezávislé od mozgu a stále prístupné cez ich ‚duplikát‘ v duši“ [11, s. 22].

Od čias Moodyho sa kumulujú výpovede svedkov, ktoré hovoria ešte viac, hovoria o pocite úmrtia, o opustení tela, prechádzaní tunelom, pocite radosti a pokoja, vyjdení z tunela, približovaní sa k svetlu, stretaní sa s blízkymi zosnulými, približovaní sa k akejsi hranici, preskúmaní minulého života a nakoniec návrat do tohto života. V niektorých opisoch sú dokonca informácie, o ktorých osoba v čase klinickej smrti

ešte nevedela.³ Väčšina tých, ktorí túto skúsenosť prežili, verí v život po smrti a smrti sa nebojí, a táto skúsenosť zmenila ich životný štýl a hodnoty.

Objektívny a verifikovaný obsah mnohých z týchto opisov nemožno popierať. Podrobný a exaktný opis skúseností blízkej smrti a lekárskeho výpovedí o stave pacienta previedli psychológovia Karlis Osis a Erlendur Haraldsson [16], Kenneth Ring [18], kardiológ Michael Sabom [20], pediater Melvin Morse [15]. Na základe vedeckých a psychologických testov je možné s väčšou dôverou pristupovať k týmto javom a nemožno ich ignorovať, ani bagatelizovať. Pritom uspokojivé a overiteľné vedecké vysvetlenie neexistuje. Fakt, že neexistuje uspokojivé vedecké vysvetlenie, vytvára priestor pre rôzne filozofické i náboženské interpretácie. Ten, kto verí v existenciu duše alebo aspoň v nezávislosť niektorých mentálnych činností od mozgu, tu vidí priamy dôkaz o novej mimotelesnej existencii.

Pre Alana Goulda fakt, že tieto skúsenosti sú šťastie ovplyvnené kultúrou človeka, indikuje, že ide skôr o halucináciu, než o vnímanie reality iného sveta [10, s. 219]. Človek v skutočnosti nevychádza z tela, ani nestretá blízkych zomrelých. Treba mu dať za pravdu v tom, že existujú rôzne opisy klinickej smrti, v ktorých pacient identifikuje osobu Ježiša Krista, alebo anjela, Krišnu, Šivu, alebo nejakého iného náboženského posla. Poukazujú na to aj spomenuté výskumy Osisa a Haraldssona. V týchto prípadoch však ide o neskoršie interpretácie zvláštnych náboženských postáv, s ktorými sa človek počas klinickej smrti stretá, a človek hľadá nejaký zmysel v tom, čo prežil. Takáto interpretácia je kultúrne podmienená, ale to nič nemení na samotnom zážitku. Vyplýva z toho len to, že na základe skúseností blízkej smrti, nemožno usudzovať, ktoré náboženstvo je pravdivé. Náboženstvo v tomto prípade slúži ako kľúč pri interpretácii mimoriadnych skúseností.

Habermas a Moreland citujú Wildera Penfielda [17, s. 76 – 78], ktorý elektricky stimuloval jednu oblasť laterálneho záhybu (*Sylvian fissure*) na pravej strane temporálneho laloku mozgu, pričom pacienti hovorili o skúsenostiach, akoby vychádzali z vlastného tela. Tieto zistenia označujú miesto mozgu, od ktorého tieto skúsenosti závisia a mohli by byť použité na podporu hypotézy, že pre mimotelesných zážitkov ide o čiru ilúziu. Habermas a Moreland sa však pýtajú, ako vieme rozlíšiť, či ide o mechanizmus, ktorý prirodzene vysvetlí zážitky klinickej smrti, alebo ide len o označenie „cesty“ k našej myslí a našej mimotelesnej existencii [12, s. 169]. Spokojne môže ísť o akýsi spúšťač, ktorý uvoľňuje našu dušu z tela.

Susan Blackmorová uznáva, že je tu nepopierateľný fenomén, ktorý je potrebné uspokojivo vysvetliť. Hovorí o viacerých možných vysvetleniach, napríklad ako dôsledok zvýšených endorfínov v tele počas fyzickej traumy alebo extrémneho strachu, ako dôsledok anoxie (nedostat-

³ Tento prvok zvlášť zdôrazňujú Habermas a Moreland [12, s. 161 – 164].

ku kyslíka v krvi), alebo ako dôsledok dočasnej aktivácie temporálneho laloku, ktorý je citlivý na anoxiu.⁴

Takéto vysvetlenie však nie je nijako potvrdené. Čo sa týka vplyvu liekov, tento je zaznamenaný len u malého počtu pacientov a výskumy hovoria skôr o umenšovaní počtu skúseností blízkej smrti s nárastom vplyvu (halucinácie provokujúcich) liekov. Čo sa týka anoxie a endorfinu, prípadne aj vysokých horúčok, empiricky sa nepreukázalo žiadne prepojenie medzi týmito stavmi a skúsenosťami klinickej smrti. Habermas a Moreland zdôrazňujú, že už vôbec sa takýmto spôsobom nedá vysvetliť objektívna náplň týchto skúseností, kedy pacienti hovoria o stretnutí mŕtvych príbuzných, o ktorých predom nevedeli, že už zomreli [12, s. 186].

To isté platí aj o niektorých psychologických vysvetleniach, ktoré hovoria o depersonalizácii, túžbach a snoch, prípadne aj o telepatii. Tieto nevysvetľujú hĺbku, detailné opisy ľudí a miest, a pomerne radikálnu zmenu človeka po klinickej smrti. Ak by aj vysvetlili niektoré elementy týchto skúseností, bolo by ich nutné aj štatisticky dokázať, pretože inak zostanú len vypovedanou myšlienkou, ale nie skutočným vysvetlením. Zatiaľ sa nepotvrdili žiadne čisto psychologické ani neurologické vysvetlenia, ktoré by boli uspokojivé.

Postoj Blackmorovej je ešte komplikovanejší, pretože ona popiera reálnu existenciu osobného ja. Už samotná skúsenosť osobného ja je pre ňu iluzórna, preto je celkom prirodzené, že aj mimotelesné zážitky blízkej smrti sú pre ňu iluzórne.

Zdôvodnenie pomocou platónskeho alebo descartovského dualizmu tela a duše/mysle podáva v tomto ohľade uspokojivejšie vysvetlenie než neurovedy, pretože pojem netelesnej duše alebo mysle umožňuje vysvetliť mimotelesné vnímanie, existenciu, aj stretnutia s blízkymi.

Treba uznať, že zážitok blízkej smrti, aj keď sa zdá byť reálnym, to ešte neznamená, že takým aj skutočne je. Reálnosť tohto zážitku je potrebné zdôvodniť. Cieľom zdôvodnenia je podať uspokojivé vysvetlenie daného fenoménu, či už ako reálneho, alebo ako iluzórneho. Ak niekto prežije klinickú smrť s tak hlbokým a realistickým zážitkom, že to radikálne zmení jeho život, očakáva sa vysvetlenie, prečo to prežíval tak silne a realisticky, a odkiaľ sa berie ten obsah, ktorý je tak podobný u mnohých pacientov, a odkiaľ sú nové informácie, ktoré subjekt predtým nemal. Nazvať tento zážitok jednoducho ilúziou nepodáva žiadne vysvetlenie. Ani postoj, že mozog človeka nie je biologicky mŕtvy počas svojej nefunkčnosti v okamihoch klinickej smrti, ani že vedomie je činné počas akejsi zvyškovej alebo zotrvačnej činnosti mozgu, nepostačuje na vysvetlenie stretnutia blízkych zomrelých a komunikovanie s nimi. Reziduálna činnosť organizmu nie je dostatočná na vysvetlenie týchto skúseností, pretože ich je ťažko vysvetliť (zvlášť ich veľký počet a podobnosť) aj pomocou plne aktívneho mozgu.

⁴ Krátke vyhodnotenie rôznych interpretácií mimotelesných skúseností z pohľadu Blackmorovej [5, s. 191 – 194].

Pravdou je, že skúsenosť blízkej smrti ešte nie je skúsenosťou samotnej smrti, napriek tomu, že sa zakusujú niektoré jej symptómy. Ide o posmrtný život v akejsi minimálnej forme, ktorý čiastočne svedčí o substanciálnom dualizme. Prípady klinickej smrti sú evidenciou o minimálnom živote po smrti tela, čo samozrejme ešte nehovorí, až kam siaha tento život. Všetko však nasvedčuje tomu, že ľudské vedomie by v princípe mohlo existovať nezávisle od činnosti mozgu.

Z hľadiska kresťanstva zážitky klinickej smrti vhodne menia život človeka tým, že menia jeho škálu hodnôt od materiálnych vecí k duchovnejším hodnotám, súvisiacich s kvalitou života a medziľudských vzťahov.⁵ Negatívnou stránkou je, že môžu viesť k poverčivosti a akémusi magickému vnímaniu kresťanského náboženstva (neba alebo pekla) v tom zmysle, že príliš realisticky sprítomňujú blízkych zosnulých. Pozitívnym prínosom je fakt, že tieto príklady poukazujú na skutočnú možnosť (koherentnosť) plnohodnotnej mimotelesnej posmrtnej existencie človeka. Človek si vie živo predstaviť, ako by asi mohli prebiehať prvé okamihy po smrti, čo A. Flew nebol schopný.

Ťažkosť však je v tom, že tieto skúsenosti podporujú dualistickú platónsku alebo descartovskú koncepciu duše človeka. Táto koncepcia nezodpovedá najnovším filozofickým ani neurovedeckým teóriám. Skúsenosti klinickej smrti nezodpovedajú ani tomistickej teórii duše, ku ktorej sa prikláňa Katolícka cirkev, pretože podľa tejto teórie duša existuje v Bohu bez materiálneho substrátu, takže nepoznáva a nekomunikuje s inými osobami priamo, ale len nahliada veľmi špecifickému Božiemu poznaniu a nejakým zvláštnym spôsobom v ňom žije. Ťažko to zladíť s tak priamou komunikáciou medzi živými a zomrelými, ako to opisujú zážitky klinickej smrti.

Hlbšia filozofická interpretácia týchto fenoménov závisí od iných postojov, ktoré môžu zmenšiť presvedčivosť faktickej evidencie, ktorú máme k dispozícii. Napríklad chápanie podstaty osobnej identity a vedomia človeka, alebo hlbšie chápanie vzťahu mozgu a mentálnej činnosti môžu skomplikovať ich interpretácie. Komplikácie môžu spôsobiť návrat k vysvetleniu v termínoch paranormálnych javov, telepatie alebo kvantovej teórie. Pritom sa prechádza k ešte hlbším filozofickým otázkam súvisiacim s tým, ako sa definuje realita a či realita je poznateľná.

Pri pohľade na pomerne dobre dokumentované a preverené príklady je len ťažko povedať, že ide o klamstvo, omyl, ilúziu alebo psychickú poruchu. Príklady sú prinajmenšom tichým svedectvom o možnosti posmrtného života. Nemožno z nich však vyvodzovať spoľahlivé závery o prirodzenosti duše a posmrtného života. Preto sa diskusia aspoň zatiaľ musí uberať smerom k rozhodujúcejším filozofickým a neurovedeckým otázkam o prirodzenosti duše a mysle človeka, hlavne čo sa týka rôznych druhov dualizmu a fyzikalizmu, a počkať, kým sa tieto teó-

⁵ P. M. H. Atwater opisuje svoj 43-ročný výskum, do ktorého zahrnul takmer 7 000 ľudí, a poukazuje na transformáciu vedomia (duchovného prebudenia), ku ktorej tu dochádza (porov. [2]).

rie objasnia lepšie. Zážitky klinickej smrti zatiaľ zostávajú skúšobným kameňom, na ktorom možno odskúšať vysvetľujúcu silu navrhovaných teórií.⁶

Literatúra

1. ARISTOTELES: *La Metafisica*. Traduzione it. G. Reale. Napoli, Luigi Loffredo 1968.
2. ATWATER, P. M. H.: *Near-Death Experiences*. New York, MJF Books 2011.
3. BASTI, G.: *Filosofia dell'uomo*. Bologna, Studio Domenicano 1995.
4. BERTI, E.: Mind and Soul? Two Notions in the Light of Contemporary Philosophy. In: BATTRO, A. M. a kol. (eds.): *Neurosciences and the Human Person : New Perspectives on Human Activities*. Vatican City, The Pontifical Academy of Science 2013, s. 41 – 47.
5. BLACKMORE, S.: Out-of-body experience. In: HENRY, J. (ed.): *Parapsychology. Research on Exceptional Experiences*. London, Routledge 2005, s. 188 – 195.
6. BLACKMORE, S.: *Dying to Live: Near-Death Experiences*. Buffalo, Prometheus Books 1993.
7. BRAINE, D.: *The Human Person*. Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press 1992.
8. DESCARTES, R.: *Opere 1637-1649*. Milano, Bompiani 2012.
9. FLEW, A.: Can a Man Witness His Own Funeral? In: *The Hibbert Journal*, 1956, roč. 54, s. 242 – 250.
10. GAULD, A.: Survival. In: HENRY, J. (ed.): *Parapsychology. Research on Exceptional Experiences*. London, Routledge 2005, s. 215 – 223.
11. GOLLER, H.: Mortal Body, Immortal Mind: Does the Brain Really Produce Consciousness? In: *Forum Philosophicum*, 2012, roč. 17, č. 1, s. 4 – 26.
12. HABERMAS, G. R. - MORELAND, J. P.: *Beyond Death : Exploring the Evidence for Immortality*. Wheaton (IL), Crossway Books 1998.
13. KOLÁŘ, O.: Pojetí duše v křesťanství. In: CHLUP, R. (ed.): *Pojetí duše v náboženských tradicích*. DharmaGaia 2007, s. 177 – 211.
14. MOODY, R. A.: *Life After Life*. Atlanta : Mockingbird Books, 1975.
15. MORSE, M. - PERRY, P.: *Closer to the Light : Learning from the Near-Death Experiences of Children*. New York, Random House 1990.
16. OSIS, K. - HARALDSSON, E.: *At the Hour of Death*. New York, Avon 1977.
17. PENFIELD, W.: *The Mystery of the Mind : A Critical Study of Consciousness and the Human Brain*. Princeton (NJ), Princeton University Press 1975.
18. RING, K.: *Life after Death : A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*. New York, Coward 1980.
19. RYLE, G.: *The Concept of Mind*. London, Hutchinson 1949.
20. SABOM, M. B.: The Near-Death Experience: Myth or Reality? A Methodological Approach. In: *Anabiosis*, 1981, roč. 1, č. 1, s. 44 – 56.
21. SMÉKAL, V.: Co víme o duši. Dostupné na internete <<http://slideplayer.cz/slide/1998747/>> (1. 4. 2015).

⁶ Tento článok bol napísaný v rámci projektu VEGA 1/0578/15.

22. SMĚKAL, V.: O duši si povídá prof. Vladimír Směkal s Markem Ebenem. Dostupné na internete <<http://youtube.zex.cz/index.php?id=ukaz&co=V6bEX5fhXgE>> (1. 4. 2015)
23. SOUDKOVÁ, M.: *Světlo a naděje : Prožitky blízkosti smrti z americké perspektivy*. Praha, Faun 1999.
24. STUMP, E.: *Aquinas*. London, Routledge 2005.
25. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Dostupné na internete <<http://dlibrary.acu.edu.au/digitaltheses/public/adt-acuvp18.16082005/02whole.pdf>> (1. 4. 2015).
26. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. Katolícka univerzita v Ružomberku, 2002.

Doc. Ing. Ľuboš Rojka, PhD., pôsobí na filozofickej fakulte Gregorovej univerzity v Ríme a filozofickej fakulte Trnavskej univerzity v Trnave. Habilitoval v systematickej filozofii a zaoberá sa analytickou filozofiou náboženstva a filozofiou mysle.