

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

DISERTA NÍ PRÁCE

**REFLEXE SMRTI A POHĚBNÍ OBŘADY
V SOUČASNÉ ČESKÉ SPOLEČNOSTI**

Mgr. Olga Nešporová

Doktorské studium antropologie
Obor: Antropologie
Školitel: Prof. PhDr. Josef Kandert, CSc.

PRAHA 2008

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma „Reflexe smrti a pohřební obřady v současné české společnosti“ vypracovala samostatně. Veškerou použitou literaturu a prameny cituji a jejich seznam navíc uvádím na konci práce.

V Dobrušicích, dne 21. září 2008

.....

V uv dom ní si skute nosti smrti se lov ku m že otev ít íše svobody.

Søren Kierkegaard

OBSAH

Úvod	7
I. Tematizace smrti v sociálních vědách	11
1. Antropologie smrti	11
1. 1. Klasické interpretace smrti	12
1. 2. Náboženská vysvětlení písní smrti	14
1. 3. Antropologie smrti ve druhé polovině 20. století	15
1. 4. Česká etnologie	18
2. Sociologie smrti	20
2.1. Historizující zdroje	20
2.2. Americký diskurs o umírání a pohřbívání	22
2.3. Koncept tabuizace smrti v moderních společnostech	25
2.4. Současná (britská) sociologie smrti	28
2.5. Česká sociologie a smrt	31
2.6. Hlavní teoretické přístupy k uchopení smrti	33
II. Metodologie a popis výzkum	37
1. Metodologický přístup	37
2. Terénní výzkum a sběr dat	40
2.1. Kvalitativní výzkum postojů ke smrti a pohřební praxe ve středověké obci „Losice“	40
2.2. Kvalitativní výzkum postojů ke smrti a pohřbením obřadů ve čtyřech pražských náboženských skupinách	44
2.3. Kvantitativní šetření DIN 2006	53
2.4. Výzkum pomníků u silnic obřadů dopravních nehod	54
3. Další zdroje dat	55
3.1. ISSP Náboženství II. (1998)	55
III. Představy o smrti a posmrtné existenci	58
1. Postoje dospělých věků k umírání a smrti	58
1.1. Charakteristika výzkumného vzorku	58
1.2. Běh života - působení osudu a náhody	60
1.3. Rozšíření víry v posmrtný život v české společnosti	63
1.4. Reinkarnace	67
1.5. Víra v posmrtný život v současné Evropě	69
2. Pojímání smrti a posmrtné existence mezi věřícími	72
2.1. Význam smrti, popírání smrti a zkušenost se smrtí blízkých	72
2.2. Dobrá smrt	75
2.3. Délka života – působení, i náhoda?	78
2.4. Představy o posmrtné existenci	84
2.5. Vzájemný vztah živých a zemřelých	89
2.6. Víze zániku Země a života na ní	92
3. Pojímání smrti a posmrtné existence mezi věřícími	95
3.1. Individuální eschatologie	95
3.1.1. Římskokatolíci	97
3.1.2. Věřící Českobratrské církve evangelické	100
3.1.3. Svědkové Jehovovi	103
3.1.4. Oddaní Křišny	105

3.2. Univerzální eschatologie	110
3.2.1. Možnost zániku světa	111
3.2.2. Aplikovaná hinduistická tradice	117
3.2.3. Komparace přístupů jednotlivých skupin	121
IV. Pohřební rituály	125
1. Teorie a vymezení pojmů	125
2. České pohřební rituály a jejich proměny ve 20. století	132
3. Současná pohřební praxe v České republice	137
3.1. Náboženský obsah současných pohřbů	137
3.2. Pohřební obřady na příkladu zkoumané lokality ve středních letech	142
4. Pojímání pohřebních obřadů střední generací (nevenčich)	150
4.1. Význam pohřbu	150
4.2. Absence pohřebního obřadu	152
4.3. Preferenční způsoby pohřbu	156
4.4. Místo uložení ostatků	159
4.5. Období smutku	161
4.6. Navštěvování hřbitovů a místa s ostatky	164
5. Perspektiva venčich	167
5.1. Vnímání pohřebních obřadů	168
5.2. Pohřební způsoby upravené jednotlivými náboženskými skupinami	172
6. Exkurs - pomníky u silnic o témě dopravních nehod	180
6.1. Formální regulace výskytu	182
6.2. Pomníky jako materiální objekty	184
6.3. Připomínané osoby a tvůrce pomníků	186
6.4. Příběhy za pomníky	188
6.5. Významy a poselství	190
6.6. Makrosociální vysvětlení příčin rozšíření nového fenoménu	198
V. Interpretace	202
1. Charakter zjištěných představ	202
2. Rozdíly mezi venčící majoritou a venčícími	205
3. Odraz představ o smrti a posmrtné existenci v pohřebních rituálech	207
4. Komparace se situací v zahraničí	213
Závěr	220
Literatura	224
Prameny	234
Zkratky	234
Summary	235
Přílohy	237

Tabulky

1. Náboženské vyznání podle pohlaví a věku (v %)	59
2. Náboženské vyznání podle vzdělání (v %)	60
3. Podíly souhlasných odpovědí s předemím o osudu a náhodě podle pohlaví a vzdělání (v %)	61
4. Předemím o sobě osudu a náhody v životě jedince	63
5. Postoje ke smrti a posmrtné existenci, podle pohlaví (v %)	64
6. Postoje ke smrti a posmrtné existenci podle věku (v %)	65
7. Postoje ke smrti a posmrtné existenci podle vzdělání (v %)	66
8. Postoje ke smrti a posmrtné existenci podle náboženského vyznání (v %)	66
9. Víra v převtělování duší podle pohlaví a věku (v %)	67
10. Víra v převtělování duší podle náboženského vyznání (v %)	68
11. Podíly souhlasných odpovědí různými možnostmi reinkarnace po smrti podle věku (v %)	69
12. Rozšíření víry v posmrtný život v Evropě (v %)	70
13. Rozšíření víry v posmrtný život mezi nevěstičkami ve věkové kategorii 30-49 let	86
14. Podíly církevních (římskokatolických) pohřbů v roce 1955 podle krajů	134
15. Podíly církevních (římskokatolických) pohřbů v roce 1987 podle krajů	136
16. Podíly respondentů o náboženském obřadu jako součásti vlastního pohřbu podle pohlaví a věku (v %)	139
17. Podíly respondentů o náboženském obřadu jako součásti vlastního pohřbu podle náboženského vyznání (v %)	140
18. Podíly respondentů o náboženském obřadu jako součásti vlastního pohřbu podle velikosti obce bydliště (v %)	140
19. Podíly respondentů o náboženském obřadu jako součásti vlastního pohřbu podle krajů (v %)	142
20. Podíly kremací ve vybraných státech Evropy a světa v roce 2000	218

Přílohy

237

1. Seznam informátorů I. (nevěstiček)	238
2. Seznam informátorů II. (věstiček)	239
3. Seznam pomníků u silnic	241

Úvod

Smrt je významným mezníkem lidského života. V domí smrti nepochybně formuje způsob života každého z nás, a již v domě i nevdomě, a podle rady autor je dokonce právě v domě lidské konečnosti jedním z klíčových konstitutivních prvků lidství. Smrt lze označit za kulturní univerzálii, fenomén, se kterým se musí vypořádat každá společnost i každý jednotlivec, nebo narušuje jejich ontologický základ. Moderní společnosti se jí snažily spíše vytrhnout z veřejného prostoru, tím se však neztratila její závažnost, a po několika desetiletích této tabuizace se smrt zase navrátila do veřejného diskursu. I tato práce vznikla v reakci na záměrné vytrhávání problematiky smrti a ve snaze tento přístup změnit. Většina společností k vyrovnání se se smrtí a její akceptaci používala a dosud používá náboženské prostředky, není to však jediný možný způsob, jak uvidíme níže. Současně pozdní moderní společnosti volí také jiné možnosti, jak zasadit smrt do kontextu bytí a jak se k ní vztahovat. Ve své práci jsem byla vedena snahou ukázat, jak se v současné české společnosti běžný člověk staví ke smrti, jaké má představy o dobré smrti, umírání, i o tom, co následuje nebo nenásleduje po smrti. V souvislosti s tím mě zajímala i aktuální praxe konání pohřebních obřadů a zjišťovala jsem, nakolik se tyto představy promítají do reálného chování lidí.

Snažila jsem se odpovědět na následující otázky: Jak se česká společnost dívá na smrt? Je tomu tak, že věřící věří v posmrtnou existenci, zatímco nevěřící nikoli? Vyskytují se ve vztahu ke smrti a konání pohřebních obřadů rozdíly, srovnáme-li představy a postoje věřících a nevěřících lidí? Mají představy o posmrtné existenci vliv na konání a průběh pohřebních obřadů? Jaká je současná pohřební praxe? Jsou představy spojené se smrtí a pohřební obřady, které nacházíme v české společnosti, nějak výjimečné a odlišné od těch, které nalézáme v jiných evropských společnostech? A pokud ano, jaké jsou důvody těchto specifických rysů?

Přístup, který jsem k tématu zvolila, vychází ze dvou velmi blízkých sociálních vědních disciplín, sociální antropologie a sociologie. Metodologii jsem uplatnila tak, aby co nejlépe pomohla odhalit představy aktérů a zároveň alespoň částečně postihnout nakolik jsou získaná zjištění o postojích a jednání malého výzkumného vzorku rozšířená v celé české společnosti. Užila jsem kombinaci přístupů kvalitativních a kvantitativních, přičemž kvalitativní mají pro můj výzkum prioritní význam, kvantitativní slouží spíše pro porovnání a doplnění zjištěných údajů. Pro zpracování této práce jsem v minulých pěti letech realizovala několik dílčích terénních výzkumů, jejichž cílem bylo zjistit, jak se ve středních letech a v Praze lidé středního věku vztahují ke smrti a vykonávání pohřebních rituálů. Zaměřila jsem se přitom

p edevším na majoritní, deklarativní většinu část populace, přičemž jsem pro porovnání vedla i v několika náboženských skupinách. Vedle rozhovorů s aktéry jsem se v jedné lokalitě v nově také podrobiljšímu sledování pohřební praxe a prováděla jsem výzkum v místních pohřebních službách, což koriguje nedostatky šetření prováděného pouze prostřednictvím interview a zároveň rozšiřuje výzkumné pole. Dále jsem provedla výzkum aktuálního fenoménu, který rozhojví možnosti pohřební praxe a ukazuje multidimenzionálnost vztahu ke smrti, a sice pomníkové dopravních nehod. Pro srovnání jsem konečně analyzovala data pocházející z českého kvantitativního výzkumu *Detradicionalizace a individualizace náboženství v české republice* a z mezinárodního šetření *International Social Survey Programme*, která mi poskytla informace o rozšíření představ o posmrtné existenci v jednotlivých segmentech společnosti a v mezinárodním srovnání.

Práce je rozdělena do pěti kapitol. V prvních dvou seznamuji teoreticky s vybranými teoretickými pojednáními o smrti, které přineslo dosavadní badatelské úsilí sociálních antropologů a sociologů. Následuje popis metodologie, kterou jsem při vlastním bádání volila, a výzkum, které jsem realizovala. Stěžejní jsou dvě další kapitoly, které přináší zjištění z provedených výzkumů a jejich dílčí analýzy vzhledem k jednotlivým sledovaným tématům. Třetí kapitola je věnována představám o smrti a posmrtné existenci, které lze nalézt v současné české společnosti a jejich jednotlivých segmentech. Čtvrtá zde obecně otázkou rozšíření víry v posmrtný život i víry v tradiční křesťanské eschatologie, jako jsou nebe a peklo. Tyto obecnější poznatky jsou zachyceny na celorepublikovém výzkumném vzorku, zatímco další podrobnější poznatky týkající se individuální a univerzální eschatologie jsem zkoumala ve vybrané lokalitě Středočeského kraje a v Praze. Odděleny jsou přitom postoje a představy věřících a nevěřících osob, přičemž věřící jsou rozděleni podle příslušnosti ke konkrétním náboženským skupinám. Následující čtvrtá kapitola pak přináší pohled o současné pohřební praxi i významech, které aktéři jednotlivým složkám pohřebních obřadů přikládají. Sledovány jsou jednak preference ve způsobu uložení těla po smrti, jednak ceremoniální záležitosti a pozornost je též věnována vysvětlení specifického rysu současné české společnosti, a sice absenci pohřebních obřadů. Na druhou stranu jsou sledovány i nové jevy a prvky těchto obřadů, spojené s tragickými úmrtími při dopravních nehodách. V závěrečné páté kapitole se pokouším shrnout zjištěné poznatky a především přinejmenším jejich vysvětlení a porovnat je jak vzájemně, tak i se zjištěními jiných autorů a situací v jiných státech Evropy, případně světa.

* * *

Výzkum se mohl opírat o dvojí institucionální podporu, za jejíž poskytnutí děkuji. Grantové agentuře Univerzity Karlovy bych ráda poděkovala za podporu dvouletého projektu „Reflexe smrti v současné české společnosti“ (č. projektu 404/2005/A-SP/FHS), která mi umožnila proniknout do současného sociologického diskursu sociologie smrti a která též přispěla k realizaci terénního výzkumu. Za poskytnutí dat z kvantitativních výzkumů jsem vděčná jednak Sociologickému ústavu Akademie věd ČR, jakož i centrálnímu německému sociologickému archivu (GESIS). Děkuji též všem informátorům a respondentům, kteří mi v novějším časopise a v rozhovorech mi odkryli své vlastní myšlenky a ochotně odpovídali na mé otázky k tématu, které nemusí být pro každého příjemným námětem k hovoru. Zvláště připomínám děkuji pracovníkům městského úřadu obce „Losice“, kteří mi ochotně zpřístupnili nejen která archivní data, a pracovníkům pohřebních služeb, kteří mi umožnili totéž a podělili se se mnou o své profesionální zkušenosti.

Pokud jde o vlastní práci, v první řadě bych chtěla poděkovat svému manželovi Zdeňkovi za všestrannou podporu, kterou mi projevoval po celou dobu, kdy tato práce vznikala, a to především výzkumy v terénu, přes zpracování dat až po vlastní psaní výstupů. Vděčím mu nejen za obecnou podporu, trpělivost a povzbuzování k dokončení díla, ale i za cenné diskuse odborné, při nichž mi pomáhal tít a interpretovat zjištěné skutečnosti. Dále bych ráda poděkovala rodičům, sestře i prarodičům, za to, že mi podporovali a mnohdy mi i pomáhali při výzkumech v terénu. Děkuji též všem anonymním recenzentům, kteří se v posudcích vyjadřovali k mým dřívějším textům publikovaným k danému tématu a pomohli mi tak kriticky korigovat vlastní myšlenky a interpretace. Podobně vděčím za korekce i rozvíjení interpretací a potvrzování všem nejmenovaným osobám, se kterými jsem o smrti, umírání a pohřebních obřadech v posledních letech diskutovala. V neposlední řadě děkuji za vedení práce a důležitě připomínky k jejím dřívějším verzím svému školiteli prof. PhDr. J. Kandertovi, CSc.

Dřívější verze některých částí této práce jsem již publikovala v odborných časopisech *český lid*, *Religio – revue pro religionistiku*, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* a *Soudobé dějiny*. Jednalo se především o zjištění týkající se včel, respektive o exkurs v novějším pomníku o obětech dopravních nehod. Výsledky výzkumu v „Losicích“ dosud publikovány nebyly, stejně jako primární i sekundární analýzy kvantitativních dat; tato práce je první, ve které je odborné veřejnosti zpřístupněna. Zároveň je třeba říci, že i publikované texty (na tuto skutečnost upozoruji v poznámkovém aparátu) byly pro potřeby

tohoto spisu zpracovány a doplněny, nebo spolu s ostatními částmi práce tvoří integrální celek, jehož cílem je komplexní představení a analýza problematiky reflexe smrti a pohřebních obřadů v současné české společnosti. Nakořli se mi tohoto cíle podařilo dosáhnout, nechť posoudí čtenáři.

I. Tematizace smrti v sociálních vědách

Problematika lidské smrtelnosti nevzbuzuje jen individuální a osobní pozornost, ale jako ústřední i vedlejší téma se dostává i do různých vědeckých disciplín, které se snaží ze svých perspektiv fenomén smrti vysvětlit. Tato práce si klade za cíl popsat zejména její sociální aspekty a vychází proto ze dvou oborů, na jejichž poznatky bych ráda navázala. Nejprve stručně zmíním antropologický přístup a jeho zjištění na poli bádání o smrti a pohřebních obřadech, ze kterého čerpá další úzce související disciplína moderní vědy, a sice sociologie.

Hledání hranice mezi sociální antropologií a sociologií je v nich kterých případech obtížné. Pro účely této práce užiji jednoduché členění vycházející z toho, jak se oba diskursy postupně vymezovaly. Obecně v tšinou platí, že antropologové se zabývají lidskou smrtelností a s ní souvisejícími představami a rituály v kulturách odlišných od těch, ze kterých pocházejí, zatímco sociologové upírají svůj zájem k odhalení souvislostí života a smrti v pozdně moderních západních společnostech, ve kterých žijí. Toto členění samozřejmě neplatí absolutně a někdy je obtížné prohlásit určitého badatele a jeho práci za přísně sociologickou i sociálně antropologickou, zejména u starších autorů, na které se dnes odvolávají praktikanti obou disciplín. U současných autorů zůstávám v rámci jejich vlastní klasifikaci a rádím je dle toho, jak se oni sami deklarují.

Zatímco antropologie se smrti v nově prakticky od svých začátků, sociologie toto téma až na výjimky poněkud opomíjela a věnovala pozornost mu začala v nově až od konce 20. století. Navzdory předchozímu přehlížení této problematiky se v sociologii smrti začala mohutně rozvíjet a zejména v anglosaském světě je jí v současnosti věnována značná pozornost. Někdy je pro interpretaci dležitě využít i dalších přístupů, především historického a psychologického, které systematicky sledovat nebudu, avšak zmíním je v případě, že to bude pro vysvětlení širších souvislostí nezbytné, podobně jak to budou dělat i ostatní antropologové i sociologové.

1. Antropologie smrti

Sociální antropologové se smrtí zabývali především proto, že v souvislosti s úmrtím člověka mohli v domorodých kulturách pozorovat specifické chování a zvyky, které s oblibou popisovali a snažili se je vysvětlit. Jak uvedl současný britský antropolog francouzského

podle M. Blocha, „Všechny lidské kultury předkládají ústřední místo vyložení procesu lidského bytí. Z nich jsou vždy nejdůležitější reprodukce a výklad smrti a s nimi spojená praxe, kterou tyto výklady (representations) zapírají.“ [Bloch 2001: 149; překlad ON]. Antropologie klade velký důraz nejen na samotné pozorované dění, ale snaží se je vysvětlit prostřednictvím nativních představ a významů, které stojí za nimi. To je ostatně jediný smysluplný postup, který umožňuje i poznávání exotických kultur a pozorování mnohých pro západního člověka podivuhodných zvyků uplatnit.¹ Samozřejmě se zpočátku nabízelo rovněž etnocentrické hledisko, kdy se na pozorovaný materiál uplatňovaly etické normativy i interpretační schémata z kultury badatele, to však nezbytně vedlo ke zkreslením a přinášelo zjištění poplatná západní společnosti a vzdálená společnosti studovaným. Při jistém odstupu a vyšší míře abstrakce však lze nalézat shodné rysy platné jak ve společnostech domorodých, tak v moderních společnostech. V antropologii smrti jsou to především obecnější teorie vzniklé na počátku dvacátého století, na které se dodnes sociální antropologie a sociologie odvolává.

1.1. Klasické interpretace smrti

Mezi často zmiňované patří studie z počátku 20. století od francouzského antropologa R. Hertze [1960; orig. 1907], žáka É. Durkheima. Přestože sám žádný terénní výzkum neprováděl, na základě písemných pramenů (ponejvíce z depozitů Britského muzea) pojednal o kolektivních výkladech smrti a s nimi souvisejících sekundárních pohřebních praktikách Dajaků žijících na Borneu. Snažil se přitom dokázat, že praxe sekundárních pohřbů platí obecně a lze ji nalézt v různých kulturách, včetně vesnické Evropy. V domorodých kulturách lenní pohřebních obřadů a konání primárních a sekundárních pohřbů odpovídá představám o posmrtném putování duše, která se až po druhotném pohřbu, kdy se všechny mrtvé tělesné části (maso, kůže atd.) přemění a zbudou pouze suché kosti (připadně popel), může stát součástí svatého ducha. Podobně během procesu pohřebních obřadů stojí nejbližší příbuzní zesnulého mimo společnost, období truchlení je pro něj vymezeno obdobím mezi pohřbem a plnohodnotnými leny společnosti se mohou znovu stát až poté, co je celý proces pohřebních obřadů dokončen a tím nastolena opětná rovnováha.

¹ Tento přístup lze přirozeně uplatňovat i při interpretaci chování v neexotických kulturách; mou snahou je aplikovat jej rovněž při popisování české společnosti v rámci této práce.

Rituální stránku a její velmi důležitý kolektivní aspekt podtrhoval již É. Durkheim například v svém studiu náboženských obřadů například u příkladu australského totemismu [Durkheim 2002; orig. 1912]. Ve stejné době se rituály v domorodých i domácích kulturách zabýval také belgický antropolog A. van Gennep [1997; orig 1909], jehož koncept předchůdců rituálů je dodnes badateli například v interpretacích různých dat zmínován. Tyto rituály doprovázející klíčové okamžiky v životě jedince a jeho sociálních proměnách se dějí nejen například smrti, ale rovněž například narození, iniciací a vstupu do manželství. Rituální stránka je projevem změn postavení jedince ve společnosti a její forma obvykle souvisí s náboženským představením aktérem. Toto hledisko je často sledováno nejen antropology, ale i religionisty.

Zásadní význam jakožto zdroj náboženství měla smrt podle britského sociálního antropologa funkcionální školy B. Malinowského, který své výzkumy na Trobriandských ostrovech prováděl v době, kdy tamní tradiční domorodé pohřbní obřady již nebyly kvůli potlačení koloniální správou praktikovány. To byl zejména důvod, proč se jeho zájem omezil pouze na úroveň myšlenkovou a zabýval se trobriandskou eschatologií a duchy mrtvých (*Baloma*) bez toho, aby se snažil studovat pohřbní praktiky [Metcalf, Huntington 1991: 14]. Malinowski například chápal smrt za nejdůležitější zdroj náboženství, za jehož základní funkce považoval zmírňování úzkosti a poskytování emocionálního pohodlí.³ Náboženství podle něj především pomáhá člověku vyrovnat se s přirozeným strachem ze smrti. Svědectví, které podává rozpad těla a hrůza ze zničení lidské osobnosti, jsou vyvrácena vírou v nesmrtelnost, kterou poskytují náboženské představy. Náboženství tak zachraňuje lidi před odevzdáním se smrti a před zkázou, například animismus (víra v duchy) údajně vznikl jako důsledek víry v nesmrtelnost. Smrt muže nebo ženy je ve společnosti, které je složeno z omezeného počtu osob, událostí značného významu, která ohrožuje soudržnost skupiny. Náboženství proto podle Malinowského prostřednictvím rituálů truchlení, pohřbu a rituálního chování bezprostředně po smrti zajišťuje zachování mentální integrity nejenom jednotlivcem, ale i celé skupin [Malinowski 1954: 47-53]. Toto vysvětlení však bylo rovněž podrobena kritice například například A. R. Radcliffe-Brown ukázal například u obyvatel Andamanských ostrovů, že u některých náboženských obřadů naopak úzkost spíše vyvolávají než zmírňují [Pospíšil 1993: 400-401].

² Termín „tradiční“ zde i dále v textu používám tak, jak je běžně užíván v sociologickém diskursu. Tj. tradicí chápám soubor jevů, které jsou staršího původu než jevy moderní a současné. K užívání slova tradice v jednotlivých českých společnostech viz [Kandert 1999].

³ Toto tvrzení bývá někdy bagatelizováno, Malinowski je však formuloval jasně: „Of all sources of religion, the supreme and final crisis of life – death – is of greatest importance. Death is the gateway to the other world in more than the literal sense.“ [Malinowski 1954: 47].

1.2. Náboženská vysvětlení p í iny smrti

Práv náboženství poskytuje základní interpreta ní rámec a vysvětluje samotný fakt smrti. Jeho prostřednictvím jsou v různých společnostech vysvětlovány důvody, pro které lidé musí umírat. Náboženství zahrnuje smrt do symbolického světa tím, že ukazuje její povahu a příčinu a zároveň jí přiřkládá určitý význam a smysl. Většinou jí přiřkládá tak, že zmenšuje její dopad na jedince a potažmo i na celou společnost postulantů nějaké formy posmrtné existence. Koncept nesmrtelnosti nebo určitého typu transcendence se vyskytuje snad ve všech náboženských tradicích, což vedlo mnohé autory k publikování prací v novějších pohledových i komparativních studiích této problematiky [viz např. Badham, Badham 1987; von Barloewen 2000; Chidester 1990; Pioreschi 1990]. Přitom jsou zároveň stanovena pravidla, jejichž dodržováním lze určitého typu posmrtné existence dosáhnout, a rituální praktiky, jimiž mohou živí ovlivňovat existenci zemřelých. Stanovením přesných zásad a interpretačních schémat týkajících se smrti je tato nevyhnutelná skutečnost zařazena do symbolického universa a legitimizována [Berger, Luckmann 1999].

Vyerpávající klasifikaci možných výkladů o příčině smrti, vyskytujících se v různých náboženstvích světa, přinesl T. P. Baaren [1987: 251-259]. Shrnul poznatky autorů, kteří se tématem zabývali, ať již obecně (A. Lang), nebo ve vztahu k určitému kulturnímu okruhu (F. Boas – severoameričtí indiáni, H. Baumann a H. Abrahamsson – africké mytologie ad.), zhruba od konce 19. století do poloviny 20. století. V náboženských představách i mýtech na celém světě lze přes jejich pestrost nalézt zhruba osm typů vysvětlení, pro které smrt stala součástí tohoto světa. Obvykle nelze stanovit jediný a výhradní typ, mnohdy se v jedné tradici prolíná více prvků. Tato základní typologie nicméně dobře představuje určující tendence v uvažování věřících lidí:

1. Smrt je považována za přirozený cílový bod nebo za projev boží vůle (africká Lubové, starověké – Homér v *Iliad* – lidské generace se stírají jako listy na stromech).
2. Prvotní příčinou smrti je smrt boha nebo jiné mytické bytosti (severoameričtí indiáni Šusvapové).
3. Smrt jako následek konfliktu mezi božskými bytostmi (africká hornonilští Šilukové – spor mezi božskými bratry Nyikangem a Duwatem, severoameričtí černonožci – nehody mezi Starým Mužem a Starou Ženou, africké mýty o konfliktu mezi Sluncem a Měsícem).
4. Smrt vznikla jako následek podvodného chování ze strany bohů nebo jejich bezohlednosti i dokonce hlouposti (indiánské kmeny střední Kalifornie a další indiánské kmeny Severní Ameriky – Sedit/Kojot vnesl smrt do světa svými intrikami, africká Dogoni – mladá žena

koupila krávu od boha Amma za smrt, Melanésie – smrt zapínil hloupý boh, který popletl zprávu a smrt píknul lovku a vlný život hadovi, i když to plovdním lo být naopak).

Po těchto možnostech, které jsou všechny způsobeny zásahem božských bytostí, následují další, které jsou naopak způsobeny lovkem samým:

5. Smrt jako důsledek určitě lidské nedostatečnosti (africké mýty o vyhlášení lidské nesmrtelnosti bohem v noci, takže je lidé zaspali; Bena Kanioka ze středního Konga považují smrt za následek lidského provinění spočívajícího v tom, že si lidé udělali z pohledu důležitosti pro hostiny a oslavy; horní Myanmar (dříve Barma) – starý muž z žertu dělal před bohem slunce mrtvého, ten se rozlíl, když to zjistil, a udělal z předstírané smrti reálnou.

6. Smrt jako výsledek špatného soudu nebo výběru ze strany lovka (Ngalové z horního Konga – boh dělal lovku na výběr dva balíky, v tšii, plný ržných věcí, a menší s vlným životem. Lovk neděl, šel se poradit do vesnice a mezitím několik žen vybralo v tšii balíky).

7. Smrt jako následek nějaké viny, obvykle lidské (Starý zákon – Adam s Evou pojedli ovoce ze zakázaného stromu poznání).

8. Smrt jako následek lidské touhy po smrti (africké mýty o chvílích, kdy je lovka sužován nemocí nebo ponižován ve stáří a vyerpán životem si přejí smrt; africkí hornonilští Nubové spojují přání smrti s přelidněním).

1.3. Antropologie smrti ve druhé polovině 20. století

Je tedy zřejmé, že variabilita interpretací smrti je v různých kulturách svta ohromná, jakož i rituál, které se k ní váží. Zatímco starší autoři se snažili na příkladech z mnoha světových kultur poukazovat na společné a univerzální rysy, novější badatelé podtrhují spíše diverzitu. Antropologové se v tšinou představami o posmrtné existenci a pohřebními obřady zabývali v rámci ucelenějšího popisu společností, jež studovali. Nkteí se však cítili tématem natolik osloveni, že se soustředili přímo na ně a zpravidla se snažili porovnat postoje ke smrti v několika společnostech. Tak ve druhé polovině 20. století vznikla řada (v tšinou kolektivních) prací, v nichž se sociální antropologové zabývali pohřebními obřady a eschatologií domorodých kultur [Metcalf, Huntington 1991; Bloch, Parry 1982; Cederroth, Cidlin, Lindström 1988; Barley 1997]. Rozšířili tak západní vědní o další poznatky poukazující na jejich ohromnou variabilitu. Tím zároveň potvrdili zjištění, že smrt je zdánlivě přirozenou součástí života, ještě dležitější je však její stránka kulturní, která ovlivňuje i to, jakým způsobem je smrt jedinci určité společnosti vnímána. Tyto práce zůstávaly poplatné objevům badatelů z počátku 20. století, jejichž interpretační rámce (především Hertzovy a

Gennepovy) vesm s využívaly k vlastní interpretaci i s nimi polemizovaly, aniž by přinesly nové, podobné stejné koncepty.

Hertz tvrdil, že smrt je pro domorodce v podstatě iniciací, zaútkem nového bytí, znovuspojením s předky, a proto pohřební obřady připomínají rituály při narození i vstupu do manželství [Hertz 1960: 79-80]. Tuto koncepci potvrdili dva sociální antropologové působící na London School of Economics, M. Bloch a J. Parry, kteří editovali sborník příznačně nazvaný *Death and the Regeneration of Life*. Hertz v poznatek o tom, že pohřební praktiky vždy určitým způsobem kopírují sociální řád dané společnosti, posunuli do další roviny, když tvrdili, že mezi pohřebními rituály a sociálním řádem existuje i opačná kauzalita, a sice, že samo provádění pohřebních rituálů znovuuustavuje sociální řád a jeho autority. Nejzřejmější je to v těch společnostech, kde je řád potvrzován transformováním mrtvých v transcendentní a věčné síly, čímž se smrt proměňuje v plodnost. Analýza používaných symbolů jim pomáhala doplnit analýzu zkoumaných společností a popsat vztahy platné v jejich sociální organizační struktuře [Bloch, Parry 1982]. Klasické antropologické teorie o předchodových rituálech a sekundárních pohřbech využil také například R. Jaulin, který se pojmání smrti u afrického etnika Sara (na území řádu) snažil odhalit prostřednictvím poznání iniciačních rituálů obsahujících symbolickou smrt [Jaulin 2003].

Další dva britští antropologové, R. Huntington a P. Metcalf, aplikovali starší teorie na nově uskutečněné terénní výzkumy, jež první z nich prováděl na Madagaskaru a druhý na Borneu. V obou případech byly pohřby vnímány jako velmi důležitě, byla tam uplatňována praxe sekundárních pohřbů, a zároveň byli informátoři ochotni o smrti hovořit. Huntington a Metcalf však navíc psali i na základě písemných pramenů o jiných kulturách. Stejnou metodologii, tedy využití písemných pramenů, aplikovali i na materiál bližší modernímu západnímu světu a snažili se kriticky popsat dobový americký pohřební přímý, který považovali za příliš uniformní (nehledě na náboženskou příslušnost) v porovnání s domorodými tradicemi [Metcalf, Huntington 1991]. To je ostatně u sociálních antropologů poměrně časté, že se poznatky z jiných kultur snaží nějakým způsobem vztáhnout ke své vlastní kultuře. Prostřednictvím poznávání jiných tak antropologové poznávají vlastní kulturu a nejinak je tomu, zabývají-li se smrtí. Ani Hertz se neopomněl zmínit o křesťanství a jeho slibu vzkříšení [Hertz 1960: 78-83], zatímco van Gennep mínil příklady z domorodých kultur s příklady z historické i dobové evropské praxe [Gennep 1997] a Malinowski na základě vlastních zkušeností z výzkumu na Trobriandských ostrovech tvrdil, že: „dokonce i mezi těmi nejprimitivnějšími lidmi je postoj ke smrti nesporně komplexní, a mohu dodat, mnohem bližší

našemu vlastnímu [tj. postoji moderní euroamerické společnosti], než se obecně předpokládá“ [Malinowski 1954: 47, překlad ON].

Britský antropolog M. Bloch na základě mnohaletého studia smrti v domorodých kulturách porovnával přístup ke smrti uplatňovaný v exotických společnostech s tím, který je realizován v pozdně moderních evropských společnostech. Oproti svým předchůdcům, kteří poukazovali na shody, však vyzdvihl i jeden základní rozdíl. Náboženské okruhy hinduismu, buddhismu, ale i etné africké i americké kultury vnímají kontinuitu života a smrti, přičemž smrt je pro ně v tomto kontextu procesem, a proto je chápána jako cesta. Na rozdíl od toho je západní pohled na smrt jiný, podtrhuje přesný i oddělený (*punctual*) pohled na smrt, která je dle jejich okamžikem a hranicí. V domorodých kulturách je údajně hranice mezi životem a smrtí méně zřetelná [Bloch in Cederroth, Cidlin, Lindström 1988: 13-17, 26]. Přesto však Bloch považoval domorodé kultury za blízké západním společnostem a zpochybňoval Dumontovo tvrzení o výjimečnosti moderních západních společností spočívající v tom, že pouze v nich je místo pro individualismus. Kontrast mezi individualismem a holismem je podle Blocha pouze v ideálním konstruktu, který v praxi neplatí. Individualismus Západu je více popis sebe sama než sociologicky prokázané tvrzení. Bloch proto tvrdil, že lidé západního světa jsou pravděpodobně podobnější Somálcům i Tibetánům (jako zástupcům domorodých kultur), než se sami odvažují tvrdit (respektive i když tvrdí, že nejsou) [Bloch in Cederroth, Corlin, Lindström 1988: 28].

Vedle toho, že se i antropologové zabývají kulturami, ve kterých sami žijí, a již pouze pro komparaci, jak bylo uvedeno výše, nebo výhradně [např. Hockey 1990; Fox 2004; Schäfer 2007], uplatňují také další postup, který rozšiřuje pole jejich působnosti, a tím je využití archeologického i historického materiálu (mluvené i písemné povahy). Právě z těchto pramenů mnohdy rekonstruují probíhající pohřebních rituálů i představy, které se k nim v daných kulturách vážaly. Dává jim to možnost zkoumat sekvence i proměny vase, kterými minulé zvyky prošly, sledovat smrt a proměny vztahování k ní v tzv. *longue durée*. Někdy jsou kombinovány všechny tyto přístupy. Například francouzský antropolog L. V. Thomas jednak srovnával západní a africké domorodé zvyky, jednak sledoval jejich proměny vase od středověku po současnost [Thomas 1975].

Možný je však i opačný postup, kdy jsou etnografická a antropologická zjištění využívána pro interpretaci archeologického materiálu, ve kterém tvoří nálezy pohřbených zejména pro starší období mnohdy nejčetnější archeologické pozůstatky původní kultury. Paralely však musí být přijímány s velkou opatrností, neboť variabilita je, jak již bylo řečeno, ohromná a rekonstrukce sociálního světa dávných lidí a jejich kultur pouze z materiálních pozůstatků je

známá obtížná, až nemožná [viz Pearson 2000; Svoboda 2003]. Přesto jsou tyto paralely mnohdy oživením jinak interpretovaného nepřístupného archeologického materiálu, byť i takové explanace [např. Taylor 2003] známá kriticky. V těchto možnostech a přesnější poznatky poskytují prameny historické povahy, o které se rovněž lze opírat, jak to mnozí odborníci činí [např. Králíková 2007; Lutovský 1996; Unger 2006]. Většinou se však jedná o využití písemných dokumentů z proveniencí misionářských a koloniálních úředníků, případně i písemných textů vytvořených přímo členy zkoumané společnosti, nejčastěji o prameny sakrální povahy. Badatel proto musí při jejich užívání mít vždy na paměti jejich povodní účely a charakteristiky jejich autorů, což obojí známým způsobem ovlivňuje obsah daných písemností. Příkladem aplikace tohoto historizujícího antropologického přístupu může být i česká studie J. Kolmaše, která se na základě sakrálních textů a cestopisů z různých období (od středověku po současnost) snaží přinest poznatky o vnímání smrti a pohřbívání u Tibeťanů [Kolmaš 2003].

1.4. Česká etnologie

V českém národopise se o přiblížení dávných pohřebních zvyků pokusil již na počátku 20. století archeolog L. Niederle, který se prostřednictvím kombinace dostupných pramenů archeologické, historické i národopisné povahy pokusil o rekonstrukci představ o smrti a posmrtné existenci a pohřebních zvyků starých Slovanů v období před jejich christianizací [Niederle 1911: 224-379]. Mezi současnými českými archeology se životem a smrtí u Slovanů zabývá M. Lutovský [1996]. Další období v časové posloupnosti pak zachytil archeolog každodennosti Z. Smetánka, který se na příkladu rolníka Ostoje žijícího v první polovině dvanáctého století pokusil zrekonstruovat události jeho běžného života v etn. smrti a jeho pohřbení, a to v době, kdy se povodnější pohanské zvyky již mísily s křesťanskými [Smetánka 2004: 279-289]. Duchovní kulturu raného středověku a rozšiřování křesťanství na území Čech pak popsal P. Sommer [2001].

Etnologické práce nicméně většinou postihují období časově méně vzdálená, o kterých máme více písemných pramenů a jejichž reminiscence i přímo popisy lze získat i z ústních výpovědí žijících osob, případně z pozorování přetrvávající praxe, zejména ve specifických venkovských lokalitách. Etnologové se tak vesměs zaměřují na zkoumání dobových přetrvávk⁴ a povodnějších tradic, které doplňují ještě starším historickým materiálem, případně je

⁴ Přetrvávkou rozumím primitivní a starodávné věci, zvyky a představy, které v kultuře přetrvávají i přesto, že jsou zastaralé a zbytečné [viz Strenski 2006: 99-101; Tylor 1897].

konfrontují se současnou situací. Hojnou pozornost etnografové věnují lidovým náboženským představám a pověrám, i když jejich interpretace byly v období vlády komunistického režimu poplatné dobové oficiální ideologii [Robek 1990]. Důležitým aspektem, který je v souvislosti se smrtí rovněž pojímán, nebo pro ni iní dležitý výkladový rámec, je náboženství, ovšem především v pracích vydaných až po roce 1989. Příkladem mohou být sborníky z konferencí, první vydaný hned na počátku devadesátých let 20. století v Bratislavě [Krekovič 1993], druhý vzniklý o více než deset let později v Brně, který však obsahuje spíše příspěvky religionistické [Kovář, Kovács, Podolinská 2005]. Oba zahrnují statisticky zpracované především na pojímání smrti v různých náboženských okruzích a dobách, i starších než současných. Podobně se spojením náboženství a smrti zabývali J. Assman, který popisoval zádušní kult ve starověkém Egyptě, a T. Macho, jehož doprovodná teoretizující studie se snažila o „kulturologický“ transkulturní přístup k fenoménu smrti [Assmann 2003].

Nejucelenější popis představ i zvyků vážících se ke smrti v českém prostředí dosud podala etnoložka A. Navrátilová v monografii *Narození a smrt v české lidové kultuře* [Navrátilová 2004]. Vychází především z písemných pramenů, které kombinuje s vlastním výzkumem v terénu při odhalování pověr, rituálů, pověstí a zvyků vážících se ke smrti a narození na území Moravy, Slezska a Slezska. Smrti je především věnována v třetí části knihy [ibid.: 141-343]. Práce je věnována tematicky a zabývá se jak představami o smrti a posmrtném životě, tak samotnými pohřebními obřady, přičemž klade důraz na „tradici“ a na základní přezítka v současné praxi poukazuje na zvyky z dávné minulosti, které s touto praxí mohou souviset. Ústřední rozprávkou, o níž autorka referuje, je především ohromné, poúnáje raným středověkem a koncem druhého a třetího tisíciletí, tedy dobou, kdy práci dokončovala. Neklade si aspirace na komplexní historické pojednání, spíše skládá shromážděný a podle témat utvářený materiál bez ohledu na dobu, o které referuje. Ta je někdy uváděna, jindy ne, a často se patrně předpokládá, že jde o zvyk obecně jí platný v delším časovém období.

Stejná autorka věnovala již v době komunistické vlády pohřebním obřadům kratší studii, která je cenným dokladem popisu zachovávání starších tradic a zavádění nové formy obřadů (socialistických) pohřebních obřadů na českém a především moravském venkově [Navrátilová 1989]. Jedním z mála dalších českých autorů, kteří se současnými pohřebními rituály zabývají, je lékařka H. Haškovcová, která sice věnovala především medicínské hledisko smrti a paliativní péči, dotkla se však i jejich sociálních aspektů [Haškovcová 1975, 2000] a věnovala se i současné pohřební praxi [Haškovcová 2000: 93-99]. Představám o smrti a pohřebním obřadům v prostředí slovenských vesnic věnuje šedesátých až osmdesátých letech

20. století se v rámci svého sociálně antropologického výzkumu v noval také J. Kandert [2005].

Stav současného pohřebního ritu probíhajícího v krematoriích na základě výzkumu ve třech českých krematoriích popsal v *českém lidu* G. Maiello, kterého nejvíce zajímal výběr hudebních skladeb, které během pohřebního obřadu zazněly [Maiello 2005]. Ve stejném časopise vyšla i studie autorky této práce o současných představách o smrti a preferencích v pohřební praxi mezi vybranými skupinami českých věřících [Nešporová 2006].

2. Sociologie smrti

Na rozdíl od antropologie se sociologie konečnosti lidského života a smrti zabývala převážně daleko méně často. Mimo jiné patrně proto, že v centru její pozornosti byla společnost a vztahy mezi jejími jednotlivými členy, a to prakticky výhradně mezi členy živými. Smrtelnost a omezenost lidského života byla přehlížena a většinou nebyla vůbec tematizována. Současný vědec britský sociolog smrti T. Walter upozornil v devadesátých letech 20. století, kdy se situace již změnila, právě na skutečnost, že britská sociologie se smrtí zabývala jen velmi málo ve srovnání se sociologií americkou nebo s pracemi antropologů, psychologů a historiků [Walter in Clark 1993: 285]. Snad právě proto, že se britská sociologie smrti formovala poměrně pozdě a mohla tak navázat na předchozí práce jiných zahraničních autorů, tvoří pro mě jádro akademických vzorů a z jejich postupů a zjištění jsem se poučila nejvíce. Americká společnost je totiž svojí vysokou religiozitou a značně okázalým přístupem k pořádání pohřebních obřadů značně odlišná od české společnosti a francouzské práce zase až příliš zdrazují historizující perspektivu. Při popisu současných představ o posmrtné existenci a pohřebních obřadech se britská sociologie smrti ukázala mému přístupu nejbližší. Nejprve si však dovoluji představit nejdležitější starší zdroje, ze kterých i ona vyrostla a na kterých dodnes stojí, byť třeba tak, že se v ní negativně vymezuje.

2.1. Historizující zdroje

Nelze opominout především práci francouzského historika P. Arièse, protože se jedná rovněž v noval problematice smrti v současných západních společnostech (v jeho případě šlo o sedmdesátá léta 20. století), jednak přinesl interpretační rámec, který byl sociology velice často zmiňován a teprve posléze i kritizován. V rámci tradice dějepisické školy Annales se

Ariès snažil zrekonstruovat evropský přístup ke smrti od starověku po současnost, pro což využíval jak archeologické, tak i písemné prameny, a navíc reflexi i vlastní výzkum pro dobu nejnovější [Ariès 1976, 2000]. Své práce dokončil ve Spojených státech amerických, tedy v prostředí, kde se o smrti v té době v akademických kruzích již hodně hovořilo. Z Arièsova popisu dějin smrti vychází najevo především ohromný rozdíl mezi takzvanou „ochoenou smrtí“ a „smrtí divokou“, „zakázanou“ i „pěvrácenou“.⁵

Ochoenou smrtí autor nazývá přístup ke smrti, který byl charakteristický pro minulost, až do 19. století, kdy se postoj ke smrti a zacházení s ní začaly v západních společnostech výrazně měnit. Ochoením smrti má autor na mysli jednak smíření se smrtí ze strany umírajícího i jeho okolí a zároveň zachovávání určitých zvyků a ceremonií, které provázely umírajícího před smrtí i po ní. Smrt byla známá, ale lidé se jí údajně nebáli, protože věděli, jak s ní nakládat. Zeměný byl během umírání středem pozornosti a šel podle zvyků, které byly všeobecně známé a platné. Umírání bylo veřejnou, probíhalo doma, v kruhu rodiny, ale i známých a sousedů. Od 12. století se začalo více prosazovat individuum a zároveň začala přeměna umírání, pohřbu a dalších s tím spojených záležitostí hrát v těchto rolích církev; přítomen byl kněz, ehoelníci a později (zhruba od 14. století) i členové laických bratrstev.⁶ Umírání i pohřbívání se řídilo pevně stanovenými zvyky a nářizeními jednak lidovými (tj. rznými pověstnými praktikami, regionálně se lišícími), jednak církevními, jejichž dodržování zaručovalo zesnulému dobrý osud na onom světě. Vše bylo v zásadě usněřeno a svázáno zvykovými a rituálními pravidly. Živí a mrtví byli v neustálém kontaktu, jejich svět nebyly oddělovány, umírající byli součástí života živých a hřbitovy byly až do osvícenství místy veřejného života a setkávání živých.

Oproti tomuto tradičnímu přístupu ke smrti vystupuje kontrastní přístup moderní. Ten je podle Arièse typický pro 20. století a objevil se poprvé v Severní Americe, odkud se rozšířil do Anglie, Holandska a zbytku přemyslové Evropy [Ariès 1976: 86]. Tento přístup znamenal odmítnutí akceptovat smrt, nesl s sebou snahu o zakrývání smrti pro její ohavnost. Již v 19. století začali příbuzní a blízcí skrývat fakt, že určitý člověk umírá, a záměrně se snažili vyhnout emocím zapříčiněným ošklivostí umírání.⁷ Od třicátých a zejména padesátých let 20. století došlo ke změně místa smrti. Lidé již neumírali doma v kruhu rodiny, nýbrž v nemocnici o samotě. Iniciativa přeměny umírání tak byla z rodiny přesunuta na nemocniční tým. Emocím se člověk musel vyvarovat, a již v nemocnici nebo i jinde ve společnosti, to znamená,

⁵ *Themed death versus forbidden death* [Ariès 1976, 2000].

⁶ Náboženská bratrstva laiků byla velmi rozšířená především v 17. a 18. století; podrobněji k jejich fungování v českých zemích viz [Mikulec 2007].

⁷ Tento stav mistrně vylíčil Tolstoj v novele *Smrt Ivana Iljiče* [Tolstoj 1959].

že je mohl vyjadřovat pouze v soukromí, tj. tajně. Tento stav podle Arièse platil prakticky po celé dvacáté století.⁸

Arièsovo dílo bylo samozřejmě nesčetněkrát citováno, ale také kritizováno. Nejzávažnější je oprávněná výtkona meckého sociologa N. Eliase, který poukazuje na skutečnost, že Ariès příliš romanticky vyzdvihoval a opovrhoval starý koncept umírání v porovnání se současným stavem. Elias upozoroval na fakt, že prameny, ze kterých Ariès čerpal, zejména rytířské eposy, nejsou reprezentativní pro celou společnost a možná ani ne pro rytíře, jejichž smrt líčil [Elias 1998]. Připomíná skutečnost, že život byl ve feudálních státech v tšinou nejistý, krátký a divoký a umírání bylo mučivé a plné bolesti dle něj než dnes, kdy lékařská věda pokračovala a „umožňuje klidnější smrt mnoha lidem, kteří by byli dříve umírali ve strašlivých bolestech“ [ibid.: 18]. Fakt, že umírání bylo „nezakryvané, všudypřítomné a dle něj známé“, píše Elias, „neznamená, že bylo i pokojné“ [ibid.: 18]. Intenzita strachu ze smrti se v průběhu dějin měnila, vysoká byla například ve 14. století po morových ranách, které zasáhly Evropu. Také církví podporovaný strach z pekla příliš nepřispíval k poklidnému umírání. Elias tak dochází k závěru, že:

„Všeobecně vzato byl v této středověké společnosti život kratší, nebezpečněji nekontrolovatelnější, umírání dle něj bolestnější, pocit viny a obava z posmrtného trestu závažnější, ale spolu s tím dle něj druhých na umírání jednotlivce byla v tšinou.“ [Elias 1998: 18]

Oproti tomu jsou dnes⁹ lékaři v tšinou schopni zmírnit muka umírání, majorita vytváří s uje úzkostné pocity viny, ale spolu s tím dle něj druhých na umírání jednotlivce je menší.

2.2. Americký diskurs o umírání a pohřbívání

Byly to právě diskuse o podmínkách umírání v moderní společnosti, které sociology k tématu smrti ve druhé polovině 20. století přivedly. Tyto diskuse vyšly především z nemocničního prostředí, které si někteří autoři zvolili jako oblast svého zájmu, přičemž se nezaměřovali pouze na sledování běžných interakcí mezi pacienty a personálem, ale zejména na specifickou cílovou skupinu umírajících pacientů. Americký sociolog D. Sudnow vydal koncem šedesátých let 20. století studii popisující záležitosti každodenního života a zaměření

⁸ Ariès tuto generalizaci provedl zhruba dvacetiletě před koncem století, takže je jasné, že nemohl zachytit návrat tematiky smrti do veřejného prostoru na úplném konci 20. století.

⁹ Tj. dle Eliase v osmdesátých letech 20. století, kdy knihu psal. Můžeme však toto tvrzení stejně dobře vztáhnout i k současnosti, tj. k roku 2008.

v nemocnici, jednu z prvních sociálních vědních prací pojednávajících o smrti a umírání ve společnosti, ve které autor sám žil [Sudnow 1967]. Jeho studii je třeba zařadit, pohybuje se na rozhraní sociologie, etnografie a antropologie. Svůj popis Sudnow založil na terénním pozorování ve dvou nemocnicích, kde sledoval sociální organizaci nemocničního prostředí: jak je pečováno o umírající pacienty, jakým způsobem jsou o smrti informováni pozatímčí, jak se zachází s mrtvými těly a jaký dopad má objevení se smrti na chod a sociální organizaci běžného nemocničního provozu. Přitom rovněž poukázal na sociální nerovnosti ovlivňující dostupnost a kvalitu lékařské péče a systematické znevýhodnění nízkopříjmových osob, především staršího věku, v této oblasti.

Další autorkou, která velmi výrazně ovlivnila celospolečenskou diskusi i sociologickou obec straně bádání o problematice smrti a umírání, byla díky své překopnické práci E. Kübler-Ross, americká lékařka a psychiatrička švýcarského původu. Ta se začala koncem šedesátých let 20. století zabývat problémy nevolně nemocných a umírajících pacientů v amerických nemocnicích [Kübler-Ross 1993]. Svůj zájem nesoustředila na fyzickou stránku věci, kterou se zabývali lékaři, ale na rozdíl od nich se vnovala především stránce psychické. Z jejích výzkumů v nemocnicích vyšlo najevo, že právě tato stránka je ke škodě pacientů nemocničním personálem silně opomíjena. Pacienti tak umírají v nemocnicích, kde jsou sice po materiální stránce dobře zabezpečeni, nicméně zde nenachází prakticky nikoho, s kým by si mohli popovídat a řešit s ním své úděl. Zejména lékaři byli v tomto ohledu nejstříktnější a fakt smrti se snažili pokud možno zakrýt. Mimo jiné patrně také proto, že sváděli o jejich neúspěchu, se kterým se sami museli vyrovnávat. Na základě rozhovorů s nevolně nemocnými tak Kübler-Ross dospěla k jednoznačnému závěru, že je třeba více se vnovat emocionální a duševní stránce pacientů [ibid.], a vytvořila i jakousi ideálně-typickou konstrukci pěti stadií umírání, kterými umírající člověk prochází.¹⁰

Zmíněné práce [Sudnow 1967; Kübler-Ross 1993] jednak podnítily řadu dalších společenských vědních autorů, aby se problematice smrti v kontextu vlastní společnosti nevyhýbali, jednak měly dopad i na změny v praxi umírání. Dostojnému umírání začala být vnována větší pozornost a řešila se koncepce tzv. dobré smrti (*good death*) [Sudnow 1967; Kübler-Ross 1993; Kellehear 2007: 87-104; Howarth 2007: 132-154; Seale 2003]. Jako reakce na kritizovaný lékařský postup (nadměrná medikalizace,¹¹ byrokratizace a technická orientace lékařů) vzniklo tzv. hospicové hnutí a koncept paliativní (úšlechtné) medicíny, kde je

¹⁰ Tato klasifikace se stala základem pro postupování nemocničního personálu i pracovníků hospiců k umírajícím v západních společnostech, i když dnes je její obecná platnost zpochybňována a je kladem důraz na individuální rozdíly a odlišné potřeby různých osob [Hart, Sainsbury, Short 1998: 65-77; Howarth 2007: 145].

¹¹ Medikalizací je označováno nadměrné podávání léků namísto jiné péče, kterou má „nahradit“.

snahou nejen vyléčit nemocného, ale náležitě o něj pečovat i v případě, že již není naděje na jeho vyléčení (tišení bolesti a snaha zajistit nejen fyzickou stránku péče, ale též se mu vnovat tak, aby byly naplněny jeho sociální a psychické potřeby) [viz Haškovcová 2000; Svatošová 1995].¹²

Nebylo to však jenom umírání, kterému byla od šedesátých let 20. století v západních společnostech věnována větší pozornost. Kritika byla vznášena i směrem k dobové pohřební praxi a její komercializaci. Ve Spojených státech amerických byla pionýrskou prací na tomto poli kniha J. Mitford *The American Way of Death* [Mitford 1963]. Autorka na základě výzkumu sestávajícího z rozhovorů s pracovníky pohřebních služeb a analýzy jejich vlastních tiskovin i propagačních materiálů určených zákazníkům popsala běžnou pohřební praxi, přičemž vyzdvihla její specifické aspekty i nesmyslnou nákladnost amerických pohřbů. Vnovala se například popis obvyklé praxe balzamování mrtvých za účelem docílení jejich co možná „nejživějšího“ vzhledu, který má navodit dojem, že mrtvý pouze spí. Tento postup byl a stále je v USA a Kanadě uplatňován v podstatě automaticky, pokud se pozstalí přímo nevysloví, že si balzamaci nepřejí. Jejím hlavním cílem je připravení těla pro část pohřebního obřadu, kdy se pozstalí loučí se zesnulým vystaveným v otevřené rakvi. Negativně hodnotila i extrémně vysoké ceny, které editelé pohřebních ústavů od klientů za provedené služby požadují, přičemž poukázala na skutečnost, že cena za americký pohřeb je tím nejvyšším výdajem v životě běžné americké rodiny, po splacení domu a auta [Mitford 2000: 25]. Přes ohromný ohlas, který kniha vzbudila u široké veřejnosti, se po jejím vydání mnoho nezmenilo a v jejím revidovaném vydání z devadesátých let 20. století autorka s lítostí poukazuje na skutečnost, že americký pohřební průmysl reformován nebyl a je v současnosti dokonce škodlivější než kdy předtím (kvůli svébytnému chování za účelem dosažení co nejvyššího finančního zisku) [ibid.]. Komercializace pohřbů však dnes není pouze záležitostí Spojených států amerických, objevuje se i v dalších vyspělých společnostech, kde převládá povinnost rodiny a duchovních převzít pohřební průmysl. Například na případu Japonska to ukázala H. Suzuki [2000].

I v americkém prostředí se přirozeně vyskytovali a vyskytují autoři, kteří uplatňují historizující přístup k problematice smrti a pohřbívání, třebaže se vzhledem k absenci hlubších historických tradic americké společnosti zaměřují spíše na období bližší současnosti. Nedávno se tak například G. Laderman pokusil o citlivé pojednání o historii pohřbívání a

¹² Zakladatelkou moderního hospicového hnutí byla Angličanka C. Saunders a jeho hlavní myšlenkou bylo právě uvedení dobré smrti do praxe, pro což byl roku 1967 v Londýně založen první moderní hospic St. Christopher's.

pohřebního právu ve Spojených státech amerických v průběhu 20. století. Oproti Mitford popisuje americké pohřbívání ve výrazně lepším světle a vysvětluje i fakt, proč se její kniha stala tak úspěšnou [Laderman 2003]. Zmínuje i její vlastní pohřbívání v roce 1996 a její výběr způsobu pohřbívání – kremaci s následným rozptylem popela do Tichého oceánu. Označuje tuto formu za nový směr amerického pohřbívání způsobu, přesto však připovídá, že volba tohoto způsobu neohrozí americký pohřební právní systém, ve kterém jsou vedle sebe schopny přežívat jak tradiční, tak nové prvky [ibid.: 194-196]. Kremace je ve Spojených státech amerických v porovnání s Evropou stále signifikantně méně rozšířená. Velmi dobrý pohled o rozšířování kremace zde podal historik a religionista S. Prothero, a to od jejích úplných počátků sestávajících z první kremace barona De Palm ve Washingtonu v roce 1876 až po současnost. Dobu od roku 1963 po dnešek označuje za dobu výrazného nárůstu (*boom*) kremací v americké společnosti. To v praxi znamenalo, že v roce 1999 podíl kremací dosáhl 25 % a v 1 366 amerických krematoriích bylo během roku spáleno přes 1 milionu lidí [Prothero 2001: 189].

2.3. Koncept tabuizace smrti v moderních společnostech

Vraťme se však ještě do šedesátých let 20. století, kdy se v sociálních vědách pozvolna začalo poukazovat na tabuizaci smrti v moderních západních společnostech. Tento koncept byl velmi úspěšný a rozšířený, a protože jsem přesvědčen o tom, že do značné míry v něm popisoval realitu, ráda bych se mu na tomto místě věnovala podrobněji. Je zřejmé, že tabuizace neplatila absolutně, ale týkala se především oblasti přirozené smrti, která byla v porovnání s předchozími obdobími více skrývána (jak přesunutím místa umírání, tak i pohřebních povinností na profesionály pohřebních služeb) a méně se o ní na veřejnosti hovořilo.

Jak již bylo řečeno výše (kap. I.1.1), v první polovině 20. století se problematikou smrti mezi společenskými vědci zabývali prakticky výlučně sociální antropologové, kteří ji popisovali především v kontextu domorodých společností [např. Genep 1997; Hertz 1960; Malinowski 1948]. Sociologové téma smrti opomíjeli, s výjimkou specifického způsobu smrti sebevraždou, kterou zajímavým způsobem jako sociální fakt a důsledek společenské anomie interpretoval É. Durkheim [1975; orig. 1897]. Nutno zmínit, že ještě před ním se sociologickému výkladu fenoménu sebevraždy věnoval T. G. Masaryk [1998; orig. 1881]. Nejen ve společenských vědách, ale i v euroamerických společnostech první poloviny 20. století se však smrt stala marginálním tématem. A to přesto, že ze života lidí nezmizela, ba právě naopak. Toto období přineslo dvě světové války, v nichž zahynulo ohromné množství

lidí. Zřejmě právě tato tvrdá realita přispěla k tomu, že o smrti se pokud možno nemluvalo a že dříve moderní společnosti se v souvislosti s vývojem lékařské vědy zaměřoval především na lepší zdraví a delší život [viz Jupp, Walter 1999].

Zlom směřující k otevřenější tematizaci smrti v západních společnostech, který nastal v šedesátých letech 20. století, byl předznamenán již v letech padesátých. Tehdy totiž britský sociolog a antropolog G. Gorer, vedle Arièse jeden ze dvou nejznámějších zastánců teze, že smrt je v moderní společnosti tabu, publikoval článek nazvaný *The Pornography of Death* [Gorer 1955]. O deset let později Gorer publikoval celou knihu v novanou dobovým britským pohřebním praktikám [Gorer 1967]. Gorer přirovnával postoj ke smrti v moderní společnosti k postoji v ní sexu ve viktoriánské době a poukazyval na to, že zatímco o sexu se ve společnosti začalo otevřeně hovořit, téma smrti je svým způsobem nahradilo a stalo se tabu. Dokonce se zmínil o tom, že ke smrti, truchlení a umírání se přistupuje stejně jako kdysi k porodu. O obojím se ve společnosti nemluvalo, přestože nelze pominout skutečnost, že jak smrt, tak narození byly běžnou realitou [Gorer 1955]. Gorer dále upozoroval na fakt, že po první světové válce se postupně vytratily smuteční rituály, což podle něj přináší lidem psychické problémy. Společnost, která odmítá hovořit o smrti jako o běžné záležitosti všedního života, jež se týká každého jedince, se následkem toho stává posedlou hororovými komiksy, válečnými filmy a pohromami [Gorer 1955; Gorer 1965: xxv, 197].

Ne všichni autoři se však domnívají, že by zásadní zvrat ve smýšlení a postoji ke smrti, konkrétně její popírání a tabuizace, nastal hned po první světové válce. Například P. C. Jupp¹³ tvrdí, že pro formování moderního postoje ke smrti byla zásadnější druhá světová válka [Jupp, Walter 2000]. Právě po ní totiž nastal ohromný zvrat v lékařské péči a umírání se stalo téměř výhradně záležitostí starých lidí, bylo institucionalizováno a dostalo se pod lékařskou kontrolu. Také pohřební přípravy přestali provádět rodinní příslušníci a namísto toho začaly být organizovány a vykonávány pohřebními ústavami.¹⁴

Také výše zmíněný německý sociolog Elias patřil mezi stoupence konceptu tabuizace smrti v moderní společnosti. Dle jeho soudu tato situace a její rozsah nemá v minulosti obdoby:

„Dosud nikdy v dějinách lidstva nebyli umírající tak sterilně odsouváni do zákulisí společnosti živého života, mimo zraky živých; dosud nikdy nebyly lidské mrtvoly expedovány z úmrtního lože do hrobu tak hygienicky, bez zápachu a s takovou technickou dokonalostí.“ [Elias 1998: 23]

¹³ Zakladatel a redaktor časopisu *Mortality*, který vychází od roku 1996.

¹⁴ Přesněji řečeno, jedná se o jejich vedoucí pracovníky (*funeral directors*).

Diskurs o smrti, hrobech a souvisejících okolnostech podle něj podléhá striktní sociální cenzuře, která v dřívějších dobách nebyla nikdy tak silně rozvinutá. Elias podobně jako Gorer připomíná v souvislosti s tematizací smrti ve společnosti tabuizaci sexuality a upozorňuje na existenci tzv. civilizačních zábran, které vytvářejí bariéry proti veřejnému zaobírání se určitými tématy. Hovoří o uvolnění sexuálních tabu a poukazuje na to, že dnes je již možné o sexuálních problémech mluvit poměrně otevřeně i s dětmi, zatímco o smrti nikoli [ibid.: 37-39].¹⁵ Podle Eliase se tendence k vytisování lidské smrti a umírání během 20. století „nijak nezmenšila, spíše vzrostla.“ [ibid.: 40]. Marginalizace problematiky smrti byla navíc umocněna zvýšeným zájmem o mládí a osobnostní rozvoj, takže se dokonce hovoří o tzv. kultu mládí. Tedy zájmem o hodnoty, jež začaly být (a dodnes jsou) v západních společnostech oceňovány více než stáří a zkušenosti, které jsou často spojovány spíše s negativními rysy, stagnací i přímo úpadkem [Charmaz 1980: 34-36; Sokařová 2005].

Eliasovo přesvědčení o vytisování smrti na okraj společnosti ve 20. století však musí být podle mého názoru bráno s jistou rezervou. Na jeho konci se totiž o smrti v západních společnostech hovořilo nepochybně otevřeněji než v letech padesátých. Výrazně přibývalo nejen odborné literatury z různých perspektiv pojednávající o smrti, ale i popularizační literatury určené pozstatlým, tematizující doprovázení umírajících a vyrovnání se s odchodem blízkého [viz bibliografii Southard 1991]. Je tedy nutné připustit, že tabuizace není naprostá a patrně se týká jen určitých oblastí.

Nkte i autoři (R. Blauner, R. G. Dumont, D. C. Floss) již v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století poukazovali na sociální a geografickou determinaci skrývání smrti a kladli důraz na individuální, nikoli kolektivní aspekt popírání smrti [Pidalová 1998: 347-361]. Na zmíněné starší autory navázal poátkem devadesátých let britský sociolog T. Walter, který revidoval a zeslabil tezi o vytisování smrti v moderní západní společnosti úpravou jejího generalizujícího charakteru [Walter 1991]. Walter především upozornil na skutečnost, že míra tabuizace se měnila s časem i podle místa, přičemž od šedesátých let 20. století se tento postoj již značně posunul. Vedle toho poukázal na fakt, že v důsledku sociodemografických změn, hospitalizace umírajících a snížení míry úmrtnosti se smrt po druhé světové válce nestala ani tak jevem „zakázaným“, jako spíše skrytým. Rovněž vynesl připomínku, že vytisování smrti se omezovalo zejména na dvě profesní skupiny – lékařský personál a pracovníky médií – které ovšem výrazně ovlivnily smýšlení celé společnosti.¹⁶ I

¹⁵ Podobně si na fakt zakrývání smrti před dětmi a vyaznění dětí ze spoluúčasti na procesu umírání, truchlení a pohřbu stěžují i další autoři [např. Elias 1998: 20; Hockey 1990: 1-7; Kübler-Ross 1993: 6; Gorer 1965: 10-19].

¹⁶ Byli to však právě příslušníci těchto dvou skupin, kteří posléze přispěli k detabuizaci smrti.

Walter, podobně jako Elias [1998: 24-28, 50], upozoroval na ztrátu kognitivních rámců a jazykových obrát, kterými by bylo možné o smrti mluvit a zacházet s ní, což vyvolává nesnáze a trapné situace. Zdrazil ovšem, že každá společnost se musí nevyhnutelně vyrovnávat se smrtí jak popíranou, tak akceptovanou, což je obtížné právě tehdy, když nedisponuje koherentními rituálními praktikami. V návaznosti na své předchůdce pak připomíná, že v moderní společnosti je to primárně jednotlivec, kdo popírá smrt, a nikoli společnost jako celek [Walter 1991].

Koncem 20. století se však začalo o smrti, a to i té přirozené, opět hovořit jak ve veřejných kruzích sociálních věd, tak i mezi běžnou populací, které byla rovněž určena řada popularizačních knih, nejčastěji zaměřených na pomoc umírajícím a pozstalým. Umírání a smrt přestaly být společensky tabuizovanými tématy, přičemž některé autoři dokonce na přelomu tisíciletí hovoří o návratu, obnovení i renesanci smrti v Evropě a Severní Americe [Árnason, Hafsteinsson 2003; Nassehi, Brüggem, Saake 2002; Walter 2002]. Smrt a umírání se opět stávají běžnou záležitostí života, o které lze veřejně hovořit. Změny v organizaci smrti a zacházení s ní, které probíhaly během 20. století, však již zvrátit nelze. Většina lidí tak dnes umírá v nemocnicích i zařízeních hospicového typu, nikoli doma v kruhu rodiny. Péče o umírající se však zlepšila a personál se snaží více vynárat také jiné než jen fyzické stránce člověka. Na Západě vznikly organizace, které se snaží pomoci pozstalým a nahrazují tak do jisté míry roli širší rodiny a sousedů.¹⁷ Také přípravy pohřbu se změnily, sice je z velké části převzaly pohřební ústavy, ale ty se v západních zemích snaží maximálně vyjít vstříc individuálním přáním zákazníků [Schäfer 2007; Laderman 2003: 84n].

2.4. Současná (britská) sociologie smrti

Smrt se v euroamerických společnostech koncem 20. století stala tématem, o kterém bylo možné hovořit jak v každodenním veřejném prostoru, tak ve veřejných kruzích. Jednou z vědeckých osobností současné sociologie smrti je bezesporu T. Walter, který se postupně vynořil rozličným aspektem smrti – od samotného umírání [Walter 2002] přes výzkum sekularizačních tendencí a s nimi spojených proměn víry v posmrtný život v západních společnostech [Walter 1996], až po problematiku kulturně-sociálních charakteristik truchlení po odchodu blízké osoby [Walter 1999] a samotné pohřby [Walter 1990, 2005]. Walter navázal na Arièse a pokusil se vymezit ideálně-typické (ve Weberově smyslu) kategorie

¹⁷ Například ve Velké Británii je nejvýše takovou organizací Cruse Bereavement Care, kterou založila Margaret Torrie již v roce 1959.

přístupu ke smrti v evropských společnostech různých období historického vývoje. Na základě odlišných kulturních a sociálních kontextů ústředních autorit rozlišil tři různé přístupy ke smrti – tradiční, moderní a neo-moderní (*neomodern*) [Walter 2002: 47-65].¹⁸

Pro tradiční společnosti bylo charakteristické, že smrt přicházela často a v tšinou byla rychlá. Umíralo se na infekční nemoci, které mohly zasáhnout kohokoliv kdykoliv a mly rychlý průběh, například mor. Prodloužené umírání, kdy člověk díky včasné diagnostice a lékařské péči mohl umírat i několik let, se prakticky nevyskytovalo [ibid.: 47-51]. Umírající byli součástí komunity, která ho při umírání doprovázela, a autoritu nad smrtí mlo náboženství. Uplatňovalo se jednak prostřednictvím představa v r, jednak praktikováním rituálů, které se vázaly k umírání, pohřbívání i truchlení.

Moderní smrt byla typická pro většinu evropských společností 20. století, kdy již byly hlavní infekční nemoci vymýceny nebo se staly léčitelnými a většina lidí umírala ve stáří. Pouze menšina umírala před dosažením stáří, přičemž hlavním strašákem se stala rakovina. Diagnóza rakoviny byla často před pacienty skrývána, takže nevěděli, že umírají. Smrt byla skrývána, veřejné a soukromé striktně oddělováno a hlavní kontrolu i autoritu nad smrtí získala lékařská věda.

Od konce 20. století lze podle Waltera označovat přístup ke smrti v západních společnostech za neo-moderní, typická je pro něj oddálená smrt a trajektorie velmi prodlouženého v doměho umírání na dlouhodobé smrtelné nemoci, které medicína nedokáže léčit (HIV, některé druhy rakoviny). Diagnóza rakoviny nebo jiných život ohrožujících nemocí je pacientem sdělována. Význam smrti je nalézán prostřednictvím rozličných soukromých vztahů a dobrovolných sdružení (v Anglii je rozvinutá síť organizací pro pomoc pozostalým, ale i osobám, jejichž blízcí umírají, atd.). Privátní se stává veřejným, emoce související se smrtí mohou být veřejně projevovány. Současně je uplatňována snaha vyzdvihnout individuální přístup, každý člověk tak má své nejlépe vědět, jaký přístup ke smrti jemu samému vyhovuje, ustupuje se od stanovení určitých obecně platných pravidel. Hlavní autoritou je každý sám za sebe, dříve je kladen na já (*self*). Tento nejnovější přístup má však i svoji stinnou stránku, na kterou Walter upozorňuje, a tou je vysoká míra subjektivity a absence zastávající vnější autority. V zásadě má existovat díky současně přetrvávajícímu modernímu konceptu lékařské péče i autoritou, na kterou se lze v nezbytných případech obrátit [Walter 2002: 64]. Tyto rysy a akcent na já jdou ruku v ruce

¹⁸ Walter užívá termín neo-moderní k označení současného stavu, běžně nazývaného sociology jako pozdní moderní i postmoderní, záměrně, chce tím poukázat na návrat ke starším tradicím. Ekvivalentní termín by podle jeho přesvědčení mohl znít neo-tradiční [Walter 2002: 46].

s celospole enskými prom nami popisovanými sociology i v obecné rovin jako jeden z úst edních aspekt pozdn moderních spole ností [nap . Heelas 1999; Nešpor, Lužný 2007].

Britská sociologie smrti se etablovala v devadesátých letech 20. století, p i emž krom etných monografií i lánk v obecných sociologických asopisech se s jejími výstupy lze rovn ž setkat ve tvrtletn vydávaném odborném asopise *Mortality*, který vydává nakladatelství Routledge od roku 1995. Periodikum proklamuje interdisciplinární p ístup, i když jeho dva edito i P. C. Jupp a G. Howarth se v nují p edevším sociálním v dám. Tomu odpovídá i obsah asopisu, v n mž lze nejvíce p ísp vk ozna it jako sociologické i antropologické, dále jsou zastoupeny p ístupy psychologické, (paliativn)medicínské, archeologické, historické, ale i um nov dné i literárn v dné.¹⁹

Práv oba hlavní edito i asopisu *Mortality* jsou dalšími klí ovými osobami britské sociologie smrti. Oba se v nují zejména sociologii poh ebních ob ad . Jupp se dlouhodob zabývá p edevším poh ebními zp soby a rozší ením kremace v Británii [Jupp 2006; Jupp, Walter 1999]. Také Howarth se zam ũje p edevším na britskou poh ební praxi, a to zejména z hlediska profesionál , kte í ji utvá í. Tuto praxi Howarth popsala na základ terénního výzkumu v londýnském poh ebním ústavu [Howarth 1996]. Její poslední práce je však výrazn širší a p edstavuje sociologii smrti obecn ji a komplexn ji, od samotného vnímání smrti a umírání p es náboženské, léka ské a psychologické exkursy k danému tématu až po poh ební rituály, p i emž se snaží i o globáln jší pojetí a p esahy za hranice popisu britské spole nosti, které se jí nejlépe (v celosv tovém m ítku) poda ilo docílit v demografické perspektiv [Howarth 2007]. Hlavním asovým vymezením je pro ni sou asnost a hlavní spole enskou osou vysp lá západní spole nost.

Na pomezí sociologie a antropologie se pohybuje práce D. Francis, L. Kellaher a G. Neophytou, které se zam ily na výzkum šesti londýnských h bitov a jejich návšt vník [Francis, Kellaher, Neophytou 2005]. Sledovaly chování návšt vník h bitov a prost ednictvím rozhovor odkrývaly významy, které mu akté i p ikládají. Anglický h bitov i hrob p ítom konceptualizovaly jako zahradu nebo domov, kde jsou blízcí p íbuzní navšt vování. Badatelky se zam ovaly p edevším na popsání b žné anglické praxe a význam , které ovšem rovn ž doplnily zkoumáním etnicky i nábožensky podmín ných rozdíl , které lze v multikulturním prost edí Londýna dnes nalézt. Londýnské h bitovy, jako h bitovy obecn , odráží život spole nosti, a proto nejsou místy, kterým by se tato diverzita

¹⁹ Ve Spojených státech amerických vychází interdisciplinární odborný asopis *Omega* zam ený na smrt již od roku 1970, dnes se nazývá *Omega. Journal of Death and Dying*. Studie v n m publikované využívají ovšem oproti asopisu *Mortality* nej ast ji psychologický p ístup.

vyhnula, právě naopak. Mnozí přitom hovalci si dle zjištění autorek na hbitovech budují části, které symbolizují jejich rodnou vlast, a jejich pohřební obřady i způsob truchlení vychází z kulturních zvyklostí běžných v oblastech jejich původu [ibid.: 179-195].

I ve Velké Británii však najdeme autory, kteří se problematikou smrti zabývají v historické perspektivě a navíc v souvislosti s nepominutelným náboženským hlediskem, což jim umožňuje obecněji uchopit proměny vnímání tohoto fenoménu. Na tomto poli je nejvýznamnější osobností religionista a sociolog D. J. Davies, který vedle svých vlastních prací analyzujících tradice (praxi i smýšlení) zacházení se smrtí od starověku po současnost [Davies 1997a, 2005] spolueditoval ambiciózní dílo v nově kremaní praxi. Tato *Encyclopedia of Cremation* přináší poznatky o využívání kremace jako pohřebního způsobu v různých společnostech světla a kulturních, náboženských i laických okruzích [Davies, Mates 2005]. Podobně komplexní pohled na problematiku smrti, ovšem naopak s důrazem na lékařské hledisko v sociálním kontextu (ke kterému stále více inklinuje i zmíněná Howarth), přinesl naposledy A. Kellehear [2007]. Systematické historické pojednání o vývoji zacházení se smrtí a mrtvými těly v Anglii od starověku po současnost podali v kolektivní monografii zpracované předními odborníky na různé období z dávné archeologie, historiků, ale i sociologů a umělovců editoři knihy P. Jupp a C. Gittings [2000].

Rozšíření významu studia smrti se tak jeví jako obecnější trend, o čemž svědčí i fakt, že toto téma zahrnují do oblasti svého zájmu i dva přední mainstreamoví britští sociologové – Z. Bauman [1992] a A. Giddens [1991]. Oba však řeší problematiku smrti z vysoce teoretických až filosofujících pozic. Na rozdíl od výše zmíněných prací se tedy nezabývají samotnou sociologií smrti, umírání a pohřbívání, ale abstraktním pojmem lidské smrtelnosti i nesmrtelnosti [Bauman 1992] a problémem ontologické jistoty a existenciální úzkosti [Giddens 1991: 35-69].

2.5. Česká sociologie a smrt

V české společnosti je situace v porovnání se západní Evropou nebo Severní Amerikou i Austrálií odlišná v tom, že zde politický režim ve druhé polovině dvacátého století jednak pozdržel debaty ohledně podmínek pro umírající v nemocnicích a lékařském prostředí obecně a jednak záměrně přispěl i na proměny tradičních pohřebních obřadů, svázaných v našem kulturním okruhu s křesťanskou vírou, jejichž vliv se snažil omezit zavedením sekulárních forem rituálu pohřbu. Problematika smrti nebyla během komunistického režimu tématem, které by bylo příliš řešeno. Vyskytlo se pouze nemnoho prací, které se jí i přesto zabývaly.

Spíše filosofující pojetí, ovšem s n kolika sociologizujícími post ehy o dobových postojích ke smrti v záv ru knihy, p inesl R. Steindl [1987], a tématem se p irozen zabývali léka i v rámci thanatologie a gerontologie [Pacovský, He manová 1981: 267-270; dále vyšel nap . p eklad z n m iny Blumenthal, Barby 1987]. Mezi léka i to byla p edevším H. Haškovcová, která se zárove pokoušela uchopit téma smrti i v jeho sociálních souvislostech [Haškovcová 1975, 2000].

V eské sociologii byla smrti v nována jen okrajová pozornost, i to je však úsp chem, že nebyla zcela vytla ena. T sn kolem pádu komunistické vlády se poda ilo dv ma významným sociolog m – J. Alanovi [1989] a I. Možnému [1990] – vydat obecn jší sociologická pojednání, ve kterých v souvislosti s životním cyklem jedince i rodiny neopomn li v novat pozornost také problematice smrti a jejím společenským dopad m. Možný se dokonce pon kud netypicky rozhodl svoji práci o rodin za ít smrtí, konkrétn kapitolou Smrt jako len rodiny, což ješt z eteln ji upozor uje na nepominutelnost lidské smrtelnosti, které ovšem do té doby eští sociologové nev novali prakticky žádnou pozornost. P estože smrt byla pouze jedním z mnoha dalších témat v knihách t chto autor , sám fakt, že nebyla vynechána, sv d í o kvalit t chto d l. Zejména Možný p itom prokázal fundovanou znalost zahrani ní západoevropské literatury vztahující se k tématu.

Od té doby se eská sociologie posunula p ece jenom o n co dál a objevilo se n kolik studií mladších autorek, které se r zným aspekt m smrti v sociologické perspektiv v nují. Nap íklad M. Raj anová publikovala zajímavou studii zabývající se identitou t la po smrti. Všíkala si v ní zejména p ístupu k t lesnosti a estetické stránky t la, p i emž sledovala procesy zm n identity mrtvého t la v prost edí pitevny a krematoria [Raj anová 2001]. M. P idalová zase pojednávala prom nu postoj ke smrti a její tabuizaci v moderní společn sti [P idalová 1998]. Gerontolog Z. Kalvach společn s týmem dalších osob v nujících se problematice umírání v praxi i odborník ze společnských v d p inesli poznatky o místech umírání a fungování paliativní pé e v eské republice, založené na sociologickém šet ení [Kalvach et al. 2004]. Problematiku truchlení a poradenství pro poz stalé pak na základ zahrani ní literatury s využitím citací z vlastní poradenské praxe zpracovala N. Kubí ková [2001], její práci lze však za adit p edevším do oblasti psychologie, sociologizujících prvk v ní najdeme poskromnu.²⁰ O zd razn ní tématu smrti a jeho za len ní do eského sociologického diskursu usilují i já, t eba studiiemi v *Sociologickém asopise* [Nešporová

²⁰ Její nejnov jší práce je již v nována výhradn poradenství poz stalým [Štápenková 2008].

2007b, 2008] nebo i touto prací, o které vím, že příspěvek je k diskusi o smrti v současném společenství.

2.6. Hlavní teoretické přístupy k uchopení smrti

Lze rozlišit několik základních teoretických přístupů, ze kterých sociologové při odhalování společenských souvislostí vycházejí, a tyto obecné přístupy jsou přirozeně aplikovány i na výzkumná témata související se smrtí. Samotní autoři se k nim většinou explicitně nehlásí, ale lze je v jejich zaměření i argumentaci odhalit. Mnohdy se nevyskytují v určité formě, spíše prolínají jednotlivými studiemi a nabývají na významu dle tématu a potřeb autorů vysvětlit zjištěné skutečnosti, jejichž výběr je často veden právě zvoleným přístupem. Na tomto místě připomenu pouze ty nejdůležitější, které byly a jsou v sociální antropologii a sociologii smrti nejvíce uplatňovány a ze kterých rovněž sama čerpám.

Snad nejčastěji uplatňovaným přístupem je **symbolický interakcionismus**. Tato perspektiva předpokládá, že jednotlivci a sociální struktury jsou utvářeny prostřednictvím soustavně se odehrávajících sociálních interakcí, během kterých jsou vyměňovány významy. Aplikujeme-li tento přístup na oblast smrti, vycházíme sice z toho, že smrt je biologickým faktem, ale co pro člověka znamená, je odrazem sociálně utvářených představ a domněnek [Charmaz 1980: 17n]. Význam smrti je dle této perspektivy utvářen během života na základě konkrétních osobních zkušeností jedince, které se formují v interakcích s druhými.

Například komparativní studie, často na pomezí sociologie a sociální antropologie, hojně využívají symbolický interakcionismus, jehož relevance je zprůměrovaně podporována zjištěními o kulturních odlišnostech v přístupu ke smrti. Americký autor R. A. Kalish se snažil ve svém sborníku poukázat na kulturně dané rozdíly ve vnímání smrti a upozornil na skutečnost, že s proměnami společnosti se mění i pohlední obrazy a představy o smrti [Kalish 1980: 2]. Z toho lze vyvodit, že pokud studujeme pohlední obrazy a představy o smrti, zjistíme tím množství informací o zkoumané společnosti, protože tyto zvyky a představy odrážejí její stav, jsou jí vždy přizpůsobené.

Objekty v interakcionalistické perspektivě nenesou své významy v tom smyslu, že by z nich významy vycházely, nýbrž jsou udělovány objektům i jevům zvnějšku, a proto pro jednotlivé aktéry mohou být různé. Podle toho, do jaké míry jsou významy sdílené, se lidé k objektům chovají velmi podobným způsobem. Například kremaci může být přisuzována různý význam, od snadné možnosti, jak kulturně akceptovatelným způsobem zajistit pohřební rytel, přes zabránění hnilobnému rozkladu těla až po způsob, jak osvobodit duši od

její tělesné schránky, která již není potřebná. Význam tak nespočívá v kremaci samotné, nýbrž v hodnotách, které jí aktéři přisuzují, a v jejich definicích, co to kremace je.

Interakcionismus je vhodným přístupem i tehdy, pokud daný jev sledujeme v diachronní perspektivě. Jednak můžeme zaznamenávat proměny a posuny významů stejných jevů a symbolů v čase, jednak je možné studovat proměny interpretací aktérů v důsledku ovlivnění konkrétními osobními zkušenostmi, pro což uplatníme buď historický nebo longitudinální přístup. Můžeme například zkoumat, jak se mění interpretace významu smrti u člověka, který se se smrtí prakticky nesetkal nebo jen velmi vzdáleně, a poté, co mu zemřel rodič nebo partner. Vycházíme přitom ze dvou předpokladů. Za prvé, že významy jsou interpretovány prostřednictvím sdíleného jazyka a komunikace. Za druhé, že vyjednávání významů v sociálních interakcích se vyznačuje průběžným odhalováním podstaty věci [Charmaz 1980: 25].

Validita tohoto přístupu se prokázala již během mého výzkumu, kdy bylo zjevné ovlivnění především u členů náboženských skupin, ale stejným způsobem, ovšem rozdílně, i u lidí, kteří získali poznání, se utváří i myšlenky osobních životů. Rovněž osobní zkušenosti člověka se smrtí, ať již vlastní, ale i se smrtí blízkých, měla často určitý odhalitelný vliv na utváření vlastních představ a významů (tzv. symbolického universa dle Bergera a Luckmanna [1999]) jednotlivců, případně celé skupiny. Během života jedince tak dochází k postupné reinterpretaci předchozích pohledů na základě nových zkušeností a poznatků. I to je důvod, proč jsem pro stávající práci zvolila informátory střední věkové kategorie ve věku 30-50 let. Jejich zkušenosti jsou ve velmi obecné rovině podobné, v hloubce jsou ještě vzdáleni vlastní smrti, ale setkali se se smrtí blízkých, nejčastěji prarodičů, u kterých již zemřel i rodič a výjimečně i jiná blízká osoba. Během rozhovorů byly tyto okolnosti odhaleny a bylo zřejmé, že aktéřovo smýšlení o smrti určitým způsobem ovlivnily.

Druhou možností teoretického uchopení zkoumaného výzkumného problému je tzv. **dramaturgický přístup**, který specifickým způsobem rozvíjí symbolický interakcionismus. Jeho prvním tvůrcem byl sociolog E. Goffman, který každodenní sociální interakce, při kterých si jedinec buduje svoji identitu, pojímal jako hru a při jejich popisu využil divadelní terminologii. Každou lidskou činnost za přítomnosti ostatních osob charakterizoval jako výstup z rolí, kterými aktéři sledují své cíle. Dramaturgická analýza tedy bere v potaz konstruování akcí a jejich kontext. Zatímco symboličtí interakcionalisté se zajímají především o to, co si aktéři myslí, v rámci užívající dramaturgický přístup se zabývají především tím, co aktéři dělají, při čemž sledují i jejich nonverbální chování. Často zjistí, že artikulované důvody nejsou těmi skutečnými, které za věcí stojí. Klíčové důvody lze odvodit

z pozorování chování lidí spíše než z rozhovoru s nimi. Významnou roli v sociálních interakcích samozřejmě hraje publikum, tedy osoby, před kterými se scéna odehrává, a právě s v domě jeho přítomností se odehrává určitým způsobem. Autoři využívající dramaturgický přístup kladou větší důraz na sledování místních a časových aspektů sledovaných dějů. Hlavní pozornost věnují akci samotné, na rozdíl od symbolických interakcionalistů, kteří se zaměřují především na záměr, který je akci připisován. Oběma přístupům je však společné, že se snaží odhalit významy odvozené ze sociálních interakcí.

Příkladem dramaturgického přístupu může být popis způsobu, jakým pracovníci pohřebních služeb zajišťují odvoz mrtvého těla z domu pro seniory. Jejich postupy jsou záměrně zaranžovány tak, aby obecnost bylo co nejméně početně. Tomu je připisováno nasouvání, kdy svoji práci vykonají, například v době, kdy je v těšinu obyvatel domova zaneprázdněno jídlem. Rakev je vnášena a odnášena nejprve zadním vchodem, případně oknem. Vysvětlením pro dodržování tohoto postupu je předpoklad, který sdílí jak pracovníci pohřebních služeb, tak pečovatelé v domech pro seniory, že staří lidé si nepřejí, aby jim byla připomínána smrt [Howarth 1996: 104-106]. Podobně může být jako divadelní výstup popisován samotný pohřební obřad, který je přesně připraven a editel pohřebního ústavu zodpovídá za jeho perfektní průběh, pročež se co možná nejvíce snaží eliminovat vlastní aktivity pozstalých. Ti by totiž mohli svou „roli“ provést chybně a celé vystoupení tak narušit [ibid.: 171-199]. Hlavní výkony konané během obřadu jsou proto svěřeny profesionálům, zatímco z pozstalých se stávají jen podružní účastníci i spíše přihlížející obecenstvo [ibid.: 187-189].

Odlisňný pohled na problematiku smrti nabízí **přístup strukturního funkcionalismu**. Ústřední otázka tohoto přístupu zní: „Jak smrt působí na společnost jako celek?“ [Charmaz 1980: 31]. Stoupenci tohoto přístupu se snaží odhalit funkce, které má určitý prvek v rámci sociálního systému chápaného jako organismus, jehož rovnováha je zachovávána správným fungováním jednotlivých částí. K zachování rovnováhy přispívají sociální instituce. Tento přístup uplatňuje například B. Malinowski, když se snažil objasnit význam náboženství a pohřebních rituálů v různých kulturách. Dle jeho soudu smrtílovka významným způsobem ohrožuje integraci skupiny a vyrovnání se s touto finální krizí života se daří díky náboženství a jeho popření smrti prostřednictvím koncepce nesmrtnosti, jakož i díky pohřebním obřadům vykonávaným po smrti členů skupiny. Série památných a obřadních obřadů jakožto součást pohřebního rituálu založeného na náboženských představách je podle Malinowského nejúčinnějším prostředkem k znovuoobnovení otěsněné skupinové solidarity a znovunastolení její morálky a integrity [Malinowski 1954: 47-53].

Strukturálně funkcionální přístup akcentuje funkce, které ve společnosti mají určité instituce nebo zvyky. R. Blauner například interpretoval standardizovanou americkou praxi velkolepých oficiálních pohřbů policistů zabitých při výkonu povolání jako způsob, jak obnovit řád a znovuobnovit solidaritu skupiny a její úhel [Charmaz 1980: 33]. Rovněž poukázal na skutečnost, že smrt jedince znamená vznik určitého sociálního vakuua, určité mezery v sociální struktuře. Velikost a závažnost této mezery závisí na tom, jaký sociální a symbolický význam zaujímala ve společnosti osoba, která zemřela. V každé sociální poloze dané osoby nejvíce ovlivňuje dopad její smrti na společnost.

Zatímco ve středověké společnosti to byli novorozenci, kteří nebyli tolik cenní a jejichž poloze v společnosti nebyl ještě velký [Ariès 2000], dnes jsou to v západních společnostech spíše starší lidé, s jejichž smrtí se společnost vyrovnává relativně snadněji. Velmi staří a nemocní lidé nadto často žijí v sociální izolaci již určité období před vlastní smrtí. Na tzv. sociální smrt starých osob, která vlastně předchází skutečnou smrt biologickou, přitom upozornilo více autorů [Mulkey in Clark 1993: 31-49; Sudnow 1967; Walter 1994]. Z funkcionálního hlediska ji lze vnímat jako účelný mechanismus snižující negativní dopady smrti na společnost, jako svého druhu způsob opravy na smrt [Charmaz 1980: 35]. Jedinci se k tomuto postupu neuchylují záměrně, nicméně je k tomu často přivede souhra okolností, které mohou jen těžko přestat – zejména špatný zdravotní stav, ale i apatie a nedostatek péče. Není zcela zřejmé, zda stažení se ze sociálního života ve starém věku připravuje lidi na smrt, nebo je natolik demoralizuje, že ztrácí zájem o život a umírají. Strukturálně funkcionální přístup má sklon vnímat daná strukturální opatření jako nezbytná a nezabývá se příliš subjektivními pocity a záměry jednotlivců, jejichž význam naopak zdrazňuje symbolický interakcionalismus.

Všechny tři výše popsané přístupy – symbolický interakcionalismus, dramaturgický přístup i strukturální funkcionální přístup – přitom přináší důležité zjištění o problematice smrti a jejím dopadu na společnost a zprostředkování jedince. V praxi si nemusí nijak odporovat, spíše se soustředí na odlišně pojatou problematiku a podávají různé linie výkladu a mohou se proto vhodným způsobem doplňovat.

II. Metodologie a popis výzkum

1. Metodologický přístup

Tato práce se podobně jako velká část přístupů představených v předchozí kapitole pohybuje na pomezí sociální antropologie a sociologie. I pro mě je těžké se zavazovat pouze do jedné z těchto velmi blízkých disciplín, kombinuji oba přístupy tak, abych získala co možná nejpestřejší obraz reality. Jsem si vědoma, že to vždy bude jen reprodukováný a znárodněný obraz, snažila jsem se proto na problematiku nahlížet z různých úhlů, abych jí sice byla schopna zjednodušit, ale přitom se vyvarovala přílišných zkreslení. Proto jsem prostřednictvím citací dala slovo samotným aktérům, aby mi v domě, že ne všichni jsou oni sami schopni i ochotni artikulovat a prostřednictvím rozhovoru odhalit. Nezkoumala jsem žádné holistické společnosti, spíše výše komplexnější společnosti, přičemž vzorek byl sice vybírán z určité pestře specifikované lokality, ovšem netvořil žádný skutečný celek.¹

Metodologicky kladu velký důraz na informace získané při rozhovorech, k jejichž interpretaci používám pozorování jen druhotně. Pozorování je pro mě důležitější zejména při tematizaci pohybných rituálů, i když i tam se do značné míry opírám o rozhovory a také o další pramenný materiál písemné nebo hmotné povahy. Jako doplňující materiál používám také klasická kvantitativní sociologická data z dotazníkového šetření. Ta mi posloužila především k vytvoření širšího referenčního rámce a získání reprezentativnější roviny, na pozadí které jsou následně představeny výsledky terénního výzkumu v jednotlivých lokalitách.

Použitá metodologie byla volena tak, aby umožnila podrobně zachytit sociální realitu, a to nejen tu, která je zjevná, ale i její neviditelnou část, která ovšem se zkoumaným tématem velmi úzce souvisí. Zároveň byla uplatněna snaha hlouběji zasadit zkoumaná témata v konkrétním regionu středních Čech do širšího kontextu a za tímto účelem byly využity další prameny, které to alespoň částečně činí v některých dílčích výzkumných oblastech umožňují. Byly využity hlavní výzkumné metody sociálně antropologické a sociologické.

Stejně jako část práce vychází z poznatků zjištěných během kvalitativního terénního výzkumu (viz kap. II.2.1, II.2.2), který sestával především z hloubkových nestandardizovaných rozhovorů s informátory a z nezúčastněného a zúčastněného pozorování.

¹ Jedinou výjimkou mě tvořila relativně uzavřená skupina Hnutí Hare Krišna seskupená kolem pražského chrámu, ve kterém jsem rovněž prováděla výzkum.

Doplňen byl sbírem vizuálních dat a písemných pramenů. Zjištění o představách o posmrtné existenci byla dále zkoumána kvantitativní sociologickou metodou prostřednictvím standardizovaných rozhovorů s větším množstvím respondentů (viz kap. II.2.3, II.3.1).

Ústředním cílem studie je především zachytit hledisko aktéra, běžného člověka v současné české republice, a jeho představy o smrti, posmrtné existenci a pohledních obřadech. Podobně jako sociální antropologové L. Holý a M. Stuchlík jsem se snažila zachytit především myšlenkové koncepty lidí, jejich vlastní zdůvodnění a vysvětlení určitého chování, což jsou záležitosti, které utvářejí nezbytnou a přitom neviditelnou část studované reality [Holy, Stuchlík 1981: v]. Stejně jako tyto autoři věří, že tyto „lidové modely“ (*folk models*) netvoří v mysli aktéra náhodně sestavený soubor, nýbrž jsou určitým způsobem uspořádané a tvoří jakési strukturované skupiny, které jsou vzájemně provázané a spojené [ibid.: vi]. Vyjádření v souladu s přístupem sociologie vědní a její ústřední teorií artikulovanou P. L. Bergerem a T. Luckmannem, jsou dílčí lidové modely součástí jednoho v zásadě koherentního symbolického světa/univerza [Berger, Luckmann 1999]. Každý člověk zasazuje realitu a akce, se kterými se setkává, do svého symbolického univerza, které má dynamický charakter a v průběhu života se na základě vlastních zkušeností jednotlivce (i vnějších vlivů) proměňuje. Navíc v každé kultuře i společnosti existuje ještě obecně platné symbolické univerzum (případně jejich větší počet), které je (jsou) sice širší, nicméně určitým způsobem limitují možnosti a interpretace využití v symbolických světech jedinců.

Při tvorbě této práce jsem usilovala především o popis a analýzu dílčí výše sociálního a symbolického světa, a sice části týkající se postojů ke smrti, představ o posmrtné existenci a významu pohledních obřadů. Používala jsem perspektivu již přede mnou vytyčenou jinými vědci a snažila se výzkumný problém uchopit v souladu s přístupem Holého a Stuchlíka. I mým cílem bylo (a je) studovat svět, kterému přikládají smysl jednotliví členové společnosti, tj. svět sociální.

„Protože smysl je soustavně a neustále popisován touto samotnými jeho členy, vyplývá z toho, že náš zájem se obrací ke světu zachycenému v lidových modelech a ne ke světu, který má existovat nezávisle na jeho obyvatelích.“ [Holy, Stuchlík 1981: 26, překlad O.N.]

Pokud sociální svět dělíme na dvě vzájemně spojené sféry: sféru myšlení (*notions*) a sféru jednání (*actions*), pak je to ta první, které se vnučí více, ovšem nikoliv pro ni samou, ale pro její provázanost s druhou sférou. Pozorování určitého jednání samo o sobě většinou nedokáže plně vysvětlit realitu, k tomu jsou zapotřebí právě významy a vysvětlení, které jednání přikládají aktéři [M. Havelka in Weber 1998; Nešpor 2002]. Významy a představy, které oni

sami reflektují a které jsou alespoň do určité míry schopni artikulovat. Tyto představy pak lze zjišťovat prostřednictvím rozhovorů s informátory. Jsem si vědoma, že zkoumání lidových modelů prostřednictvím výpovědí informátorů s sebou nese určité problémy. Získají se tak pouze dílčí vyjádření o porozumění aktérem, tvrzení budou situací specifická a indexikální (*indexical*) [Holy, Stuchlík 1981: 22-23].

Sama výpověď je v určitém smyslu aktivitou. Mé otázky se navíc často týkaly oblasti, o které informátoři nebyli zvyklí hovořit, a mnohdy jsem se jich ptala na záležitosti, o kterých příliš nepřemýšleli a zjevně proto tvořili odpovědi *ad hoc* nebo přímou poznali, že neví a nemají na věc vlastní názor. Tento rys vyniknul při srovnání s rozhovory s informátory ze dvou výrazně misijně orientovaných náboženských skupin, kteří byli mnohem pohotovější a schopnější hovořit o tématech souvisejících se smrtí a posmrtnou existencí i univerzální eschatologii, jelikož se jednalo o témata, která často v rámci provádění misijní činnosti s nimi kýměšili. Indexikální charakter výpovědí znamená, že smysl toho, co informátor uvedl, je zřejmý pouze v kontextu daleko širšího vědomí, které zůstává nevyslovené, avšak sdílí ho i ostatní členové společnosti. V tomto jsem měla pozici snadnější než antropologové zkoumající exotická společenství, jelikož moji informátoři žili ve stejné společnosti jako já a byli jen o málo starší, takže se dá říci, že nás spojovalo stejné zastávající symbolické univerzum a často jsem byla schopná nevyslovený kontext odhalit.

Při vědomí o dílčím charakteru zjištěných údajů jsem se snažila kombinovat informace co možná nejpřesněji, nalézat chybné a obecně platné části a části, které informátoři považovali za samozřejmé, pro něž o nich nereferovali. V některých částech výzkumu, zejména při studiu pohřebních obřadů, se jako výborný doplněk pro zjištění těchto obecnějších a samozřejmých prvků interview ukázalo pozorování. Jsem si však vědoma skutečnosti, že i při popisu lidových modelů se vždycky bude jednat pouze o model modelu [Geertz 2000]. U modelu antropologického je zřejmé, že je uměle vytvořený, i když by samozřejmě mohl ze zjištěvaných lidových modelů vycházet. Antropologický (i sociologický) model by měl být z povahy věci vysvětlující a jakožto uměle konstrukt, vzniklý v mysli vědce na základě sebraného materiálu, by měl být systematický a neměl by být indexikální. Antropologické i sociologické interpretace obsahují modely, které stojí nad modely lidovými, ovšem pouze na rovině teoretické, nikoliv kvalitativní. Jedná se o dva oddělené svety, není tedy možno je kvalitativně srovnávat. Každý slouží jinému účelu. Pro aktéra je důležitější lidový model, pro vědce a pro snazší, by pouze dílčí pochopení reality je pak použitelnější model vědecký, a už antropologický, sociologický i jakýkoliv jiný podle disciplíny, kterou je reálný svět zkoumán. Antropologické modely nemusí připomínat lidové

modely ani je kopírovat, ale nemly by obsahovat žádné prvky, které nejsou obsaženy v modelech lidových [Holy, Stuchlik 1981: 28].

Mým cílem je podat popis i vysvětlení zkoumaných představ a jevů, a to jak prostřednictvím lidových, tak i antropologických modelů. Využívám proto perspektivu interpretativní antropologie i sociologie, a měla-li bych se přihlásit ke konkrétnímu přístupu, pak jím bude symbolický interakcionalismus (viz kap. I.2.6).

2. Terénní výzkum a sběr dat

Výzkum v terénu, ze kterého jsem získala hlavní část dat, sestával zhruba ze čtyř ucelených a oddělených částí, které pojednám v pořadí podle jejich významu pro komplexní studii. První dvě části byly tvořeny kvalitativním antropologickým a sociologickým sběrem dat prostřednictvím rozhovorů a pozorování a jejich následnou analýzou, třetí část spočívala v přípravě kvantitativního šetření a zpracování dat, která sebrala renomovaná česká sociologická agentura. Ve čtvrté části výzkumu jsem se opět pohybovala v terénu a sama sbírala data vizuálního a ústního charakteru o jednom z typů nových materiálních objektů pohřebních obřadů, která jsem následně analyzovala.

2.1. Kvalitativní výzkum postojů ke smrti a pohřební praxe ve stedočeské obci „Losice“²

- Období realizace sběru dat: říjen 2005 až listopad 2007.
- Použité metody sběru dat: nestandardizované semi-strukturované rozhovory, nestandardizované nestrukturované rozhovory, zúčastněné i nezúčastněné pozorování pohřebních obřadů, archivace záznamů úmrtních oznámení (tzv. parte).
- Výzkumný vzorek:
 - a) 30 informátorů ve věkové kategorii 30-50 let (lidé narození v letech 1956 - 1976), v rovném poměru informátorů v době rozhovoru činil 39 let, 17 (57 %) žen a 13 (43 %) mužů, vzdělanostní struktura: 50 % vyučených bez maturity (připadně se základním

² Název „Losice“ je smyšlený, aby bylo možné utajit identitu informátorů i pohřebních ústavů. Výzkum byl v letech 2005 a 2006 financován podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy jako projekt „Reflexe smrti v současně české společnosti“ (část projektu 404/2005/A-SP/FHS). Za tuto podporu velice děkuji.

vzděláním), 40 % středněškolsky vzdělávaných s maturitou, 10 % vysokoškolsky vzdělávaných.

- b) Pracovníci tří pohřebních ústavů, správci dvou hřbitovů (jeden místní, druhý v blízkém městě), starosta obce, ve které byl prováděn výzkum, matrikářka.
- Způsob analýzy: kategorizace a otevřená a axiální kódování [Strauss, Corbinová 1999]
 - popis rozhovorů v programu ATAS.ti, případně zpracování dat kvantitativní povahy (údaje o pohřbech, úmrtí atd.) za pomoci softwaru Excel. Interpretace lidových modelů.

Výzkum ve středně velké obci Losice a jejím okolí byl poměrně obsáhlý a sestával z několika částí, které se časově prolínaly. Lokalita byla vybrána z několika důvodů. Jednak jsem jí předem znala a měla kontakty na příslušný městský úřad, dále jsem ve městě měla několik dobrých známých, kteří byli ochotni poskytovat mi informace a případně i zprostředkovat kontakty na další informátory, což se v průběhu výzkumu ukázalo jako velmi důležité. Výhodné je její položení v blízkosti (cca 10 km) dvou vesnic, ve kterých se nachází několik pohřebních služeb. To poskytl více možností volby při výběru a realizaci pohřebních obřadů. Jedná se o samostatné město se zhruba čtyřmi tisíci obyvateli. V obci se nachází místní hřbitov (řídící zhruba tisíc hrobů a rozptýlovou louku), funkční římskokatolický kostel, tvořící samostatnou farnost, a modlitebna a sbor Církve evanoslovenské husitské. Obec je vzdálena zhruba padesát kilometrů od Prahy, většina obyvatel je však zaměstnaná v regionu a nedojíždí za prací do hlavního města. Každodenní dojíždění do Prahy se týká hlavně studentů a mladších osob, ve starších věkových kategoriích je spíše výjimečné. Losice jsou běžným středně velkým městem s velmi pozvolně budovanou zástavbou i postupným nárůstem obyvatel, nelze je zařadit k pražskému suburbánnímu prostoru.

Nejprve jsem se zaměřila na institucionální zázemí a prováděla výzkum ve třech nejvíce pohřebních ústavech sídlících ve dvou okolních městech, u technické správy hřbitova (místního i v sousedním městě) a dále na městském úřadě. Informace jsem získávala především prostřednictvím rozhovorů, které jsem většinou nahrávala na diktafon, případně alespoň zapisovala. Doplnující informace o úmrtnosti v obci jsem získala z matrik uložených na městském úřadě, který mi rovněž umožnil nahlédnout do archivu obsahujícího oznámení o úmrtích a případně pohřbech (parte) za více než poslední dva roky (2004 a 2005, počátek roku 2006), která byla podle místního zvyku umisťována na městské vývěsnice. Rovněž jedna ze zkoumaných pohřebních služeb mi umožnila zpracování jejího archivu a poskytla mi přesná data o počtech různých typů pohřebních služeb realizovaných organizací v roce 2005.

Následovala hlavní část výzkumu sestávající z rozhovorů s informátory ve věkové kategorii 30-50 let. V věkové hranici byla stanovena záměrně, jednak aby bylo možné získané výpovědi vzájemně lépe porovnávat, jednak abych tím zúžila vzorek populace, kterou by zkoumaná skupina mohla zastupovat (tj. populaci střední generace obce Losice). Představy o smrti se totiž během života na základě osobních zkušeností i vnějších vlivů u jednotlivců mění a v kontextu zde proto nepochybně hraje roli. Proto jsem se snažila vyhnout nejmladším generacím, které ještě nemusí mít na toto téma vytvářený názor. Zároveň jsem ale z výzkumu vyadila i zástupce nejstarších generací, protože se jim zdálo, že osobně více dotýkat a je u nich větší pravděpodobnost, že budou ve svých myšlenkách a postojích ovlivněni přímou zkušeností se smrtí blízké osoby nebo i předjímáním vlastní smrti. Důvodem byl fakt, že můj zájem se soustřeďoval spíše na analýzu představ a hodnot než na emoce a zkušenosti se ztrátou a bolestí. Podobné zdůvodnění pro vyřazení starších lidí z výzkumného vzorku etnografického výzkumu zaměřeného na pohřební obřady uvádí belgická antropoložka F. Vandendorpe [2000: 21]. Střední věkovou kategorii jsem ve shodě s předpoklady obecné ontogeneze lidské psychiky v české společnosti [Příhoda 1970] pro tento výzkum vymezila jako věkovou skupinu lidí ve věku od 30 do 50 let.³ Další podmínkou pro zařazení do vzorku bylo, aby se jednalo o osoby, které se nehlásí k žádné konkrétní církvi a náboženské společnosti, ani nejsou jejími aktivními členy.⁴ Těto podmínce nebylo těžké vyhovět, neboť většina obyvatel Losice ve zvolené věkové kategorii není nijak církevně organizována.

První snahou při formování vzorku bylo zachovat přesnou proporcionalitu zastoupení žen a mužů, které jsem se po zjištění nesnází se sháněním informátorů vzdala. Ve výsledném vzorku proto mírně převažovaly ženy (57 %), podle nejvyššího dosaženého vzdělání byly nejvíce zastoupeni informátoři vyučení (50 %), středněškolsky vzdělání s maturitou tvořili 40 % a vysokoškoláci 10 %. Přímým záměrem při kontaktování informátorů bylo oslovovat lidi příslušné věkové kategorie ve vytipovaných lokalitách a žádat je o rozhovor. Tento postup se ovšem v praxi ukázal jako nerealizovatelný, neboť převážná většina takto oslovených osob odmítla rozhovor poskytnout. Jedním z důvodů bylo zejména téma výzkumu. Někteří oslovení přímo uvedli, že „nemají náladu“ bavit se o smrti, a nepřistoupili ani na návrh, že by se rozhovor mohl realizovat jindy, „až náladu budou mít“.

³ Český psycholog V. Příhoda popisoval životní období od 30 do 45 let jako období životní stacionárnosti, dobu vrcholné psychofyzické zralosti [Příhoda 1970]. Já jsem horní hranici pro účely výzkumu o pět let zvýšila, a to jednak v souvislosti s prodloužením délky života české populace od doby, kdy Příhoda svoji práci psal, jednak z důvodu rozšíření možnosti oslovit více osob, které by splňovaly stanovený věkový interval.

⁴ Aktivním členem byl v nově samostatný výzkum.

Dnešní lov k v tšinou není zvyklý o smrti p íliš asto hovo it a rozhodn se nejedná o téma, které by lidé cht li rozebírat s cizím lov kem. Další skute nost, která k tomu p istupovala, bylo i podez ení n kterých oslovených z toho, že jsem zástupkyn Náboženské spole nosti Sv dk Jehovových nebo jiné náboženské spole nosti i církve. Podez ívali m z misijního ší ení n jaké náboženské víry. Je to logické, nebo misijní innost i podomní prodej jsou v Losicích asi dv nej ast jší p íležitosti, kdy p íchází za lidmi cizí osoba p ímo do domu. V jednom p ípad po zprost edkování rozhovoru p es známou sice informátorka s uskte ním rozhovoru souhlasila, ale pak se mi sv íla, že o ekávala, že se jí budu snažit prodat životní pojistku.

Po po áte ních neúsp ších se shán ním informátor jsem oslovila svoje známé r zných v kových kategoriích bydlící v daném m st a požádala je o prvotní oslovení lidí ze sousedství nebo dalších známých p íslušného v ku, získání jejich svolení k rozhovoru a p edání kontaktu. S takto p edem dohodnutými informátory jsem si pak již sama domluvila sch zku. V tšina rozhovor (17) prob hla v domácím prost edí informátora (v byt nebo na zahrad). Zhruba p tina rozhovor (6) byla realizována v byt nebo na zahrad kontaktních osob, kam byli informáto i pozváni (zamezilo se tím narušení jejich vlastního soukromí p i zachování klidné domácí atmosféry, kontaktní osoby nebyly u rozhovoru p ítomny). Zhruba další p tina (7) rozhovor se na p ání informátor uskute nila v n které z místních restaurací, p í emž místo i doba byla vybrána tak, aby se p edešlo p ílišnému ruchu.

Pr b h rozhovor se odvíjel podle p edem stanovené struktury, která se v novala nejprve tématu smrti a p edstavám o posmrtné existenci, následovaly otázky o sebevražď a záv r se soust edil na poh ební ob ady. Velmi p ítom záleželo na konkrétních zkušenostech i osobnosti informátora, které ovliv ovaly i délku rozhovoru. Obecn lze íci, že rozhovory s osobami nev ícími, respektive nehlásícími se k ur ítemu náboženskému vyznání, byly o n co kratší a n kdy bylo obtížn jší navázat o tematicke smrti hlubší rozhovor v porovnání s rozhovory konanými s v ícími lidmi (které sice nebyly sou ástí tohoto výzkumu, ale které jsem podle stejné struktury provád ěla n kolik let p edtím). Informáto i sice vykazovali ochotu odpovídat na otázky, ale o n kterých oblastech (nap íklad co se d je s lov kem po smrti, preference vzhledem k vlastnímu poh bu, postoj k sebevražď atd.) nedokázali sami mnoho íci prost proto, že se jimi ve vlastním myšlení p íliš nezabývali a nem li na n ucelený názor. asto proto referovali a poukazovali na názory ostatních, mnohdy prezentované v médiích, p í emž tuto skute nost n kdy uvedli a n kdy ne.

Poslední ást výzkumu v obci Losice a p ilehlých m stech spo ívala v pozorování poh ebních ob ad . Tato ást byla zám rn za azena až na konec výzkumu, abych p edešla

necht nému narušení terénu z p sobenému reflexí mé p ítomnosti na poh bech jejich ú astníky. Abych nenarušila chod t chto ásto pom rn uzav ených ob ad , sledovala jsem události mnohdy pouze z povzdálí, aktivn jsem se ú astnila pouze tehdy, pokud to okolnosti dovolovaly. Tato ást výzkumu proto tvo í spíše dopl kový zdroj dat. Ve ejné poh ební ob ady, které jsem navštívila, se p ítom nekonaly na území Losic samotných, ale práv v p ílehlých m stech, kde se nachází smute ní ob adní sín k tomuto ú elu využívané. Na území Losic se poh ební ob ad koná pouze v p ípad , že se odehrává v místním ímskokatolickém kostele nebo na h bitov . V ostatních p ípadech jsou využívány sekulární ob adní sín nebo církevní budovy v blízkých m stech.

2.2. Kvalitativní výzkum postoj ke smrti a poh ebním ob ad m ve ty ech pražských náboženských skupinách

- Období realizace sb ru dat: zá í 2003 až b ezen 2004.
- Použité metody sb ru dat: nestandardizované semi-strukturované rozhovory, nestandardizované nestrukturované rozhovory, zú ast né i nezú ast né pozorování p í bohoslužbách a dalších kolektivních programech zkoumaných skupin.
- Výzkumný vzorek:
 - a) 28 informátor ve v kové kategorii 30-50 let (lidé narození v letech 1974 - 1954), v ící ty vybraných skupin: ímští katolíci, protestanti⁵ CE (eskobratrské církve evangelické), sv dkové Jehovovi a oddaní Krišny (7 informátor v každé skupin). V kový pr m r informátor : 37 let. Celkem 16 muž a 12 žen rovnom rn rozd lených v každé ze ty skupin, vzorek v každé skupin zahrnul jednu v d í osobnost (kn z, starší sboru atd.). Vzd lanostní struktura: 14 % vyu ených bez maturity, 47 % st edoškolsky vzd laných s maturitou, 39 % vysokoškolsky vzd laných. Mimo v k a pohlaví byl další výb r nahodilý.
 - b) Další v ící zkoumaných náboženských skupin (všech v kových kategoriích), rozhovory ovšem nebyly zaznamenány, p epsány a podrobn analyzovány.
- Zp sob analýzy: kategorizace a písemné kódování p epsaných a vytišt ných rozhovor , seznam informátor a zpracování jejich základních charakteristik v Excelu.

⁵ V celé práci používám termín protestant namísto v eském prost edí lidov užívaného slova evangelík. Výraz evangelík považuji za nep esný i proto, že jsou jím v n meckém prost edí ozna ováni pouze luteráni. Charakter CE je nadto více kalvínský než luterský. Slovo protestant p ítom chápu stejným zp sobem, jak je tomu v anglosaském sv t , tedy jako obecné ozna ení k es anského proudu odd leného od (ímského) katolictví reformací.

Uvedený terénní výzkum probíhal ve čtyřech pražských náboženských skupinách (církevních farnostech i sborech náboženských společeností). Zvolené církve i náboženské společenosti byly vybrány s ohledem na jejich zastoupení a význam v české společnosti. Jednak byly zvoleny skupiny, jejichž členská základna je v české republice rozsáhlá, a v druhé řadě takové náboženské organizace, jejichž představení kontrastuje s prvními zmíněnými, aby bylo možné ukázat potenciální (možnou) variabilitu perspektiv v věcích, kteří jsou všichni občany jednoho státu a dokonce bydlí v jednom městě. Výběr města byl volen s ohledem na dostupnost terénu a velké zastoupení náboženských skupin. Je však nutno mít na paměti, že Praha je do značné míry místem specifickým, což může ovlivňovat i probíhající pohřebních rituálů jejich občanů. V jejím rámci byly skupiny voleny tak, aby nebyly lokalizovány v Praze 1, což je díky své poloze velmi výjimečná oblast.

Zvolenými skupinami byly dvě farnosti největších (podle počtu věřících) církví v ČR, tedy Církve římskokatolické a Českobratrské církve evangelické. Těmi největšími českými církvemi podle počtu přívrženců, Církve československá husitská (ČSH), nebyla do výzkumu zahrnuta na základě předpokladu, že představy a rituály v věcích ČSH jsou velmi podobné těm zjištěným u věřících ČCE a římskokatolické církve. Dále byly proto vybrány dvě skupiny menších státem registrovaných náboženských společeností, ovšem s výraznou misijní orientací a rostoucím počtem členů, sbor Náboženské společnosti Světka Jehovových (podle údajů ze sčítání lidu v roce 2001 tvoří největší církev v ČR) a skupina kontrastní vůči západní křesťanské tradici, Mezinárodní společnost pro vědomí Krišny,⁶ též nazývaná Hnutí Hare Krišna.⁷ Informátoři dvou nových náboženských skupin byli více sdílní a schopni hovořit o zkoumaném tématu, nebo tak často inili – na rozdíl od informátorů tradičních církví – i během vykonávání vlastní misijní činnosti. Jejich názory a představy se také ve vyšší míře v rámci skupiny shodovaly [viz Nešporová 2004].

Výzkum sestával především ze semi-strukturovaných nestandardizovaných rozhovorů, doplněných zúčastněným a nezúčastněným pozorováním v jednotlivých náboženských skupinách, a to především při bohoslužbách. Hloubkové rozhovory s informátory byly vedeny podle stejné struktury jako ty, které byly realizovány v rámci hlavní části výzkumu v Losicích. Rozhovory byly věnovány předstávám o smrti, umírání, posmrtné existenci,

⁶ U teonyma Krišna/Kršna zohledňuji emickou perspektivu a používám současnou transkripci užívanou aktéry.

⁷ Mezinárodní je tato společnost známá pod zkratkou *ISKCON*, která pochází z jejího oficiálního anglického názvu: *The International Society for Krishna Consciousness*.

sebevražď a pohřbním rituálům (pohřbu).⁸ Snahou tazatelky bylo klást otevřené otázky co možná nejobjektivněji a nechat tak plně na rozhodnutí (v domě i v domě) informátorů, zda se do jejich výpovědí promítne předsudky k určité náboženské skupině. Protože však otázky související se smrtí jsou důležitou součástí náboženského učení všech zkoumaných skupin, předsudky k náboženské skupině se ukázala ve výpovědích informátorů jako důležitá a členové jedné skupiny sdíleli v tichosti podobné představy, zejména pokud šlo o posmrtnou existenci a preferovaný způsob pohřbu.

Výzkumný vzorek byl stanoven úctovným výběrem, přičemž základními kritérii pro zařazení informátorů do vzorku byla jeho aktivní předsudky k vybrané náboženské skupině, založená na účasti na společných programech skupiny, dále věk mezi 30 a 50 lety a pohlaví. Mimo tato kritéria byl další výběr nahodilý. V každé náboženské skupině byly provedeny rozhovory se sedmi informátory, z nichž jeden rozhovor byl vždy proveden se zástupcem „elity“, tj. s jejím duchovním vůdcem – knězem, farárem, starším sboru a zástupcem hnutí. Dále byli do vzorku zařazeni v každé náboženské skupině i ženy a i muži. Celkem bylo provedeno, zaznamenáno, zapsáno a analyzováno 28 rozhovorů. Základní údaje o jednotlivých informátorech jsou uvedeny v příloze 2. Zjistění z tohoto výzkumu jsem již publikovala v jednotlivých studiích [Nešporová 2004, 2005, 2006, 2007a], v této práci mi slouží především ke komparaci s nevěsticemi.

* * *

Vybrané církve a náboženské společnosti, respektive konkrétní náboženské skupiny, lze rámcově charakterizovat následujícím způsobem.

Církev římskokatolická je největší organizace v rámci křesťanství, které má celosvětově asi 860 milionů věřících. Nejvyšší a svrchovanou autoritu má papež, pod ním jsou biskupové a pak další kněží. Kněžské svěcení přitom s sebou nese řadu povinností a závazků a naopak zajišťuje dotyknutému výsadní postavení ve srovnání s běžnými laiky. Katolická církev se odvolává na apoštolskou posloupnost a chápe se jako jediné Bohem ustanovené, svatým Duchem řízené a ke spáse potřebné společenství. Od Boha zjevené učení přeply ze dvou základních zdrojů, jednak z Písma svatého, tj. Bible, jednak z učení církevních Otců a usnesení církevních koncilů. Tato církev uznává sedm svátostí, kterými jsou: křest,

⁸ Ukázalo se, že někteří informátoři vnímali termín (pohřbní) rituál negativně (zejména oddaní Křišny a sv. dkové Jehovovi) nebo nebyli zvyklí ho používat, proto byly preferenčně používány jiné pojmy – pohřb, držení smutku atd.

bi mování, manželství, svátost pomazání nemocných (dříve poslední pomazání), eucharistie, svátost smíření (pokání) a svcení (ordinace kleriků). Svátosti jsou úkony, kterými se účastník účastí prostedkuje boží milost tomu, kdo je přijímá. V naprosté většině případů⁹ jsou svátosti udíleny kleriky – biskupy, kněžími nebo diáky. Zároveň jsou to projevy úcty k Bohu, které potvrzují a upevňují strukturu církve.

Farnost, ve které byl veden výzkum, měla velké množství členů a byla největší skupinou, ve které byl prováděn výzkum. Následkem velkého množství lidí náležících k farnosti docházelo k tomu, že se jednotliví farníci v tšinou vzájemně osobně neznali, a atmosféra byla oproti těm dalším zkoumaným skupinám mnohem anonymnější. To se projevilo také v problematice získávání informátorů, kteří po oslovení často odmítli poskytnout rozhovor.¹⁰ Bohoslužby se konaly každý den, přičemž nedělní mše byly slouženy těsně před scházkou se na nich průměrně kolem 700 lidí. Ve věkové struktuře návštěvníků bohoslužeb byli zastoupeni nejvíce lidé starší, ale početná byla i skupina mladých lidí, kolem 20 let. Zkoumaná věková kohorta, tedy lidé ve věku od 30 do 50 let, byla na pravidelných mších v kostele zastoupena nejméně.

eskobratrská církev evangelická se hlásí k tradici reformace, a to jak české (bratrská konfese, česká konfese), tak evropské (kalvínská i luterská větve reformace, resp. jejich konfese), a snaží se o návrat k prvotní formě křesťanství. Vznikla roku 1918 spojením českých sborů Evangelické církve helvetského vyznání (kalvinistické) a Evangelické církve augsburského vyznání (luterské) působících v českých zemích v bývalém Rakousko-Uhersku. Jelikož v tšina sborů před sloužením vyznávala helvetské vyznání, i z dalších důvodů, je převládající ráz stávající církve kalvinistický. CE formálně uznává celkem čtyři konfese: českou konfesi z r. 1575, bratrskou konfesi (v edici Komenského z r. 1662) a konfesi augsburskou a druhou helvetskou. V rámci církve existuje značná teologická a ortopraktická volnost jednotlivých sborů.

Mezi základní body protestantské víry patří popírání autority papeže a výlučnosti římskokatolické církve jako instituce zprostředkující spásu. Ví se, že starost o spásu člověka neleží v rukou církve, nýbrž že tuto starost vzal na sebe zástupce Ježíš, který nabízí spásu každému, kdo chce žít ve víře. Člověk může být spasen pouhou milostí (*sola gratia*), k níž vede pouhá víra (*sola fide*). Za základní zdroj učení protestanti považují český kánon

⁹ Například u křesťanů v případě nouze za platný považován i křesťan vykonaný laikem, musí však být zachována stanovená forma a záměr k tomu.

¹⁰ Naproti tomu v ostatních skupinách bylo snadnější proniknout do společnosti vzájemně se znajících lidí, kteří pak při oslovení projevovali v tšinou ochotu k poskytnutí interview. Menší anonymita prostředí byla v tomto případě jistě důležitým motivem k vyhovění žádosti.

Bible (*sola scriptura*), žádné další vedlejší tradice nepovažují za konečně platné. Uznávají pouze dvě svátosti – křesťanství a eucharistii (večeře Páně), přičemž popírají učení o transsubstanciaci (materiálním přepodstatnění chleba a vína při eucharistii). Liturgie je oproti katolické velice strohá. Vyžaduje se aktivní účast věřících na všech správních i naplněných víry v rámci každodenního života. Církevní uspořádání je presbyteriální-synodálním řízením, nejvyšším orgánem je synod. Církev je rozdělena do 14 seniorátů, v jejichž čele stojí výbory tvořené duchovními i laiky. V čele každého sboru stojí farář spolu se staršovstvem složeným z laických členů sboru.

Sbor, ve kterém jsem vedl výzkum, čítal asi 500 členů. Jeho hlavní společnou aktivitou byly nedělní bohoslužby, kterých se pravidelně účastnilo okolo stovky osob. Dále se členové v čele scházeli jednou týdně na biblické hodiny, mládež a děti na schůzkách k tomu určených. Pořádány byly i společné turisticko-kulturní zaměřené výlety. Ve věkové struktuře sboru početně převažovali lidé starší, i když mladší se mnohdy zase aktivněji účastnili sborového života.

Náboženská společnost Světových Jehovových je mezinárodní organizací, která má kolem 6 milionů členů a působí ve více než 200 státech světa. Sílu jí dodává zejména efektivní hierarchické uspořádání a organizace, včetně rozsáhlého vydávání tiskovin, a dále apokalyptické přesvědčení, že konec historického období a Boží Království jsou velmi blízko. Mezinárodní ústřední společnost působí v Brooklynu v New Yorku (již od r. 1909), kde jsou také vydávána pro organizaci společnosti a její misijní činnost velice důležitá periodika *Strážná věž* a *Probuťte se!* (*The Watchtower* respektive *Awake!*).

Toto náboženské hnutí má kořeny svého vzniku ve Spojených státech amerických v sedmdesátých letech 19. století. Tehdy vytvořil Ch. T. Russell, ovlivněný adventistickým hnutím, v Pensylvánii skupinu, která se věnovala studiu Bible. Tito „Badatelé Bible“, jak se označovali, dospěli k přesvědčení o Kristově opětovném příchodu, konkrétně v roce 1874, ovšem v neviditelné podobě. Tento příchod měl předznamenat nástup zlatého věku v roce 1914. (Stanovené datum konce světa a následného příchodu Božího Království se v dalších hnutích několikrát změnilo.) Ve vedení společnosti se posléze vystřídal další prezident J. F. Rutherford (1916-1942) a N. H. Knorr (1942-1977) a postupně vzrůstal počet členů, výrazněji po druhé světové válce. Další prezident společnosti již neměli tak výsadní postavení a moc, protože řízení společnosti bylo převedeno na centrální správu, tzv. *Governing Body*, složenou z šesti centrálních výborů, nižších administrativních jednotek a filiálních výborů [Stroup 1987: 564-566].

Název společnosti pochází z přesvědčení, že Jehova je převodní a náležité označení židovsko-křesťanského Boha, které je údajně v Hebrejských písmech (tj. ve Starém zákoně) použito téměř 7 000 krát [Svdkové Jehovovi... 2000: 4]. Termín „svdkové“ používají na základě přesvědčení, že následovníci Jehovy by neměli být nazýváni křesťany (termín odvozený od Krista), nýbrž svdky. A koliv je víra Svdků Jehovových představována jako přesvědčení založená na židovsko-křesťanské tradici obsažené v Bibli, je vskutku specifická a odlišná od jiných křesťanských, respektive na Písmo se odvolávajících denominací.

Svdkové Jehovovi věří ve svrchovanost jediného Boha – Jehovy, který stvořil nebe i zemi. Ježíše chápou jako Božího syna, ovšem podřízeného Jehovovi, a věří v jeho smrt na kříž, nikoli na kříži. Dále jsou přesvědčeni o tom, že se nyní nacházíme v „ase konce“, kdy je Satan neviditelným panovníkem světa. Tento stav předchází blízkému vzniku Království řízeného Kristem, který bude vládnout spravedlivě a pokojně. Dobří lidé budou vzkříšeni k věčnému životu na zemi a 144 000 znovuzrozených bude vládnout v nebi společně s Kristem. Svdkové Jehovovi nepoužívají písmo ani obrazy sochy ani obrazy, dále neslaví Vánoce, protože věří, že je to svátek pohanského převodu, a neslaví ani osobní narozeniny obecně. Snaží se dodržovat biblické mravní zákony, tj. dodržují desatero biblických přikázání; dále se vyhýbají drogám a omamným látkám (včetně alkoholu a kouření), hazardním a riskantním sportům, odmítají přijímat krev (jak orálně, tak intravenózně, tedy transfuzí). Také se neúčastní mezicírkevních ekumenických hnutí a odmítají spiritismus. Jako symbol zasvěcení jim slouží křest úplným ponořením do vody v dospělosti. Svdkové o poznání „biblické pravdy“ se snaží předat ostatním, například rozdávaním literatury hnutí, kázáním od domu k domu, nabízením hodin biblického studia. Sacerdotální vrstvu duchovenstva a zvláštní tituly chápou svdkové jako nepatřivé. Z toho vychází také způsob uspořádání jejich společnosti. Autoritou zde jsou takzvaní starší, tedy věcí muži, kteří jsou ve společnosti delší dobu, absolvují určitý vzdělávací kurz a chovají se předepsaným způsobem.

V České republice předbili Svdkové Jehovovi ještě během komunistického režimu, kdy ovšem stáli mimo zákon. Jejich česká základna se značně rozšířila po roce 1990, kdy mohli veřejně vystoupit a kázat. Roku 1993 navíc dosáhli zákonného uznání jako církve a jsou registrováni jako Náboženská společnost Svdků Jehovových. V rámci Sítání lidu roku 2001 se k této společnosti hlásilo v ČR asi 23 tisíc členů.

Skupina svdků Jehovových, ve které jsem dělala výzkum, měla přibližně sto členů a v době výzkumu přitom starších sboru. Starší této společnosti plnili v zásadě stejnou funkci jako tradiční faráři, to jest vedli bohoslužby, vzdělávali ostatní ve víře, vykonávali obřady (svatby, pohřby), byli vzorem a oporou dalším členům sboru. Ovšem s tím rozdílem, že vedle této

innosti museli ještě vykonávat běžné zaměstnání mimo církve. Daná skupina se scházela v sále Království pravidelně několikrát týdně, přičemž nejdélejší a nejvíce navštěvované bylo shromáždění nedělní, kdy probíhala veřejná přednáška a studium Strážné věže. Od všech věřících se navíc vyžadovalo, aby kázali zvláště o příchodu Kristova Království i mimo společenství a vykonávali misijní činnost mezi nevěřícími.

Hnutí Hare Krišna, oficiálně v České republice registrované pod názvem *Mezinárodní společnost pro domov Krišny*, *Hnutí Hare Krišna* je poslední a zároveň také nejmladší ze čtyř zkoumaných náboženských organizací. Hnutí vzniklo v šedesátých letech 20. století ve Spojených státech amerických, díky zakladateli A. C. B. S. Prabhupádovi (1896-1977) šířícímu hinduistické náboženství v západním světě. Navazuje na hinduistickou tradici bengálského svatce čaitanji, který žil v 15. a 16. století.¹¹ Dnes má po celém světě asi 5 000 stoupenců, kteří se vzájemně označují jako oddaní (Krišny). Pro muže je užíván výraz *bhakta* (oddaný) a pro ženy jeho varianta *bhaktin* (oddaná).

Prabhupáda přijal a uskutečnil výzvu svého duchovního učitele Sarasvatího, stoupence a zakladatele vaišnavského hnutí Gaudíja matha, aby šířil učení Šrí čaitanji v angličině. V roce 1959 vstoupil v souladu s hinduistickou tradicí do stavu *sannjásina* a pak se až do konce života plně věnoval pouze duchovní a kazatelské činnosti a psaní duchovních knih. Roku 1965 připlul z Indie do New Yorku, kde začal kázat. Oslovil zejména mladé hippies, kteří měli, stejně jako on, výhrady k modernímu materialistickému západnímu životnímu stylu. Koncem šedesátých let existovalo již několik kazatelských center v různých amerických městech a editelství ISKCONu sídlilo v Los Angeles, kde se také tiskly Prabhupádovy knihy. V roce 1970 ustavil Prabhupáda správní komisi společnosti (*Governing Body Commission*), která sestávala z dvanácti pokročilých oddaných, kteří řídili poměrně širokou mezinárodní organizaci, jejíž příznivci žili zejména v Americe, Evropě a Indii [Shinn 1987; Mrázek 2000:31-36].

Hlavní autoritu v hnutí má správní komise a guruové, tj. duchovní učitelé, kteří byli ustanoveni Prabhupádou krátce před jeho smrtí. Tito guruové předávají získané učení a vybrané žáky mohou zasvětit do postavení guru. Za autoritativní texty platí Prabhupádovy předklady klasických hinduistických textů – Bhagavadgíty (*Bhagavadgíta - taková, jaká je*) a Bhágavatapurány (*Šrímad Bhágavatam*). Jádrem učení je oddanost (*bhakti*) Bohu – Krišnovi.

¹¹ čaitanja přišel s některými reformními myšlenkami hinduistického náboženství. Nejzásadnější bylo jeho popírání tradičního kastovního systému a jeho důvěrné vázanosti, sám ho vztahoval pouze na osobní kvality jednotlivce. Dále zavedl zpívání božích jmen – *Haré Krišna mahá-mantry*.

Uení Hnutí Hare Krišna lze shrnout do osmi základních bod [viz Prabhupada 1996: 114-115]. Tak p ívrženci hnutí v í, že: 1. Up ímným p stováním opravdového duchovního v d ní se mohou lidé osvobodit od úzkosti a dosáhnout stavu ístého, nekone ného, blaženého poznání. 2. ílov k není materiálním ílem, ale v ínou duchovní duší, ístí a kouskem Boha (Krišny). 3. Krišna je v íný, všev doucí, všudyp ítomný, všemocný a všep ítažlivý. Je otcem všech živých bytostí a udržovatelem energie univerza. Je zdrojem všech inkarnací Boha. 4. V édy jsou nejstaršími písmys sv íta, jejich esence se nachází v Bhagavadgít í. Cílem védského poznání – a všech teistických náboženství – je dosáhnout lásky k Bohu. 5. Lidé mohou dokonale porozum í poznání a seberealizace skrze instrukce pravého duchovního mistra. 6. Všechno, co lidé jí, by m ílo být nejprve s modlitbou ob ítováno Krišnovi. Tímto zp ísobem Krišna p íjímá ob ítiny a posv ícuje je pro naše o íšt ní. 7. Rad jí než žít se zam íním na sebe samé by lidé m íli p íspívat k pot íšení Krišny. To je známo jako *bhakti-jóga*, ovládání zasv ícené služby. 8. V ísou asné dob í (*kalijuze*) je nejefektivn íším prost edkem k dosažení uv ídom ní Boha zp ívání svatých jmen pána (*Haré Krišna mahá-mantra*): *Haré Krišna, Haré Krišna, Krišna Krišna, Haré Haré/ Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma Ráma, Haré Haré*.

Oddaní Krišny žijí ve spole íných komunitách, které jsou organizovány u jednotlivých chrám í, p ípadn í žijí odd ílen í a do chrám í pouze dochází. Základní princip jejich životního stylu je: „Jednoduchý život a vysoké myšlení“. Materiální v íci se tak snaží eliminovat ve prosp ích duchovního u ení a r ístu. Každý den v ínuj í n íkolik hodin duchovním íinností, jako je studium písem a p íe íkávání manter.¹² Jejich ubytování í v íci jsou v ítšinou prosté, oblékají se do tradi íních indických od ív í. V íkomunitách na venkov í se oddaní snaží hospoda ít tradi íním zp ísobem a usilují o maximální ekonomickou sob ísta nost, to znamená, že se snaží žít z toho, co sami vyprodukují.

Všichni oddaní jsou povinni následovat íty í regulativní principy stanovené Prabhupádou: 1. Nejíst žádné maso, ryby ani vejce. 2. Nedopoušt ít se hazardu. 3. Nemít žádný jiný pohlavní styk než ten, který je uskute íován v ímanželství za íú íelem plození d ít í. 4. Nepožívat žádné omamné látky (v íetn íalkoholu, tabáku, íaje a kávy). Pátou zásadou, kterou musí oddaný napl íovat, je pravidelné zp ívání Krišnova jména - *džapa* (polohlasné od íkávání manter).

Na ve íejnosti je Hutí Hare Krišna známé zejména díky íetným misijním aktivitám. K ínim pat í práv ípr v ídy se zp íváním *mahá-mantry* a dalších manter oslavujících Krišnu za

¹² Mantra je zvuková nebo slovní formule ur íená k íastému opakování. Slouží jako prost edek k ovládání mysli a komunikaci s vyší skute íností. V íteistickém víšnuismu má charakter modlitby.

doprovodu tradičních indických nástroj – *sankírtany*. Oddaní vědí, že tento zpěv neobíhá pouze ty, kteří ho provozují, ale i jeho posluchače. I pouhé zaslechnutí božího jména má údajně velmi pozitivní vliv. Dále rozdávají, respektive často ji prodávají, *prasádam*, tedy vegetariánské jídlo, které bylo obětováno Krišnovi. Opět vědí v jeho obětovací schopnost, která se neprojevuje jenom u oddaných, ale i u všech ostatních, kteří ho přijmou. Také hojně distribuují knihy obsahující jejich poznání, a to přímo na ulicích nebo po domech. Ve svých představeních pak pořádají veřejné programy, které většinou sestávají z přednášek inspirovaných ze svatých písem, *kírtanu*,¹³ nabízení *prasádam* a obvykle i možnosti zakoupit duchovní literaturu.

V českých zemích bylo Hnutí Hare Krišna, bylo velmi omezené množství, známé již v sedmdesátých letech, kdy jsem přijížděl oddaní, kteří přiváželi Prabhupádovy knihy. Roku 1988 se vytvořila malá komunita žijící na hospodářském statku v Ústí nad Orlicí, která byla sice sledována Státní bezpečností, ale vydržela až do listopadové revoluce následujícího roku. Po převratu pak mohla začít tato společnost působit veřejně. Vzniklo Centrum pro vědecká studia, které působí dodnes. Vedle tohoto centra jsou v Praze také vegetariánské restaurace a v Chotýšanech u Benešova je tzv. ekologická farma Krišnovců. Další představení a kluby, kde oddaní pořádají společné programy, jsou rozptýleny po celé republice. Celkový počet aktivních členů hnutí však není velký, pohybuje se kolem stovky. Za krátkou dobu, kdy u nás toto hnutí působí, však jeho řadami prošlo několik stovek stoupenců. Mnozí z členů vydrží v hnutí pouze několik měsíců let a pak odcházejí. Většina členů patří k mladé generaci, zhruba do třiceti let.

Skupina, ve které jsem prováděl výzkum, byla organizována kolem pražského chrámu a tvořila ústřední centrum hnutí v české republice. Nežil v ní ovšem stálý duchovní vůdce, jemuž by patřilo zasvěcování členů, nýbrž jim příležitostně navštívili různí zahraniční duchovní vůdci a učitelé, kteří přednášeli a vedli bohoslužby. Hlavní autoritu tedy měli starší mniši a mluvčí hnutí. Někteří z informátorů žili přímo v chrámu nebo v jiných domech, které k nim patřily, jiní bydleli samostatně. Převážná většina z nich však pracovala výhradně pro hnutí a s výjimkou jednoho neměla jiné zaměstnání vně společnosti.

¹³ Tance se zpěvem oslavujícím boží jméno.

2.3. Kvantitativní šetření DIN 2006

- Období realizace sběru dat: září 2006 až říjen 2006, sběr provedla agentura SC&C na zakázku Sociologického ústavu AV ČR.
- Použité metody sběru dat: osobní rozhovory na základě strukturovaného dotazníku (pen-and-paper). Během rozhovoru byly respondentům předkládány pomocné textové karty. Naprostou většinu tvořily uzavřené otázky.
- Výzkumný vzorek: 1200 respondentů, dospělá populace 18+; 61 % žen, 39 % mužů.
- Zpracování analýzy: kvantitativní analýza za pomoci programu SPSS.

V rámci grantového projektu Sociologického ústavu Akademie věd ČR¹⁴ jsem měla možnost podílet se na kvantitativním šetření *Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice* (dále DIN 2006), které se uskutečnilo v roce 2006. Výzkumný vzorek tvořilo 1 200 respondentů, vzorek byl reprezentativní vůči dospělé české populaci (starší 18 let). Respondenti byli vybíráni pravděpodobnostním stratifikovaným výběrem na celém území ČR a byly s nimi provedeny osobní rozhovory na základě strukturovaného dotazníku vytvořeného D. Hamplovou a Z. R. Nešporem. Délka interview byla průměrně 47 minut, návratnost 53 %. Více než polovinu vzorku (61 %) tvořily ženy a věkový průměr respondentů byl 47 let. Při analýzách jsem využívala post-stratifikační váhy, které uvedly drobné proporcionální nesrovnalosti základních socio-demografických charakteristik výzkumného vzorku do souladu s jejich reálným zastoupením v populaci (zjištěným písitáním lidu v roce 2001).

Výzkum zjišťoval představy a názory české populace týkající se problematiky náboženství a spirituality. Vzhledem ke zkoumanému tématu obsahoval mimo jiné i několik otázek zaměřených na víru v posmrtný život a konkrétnější představy o jeho charakteru, dále na představy o působení osudu nebo náhody v životě jedince a preference typu pohřebního obřadu. Vekou výhodou těchto dat je, v porovnání s daty z kvalitativního výzkumu, že mohou být považována za reprezentativní pro celou dospělou populaci ČR (z hlediska základních socio-demografických údajů: věk, pohlaví, vzdělání, bydliště).¹⁵ Jedná se sice o poměrně strohé odpovědi a zjištění (v porovnání s daty získanými v kvalitativním výzkumu), jejich nespornou předností však je velké množství respondentů, které umožňuje realizaci analýz za

¹⁴ Jednalo se o projekt č. 403/06/0574 „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky“ podpořený Grantovou agenturou ČR, společný projekt ÚR FF MU Brno a SOU AV ČR Praha.

¹⁵ To platí pí v domění, že reprezentativita stran základních socio-demografických charakteristik se sice dá zajistit, ale musíme mít na paměti, že nízká návratnost (53 %) může ovlivnit další, těžko měřitelné hodnoty.

pomocí třídní výzkumného souboru na základě určitých charakteristik (pohlaví, věk, náboženské vyznání atd.) a zjištění závislostí mezi jednotlivými proměnnými.

2.4. Výzkum pomníků u silnic odtěm dopravních nehod

- Období realizace sběru dat: září 2005 až březen 2007.
- Použité metody sběru dat: fotodokumentace, rozhovory s informátory.
- Výzkumný vzorek: 100 pomníků u silnic z území ČR, tvůrci pomníku, lidé žijící v okolí pomníku, pracovníci Ředitelství silnic a dálnic, pracovníci dvou lokálních ústředí správy silnic, informátoři z Losic (viz kap. II.2.1, výzkumný vzorek a).
- Způsob analýzy: kvantitativní analýza vzhledu zkoumaných objektů (materiál, konstrukce, užitá prvky, nápisy atd.) i informací o obětech (věk, pohlaví atd.) a tvůrcích pomníku za pomoci programu Excel; interpretace rozhovorů.

Protože se dnes objevují i nové pohřební zvyky, soustředila jsem se na sledování jednoho z nich, abych tak doplnila obraz současné praxe v období truchlení, bytřvztažené ke specifickému způsobu úmrtí. Během cest jsem sebrala podrobné informace o 100 pomníčkích lemujících české silnice, které jsem na základě fotodokumentace a dalších informací, zaznamenaných v terénním deníku, systematicky uspořádala a podrobně zpracovala. Výzkumný soubor není reprezentativní pro ČR ani žádnou konkrétní lokalitu, vznikl nahodilým způsobem na základě toho, jaké cesty jsem během období výzkumu konala, přičemž pouze minimum z nich bylo uskutečněno přímo za účelem sběru tohoto typu dat. Nejhojněji jsem sledovala oblasti středních a severních částech. Pomníky v souboru se nacházejí v následujících krajích: Středočeském (55), Libereckém (12), Ústeckém (11) a Pardubickém (9), Královéhradeckém (3), Jihomoravském (3), Zlínském (3), Vysočině (1) a v Hlavním městě Praze (3). Pro základní informace o souboru viz přílohu 3.

Výzkumný soubor nezahrnuje pomníky, které podle nápisu prokazatelně nebyly určeny odtěm dopravních nehod, výjimečně však může zahrnovat i případy, kdy byl pomník u silnice vztyčen na památku smrti osoby zaviněné jinak než dopravní nehodou.¹⁶ Sběr dat o materiálních objektech byl doplněn o průzkum postupů centrálních i lokálních silničních autorit v případě pomníku u silnic (zodpovědné osoby z Ředitelství silnic a dálnic, a

¹⁶ Případ chybného zařazení do souboru bude zanedbatelné množství, přičemž sběr ústních pramenů byl odhalen jeden takový případ. Pokud se jednalo například o zabití během války, většinou byla tato okolnost na pomníku uvedena, takže nebyl do analyzovaného souboru zařazen.

z Krajské správy silnic Libereckého a Jiho českého kraje). Dále byly sbírány ústní prameny prostřednictvím rozhovorů s informátory o pomníčích v okolí a realizovány rozhovory s tvrkyní a udržovatelkou jednoho pomníku. Přístup ve výzkumu byl zjišťovací prostřednictvím hloubkových semi-strukturovaných rozhovorů prováděných v roce 2006. Výzkumný vzorek tvořilo 30 osob ve středním věku (30-50 let) ze středně velké obce Losice (seznam informátorů viz přílohu 1). Výzkum byl publikován v *Sociologickém časopise* [Nešporová 2008], zde slouží k prohloubení komplexního zpracování tématu a ke komparaci.

3. Další zdroje dat

Pro doplnění informací zdroj jsem přirozeně vedle výzkumu v terénu využívala i další datové a pramenové zdroje. Na tomto místě není třeba připomínat sekundární literaturu, která mi bohatě posloužila především pro orientaci o současném stupni poznání a metodických postupech, ale i pro srovnání konkrétních studovaných témat a jejich jednotlivých aspektů především v mezinárodním kontextu. Zejména při studiu náboženských skupin mi pak velmi dobře posloužila pramenitá literatura sestávající jak ze sakrálních textů jednotlivých církví a náboženských společností, tak i jejich současných tiskovin, ve kterých byla mnohdy probírána přímo témata související se smrtí. Konečně jsem pro celkové kontextuální zasazení daného tématu využila i data z mezinárodního kvantitativního výzkumu, což mi umožnilo získat co možná nejvíce srovnatelné informace o stejných nebo alespoň podobných jevech a představách v různých evropských společnostech.

3.1. ISSP *Náboženství II. (1998)*

- Období realizace sběru dat: 1998 až 1999.
- Použité metody sběru dat: osobní rozhovory na základě strukturovaného dotazníku s uzavřenými otázkami.
- Výzkumný vzorek: celkem zhruba 37 000 respondentů, obyvatelé z 23 evropských států, dospělá populace 18+.
- Zpracování dat: kvantitativní analýza, třídění druhého stupně za pomoci programu SPSS.

Pro mezinárodní srovnání představ o posmrtné existenci jsem použila data z výběrového šetření *International Social Survey Programme (ISSP)*, konkrétně data z roku 1998 (i 1999),

kdy byl realizován modul zaměřený na problematiku náboženství.¹⁷ Šetření se zúčastnilo 31 států z celého světa, ze kterých jsem pro účely této práce vybrala 23 evropských států. V každém státu byla zkoumána dospělá populace ve věku 18 a více let. Respondenti byli vybíráni pravděpodobnostním výběrem a data byla sbírána prostřednictvím standardizovaných osobních rozhovorů tazatele s respondentem na základě dotazníku. Pro měrný počet respondentů ve vzorku za jednu zemi činil zhruba 1 260 osob (nejméně 804 pro Velkou Británii, nejvíce 2 488 pro Španělsko; v ČR se jednalo o 1 224 respondentů). Výzkum v ČR zajišťuje Sociologický ústav AV ČR, podrobnosti o způsobu výběru respondentů a nízké návratnosti pojednal J. Krejčí [2006, 2007]. Konkrétní výsledky výzkumu zpracovala D. Hamplová [2000a, 2000b].

Tento ohromný datový soubor jsem využila především proto, že jsem chtěla zakotvit zjištěné poznatky do širšího evropského kontextu nejen na základě literatury, ale i prostřednictvím primárních dat, která jsou nejlépe srovnatelná. Využití sekundární literatury ke srovnávacím účelům s sebou totiž vždy nese větší úskalí (odlišná metodologie, výzkumy omezené místně, prováděné v různých obdobích atd.), než pokud využijeme jeden výzkum, který byl vyvinut odborníky právě za tímto účelem, využívá stejnou metodologii a probíhá paralelně v průběhu dvou let v mnoha zemích Evropy a omezeně i celého světa. I v tomto případě jsem si však v domě omezení výzkumu a jeho výsledků, způsobených aplikací „stejně“ výzkumu v různých prostředích a i samotným překladem otázek kladených respondentům. Přes tyto nedostatky však soubor dat z ISSP umožňuje srovnat údaje týkající se více než dvaceti různých evropských států stran představ jejich souasných obyvatel o posmrtné existenci, což by na základě sekundární literatury nepochybně nebylo možné.

* * *

Záměrem multizdrojového designu výzkumu a doplnění převažující kvalitativní metodologie kvantitativními metodologickými postupy bylo získání co možná nejpečlivějších poznatků o zkoumané realitě.¹⁸ Veškerá zjištění je však nezbytné vztahovat k výzkumnému vzorku, ze kterého vzešla. Stejně jako část práce referuje o vybrané lokalitě malého města Losice

¹⁷ Za poskytnutí primárních dat děkuji německému centrálnímu sociologickému datovému archivu GESIS - Gesellschaft Sozialwissenschaftlicher Infrastruktureinrichtungen e.V. Pro více informací o výzkumu ISSP viz <http://www.issp.org/>. Novější data o představách o posmrtné existenci bohužel budou předem šetření až v další vlně stejného výzkumu realizované roce 2008, přičemž primární data za všechny země nebudou k dispozici dříve než v roce 2010.

¹⁸ K výhodám a nevýhodám kvantitativních výzkumů a přínosům jejich kombinování viz Creswell, Clark [2007] a Nešpor, Lužný [2007].

ve středních třídách a vychází z údajů získaných od jeho obyvatel střední generace a pracovník nejvyšších pohřebních ústavů a hřbitovů v dané lokalitě. Výzkum mezi věstími se naopak opírá o poznatky z Prahy, přičemž do vzorku byli zahrnuti respondenti stejné věkové kategorie. Je pravděpodobné, že představy věstími jiných generací a z jiných regionů České republiky by byly v některých ohledech odlišné od těch, které v práci prezentuji. Práv proto jsem využila i kvantitativní data, která by měla být reprezentativnější, pokud jde o celospolečenské představy.

III. P edstavy o smrti a posmrtné existenci

Nevyhnutelnost smrti je faktem, se kterým se musí každá společnost vyrovnávat a také to činí. V zásadě lze oddělit dvě roviny, které k tomu napomáhají, kognitivní a behaviorální. První, kognitivní, se budeme vnovat v tomto oddíle. Druhé, reálnému chování a pohledům na smrt, pak bude vnován následující oddíl (IV.). V této části práce se soustředím na popis představ o smrti a posmrtné existenci, jak ho lze nalézt v současné české společnosti i jejich jednotlivých částech. Začnu popisem z širšího hlediska a využiji data kvantitativních šetření, abych přiblížila poznatky o rozšíření obecných postojů a předstev jednotlivců o možném pokračování života po smrti a odhalila možné rozdíly mezi jedinci založené na jejich různých socio-demografických charakteristikách. Dále bude následovat hlubší rozbor těchto představ a významů, který jsem získala prostřednictvím kvalitativních výzkumů. Přinesu tak podrobnější informace o představách a konceptech nevěříčích i věřících osob stárnoucí v nové kategorie týkajících se smrti a individuální i kolektivní eschatologie.

1. Postoje dospělých lidí k umírání a smrti

1.1. Charakteristika výzkumného vzorku

Data, která v této kapitole používám, pochází z kvantitativního šetření *Detradicionalizace a individualizace náboženství* (dále DIN 2006). Výzkumný vzorek byl tvořen 1 200 respondenty a je z hlediska základních socio-demografických údajů (věk, pohlaví, vzdělání, bydliště) reprezentativní pro dospělou českou populaci (starší 18 let).¹ Respondenti byli vybíráni pravděpodobnostním stratifikovaným výběrem na celém území České republiky. Více než polovinu vzorku (61 %) tvořily ženy a věkový průměr respondentů byl 47 let.

Výzkumný vzorek obsahoval oproti struktúře lidí, domů a bytů 2001 vyšší podíl respondentů, kteří se hlásili k nějakému náboženskému vyznání. Tento rozdíl mohl být částečně způsoben zaměřením šetření DIN 2006 na problematiku náboženství a vztahů k víře vstředností věřících lidí hovořit o zvoleném tématu a naopak vyšším podílem osob, které odmítly účast na výzkumu z důvodů nevěříčích. Částečně tento trend mohl podpořit i lehce vyšší podíl starších žen ve vzorku v porovnání s reálnou věkovou strukturou obyvatelstva. Tato

¹ Drobná vychýlení jsou korigována poststratifikačními váhami, se kterými jsem při analýzách pracovala.

chyba výběru by však měla být korigována poststratifikací váhami, které jsem používala pro její odstranění. Zatímco při sítání lidu se v roce 2001 přihlásilo k nějakému náboženskému vyznání pouze 32 % obyvatel a 9 % obyvatel na otázku neodpovědlo, ve sledovaném šetření se k nějakému náboženskému vyznání přihlásilo 44 % respondentů a 3 % odmítla na otázku odpovědět. Podíl deklarovaných nevěříčích ve sítání lidu 2001 byl 59 % osob, zatímco v DIN 2006 pouze 53 % osob. Na druhou stranu se v mezinárodním šetření ISSP (*International Social Survey Programme*) z roku 1998 k nějakému náboženskému vyznání přihlásila dokonce více než polovina české populace (54 %) [Hamplová 2000a: 15], domnívám se proto, že výsledky DIN 2006 lze vzhledem k časovému odstupu obou zmíněných výzkumů považovat za validní a reprezentativní.

Jedním z nejdůležitějších aspektů ve formování představ o posmrtné existenci nebo preferencích pro náboženský pohřební obřad bylo náboženské vyznání člověka. Dalšími důležitými charakteristikami, které ovlivňovaly smýšlení člověka a tendence mít určité představy ohledně zkoumaných témat, bylo pohlaví respondenta, jeho věk a vzdělání. Tabulky byly proto vytvořeny s ohledem na zjištěné závislosti mezi jednotlivými proměnnými.

Tab. 1. Náboženské vyznání podle pohlaví a věku (v %)

Náboženské vyznání	pohlaví***		věkové kategorie***				celkem
	muž	žena	18-29	30-49	50-59	60+	
římskokatolické	30,6	45,9	17,6	25,1	51,2	68,7	38,7
jiné křesťanské+	4,3	7,0	2,7	5,0	5,7	9,6	5,8
nekřesťanské	0,9	0,8	2,0	1,0	-	0,4	0,9
žádné	64,1	46,3	77,6	68,9	43,1	21,4	54,7
celkem	100	100	100	100	100	100	100
<i>N</i>	555	615	255	418	209	281	1163

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Pozn.: Rozdíly v náboženském vyznání byly při rozdílů podle pohlaví a věkových kategorií statisticky významné na hladině *** 0,001 (χ^2 test).

+ V kategorii jiné křesťanské byla sloužena vyznání eskobratrské evangelické (33 %), eskoslovenské husitské (31 %) a další (36 %).

Pokud se podrobněji podíváme na strukturu věcí ve zkoumaném souboru DIN 2006, zjistíme její závislost především na pohlaví a věku respondentů, méně na vzdělání. Obecně platí, že k nějakému náboženskému vyznání se častěji hlásí ženy než muži, a ženy se oproti mužům také více účastní náboženského života [Freese 2004; Hunt 2005; Stark 2002]. Nejinak tomu bylo i ve zkoumaném souboru, kde se přihlásilo k náboženskému vyznání 54 % žen a 36 % mužů (tab. 1). Podle věku se prokázala jasná tendence, kdy se snižujícím se věkem ubývá i počet věcí. Zatímco v nejstarší věkové kategorii osob starších 60 let se

k náboženskému vyznání hlásilo ještě 79 % osob, tento podíl s ubývajícím v k em postupn klesal a v nejmladší v kové kategorii (18-29 let) se k n jakému náboženskému vyznání p ihlásilo pouze 22 % respondent .

Souvislost mezi náboženským vyznáním a nejvyšším dosaženým vzd láním respondent nebyla oproti tomu tolik výrazná a u respondent se st edním nebo vysokoškolským vzd láním jsou rozdíly minimální; ve všech t chto vzd lanostních kategoriích se vyskytovalo zhruba 43 až 45 % v ících (tab. 2). V porovnání s tím byl mezi lidmi se základním vzd láním o n co vyšší podíl v ících (54 %), který byl však z ásti zp soben tím, že zhruba polovina osob se základním vzd láním pat ila k nejstarší v kové kategorii. Zjišt ný statisticky významný rozdíl mezi deklarovaným náboženským vyznáním a vzd láním respondenta je tak ve skute nosti nevýznamný. Zajímavé je zjišt ní o n co vyššího podílu respondent hlásících se k nek es anským náboženským vyznáním mezi vysokoškoláky (3 %) oproti ostatním vzd lanostním kategoriím.

Tab. 2. Náboženské vyznání podle vzd lání (v %)

Náboženské vyznání	vzd lání*				celkem
	základní	st ední bez maturity	st ední s maturitou	vysokoškolské	
ímskokatolické	45,9	40,0	36,0	35,4	38,7
jiné k es anské	7,4	4,4	6,7	4,7	5,7
nek es anské	0,7	0,2	0,7	3,1	0,8
žádné	45,9	55,3	56,6	56,7	54,8
celkem	100	100	100	100	100
<i>N</i>	135	472	433	127	1167

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Pozn. Rozdíly v náboženském vyznání byly p i rozd lení podle vzd lání statisticky významné na hladin * 0,05 (² test).

1.2. B h života – p sobení osudu a náhody

Dotazník sice neobsahoval p esnou otázku zjiš ující p edstavy respondent o tom, co dle jejich smýšlení ur uje délku života a na asování smrti, nicmén v n m byly ešeny obecn jší p edstavy o život a možnosti ovliv ování jeho pr b hu ze strany respondent , nebo naopak p edur ením a vn jšími vlivy. Bylo zjiš ováno, nakolik jsou lidé p esv d eni, že se jejich život odvíjí od p edem daného osudu nebo p sobením náhody. Ob otázky byly položeny odd len a nikoliv p ímo za sebou. Zjišt no bylo v tší rozší ení víry v osud v eské populaci než víry v náhodné d ní událostí. V to, že životní d ní je do zna né míry výsledkem p edem stanoveného osudu, v ilo 53 % žen a 46 % muž (tab. 3). P esv d ení o tom, že životní d ní

je p edevším výsledkem náhody, sdílelo zhruba 41 % respondent . P itom byla v obou p ípadech odhalena jasná souvislost mezi p esv d ením respondent a jejich vzd láním. Se zvyšujícím se vzd láním byli respondenti mén ásto p esv d ení o tom, že jejich životní d ní je p edevším výsledkem zásah osudu nebo náhody, a spíše p íkládali význam vlastnímu snažení a plán m. Zatímco mezi respondenty se základním a st edním vzd láním bez maturity v íla více než polovina v osud, který ídí b h jejich života, mezi vysokoškoly to byla pouze t etina. Víra v náhodu byla o n co mén rozší ená a s výjimkou vzd lání nebyly zjišt ny další charakteristiky, které by ji ovliv ovaly (tab. 3).

Tab. 3. Podíly souhlasných odpov dí s p esv d ením o osudu a náhod podle pohlaví a vzd lání (v %)

	pohlaví		vzd lání				celkem
	muži	ženy	základní	st ední bez maturity	st ední s maturitou	vysokoškolské	
víra v osud **, ***	45,7	53,4	56,4	56,5	45,2	33,3	49,7
víra v náhodu , ***	39,6	42,1	42,1	48,2	37,0	26,0	40,8

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Sou et kladných odpov dí na celkov šestibodové škále. Dopot do 100 % tvo ily záporné odpov dí a kategorie neumím vybrat.

Pozn. Rozdíly v mí e souhlasu byly p í rozd lení podle pohlaví a vzd lání statisticky významné na hladin *** 0,001; ** 0,01 a (² test). Nejprve je vždy uvedena významnost podle pohlaví, pak podle vzd lání.

- znamená, že rozdíly v odpov dích mezi sledovanými skupinami nebyly statisticky významné.

U p esv d ení o osudu ovliv ujícím skute nosti, které se respondentovi v život p íhodí, však byly vedle souvislosti s pohlavím a vzd láním zjišt ny ješt závislosti na dalších charakteristikách. Víru v osud výrazn ást ji deklarovali respondenti, kte í se hlásili k ímskokatolickému náboženskému vyznání (63 %), než ti, kte í se k žádnému náboženskému vyznání nehlásili (40 %). Patrný byl i vliv v ku na p esv d ení respondent , kte í se zvyšujícím se v kem ást ji p íkládali význam osudu. Ve v kové kategorii nad šedesát let v ílo v osud 55 % respondent , zatímco mezi lidmi ve v ku 18-29 to bylo 45 % respondent . Z dat bohužel nelze ur it, zda se jedná o rozdíl zp sobený odlišnými postoji mezi zkoumanými generacemi zp sobený nap íklad jejich odlišnou (náboženskou) socializací, nebo jsou s p íbývajícím v kem na základ životní zkušenosti lidé spíše ochotni uv it, že to, co se jim v život p íhodilo, nemohli p íliš ovlivnit a bylo spíše zp sobeno osudem. Na tuto otázku by dokázal p esn odpov d t pouze longitudinální výzkum. Na rozdíl od víry v osud, která se ást ji vyskytovala u starších osob, však nebyla nalezena statisticky

významná závislost mezi v kem a p esv d ením, že b h života jedince je výsledkem náhody. O tom byl ve všech v kových kategoriích p esv d en zhruba vyrovnaný podíl osob (asi dv p tiny).

Z výzkumu ovšem lze zjistit další zajímavou souvislost, a sice mezi volbou jednotlivých odpovědí na otázku o p esv d ení o osudu a o náhod . Logicky by se nabízela možná souvislost vycházející z konceptu binárních opozic, že si respondenti životní události vysv tlují bu zásahem osudu, nebo na osud nev í a p ipisují je náhod . Bylo ovšem zjištěno, že pro respondenty tyto možnosti nestojí v opozici, spíše naopak. V souboru se vyskytovala signifikantní část respondent , kteří m li tendenci životní události vysv tlovat za pomocí vliv , které sami nemohou usm rnit i ovlivnit. Ti ěsto volili jak osud, tak náhodu jako možná vysv tlení pro životní d ní (tab. 4). Dále se vyskytla zna ná část respondent , kteří sou asn nev íli ani na osud, ani na náhodu. Pokud respondent souhlasil s jedním vysv tlením (nap . prost ednictvím osudu), pak byla v tší pravd podobnost, že bude souhlasit i s druhým vysv tlením (tj. prost ednictvím náhody a *vice versa*). Pokud nev íl v jedno vysv tlení, v tšinou nev íl ani ve druhé. Korelace se vyskytla i v síle p esv d ení o souhlasu i nesouhlasu na poskytnuté šestibodové škále, která byla v obou p ípadech nej ěast ji totožná (viz tab. 4).

Skute nost, že zhruba polovina dosp ělé populace v í v osud, ukazuje na specifický zp sob smýšlení, který by poukazoval spíše na vyšší míru religiozity nebo rozší ení ímskokatolické víry, která ovlivn ní osudem ve svých výkladech reality využívá.² V eském prost edí však není tato složka populace sycena pouze z t chto pozic, ale p istupuje k ní i v tší podíl osob, které se p íklání spíše k novým privatizovaným formám religiozity než k t m církevním, v í v horoskopy a vliv osudu, lé itelství a p ípadn r zné magické praktiky [viz Hamplová 2000a]. Dle Giddense je osud, a p edevším p edem ur ený determinismus i fatalismus konceptem, který stojí v opozici k modernímu zp sobu myšlení. Podle jeho p esv d ení je život ve sv t pozdní modernity charakterizován prost edím náhody a risku. To ovšem neznamená, že by se koncept osudu z moderních spole ností zcela vytratil. Objevuje se však spíše neformáln , zatímco formální část systému v moderním sv t funguje podle princip otev ené lidské kontroly p írodního i sociálního sv ta [Giddens 2001: 109-110]. Jak ukazují výsledky výzkumu, v eské spole nosti se p esv d ení o ví e v osud i p sobení náhody velmi ěasto prolínají a vyskytuje se dokonce v tší po et osob, které v í v osud, než

² Forma víry v p edur enost osudu se vyskytuje i v n kterých reformovaných církvích následujících Kalvínovo u ení o predestinaci.

t ch, které v í v náhodu. Pokud by platila Giddensova hypotéza, m l by v budoucnosti podíl osob v ících v p edur ený osud lov ka klesat ve prosp ch t ch, kte í v í v náhodu.

Tab. 4. P esv d ení o p sobení osudu a náhody v život jedince

Co se mi v život p íhodí, je do zna né míry výsledkem náhody.	Co se mi v život p íhodí, je do zna né míry výsledkem osudu.						N
	rozhodn souhlasím	spíše souhlasím	souhlasím	ne-souhlasím	spíše ne-souhlasím	rozhodn ne-souhlasím	
rozhodn souhlasím	15***	3	4	6	2	2	32
spíše souhlasím	19**	57***	43	13	15	4	151
souhlasím	18	37	140***	56	24	4	279
nesouhlasím	10	43	99	182***	52	16	402
spíše nesouhlasím	9	23	27	32	60***	14*	165
rozhodn nesouhlasím	6	8	3	16	14	13***	60
N	77	171	316	305	167	53	1089

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Pozn. Rozdíly ve volb odpov dí na testované otázky byly statisticky významné na hladin *** 0,001; ** 0,01 a * 0,05 (χ^2 test).

1.3. Rozší ení víry v posmrtný život v eské spole nosti

Rozší ení p esv d ení o definitivnosti smrti, víry v posmrtný život a jeho další charakteristiky v eské populaci zachycují tabulky 5 – 8, které zároveň respondenty t ídí podle n kolika základních kritérií (pohlaví, v k, vzd lání, náboženské vyznání) a odhalují závislosti mezi p esv d ením respondent a jejich socio-demografickými charakteristikami. Rozdíly mezi p esv d ením respondent se liší již podle toho, zda se jedná o ženy, nebo o muže (tab. 5). P esv d ení, že smrt je definitivním koncem života, sdílí více než dv t etiny muž (69 %), ale o n co mén žen (60 %). Souasn s tím je naopak tém polovina žen (49 %) p esv d ena, že po smrti následuje n jaká forma posmrtného života, ale totéž si myslí jen zhruba jedna t etina muž (32 %). Stejn tak, jako se ženy ast ji hlásily k n jakému náboženskému vyznání, vyskytovala se mezi nimi etn ji i víra v posmrtný život, která je ostatn sou ástí v tšiny náboženských tradic.³ P esv d ení, že se po smrti m že lov k dostat do nebe, sdílelo 28 % žen a 17 % muž . Víra v peklo je dnes v eské populaci ješt mén rozší ena, p iznalo ji toliko 23 % žen a 15 % muž . Byly to op t ženy, které ast ji než muži v íly, že se po své smrti setkají s lidmi, které znaly a kte í zem eli p ed nimi. O této možnosti

³ P íhlášení se k ur ité náboženské tradici však rozhodn neznamenalo, že se respondent ztotož oval se všemi dogmaty zvolené víry, jak bude ukázáno dále, viz tab. 8.

byla p esv d ena více než jedna t etina žen (36 %), ale mén e než tvtina muž (21 %). Možnost komunikovat s mrtvými p ipustila zhruba jedna p tina (20 %) eské populace.

Tab. 5. Postoje ke smrti a posmrtné existenci podle pohlaví (v %)

V ím, že:	muži	ženy	celkem
smrt navždy a definitivn ukon í všechny formy života.*	68,6	60,2	64,3
n jaká forma posmrtného života musí existovat.***	32,3	48,9	41,0
po smrti se lov k m že dostat do nebe.***	17,2	28,0	22,8
po smrti se lov k m že dostat do pekla.**	14,6	22,8	18,8
se ješt n kdy setkám s t mi, které jsem znal/a a kte í již zem eli.***	21,4	36,0	29,0
je možné komunikovat s mrtvými.**	15,9	24,0	20,1

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Sou et odpov dí rozhodn ano a pravd podobn ano. Dopo et do 100 % tvo ily kategorie pravd podobn ne, rozhodn ne a neumím vybrat.

Pozn. Rozdíly v mí e souhlasu byly p i rozd lení podle pohlaví statisticky významné na hladin *** 0,001; ** 0,01 a * 0,05 (² test).

V ýznamný vliv na p esv d ení respondent stran víry v posmrtný život m l v mnoha ohledech v k respondent (tab. 6). Ve v kové kategorii osob starších šedesáti let se nej ast ji lidé ztotož ovali s názorem, že smrt n kdy definitivn ukon í všechny formy života (71 %), p i emž o tomto tvrzení zjevn p íliš nep emýšleli, ale odpovídali spontánn , vnímali smrt jednoduše jako konec života. Zárove však 44 % osob starších šedesáti let v ilo, že existuje n jaká forma posmrtného života, což vyvrací názor o definitivnosti smrti, p ípadn by mohlo implikovat jiné vysv tlení, a sice že ani posmrtný život není v ný. Tato p edstava sice není vlastní k es anství nebo islámu, ale v jiných náboženských tradicích (nap . kmenových náboženstvích) se hojn objevuje [viz Baaren 1987]. Pravd podobn jším vysv tlením zjišt ného nesouladu v odpov dích u ásti respondent je ovšem spíše skute nost, že n kte í (zejména starší) respondenti nevn ovali pot ebnou pozornost slov m „navždy“ a „definitivn “ a svým souhlasem cht li vyjád it p esv d ení, že smrt (jednou) ukon í všechny formy života, tedy že všichni lidé (i zví ata atd.) jednou zem ou. Bez ohledu na to, zda sou asn v ili ve vzk íšení nebo jinou formu posmrtného života.

V ýzkum odhalil pom rn zajímavou skute nost, že nejvyšší míra víry v n jakou formu posmrtné existence se vyskytuje v nejmladší v kové kategorii. Mezi lidmi staršími osmnácti a mladšími t iceti let v posmrtný život v ila tém polovina respondent (49 %). Nejmladší lidé se však zárove nejmén asto ztotož ovali s tradi n k es anskými⁴ p edstavami o

⁴ Alespo v naší kulturní oblasti považují tyto p edstavy za k es anské. Podobné p edstavy a len ní sfér na nebeské a pekelné však lze najít i v dalších kulturních tradicích, nap . v n kterých formách buddhismu i hinduismu [Berounský 2007; Werner 2002: 56, 121].

posmrtném život v nebi nebo v pekle. Zatímco víru v nebe deklarovala pouze jedna šestina osob ve v kové kategorii 18-29 let, mezi lidmi staršími šedesáti let to byla plná t etina respondent . St ední v ková kategorie respondent ve v ku od t iceti do ty iceti devíti let (která tvo ila hlavní zkoumanou skupinu kvalitativního výzkumu, jehož výsledky tato práce p ináší) se v p esv d eních ohledn posmrtného života pohybovala n kde uprost ed a blízko zjišt ných pr m rných hodnot. Víru v n jakou formu posmrtného života p ipustilo v této v kové kategorii 37 % respondent , zhruba jedna p tina v ila v nebe a jedna šestina v peklo. A koliv se p esv d ení o možnosti komunikovat s mrtvými vyskytovalo o málo ast ji mezi respondenty mladších v kových kategorií, vztah mezi tímto p esv d ením a v kem respondent nebyl p i provedeném testu ² vyhodnocen jako statisticky významný.

Tab. 6. Postoje ke smrti a posmrtné existenci podle v ku (v %)

V ím, že:	18-29	30-49	50-59	60+
smrt navždy a definitivn ukon í všechny formy života.***	53,1	63,6	70,1	70,7
n jaká forma posmrtného života musí existovat.*	49,0	37,1	34,3	44,0
po smrti se lov k m že dostat do nebe.***	16,3	20,7	21,1	33,6
po smrti se lov k m že dostat do pekla.***	16,2	16,5	16,2	27,1
se ještě n kdy setkám s t mi, kte í již zem eli.**	28,1	27,4	26,3	34,3
je možné komunikovat s mrtvými.	23,8	21,4	16,2	17,2

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Sou et odpov dí rozhodn ano a pravd podobn ano. Dopo et do 100 % tvo ily kategorie pravd podobn ne, rozhodn ne a neumím vybrat.

Pozn. Rozdíly v mí e souhlasu byly mezi jednotlivými v kovými kategoriemi statisticky významné na hladin *** 0,001; ** 0,01 a * 0,05 (² test).

P i rozd lení podle nejvyššího dokon eného vzd lání byly rozdíly ve smýšlení respondent ohledn posmrtného života nejmenší (tab. 7). Vzd lání nem lo žádný statisticky významný vliv na to, zda respondenti v ili, i nev ili v posmrtný život, a neovliv ovalo ani jejich p esv d ení o tom, zda je možné komunikovat s mrtvými. Víra v nebe a peklo byla o n co více rozší ena mezi respondenty s nižším vzd láním (základním a st edním bez maturity) než u respondent s maturitou a vysokoškolským vzd láním. Smrt za definitivní konec života považovali nej ast ji respondenti se základním (68 %) a st edním vzd láním bez maturity (69 %), na druhou stranu ovšem respondenti se základním vzd láním nej ast ji v ili, že se ještě n kdy setkají s t mi, které znali a kte í již zem eli (42 %).

Tab. 7. Postoje ke smrti a posmrtné existenci podle vzd lání (v %)

V ím, že:	základní	st ední bez maturity	st ední s maturitou	vysoko- školské
smrt definitivn ukon í všechny formy života.*	68,2	68,8	58,6	61,2
n jaká forma posmrtného života musí existovat.	44,4	37,4	44,5	38,0
po smrti se lov k m že dostat do nebe.**	30,6	25,5	18,9	18,5
po smrti se lov k m že dostat do pekla.**	27,1	21,0	14,7	16,3
se ještě n kdy setkám s t mi, kte í již zem eli.**	41,8	27,1	27,1	29,5
je možné komunikovat s mrtvými.	22,5	19,6	20,2	19,2

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Sou et odpov dí rozhodn ano a pravd podobn ano. Dopo et do 100 % tvo ily kategorie pravd podobn ne, rozhodn ne a neumím vybrat.

Pozn. Rozdíly v mí e souhlasu byly p í rozd lení podle vzd lání statisticky významné na hladin ** 0,01 a * 0,05 (χ^2 test).

Výrazn nejv tší vliv na smýšlení respondent o posmrtné existenci m lo jejich náboženské vyznání (tab. 8). Ti, kte í se p íhlásili k n jakému náboženskému vyznání, výrazn ast ji v íli v posmrtný život a všechny další jeho zkoumané charakteristiky (nebe, peklo, setkání s mrtvými, komunikace s mrtvými) než ti, kte í neuvedli žádné náboženské vyznání. Pokud ovšem vezmeme v úvahu nejpo etn jší skupinu respondent s náboženským vyznáním, tedy ímské katolíky, zjiš ujeme, že zdaleka ne všichni z nich v íli v posmrtný život, i když se jedná o základní prvek k es anské v rouky. Víru v n jakou formu posmrtného života sdílelo pouze 56 % ímských katolíků, víru v nebe 43 % a víru v peklo 37 % katolíků. Ovšem nejen lidé, kte í se p íhlásili k n jakému náboženskému vyznání, v íli v posmrtnou existenci, i mezi t mi, kte í se k žádnému náboženskému vyznání nep íhlásili, souhlasila více než tvrtina respondent (27 %) s tím, že n jaká forma posmrtného života musí existovat. Víra v setkání s mrtvými známými byla nejrozší en jší mezi respondenty s nek es anským náboženským p esv d ením (mimo osoby, které se ozna ily jako bez vyznání),⁵ kte í zárove nej ast ji v íli v možnost komunikovat s mrtvými.

Tab. 8. Postoje ke smrti a posmrtné existenci podle náboženského vyznání (v %)

V ím, že:	ímsko- katolické	jiné k es anské	ne- k es anské	žádné
smrt definitivn ukon í všechny formy života.***	55,8	53,0	10,0	72,5
n jaká forma posmrtného života musí existovat.***	56,1	62,1	72,7	27,3
po smrti se lov k m že dostat do nebe.***	42,9	37,9	20,0	7,3
po smrti se lov k m že dostat do pekla.***	36,7	26,9	22,2	5,7
se ještě n kdy setkám s t mi, kte í již zem eli.***	42,7	57,6	60,0	16,5
je možné komunikovat s mrtvými.***	24,1	37,9	54,5	14,9

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

⁵ Jednalo se o osoby s r znými, asto blíže nespecifikovanými náboženskými vyznáními, p í emž zhruba jedna etina z t chto respondent se p íhlásila k buddhismu.

Sou et odpov dí rozhodn ano a pravd podobn ano. Dopo et do 100 % tvo ily kategorie pravd podobn ne, rozhodn ne a neumím vybrat.

Pozn. Rozdíly v mí e souhlasu byly p i rozd lení podle náboženského vyznání statisticky významné na hladin *** 0,001 (χ^2 test).

1.4. Reinkarnace

Jednou z možností, jak m že život po smrti pokračovat, je p edstava o dalším zrození duše a život v novém t le, která je ozna ována termínem reinkarnace. P vodn se vyskytovala p edevším ve východních náboženských tradicích, v buddhismu a hinduismu, ale i v r zných kmenových náboženstvích po celém sv t . V souvislosti s nábožensko-spirituálním hnutím ozna ovaným jako New Age i dalšími vlivy se však tato koncepce rozší ily i do Severní Ameriky a Evropy [Heelas 1999; Nešpor, Lužný 2007: 130n]. Tém tvtina (24 %) dosp lé eské populace p ipustila v rozhovoru víru v reinkarnaci, tedy v to, že se po smrti duše lov ka znovu vt lí do jiného t la a narodí se znovu (tab. 9). Tuto možnost sdílelo op t více žen (28 %) než muž (20 %). Podle v ku se víra v reinkarnaci signifikantn ast ji vyskytovala mezi osobami mladšími (30 % mezi lidmi mladšími t iceti let) než mezi osobami staršího v ku (19 % mezi osobami staršími šedesáti let). P i rozd lení podle vzd lání nebyly mezi jednotlivými skupinami respondent odhaleny žádné statisticky významné rozdíly, lze tedy íci, že víra v reinkarnaci v sou asné eské populaci nesouvisí s nejvyšším dosaženým vzd láním.

Tab. 9. Víra v p evt lování duší podle pohlaví a v ku (v %)

Víra v p evt lování duší	pohlaví **		v kové kategorie **				celkem
	muž	žena	18-29	30-49	50-59	60+	
rozhodn ano	6,5	6,6	7,3	8,7	5,4	3,6	6,6
pravd podobn ano	13,1	21,3	22,5	17,6	12,8	15,8	17,5
pravd podobn ne	24,7	20,4	23,3	21,5	23,6	21,9	22,4
rozhodn ne	48,9	45,8	38,9	47,8	53,2	50,0	47,3
neumím vybrat	6,8	5,9	8,0	4,3	4,9	8,6	6,3
celkem	100	100	100	100	100	100	100
<i>N</i>	558	607	262	414	203	278	1157

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Vyjád ení souhlasu nebo nesouhlasu s výrokem: „V ím v p evt lování duší, tedy že se po smrti na tomto sv t znovu narodíme.“

Pozn. Rozdíly v odpov dích mezi respondenty p i rozd lení podle pohlaví a v kových kategorií byly statisticky významné na hladin ** 0,01 (χ^2 test).

Naopak, jak by se dalo p edpokládat, víra ech v reinkarnaci významn souvisí s jejich náboženským vyznáním (tab. 10). Nej ast ji se vyskytovala u respondent hlásících se

k nek es anským náboženským vyznáním (tém t etinou zde byli zastoupeni buddhisté), z nichž v reinkarnaci v ilo 70 %. Pon kud p ekvapiv se však víra v p evt lování duší zárove ast ji vyskytovala mezi k es any (31 %) než mezi respondenty bez náboženského vyznání (18 %).

Tab. 10. Víra v p evt lování duší podle náboženského vyznání (v %)

Véra v p evt lování duší	náboženské vyznání ***				celkem
	ímsko-katolické	jiné k es anské	ne-k es anské	žádné	
rozhodn ano	7,1	16,7	40,0	4,8	6,7
pravd podobn ano	23,6	13,6	30,0	13,3	17,4
pravd podobn ne	23,6	24,2	10,0	21,7	22,5
rozhodn ne	36,2	45,5	10,0	55,7	47,3
neumím vybrat	9,4	0,0	10,0	4,4	6,1
celkem	100	100	100	100	100
<i>N</i>	436	66	10	630	1142

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Vyjád ení souhlasu nebo nesouhlasu s výrokem: „V ím v p evt lování duší, tedy že se po smrti na tomto sv t znovu narodíme.“

Pozn. Rozdíly v odpovídách mezi respondenty p i rozd lení podle náboženského vyznání byly statisticky významné na hladin *** 0,001 (χ^2 test).

Dále byly zjiš ovány podrobn jší p edstavy o ví e v reinkarnaci a i u nich byla potvrzena statisticky významná závislost mezi p esv d ením respondent a jejich v kem (tab. 11). Obecn platilo, že mladší respondenti nejen ast ji v ili v reinkarnaci, ale byli také ast ji ochotni p ipustit, že by se duše lov ka nemusela v dalším život narodit jenom jako lov k, ale též jako zví e, rostlina nebo v jakékoliv jiné form života v podstat kdekoliv. K možnosti, že by se duše po smrti lov ka narodila v lidské nebo jiné form života, a již na zemi nebo kdekoliv jinde, se respondenti klonili o n co málo ast ji (19 %) než k možnosti, že by se duše mohla v dalším život narodit na zemi jako zví e nebo rostlina (17 %). Signifikantn více respondent však souhlasilo s nejjednodušší verzí, tedy že se duše lov ka po smrti znovu narodí jako lov k na tomto sv t (25 %).

Tab. 11. Podíly souhlasných odpovídajících s různými možnostmi reinkarnace po smrti podle věku (v %)

Po smrti se člověk může narodit:	v věkové kategorii				celkem
	18-29	30-49	50-59	60+	
jako jiný člověk na tomto světě.***	31,8	26,5	21,8	20,5	25,4
jako člověk, zvíře, rostlina na tomto světě.***	23,6	16,1	14,9	12,9	16,8
v jakékoliv formě života na tomto světě nebo kdekoli jinde.***	26,3	17,3	18,3	14,9	18,9

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Znárodnost je součástí kategorií rozhodně souhlasím a souhlasím. Doplňují do 100 % tvoří kategorie nesouhlasím, rozhodně nesouhlasím a neumím vybrat.

Pozn. *** Rozdíly v míře souhlasu byly pro rozdíl podle věkových kategorií statisticky významné na hladině 0,001 (χ^2 test).

1.5. Víra v posmrtný život v současných Evropě

Nakolik jsou Češi svojí vírou v posmrtnou existenci a nebo její absencí ojedinelí v porovnání s dalšími Evropany? Podle velmi hrubého srovnání, vycházejícího z dat mezinárodního sociologického šetření ISSP (*International Social Survey Programme*),⁶ se podíl lidí v věku v posmrtný život, nebe a peklo v jednotlivých zemích značně liší. Přestože lze v rámci Evropy rozdíly mezi zeměmi podle považujících základních křesťanských náboženských tradic na katolické, protestantské a pravoslavné (případně smíšené), nebyl na základě těchto kategorií zjištěn signifikantní rozdíl v přiklonu k víře v posmrtnou existenci (tab. 12). Jediný výraznější rozdíl spočíval ve skutečnosti, že obyvatelé zemí s luterskou evangelickou tradicí výrazně méně často než v zemích tradice katolických nebo smíšených věřili v peklo. Ve zkoumaných evropských zemích věřil v posmrtnou existenci průměrně zhruba 49 % obyvatel, v nebe 42 % a víra v peklo má výrazně menší ohlas, přiklání se k ní průměrně asi 31 % obyvatel vybraných zemí Evropy.

Pokud se však blíže podíváme na dělení podle zemí, zjistíme v nich kterých zemích výrazně vyšší podíly obyvatelstva věřícího v posmrtný život, nebe i peklo. Mezi zeměmi s katolickou náboženskou tradicí je to jednoznačně Portugalsko, Irsko, Itálie a Polsko, ze zemí se smíšenou tradicí pak Švýcarsko a mezi zeměmi s převahou protestantských náboženských vyznání věřící nejvyšší podíl obyvatel v posmrtný život v Norsku a Švédsku. Věc nejvyšší

⁶ Mezinárodní program sociálního výzkumu ISSP je dlouhodobým programem výběrových dotazovacích šetření, který probíhá paralelně v řadě zemí světa. Každý rok se šetření zaměřuje na jiné téma, přičemž se zvolená témata ve vlnách se zhruba desetiletým odstupem opakují. Šetření zaměřená na náboženství se konala v roce 1991 (Rusko se nezúčastnila) a 1998. Následující vlna ISSP zaměřená na náboženství se uskutečnila v roce 2008.

podíl obyvatel s vírou v posmrtný život se v našem výzkumném vzorku nachází na Kypru, tedy v zemi s pravoslavnou k es anskou tradicí. Na opa ném konci škály nacházíme zemi, ve které v í v posmrtný život, nebe a peklo nejnižší podíl obyvatel, a tou je bývalé východní N mecko. V nebe v í pouze zhruba jedna p tina dosp lých (východních) N mc a ješt o n co nižší podíl osob v í v posmrtný život a v peklo.

Tab. 12. Rozší ení víry v posmrtný život v Evrop (v %)

Evropské zem s p evažující náboženskou tradicí		posmrtný život	nebe	peklo
katolickou	Portugalsko	72,4	76,0	63,9
	Irsko	72,4	79,8	50,2
	Itálie	63,7	58,8	50,5
	Polsko	63,5	64,0	53,6
	Slovensko	59,3	51,4	43,8
	Rakousko	52,4	38,2	25,9
	Špan lsko	48,6	45,6	33,2
	Francie	46,7	29,9	18,3
	eská republika	41,7	27,1	20,7
	Ma arsko+	39,2	36,2	27,8
	Slovinsko	36,3	29,8	26,6
smíšenou++	Švýcarsko	62,1	43,9	24,6
	Velká Británie	52,2	46,7	27,9
	Nizozemsko	51,5	41,0	21,5
	N mecko - západní	48,7	40,5	31,0
	Lotyšsko	46,2	29,4	28,0
protestantskou	Norsko	44,3	34,4	16,3
	Švédsko	43,9	23,8	11,7
	Dánsko	39,3	30,6	14,8
	N mecko - východní	13,2	20,3	9,6
pravoslavnou	Kypr	75,5	72,7	71,6
	Rusko	31,5	23,6	23,7
	Bulharsko	29,8	22,9	21,7
celkem		49,3	42,0	31,2

Zdroj: ISSP (International Social Survey Programme): Religion II. 1998 (vlastní výpo ty). N=36 941, 37 055 a 37 361.

Pozn.: Uveden je sou et odpov dí „rozhodn souhlasím“ a „spíše souhlasím“. Další možné odpov dí byly „spíše nesouhlasím“, „rozhodn nesouhlasím“, „neumím vybrat“.

+ bez „neumím vybrat“.

++ V tšinou se jedná o zastoupení katolické a protestantské tradice, výjimkou je Lotyšsko, kde byli a jsou vedle toho výrazn ji zastoupeni i pravoslavní.

eská republika se podílem populace v ící v posmrtný život nejvíce podobá obyvatelstvu zemí s protestantskou tradicí, konkrétn Norsku, Švédsku a Dánsku, nebo zemím s katolickou tradicí, jako je Slovinsko, p ípadn Ma arsko. V porovnání s lidmi

ostatních evropských států v í obyvatelé české republiky v posmrtný život spíše mén ěasto, p í emž se v české republice v porovnání s ostatními evropskými státy vyskytuje výrazn ě nižší podíl osob v ících v nebe a peklo. Podobn ě nízké podíly lze nalézt i v Rusku, Bulharsku a nejnižší v bývalém východním N mecku, tedy ve státech rovn ě historicky ovlivn ěných komunistickým režimem. Tento stav však nepochybn ě není pouze výsledkem protináboženského p sobení minulého politického režimu [viz Nešpor 2007], jak je z ejmé i z odlišných výsledk ě v polské i slovenské spole nosti. Slováci vyznávají oproti ěch m více k es anských hodnot, což se projevuje i v tším rozší ěním víry v posmrtný život, ale zejména víry v nebe a peklo ve slovenské populaci [srv. Tížik 2006: 103-106].

Rozší ěním víry v reinkarnaci se ěší podle zjišt ění kvantitativních sociologických výzkum ě velmi podobají dalším Evropan m. V západoevropských populacích v í v reinkarnaci v posledních desetiletích pom rn ě stabilní podíl obyvatelstva, zhruba 20 % [Walter 2001: 21]. Míra rozší ění víry české populace v reinkarnaci (24 %, DIN 2006) se zcela shodovala se situací zjišt ěnou ve Velké Británii (24 %, EVS 1990). Shodné byly i n které další charakteristiky, jako v tší zastoupení žen a mladších lidí mezi t mi, kte í v í v p evt lování duší. Ovšem s tím rozdílem, že v Británii to byly nej ěast ji osoby ve v ku 25-54 let [Walter 1996, 2001: 21], které se p íklán ly k reinkarnaci, zatímco v české republice bylo zastoupení vyšší i v nejmladší sledované v kové kategorii (18-24). Shodný byl ovšem i rys vyšší pravd podobnosti víry v reinkarnaci mezi v ícímí k es any než mezi lidmi bez náboženského vyznání. Podle zjišt ění dalších výzkum ě je víra v reinkarnaci rozší ěna nejen mezi t mi, kte í se sice k náboženskému vyznání hlásí, ale na pravidelném církevním život se nepodílí, ale dokonce i mezi pravidelnými návšt v níky bohoslužeb, kte í si ěasto zároveň uv domují, že se jedná o p esv d ění, které je v rozporu s církevní v roukou [Waterhouse, Walter 2003; Davies 1997b]. Podobn ě i rozpor mezi souhlasem vyjád ěným ve prosp ěch definitivní kone nosti smrti a p íhlášením se ke k es anskému vyznání, eventuáln ě pravidelnou ú astí na bohoslužbách, není jenom českou specialitou, stejná zkušenost byla již d íve popsána ve Velké Británii [Davies 1997b].

2. Pojímání smrti a posmrtné existence mezi nevířícími

2.1. Význam smrti, popírání smrti a zkušenost se smrtí blízkých

Snahou výzkumu bylo poodkrýt význam, který je smrti v současné společnosti popisován, a zjistit, jakým způsobem ji jednotlivci interpretují a zasazují do svých symbolických světů. Tyto kognitivní představy jsou dle jednotlivých aspektů představeny níže v této kapitole, na úvod se však pokusím alespoň stručně poukázat na hlavní charakteristiky a významy, které jsou smrti popisovány. Základem jejich zjištění byli informátoři v rozhovorech dotazováni na význam, který přikládají smrti. Při analýze odpovědí se ukázalo, že většina dotazovaných o smrti jako takové nepřemýšlela abstraktním způsobem a vlastně jí žádný konkrétní význam nepřisuzovala. Nedokázala jí tak vlastně příliš hodnotit ani zařadit do kontextu vlastního života.

Nejvýznamnější rys, kterým lze popsat vnímání a conceptualizaci nevířících ohledně významu smrti, je její charakterizace jako „přirozené součásti života“. Poukaz na fakt, že smrt je přirozeností, která k životu zkrátka patří, byl při zjišťování významu popisovaných smrti jednoznačně nejčastější. Tento postoj k přirozenosti smrti je specifický právě pro moderní společnost (staví na něm existenciální filosofové jako S. Kierkegaard a M. Heidegger) [Giddens 1991: 35-69] a ostře kontrastuje s přístupem, který nacházíme ve společnostech domorodých. Tam je smrt naopak vnímána jako něco nepřirozeného a často se hledá příčina, která ji způsobila [Lévy-Bruhl 1999; Jaulin 2003]. V myšlení domorodých lidí má smrt vždy nadpřirozený původ a je výsledkem působení nadpřirozených sil. Náhoda se v jejich přemýšlení prakticky nevyskytuje, nehody mají vždy svůj původ. Často je za ně považováno porušení tabu a smrt způsobená nehodou či nemocí je vnímána jako zlá smrt, kterou si dotyčný buď způsobil sám, když nevhodným chováním a porušením nějakého tabu přivolal hněv nadpřirozena, nebo na něj byla smrt seslána působením kouzelníka.

Dalším aspektem, který byl v souvislosti s přirozeností smrti zmíněn, byl i poukaz na věk, ve kterém člověk zemře. Zde se projevil další koncept, který odpovídá současné společnosti, při němž se jedná o sociální konstrukt, odpovídající současnému charakteru úmrtnosti a v jiných společnostech i obdobích může být odlišný. V současnosti totiž platí, že smrt je vnímána o to přirozeněji, čím vyšší věk přijde.

„Já si myslím, že to [smrt] je přirozená jako nějaká součást [života]. A hlavně, když je člověk třeba nemocný a umře mladý, nebo dokonce když umře, tak je to špatné. Ale když umře starý člověk, tak už je to takové přirozené.“ (Johana)

Přítomnost ani toto uchopení smrti, kdy je smrt v pozdním věku vnímána jako přirozenější než smrt v mládí a dříve, není samozřejmé. Podle britské socioložky G. Howarth vyhovuje především pohledu mladších generací (tedy i té, která tvořila můj výzkumný vzorek), pro které je představa smrti v pozdějším věku více přijatelná a v souvislosti s tím mají rovněž sklon marginalizovat staré lidi [srv. Nešporová, Svobodová, Vidovičová 2008: 73-76; Sokačová 2005] a tím i přemýšlení o smrti [Howarth 2007: 134]. Tento přístup však nebyl ani v evropských společnostech vždy uplatňován a před první demografickou revolucí, kdy byla úmrtnost novorozenců, kojenců a dětí velmi vysoká, byla smrt v dětství chápána jako přirozenější než smrt ve stáří, která byla sice uctívána, ale byla spíše netypickou záležitostí [Walter 2002: 48-51].

Při rozhovorech s informátory bylo signifikantní, že sami smrti žádný specifický význam nepřikládali. Zjevně se smrt nesnažili nijak vysvětlit nebo zařadit do kontextu vlastního symbolického univerza, jakoby ji z vlastního myšlení vytušili a vůbec se jí nezabývali. Často odpovídali, že žádný význam ve smrti nespoutají nebo že neví, jaký význam by měla mít. Údajně pro ně nic neznamenal a vnímali ji jako přirozený stav, kterému se nelze vyhnout. Dokonce i informátorka, která pracovala jako zdravotní sestra v nemocnici na jednotce intenzivní péče a se smrtí se často setkávala, nedokázala formulovat, jaký význam pro ni smrt má. Jediné, co dokázala vypovídat, byla obecná klišé, že „smrt patří k životu, čeká každého z nás“. Následně se rovněž zmínila o věku úmrtí, kdy o smrti v pozdním věku (jako příklad zmínila 80 let) se domnívala, že není ničím hrozným, naopak jako „hroznou“ smrt hodnotila tehdy, když nastane v mládí. S tím dle jejího přesvědčení souvisí i schopnost pozdějších vyrovnat se se smrtí blízkého, což se lépe daří, pokud se jednalo o seniora, než když zemře mladý člověk.

Menší část informátorů o smrti uvažovala primárně ve spojitosti se smrtí blízkých. Smrt pro ně znamenala především ztrátu blízkých a následnou bolest, spíše než aby uvažovali o vlastní smrti. Mezi těmito informátory byli téměř výhradně ti, kteří se se smrtí blízkých (v těsnou rodinu, případně sourozence) již setkali a významně na ně zapůsobila. Často tím způsobem, že se s ní těžce vyrovnávali. Osobní zkušenosti pak byly různé, některé z informátorů připustili, že jim ke snadnějšímu vyrovnání se se smrtí blízkého pomohlo nabytí přesvědčení, nebo alespoň připuštění, že smrt není úplným koncem a že existuje nějaký posmrtný život.

V n kolika výpov dích se objevila myšlenka o spravedlivosti a nevyhnutelnosti smrti. Ur itým zp sobem šlo práv o sebeutvrzení o p irozeném charakteru smrti a snaze p i knout jí n jaký pozitivní rys, tedy spravedlnost.

„Smrt? Já íkám, že to je jediné to spravedlivé, co nás potká všechny. Ale samoz ejm jako je narození, tak musí být smrt, jinak bychom se tady pošlapali. No, nevím, no. Tak. Význam? Je to takové. Já nad takovými v cmí moc nep emýšlím, tak já to беру takové, že to je lidské, že to p ijde. S tím životem, že to p ijde zkrátka. A že nás to potká všechny.“ (Tomáš)

Jak se ovšem ukázalo, asto šlo spíše o fráze a p i podrobn ějším zkoumání bylo odhaleno, že informáto i smrt za p íliš spravedlivou nepovažují. Respektive jediná a hlavní spravedlivost smrti podle nich spo ívá v tom, že se jí nikdo nevyhne. Další pozitivní rozm r, který v ní n kte í spat ovali, byla skute nost, že v ur itých p ípadech m že být smrt i vysvobožující, a to zejména tehdy, když zem e lov k, který trp l bolestmi a strádal b hem dlouhé nemoci. Pak m že být smrt chápána jako vysvobozením z utrpení, op t p edevším tehdy, když se jedná o starého lov ka. Práv s umíráním starého a dlouhodob nemocného lov ka byla tato možnost vysvobožující smrti nej ast ji konceptualizována.

Skute nost, že se v tšin informátor o významu smrti velmi t žko hovo ilo, lze vysv tlit faktem, že se jedná o záležitost, kterou b žn sami nekonceptualizují ani o ní s jinými lidmi nediskutují. Je to nepochybn téma, které je do zna né míry vyt sn no na okraj zájmu a v této souvislosti lze hovo it i o jisté tabuizaci. Velmi výstižn popsala p ístup ke smrti ve zkoumané generaci jedna z informátorek:

„A hlavn si myslím, že jako tahle generace, co jsem já, tak jako t eba i ve škole nebo prost nikde nám o tom nikdo nikdy nic ne ekl. Takže asi tak. Takže t eba, když bu tu a nebo když mi n kdo vypráví, že jim um ela ta maminka nebo babi ka a m li ji ještě doma a lou ili se s ní, tak vlastn v té dob , co jsem já [žiji] ..., tak vlastn ty lidi odvezou do nemocnice a ti lidé zem ou tam. Takže se s ním ani nerozlou íte a nic. Takže si myslím, že jsme k tomu nebyli vedení, nejsme s tím v bec seznámeni. S tou smrtí.“ (Monika, 40 let, narozena 1966)

Informátorka se tím dotkla velmi závažné otázky vytla ení smrti, zejména té p irozené, na okraj společ enského zájmu. Lidé v d ív ějších dobách byli o smrti více pou eni jednak na základ vlastní zkušenosti (byla vyšší úmrtnost, lidé umírali doma), jednak díky k es anství, v jehož dogmatice tvo í smrt a vzk íšení mrtvých významnou ást. O zám rném popírání smrti v rámci vlastní mysli se zmínil i další informátor, který nejprve hovo il obecn a posléze zmínil, že stejnou praxi používal, když umírala jeho matka. Zkrátka si necht l p ípustit, že se její smrt neúprosn blíží, i p esto, že, jak zp tn hodnotil, ona to jist již cítila a snažila se záležitosti ohledn vlastní smrti s blízkými ešit. Dle jeho p esv d ení si nikdo nechce p ípustit, že by o smrti m l p emýšlet. Dokonce ani v p ípad , že jeho blízký umírá, a to

proto, že ho mají rádi a nechtjí ho ztratit. Sami p ed sebou si proto mnohdy nechtjí p ipustit, že se jeho smrt neodvratnblží a do poslední chvíle jsou p esv d eni, že se jejich blízký vylé í. O vlastní smrti paklov k st edního v ku údajn nep emýšlí z toho d vodu, „protože tenas ješt, myslím, že je hodn daleko a nedozrál“. Skute nost, že nejen sta í lidé mohou zem ít, jak ukazují i statistiky úmrtnosti, ze kterých lze snadno zjistit, že mezi umírajícími je každoro n zhruba 7 % osob mladších 50 let,⁷ pak lidé rad ji jakoby nevid li. Z výpov di velmi otev eného informátora, kterému krátce p ed rozhovorem zem el otec, byla z ejmá jak vlastní reflexe tabuizace smrti v sou asné spole nosti, p edevším ve st ední generaci, tak i její skute né fungování. Hovo il o zám rné snaze nep ipoušt t si, že jeho blízká osoba (v daném p ípad matka) umírala ve v ku vzdáleném st ední délce života,⁸ jakož i o zám rném vlastním sebeomezování v p emýšlení o smrti.

N které výpov di tak podpo ily zjišt ní jiných sociolog o charakteru tabuizace smrti v moderních spole nostech. Není to primárn spole nost jako celek, kdo smrt popírá, ale její jednotliví lenové [Walter 1995; Becker 1997]. Tuto tezi potvzoval i nev domý charakter výpov dí. Mnozí informáto i se ve svých výpov dích opakovan vyhýbali vyslovení slova smrt a namísto toho rad ji používali obecné zájmeno „to“. Tento zp sob referování o smrti, kdy bylo nadm rnásto využíváno zástupné zájmeno „to“ místo slova „smrt“, byl pom rn rozší ený. Lze ho ostatn nalézt i ve výše uvedených citacích paní Johany a Moniky i pana Tomáše.

2.2. Dobrá smrt

P estože se charakteristika dobré smrti (*good death*) v euroamerických spole nostech m že lišit a záleží na konkrétních okolnostech a kulturních i náboženských souvislostech, jakož i na každém jedinci a jeho osobních prioritách, lze stanovit ur íté obecn platné rysy a zásady, které vystihovaly p edstavu dobré smrti v moderní spole nosti druhé poloviny dvacátého století.⁹ Podmínkám umírání se v moderní spole nosti dostalo kritiky pro nadm rnou institucionalizaci (p esunutí místa smrti do nemocnic) a medikalizaci (nadm rné užívání lék na úkor jiné pé e) [Kübler-Ross 1993; Sudnow 1967; Walter 2002: 12-13]. Skrytá smrt

⁷ Po ítáno z dat zem elých za rok 2005, zdroj: SÚ.

⁸ V roce 2005 byla nad je dožití p i narození v R pro muže 73 let a pro ženy 79 let [Zeman 2006: 154].

⁹ Švédský autor L. Sandman se ve své diserta ní práci snažil najít univerzální a obecn platné charakteristiky „dobré smrti“, p í emž dosp l k názoru, že takové charakteristiky nelze stanovit, jelikož z r zných hledisek se jeví stejná fakta odlišn . Posuzoval p itom události spojené se smrtí a umíráním za použití tí axiologických teorií: *hedonistic, desire-fulfilment theory* a *objective list theory* [Sandman 2001].

stranou ostatních, kdy umírající prakticky ztratil nad vlastní smrtí kontrolu, kterou za něj převzal lékařský personál, a nebyl si jisto ani v domě toho, že umírá, byla kritizována jako špatná i divoká smrt [Ariès 1976, 2000]. Právě proti ní se vymezovalo pojetí tzv. dobré smrti, jehož ústředním bodem byla jedincova kontrola nad smrtí, a to zejména ve dvou bodech, v místě, kde k ní dojde, a v době, kdy k ní dojde [Howarth 2007: 134].

V řadě medicínsky i psychologicky zaměřených autorů zabývajících se problematikou tzv. *dobré smrti* ve druhé polovině 20. století kladla důraz na důstojnost umírání a na možnost umírajících nebyť osamoceni [Bertman 1991; Kübler-Ross 1993; Kastenbaum 1986; Saunders 1990]. Následkem propagace ideálu dobré smrti, především díky působení moderního hospicového hnutí, pak ve druhé polovině 20. století zdravotnický personál v západní Evropě považoval za „dobrou“ takovou smrt, kterou si člověk uvědomoval, akceptoval ji a připravoval se na ni, smrt která byla klidná a důstojná. Naproti tomu jako „špatnou“ charakterizoval smrt, která nebyla pacientem i jeho rodinou akceptována, nebo když pacient nenaplnil požadavek aktivního života až do posledních stadií umírání [Hart, Sainsbury, Short 1998].

Na přelomu tisíciletí však začaly ve vyspělých státech vznikat obavy, že hospicová péče se příliš zinstitutionalizovala a nutí pacienty přijímat koncepci dobré smrti tak, jak ji předepisovala, bez ohledu na pacientovy osobní požadavky, preference a představy [ibid.: 65-77]. Teorie „dobré smrti“ je z tohoto kritického úhlu pohledu vnímána jako nástroj legitimizující novou formu sociální kontroly dominující sociálnímu uspořádání umírání a smrti a mocně ovlivňující možnosti umírajících lidí. Kritizováno bylo především úzké pojetí „dobré smrti“ uplatňované hospicovým hnutím, kdy byly všem vymezeny stejné „žádoucí postupy“ během umírání, bez ohledu na specifika jejich osobnosti a jejich nezohlednění by jen základních rozdílů v potřebách plynoucích z odlišného genderu, věku, sexuality, rodinných podmínek, náboženství a etnicity [Howarth 2007: 145]. Kritika útočí především na skutečnost, že hospice byly projektovány tak, aby co nejlépe vyhovovaly potřebám umírajících kdesi, bez ohledu na státní tradice [ibid.: 145; Hart, Sainsbury, Short 1998]. Zatímco ve vyspělých státech s dlouhou tradicí hospicového hnutí je upozorováno na tato negativní výústní, v českých poměrech o nich zatím rozhodně nelze hovořit, neboť hospicové hnutí sem proniklo teprve v devadesátých letech 20. století. Jeho koncept dobré i důstojné smrti se tak v českém prostředí teprve pozvolna začíná dostávat do povědomí zdravotnického personálu.

Ve středověku a raném novověku byla v Evropě za dobrou považována taková smrt, která přišla po dobrém životě a předchozím varování, člověk se na ni snažil připravit, vyčistit

všechny neurovnané spory, sepsat testament odkazující majetek, přijmout svátost posledního pomazání (v případě, že byl katolík) a rozloučit se s blízkými [Ariès 2000: I; Král 2007]. Oproti tomu se dnes preference poněkud změnily.

Mezi informátory, kteří se vyjádřili o charakteru dobré smrti, tedy smrti, jakou by si přáli zemřít a o níž často tvrdili, že ji preferují i ostatní lidé, jednoznačně považovalo přání zemřít rychle a bezbolestně nebo ve spánku. Pro informátory ve studijním výzkumu byla hlavním kritériem rychlost, s jakou smrt přijde, a to proto, aby se před jejím příchodem netrápili sužování nemocemi a bolestmi. To, zda se před smrtí stále rozloučit se svými blízkými nebo vyřídit majetkové i jiné záležitosti, pro ně nebylo důležité. Za dobrou nebo „hezkou“ smrt, jak byla některými informátory označována, byla považována smrt rychlá (preferenčně ve spánku, ale i v bdělém stavu) v kontrastu ke špatné smrti, za kterou bylo považováno pomalé, zdlouhavé a bolestivé umírání. Jinak řečeno, v domě a postupné umírání na následky nemoci, kterou již nelze vyléčit, přitom může často trpět bolestmi, bylo vnímáno jako konec, který by nikdo nechtěl zažít. Raději by zemřel náhle bez toho, aby se s blízkými stále rozloučil.

O místě vhodném pro smrt se informátoři explicitně nezmiňovali, ale z výpovědí vyplývá, že uvedenou náhlou smrt nebo smrt ve spánku spojovali spíše s běžným prostředím, ve kterém žili, často s prostředím domácím, ale i ve jiném. Taková přání neodpovídají reálné praxi. Téměř čtvrtina lidí v České republice umírájí ve zdravotnických zařízeních, zatímco doma umírá necelá jedna čtvrtina osob. Statistiky v tomto ohledu nejsou zcela přesné, nicméně podávají základní představu o místech úmrtí. V roce 2001 zemřelo v nemocnicích 59,1 % osob a dalších 9,3 % osob zemřelo v jiných zdravotnických zařízeních. Zhruba 4,5 % osob zemřelo v sociálních zařízeních, zatímco doma pouze 24,5 % osob. Na ulici nebo na veřejném místě zemřelo 1,3 % osob a zbytek (1,3 %) jinde [Kalvach et al. 2004: 20-22]. Práv nemocnice jsou ovšem spojené s umírajícími, kteří jsou nemocní a trpí bolestmi, což je pravý opak toho, co si informátoři přáli. Pokud ale byli informátoři přímo konfrontováni se skutečností, že nejvíce lidí dnes umírá v nemocnicích, sice uvedli, že by bylo pro umírajícího nejlepší zemřít doma, ale zároveň upozornili na fakt, že ne vždy k tomu mohou být v domácím prostředí umírajícího vhodné podmínky a zázemí.

Preference domácího prostředí nicméně považovala i přes v domě nesnáze v některých komplikovanějších případech, kdy bylo poukazováno na obtíže, které může umírání v domácím prostředí znamenat pro blízké, kteří o umírajícího pečují. V této souvislosti byla zmíněna i představa lidské důstojnosti a bylo poukázáno na skutečnost, že v některých případech jim může v posledních stadiích nemoci ztráct. Pak je to nepřijemné nejen pro něj, ale i pro jeho okolí, nebo ztrácí svoji důstojnost i v oči svých

blízkých, protože d l á v ci, které by jinak ned lal. P esto je však údajn umírání doma mezi blízkými vždy lepší než umírání v nemocnici mezi cizími lidmi, i pokud tam je pé e personálu dobrá. Dalším d ležitým bodem údajn je, aby lov k nebyl p i umírání sám. Specifické bylo, že dotazovaní informáto i ve st edním v ku tém všichni bydleli ve společné domácnosti s dalšími p íbuznými nebo blízkými (p edevším manželi, partnery a d tmi), což je nev dom vedlo k tomu, že p i referování o umírání doma implicitn p edpokládali, že to rovn ž znamená v okruhu blízkých. Neuv domili si ovšem, že vzhledem k neolokalit prokrea ních rodin a vysokému v ku dožití znamená úmrtí doma asto alespo pro jednoho z partner (v tšinou ženu) úmrtí o samot , protože v ase umírání bude s nejv tší pravd podobností bydlet sama i sám.

Sociální pot eby lidí jsou tak p eneseny i do úplného záv ru života, kdy mnoho lidí nechce být p i umírání osamoceno. Nemocnice podle nich tedy sice m že zajistit kvalitn jší léka skou pé i o umírajícího, ale v tšinou ne jeho podporu po stránce lidské, rozum j psychické. O stejném problému, a sice nedostate né pé i o psychiku umírajícího v nemocnicích, psala americká psycholožka Kübler-Ross již v šedesátých letech 20. století [Kübler-Ross 1993]. Pokud by se pé e a podpora poskytovaná umírajícím nemocni ním personálem, p esn ji e eno zdravotními sestrami, zlepšila, pak by ani umírání v nemocnicích nemuselo být vnímáno tak špatn . Preference blízkého domácího prost edí však budou alespo v p edstavách, mnohdy nepochybn idealizovaných, patrn ješt n jaký as p etrvávat.

2.3. Délka života – p edur enost, i náhoda?

St ední délka života se b hem 20. století v evropských zemích oproti p edchozímu stavu zna n prodloužila, a to p edevším díky v tšimu dodržování hygienických opat ení, mohutnému rozvoji zdravotní pé e a absenci válek ve druhé polovin století. Délka života je dnes v eské republice v pr m ru jen o málo kratší než v západní Evrop . Ženy mají obecn vyšší nad jí dožití, p i narození je to 79 let, zatímco pro muže je to 73 let. Vysv tlení tohoto rozdílu spo ívají jak v biologických odlišnostech, tak v r zném životním stylu muž a žen.¹⁰ Kojenecká úmrtnost je velmi nízká, tvo í 3,4 %.¹¹ P estože st ední délka života p esahuje sedmdesát let a d tská a kojenecká úmrtnost se ve vysp lém sv t stala spíše výjime nou

¹⁰ V západní Evrop je rozdíl mezi nad jí dožití muž a žen menší. K nejnov jším výklad týkajícím se p íbližování nad jí dožití muž a žen viz Vallin, Meslé [2004].

¹¹ Údaje za rok 2005 [Zeman 2006: 154].

záležitostí, mezi zem elými muži je ro n zhruba 9 % osob mladších padesáti let, mezi ženami pak 4 %.¹² Nezanedbatelná ást eské populace tak stále umírá d íve, než dosáhne v ku padesáti let, muži výrazn ást ji než ženy. Nižší st ední délka života muž ůproti ženám je transkulturní záležitostí, která je p ipisována nejen v tší úmrtnosti muž ů v d sledku úraz ů a nehod, ale i jejich zdravotnímu stavu a dispozicím, které jim v tšinou neumožní dožít se tak vysokého v ku jako ženy.

V rámci výzkumu bylo zjiš ováno, jakým zp ůsobem si lidé vysv tlují fakt, že n kte í lidé se dožijí vysokého v ku a jiní zem ou podstatn d íve na následky nemoci nebo nehody. Na základ ů zkušenosti z p edchozího výzkumu mezi v ícími bylo k tématu p istupováno s jistou apriorní logickou kategorizací, která p edpokládala existenci ur itých binárních opozic v rámci p edstav a výklad ů informátor ů. Tento p ístup p edpokládal, že bude možné informátory rozd lit zhruba do dvou kategorií podle toho, zda více v í v p edur enost délky života, nebo spíše zastávají názor, že délka života není lidem p edem vym ěna a závisí spíše na náhod ů, zda n kdo p ed asn zem e nap íklad p i autonehod ů nebo vinou závažné nemoci. P estože se n kte í z informátor ů jasn ůklonili z jedné ze stanovených kategorií osud – náhoda, bylo zjiš ůeno, že mnozí z nich nevnímají tyto kategorie jako protikladné a pro vysv tlení p í iných brzkého úmrtí jedince mohou využívat zárove ů ob dv ů. Toto zjiš ůení odpovídá i výše uvedeným výsledk ům kvantitativního výzkumu (viz kap. III.1.2). Dichotomie vytvo ená na základ ů logického racionálního uvažování se tak mezi nev ícími ukázala jako mén ě aplikovatelná, než tomu bylo mezi v ícími. Možnou interpretací je skute nost, že v ící jednak p ejímají sv ůj výkladový rámec sv ta „shora“ od elit a z oficiální církevní dogmatiky, jednak mají dané téma více promyšlené, a to zejména v menších a misijn ů orientovaných náboženských spole nostech (nap . sv dkové Jehovovi, oddaní Krišny). Sami se otázkou zabývají a snaží se p i vykonávání misijní innosti vysv tlit d ůvod p ed asných úmrtí.

Naproti tomu se mnozí dotazovaní nev ící bu ů sami nikdy nezabývali hledáním odpov ědi na otázku po p í iných r zn ě délkách života a zejména vysv tlením „p ed asných“¹³ smrtí, nebo na ni nedokázali najít odpov ě, se kterou by se ztotožnili. P esto vlastní zd ůvodn ění nehod a smrtelných nemocí postihujících mladé lidi nej ást ji obsahovala poukaz na danost délky života a osud, na náhodnost smrti. Mén ě ásto se objevovala vysv tlení aktér ů poukazující na genetiku a d ůdi nost nemocí, jakož i na neopatrnost a riskování života n kterými lidmi, nap íklad ů v doprav ů. N kte í informátori zmi ovali souasn

¹² Data z SÚ o po tu zem elých za rok 2005, kdy v R zem elo celkem zhruba 108 tisíc osob.

¹³ „P ed asnou“ smrtí rozumím smrt ve v ku, který je výrazn ě nižší než pr ům ěrný v k p i úmrtí ve zkoumané spole nosti.

n kolik uvedených vysvětlení, jiní se klonili pouze k jednomu. Některé osob (3) uvedlo, že neví, a nepodalo žádné vysvětlení.

Zhruba třetina informátorů smrtelné nehody nebo nemoci v předem určeném výskvětovala poukazem na osud. Výskvětovala tak nepochopitelná a nespravedlivě vnímaná úmrtí, především z okruhu svých známých. Typický způsob uvažování a podrobnější obraz o převažující představě osudu, který má každý člověk předem určený, přibližuje výpověď informátorky, jejíž dříve vzdálenější příbuzní zemřeli ve středním věku.

„Já věřím na osud. Na ten věřím. Že člověk má něco ve vínku, tak říkám, že ano, to nemusí být přesně to nějak [určené], dá se to [osud/příběh života] nějak [ovlivnit], ale myslím si, že takové to jádro, takový ten hlavní [osud], že prostě člověk nějakým způsobem ani nedokáže, nebo ne nedokáže, prostě neovlivní. Nebo jestli ovlivní, tak si myslím, že se mu to nějakým způsobem zase vrátí zpátky. Ale myslím si, že to člověk má nějak nalajnované, ten osud, a že ten prostě prožije, a se mu to líbí nebo ne. Že jsou věci, které člověk neovlivní. Teď takové ty nádory, rakoviny nebo já nevím ... To se prostě nedá nějakým způsobem ovlivnit. Prý žijí zdravě a bez problémů, říkají, ti to nemůžou [dostat], a má to. Jsou zase lidé, ... což přímě riskují zdravím. Nevím, myslím si, že je to osud. Já si myslím, že všechno prostě má svůj osud, a že je to osudem.“ (Milena)

Většina informátorů, kteří věřili na předurčenost osudu, však byla zároveň přesvědčená, že příběh života se dá do jisté míry nějak ovlivňovat, předurčenost smrti má své limity a někdy si člověk může předem určenou smrt sám přivodit i svým nevhodným chováním. Nejednalo se tedy o naprostý fatalismus, věřili, že část má člověk předurčenou a část může sám ovlivnit. Tak to vnímali i v případě těžkých smrtelných nemocí, kdy sice připouštěli jistou dispozici k propuknutí nemoci, ale zároveň věřili, že ji lze podpořit nebo odvrátit životou správou, špatnou i dobrou stravou, kterou člověk konzumuje, i jeho celkovým životním stylem, když se například příliš stresuje, protože pak je údajně k propuknutí nemocí náchylnější.

Zhruba další třetina informátorů se naopak domnívala, že předem určená smrt, především následky autonehody, je způsobena většinou náhodou. Podle jejich zdvoždění je skutečnost, že někdo zemře například ve dvaceti letech a jiný v osmdesáti, způsobena pouze náhodou. Délka života má podle této skupiny informátorů čistě náhodný charakter a není předem nějak daná. Navíc se někdo v této skupině domnívali, že vyšší délka života nemusí být automaticky lepší, a upozorovali v této souvislosti na geniální osobnosti z historie, které sice zemřely mladé, nicméně jejich život byl velmi přínosný.

Jako následek náhody byly přitom často charakterizovány nehody než nemoci, protože nemoci byly mnohdy vysvětlovány těžkým genetickým zatížením v podobě dědičnosti. Tak tomu bylo z dvoždění, že lidé často znali ze svého okolí případy, kdy životou správa člověka zřejmě neměla vliv na jeho smrt. U části informátorů, kteří nevěřili v předurčenost osudu, pak zůstávala představa náhodného dění událostí.

Irena: „Já nevím, já myslím, že je to v t ch genech. T eba m um el táta na rakovinu, bylo mu t icet t i let, v život nekou il. A n kdo kou í celý život a je tady, já nevím, do devadesáti let. Myslím, že už je to dané v t ch genech asi. Že to ten lov k nem že ovlivnit. T eba, já nevím, drží životosprávu a stejn pak t eba um e mladý. Že se to nedá ovlivnit.“

Tazatelka:¹⁴ „A co si myslíte o nehodách? Dejme tomu, že ty nemoci, by se dalo íci, že tedy jsou d dí né. Ale u t ch nehod?“

Irena: „No, já si myslím, že to je náhoda. No, že se to stane, zrovna tahle nehoda. Nebo t eba mladí lidé nebo d tí [zem ou]. No, myslím si, že je to náhoda, že se tohle stane.“

Zatímco v souvislosti s nemocemi byla jako dopl ující vysv tlení ásto zmi ována d dí nost, v souvislosti s nehodami zase informáto i ást ji p ipomínali neopatrnost a riskantní chování n kterých lidí. Nej ást ji se jednalo o hazardování idi automobil nebo motocykl . Mluvili pak o nedbalosti a nezodpov dnosti osob, zejména mladších, které ásto za volantem na silnicích velmi riskují, což se jim p i souh e jistých okolností i náhod m že vymstít. Za zvláš riskantní chování byla v tomto sm ru považována neopatrná jízda na motocyklech, kterou n kte í mladší muži rádi provozují, aniž by si uv domovali vlastní limity a nebezpe í v podob ohrožení života, které jim to m že p inést.

Z výpov dí zhruba jedné šestiny informátor bylo z ejmé, že akté i p i interpretaci reality využívají jak koncept náhody, tak zároveň i koncept p edur enosti, aniž by je vnímali jako protich dné. P ed asnou smrt si vysv tlují r znými zp soby a p ipouští ob možnosti, tedy jednak, že délka života je p edem ur ena, jednak, že smrt m že být zp sobena náhodnou okolností. Dle aktuální situace a okolností smrti pak pro její zd vodn ní volí tu variantu, která jim p ipadá pravd podobn jší. Mnohdy se o vysv tlení ani nesnaží a berou náhlou i p ed asnou smrt jako náhodu, jindy se p iklán jí k myšlence, že to byla ur itá danost, které se lov k v podstat nemohl vyhnout. Pokud by se t eba nevydal na cestu, kde ho srazilo auto, stala by se mu jiná nehoda na jiném míst a v jinou dobu. Jednozna né vysv tlení však ásto ani nehledají, leckdy v í, že je nad jejich možnosti správnou interpretaci nalézt, a práv tací jsou nej ást ji ochotni p ijmout oba zp soby vysv tlení.

¹⁴ Tazatelkou byla vždy autorka O. Nešporová. eská republika se podílem populace v ící v posmrtný život nejvíce podobá obyvatelstvu zemí s protestantskou tradicí, konkrétně Norsku, Švédsku a Dánsku, nebo zemím s katolickou tradicí, jako je Slovinsko, p ípadn Ma arsko. V porovnání s lidmi ostatních evropských stát v í obyvatelé eské republiky v posmrtný život spíše mén ásto, p í emž se v eské republice v porovnání s ostatními evropskými státy vyskytuje výrazn nížší podíl osob v ících v nebe a peklo. Podobn nízké podíly lze nalézt i v Rusku, Bulharsku a nejnižší v bývalém východním N mecku, tedy ve státech rovn ž historicky ovlivn ých komunistickým režimem. Tento stav však nepochybn ě není pouze výsledkem protináboženského p sobení minulého politického režimu [viz Nešpor 2007], jak je z ejmé i z odlišných výsledk v polské i slovenské spole nosti. Slovinci vyznávají oproti ěch m více k es anským hodnot, což se projevuje i v tším rozší ením víry v posmrtný život, ale zejména víry v nebe a peklo ve slovenské populaci [srv. Tížik 2006: 103-106].

Následující výpovědi umožňují odhalit vazbu mezi komplementární vnímanými kategoriemi osudu a náhody a vysvětlování úmrtí způsobených dopravními nehodami:

Libor: „Náhoda, jasně, že v nesprávný čas [byl lov k] na nesprávném místě. No. To je, já v tomhle vím trochu v osud, v podstatě, jako stojíte na ostrém vku, já nevím, třeba na Florenci, a te vidíte, z druhé strany jedou auta, nejedou pomalu docela. Zás na druhé straně jede tramvaj a shoda náhod v podstatě, podklouznete, nikdo do vás nedrčne, tak buďte tam, nebo tam. A nikomu jste v životě nic neudělala. A dopadne to tak. Je to náhoda, je to osud, je to tak spojitelné někde někým. Nikdo neví v podstatě, takže spíš vím v něm jaký osud prostě, než co to má asi v sobě. Nikdo to asi nikdy nepopíše. Možná ano, ale spíš vím jako v tu náhodu.“

Tazatelka: „Víte v náhodu, nebo v osud? Předtím jste říkal v osud, teď jste řekl náhodu.“

Libor: „Pardon. Na tu náhodu. No, spíš osud, abych to upřesnil, osud, osud. Ne náhoda, osud určitě.“

Z výpovědi je patrné, že pokud informátor hovořil o osudu a o náhodě, nevnímal je jako opozita. Do značné míry přitom vžil v předem daný osud, který byl lovku určen a který se uskutečnil právě prostřednictvím zdánlivých náhod. V situaci, kdy jsem se pana Libora snažila přimět k tomu, aby se přiklonil k jedné z kategorií, se stal nejistým a nebyl schopen vztah náhody a osudu ozejmít. Sám předtím zjevně podobný přístup nekonceptualizoval a nedokázal tedy pohotově odpovědět. Rozborem jeho výpovědi lze odhalit, že to, co je běžně označováno jako náhoda, vnímal jako možnost, prostřednictvím které se realizuje osud lovka.

Během rozhovorů byly dále zjišťovány představy informátorů ohledně vztahu mezi morálkou a způsobem života jedince a jeho vlastní smrtí, a to jak ohledně jejího nastavení, tak i způsobu. Více než polovina informátorů (17) se přitom domnívala, že způsob života neovlivňuje způsob smrti, a přitina informátorů navíc zmínila vlastní přesvědčení o tom, že smrt není spravedlivá. Jinak řečeno, tyto informátory nevnímal jako přímě související záležitosti mravního života a „dobrou smrt“. Část z nich (6 informátorů) navíc připomínala vlastní víru v osud, který předurčuje jak čas, tak způsob smrti jedince, což je utvrzovalo v přesvědčení, že způsobem života nemůže lov k ovlivnit vlastní smrt. Naproti tomu více než třetina informátorů (12) přímě souvislost mezi způsobem života a způsobem i nastavením smrti shledávala.

Nejméně jší přesvědčení, a sice o nezávislém vztahu mezi konáním lovka během života a jeho smrtí, ilustruje jedna z typických odpovědí na otázku, zda si informátor myslí, že smrt nebo způsob, jakým lov k zemře, souvisí s tím, jakým způsobem žil:

„No, to asi si myslím, že ne. Já si myslím, že můžete v podstatě jak chcete [žít] a ta smrt, no prostě přijde. To je to spravedlivé, že tedy ta [smrt] je spravedlivá, že a žijeme v bohatství, bídíme, a žijeme, já nevím, jakkoliv, ve hřích nebo estně, než kdo krade, než kdo nekrade, tak ta smrt prostě přijde, tím jsme si všichni rovni, a je to. Způsob té smrti, já si myslím, že tohleto nesouvisí. Vím tomu, že lidé, kteří celý život třeba žili, nikomu neublížili a tak dále, tak stejně ta smrt může být bolestivá, že budou

upoutaní na l žko a ten konec bude špatný. Tohle ne. Já si myslím, že v tomhle to smrt je spravedlivá akorát, že p ijde, ale to, jakým zp sobem, tak to tam tu spravedlnost nevidím. Tam si myslím, že není.“ (Lubomír)

Tito informáto i byli na základ zkušností ze svého okolí p esv d eni, že neplatí pravidlo, že lov k, který se dob e chová b hem života, má leh í umírání. Z vlastního okolí spíše p ipomínali p íklady, kdy „dobrý lov k“ zem el bu v mládí nebo trp l bolestmi a nem l lehké umírání, zatímco lov k, který se choval nedob e, m l smrt lehkou a dožil se vysokého v ku. O spravedlivém vztahu mezi chováním lov ka a zp sobem jeho smrti rozhodn nebyli p esv d eni.

Naopak zhruba jedna tvrtina informátor (8) byla p esv d ená, že p í inný vztah mezi morálkou lov ka a jeho smrtí alespo v ur ité mí e existuje, a jedna p tina informátor (6) se domnívala, že na konec života má vliv životospráva. P í inný vztah byl vnímán v r zné form a v tšinou byl konceptualizován spíše voln ji, jako možný v ur itých p ípadech. Souvislost p ítom podle p edstav informátor platila spíše v negativních p ípadech, kdy si lov k nevhodným chováním mohl p ivodit špatnou smrt, než v t ch pozitivních, kdy lov k chovající se dob e stejn nem l dobrou smrt zajišt nou. lov k se tak m že chovat zodpov dn , dbát na dobrou životosprávu (zdrav jíst, nekou it, nepít alkohol), ale stejn tím údajn neovlivní, jakým zp sobem zem e. Když ovšem žije jako bezdomovec nebo kriminálník, má v tší šanci, že jeho konec nebude dobrý. Podobn í lov k, který se k ostatním chová arogantn , p ehlíživ a neváží si jich, má v tší šanci, že mu na konci života nikdo nepom že a nebude p i n m stát, tedy i jeho umírání bude t žší v porovnání s t mi, kte í byli milí, s ostatními lidmi dob e vycházeli a žili spo ádaným rodinným životem. Všechna tyto vysv tlení však m la sekulární charakter a prakticky v nich chyb ly úvahy o p edur enosti, která by m la alespo áste n transcendentní p vod í charakter.

Z výpov dí vyplynulo, že mnozí informáto i se p íliš nesnaží hledat vysv tlení pro v ci, které se kolem nich d jí, alespo pokud se týká závislostí v umírání a vysv tlení jeho hlubší podstaty, p ípadn nalézání zákonitostí ve vztahu života a smrti. Navíc v tšina informátor není pevn p esv d ena o jednoduchých pravidlech vztah , která by platila univerzáln , a situace hodnotí spíše jednotliv , p ípad od p ípadu. P esto se zna ná ást informátor ztotož ovala s vírou v p edem ur ený osud lov ka, kterým lze vysv tlit i odlišnosti v délce života mezi lidmi. Další významná ást informátor se domnívala, že délka života je záležitostí náhody, mnoho informátor však bylo zárove p esv d eno, že v celé v ci hraje dále roli d di nost a chování, kterým lze délku života ovlivnit. ást ji p ítom poukazovali na negativní aspekt této souvislosti, a sice že neopatrným í špatným chováním

(životosprávou) lze délku života zkrátit. Je zajímavé, že pozitivní přístup a fakt, že správným chováním a náležitou životosprávou lze délku života prodloužit, připomínány nebyly.

2.4. Představy o posmrtné existenci

O nutnosti legitimizovat smrt, která je mezní situací života jedince, se zmíní sociologové P. L. Berger a T. Luckmann v rámci pojednání o sociologii vědomí [Berger, Luckmann 1999: 97]. Tento postup je podle nich nutný ve všech společnostech a děje se v rámci tzv. symbolického světa (univerza), do něhož musí být smrt začleněna. K legitimizaci smrti přitom dochází často s pomocí mytologických, náboženských i metafyzických výkladů reality, ale může být provedena i bez nich, jak se děje v moderních společnostech [ibid.: 101-102]. Náboženské koncepce se snaží přisoudit smrti určitý význam, vysvětlit její původ a příčinu a v neposlední řadě omezit její platnost prostřednictvím učením o posmrtné existenci [viz Badham, Badham 1987; Barloewen 2000; Becker 1973; Davis 1989; Chidester 1990]. Náboženství v tštinou ujišťují, že konec života na zemi je pouhým oddělením těla a ducha i duše a že zánik těla nemá vliv na další existenci duše/ducha. Smrt těla podle náboženských koncepcí znamená transformaci ducha i duše z jednoho modu existence do jiného. Jinak řečeno, smrt je na základě náboženství chápána jako začátek nového života [Badham, Badham 1987; Barloewen 2000; Sandman 2001: 47]. Proti této perspektivě stojí moderní sekulární náhled akcentující konečnost (*cessation view*), podle kterého smrt těla znamená naprostý konec života a možnost jeho další existence je vyloučena. Posmrtné bytí nebylo moderními metodami exaktních věd prokázáno a není tedy považováno za reálné. Pokusy R. Moodyho [1991] a mnohých dalších osobností [např. Kübler-Ross 1997], které se snažily prokázat reálnost bytí po smrti, často v souvislosti se zkušenostmi blízké smrti (*NDEs* – *near death experiences*), sice našly pozitivní ohlasy v širší veřejnosti, ale vdeckou obcí nebyly přijaty jako dostatečné důkazy.

Přestože se dotazovaní informátoři nehlásili k žádnému náboženskému učení, jen menšina z nich považovala smrt za naprostý konec bytí života. Většina informátorů připouštěla možnost posmrtné existence, ale vzhledem k tomu, že neměli přímou oporu v žádné konkrétní doktríně, vyjadřovali často stran posmrtného života pochybnosti a nevěděli, jakým způsobem se bude odehrávat, případně si jím vůbec nebyli jisti. Pro ně, které nebyla otázka zjevně vůbec aktuální, což bylo nepochybně zapříčiněno v tom, že informátoři, který byl poměrně vzdálený střední délce života. Přemýšlení o smrti a utváření vlastního názoru na

možnou další existenci se tak někteří informátoři doposud spíše vyhýbali a neutvořili si jasný postoj. U nich to zejména bylo způsobeno nedostatkem předivých důkazů o této oblasti.

Během rozhovoru připustila více než polovina informátorů (16), že smrt podle jejich mínění neznamená úplný konec lidské existence. Podle jejich předání smrt sice přinese rozpad fyzického těla, ale nějaká další (duševní) složka pokračuje. Více než polovina z nich si představovala, že se duše pokračuje po smrti znovu narodí v jiném těle (reinkarnace). Další zhruba čtvrtina informátorů (8) si nebyla jista, co následuje po smrti, nedokázala specifikovat svoje představy o této oblasti a v tšinou připouštěla obě možnosti. Tedy že život po smrti pokračuje v nějaké formě pokračovat, anebo také ne. Svoji nejistotu vysvětlili buď poukazem na skutečnost, že o těchto záležitostech nepřemýšlí, nebo tím, že pokud to sami nezažili, nemohou se přiklonit ani k jedné z alternativ. Pouze jedna přetina informátorů (6) byla jednoznačně předaná o tom, že smrtí život pokračuje bez jakékoliv další možnosti pokračování.

Při porovnání vzorku z Losic s výsledky celorepublikového šetření ohledně rozšíření víry v posmrtný život (tab. 13) je zejména, že se výsledky plně neshodují. V kvantitativním výzkumu se vyskytnul menší podíl respondentů bez vyznání, kteří se ve věkové kategorii 30-49 let přihlásili k tomu, že věří v posmrtnou existenci. Byla to celkem pouze zhruba jedna čtvrtina osob oproti více než polovině, která připustila možnost posmrtné existence v nestandardizovaném rozhovoru během kvalitativního výzkumu. Naproti tomu byl v kvantitativním výzkumu výrazně vyšší podíl osob, které uvedly, že nevěří v posmrtný život (72 %!). I pokud bychom ve vzorku z Losic setili ty, kteří si byli jisti v předání, že žádný posmrtný život neexistuje, setmi, kteří nebyli schopni uvést, zda je, není, tvořili by necelou polovinu informátorů.

Tento rozdíl je značný a lze jej vysvětlit několika možnými způsoby. Předně mohl hrát roli odlišný způsob vedení rozhovoru (standardizovaný s uzavřenými otázkami versus nestandardizovaný s otevřenými otázkami) a ovlivnění ze strany tazatele. Při kvantitativním rozhovoru byli respondenti méně často ochotni souhlasit s předáním, že „nějaká forma posmrtného života musí existovat“, v porovnání s volně vedeným rozhovorem v rámci kvalitativního výzkumu, kde často pouze připustili, že posmrtný život existovat může, a nesnažili se tazatele tuto možnost vyvracet. Roli mohlo hrát i ovlivnění osobností tazatelky, která byla velmi otevřená a příznivě nakloněná právě možnosti, že určitá forma posmrtné existence je, a byla připravena se na její charakter v představách informátorů blíže tázat. Otázky při kvalitativním výzkumu rovněž nebyly formulovány tak polarizovaně,

neobsahovaly krajní pozice, ani slova, jako je „musí“, nýbrž byly pokládány spíše neutrálním způsobem. Pro informátory tak bylo patrně snazší souhlasit. Určitou roli mohl sehrát i úroveň výběru výzkumného vzorku, kdy s rozhovorem mohli souhlasit lidé, kteří mají ke smrti „pozitivnější“ vztah, což znamená souviset s tím, že posmrtnou existenci kategoricky neodmítají. Další explanační možností je i to, že zde hrála roli lokalita a že lidé ve Středočeském kraji více v posmrtnou existenci věřili než v jiných regionech. Tuto tezi však kvantitativní výzkum příliš nepotvrzuje, i když to není smírodatné, nebo pro její potvrzení i vyvrácení nebylo ve výzkumném vzorku dostatečné početní zastoupení osob. S větší jistotou lze potvrdit pouze to, že na území hlavního města Prahy se oproti jiným oblastem České republiky vyskytuje nejvyšší podíl osob, které více v posmrtnou existenci a zároveň se nehlásí k žádnému náboženskému vyznání.

Tab. 13 Rozšíření víry v posmrtný život mezi nevěřícími ve věkové kategorii 30-49 let

Víra v posmrtný život	absolutní počet	relativní počet (%)
rozhodně ano	12	4,5
pravděpodobně ano	55	20,6
pravděpodobně ne	83	31,1
rozhodně ne	110	41,2
neumím vybrat	7	2,6
celkem	267	100

Zdroj: DIN 2006.

Ani informátoři, kteří se klonili k myšlence, že smrtí život zcela nekončí, neměli v tšinou jasnou představu o charakteru pokračování života po smrti. Tito informátoři často zároveň zdrazovali, že nejsou věřící, tj. že nepatří mezi stoupence žádné konkrétní církve a neztotožňují se s žádným konkrétním náboženským učením. Ve více případech se přikláněli k myšlence o reinkarnaci, tedy procesu, kdy se po smrti určitá duchovní složka člověka (duše) opět znovu narodí v jiném těle. Jako zvodní vlastního přesvědčení o tom, že smrt není absolutním koncem života, uváděli někteří informátoři vlastní nebo zprostředkované zkušenosti s klinickou smrtí, určité předtuchy, sny i obtížně vysvětlitelné okolnosti, které vnímali jako znamení smrti nebo komunikaci s mrtvými. Představy o tom, co se děje s člověkem po smrti, byly mnohdy spíše na úrovni tušení; přesvědčení o tom, že smrt není úplný konec, informátoři často nabyli drobnými zkušenostmi na hranici nadpřirozena, například určitými předtuchami, které měly před smrtí blízkých, nebo podivně vysvětlitelnými zážitky v době krátce po úmrtí blízkých. Například jedna z informátorek nabyla přesvědčení, že v cí na zemi mají i svůj duchovní rozměr, skrytý běžnému vnímání, prostřednictvím

souhry okolností a podivných snů, které si interpretovala jako znamení blízkých událostí (nehody a smrti v rodině).

Některou formu posmrtné existence pak připouští i informativní z toho důvodu, že je to údajně klidnější a byla to pro ni „spokojenější“ představa, než pokud by měla věřit, že smrt je úplným koncem. Nešlo přitom ani tolik o jejich strach z vlastní smrti, jako spíše o interpretaci osudů blízkých, kteří již zemřeli. Typickým podpůrným argumentem ve prospěch posmrtného života byly zážitky blízké smrti, o jejichž výskytu informativní referovali. Šlo však v tštinou o informace zprostředkované masovými médii, výjimkou tradované okruhem známých jako zážitky konkrétní osoby. Žádný z informátorů takový zážitek sám neměl a mnozí se o nich zmiňovali s tím, že pokud by je oni sami nebo jejich blízký zažil, pak by byly jejich případné pochybnosti stran posmrtné existence vyvráceny.

„Nejsem absolutně věřící nebo prostě něco takového, ale jako váhám, myslím si, že tam něco je. Že to není úplný konec. Myslím si, že to není prostě nic, taková konečná. Anebo člověk možná i doufá. Jak už je někdy ten život, jak se říká, že nestojí za nic, protože toho hezkého je hrozně málo. Takže nevím. A i vzhledem k tomu, že člověk už ztratil hodně blízkých lidí a občas mám pocit, že prostě jsou tady s námi. Takže nevím. Nic konkrétního vám k tomu neřeknu, ale prostě myslím si, že něco, něco možná, nějaké pokračování. Že něco je, ale nevím. ...Jako neztracuji to [konkrétní představy o posmrtné existenci], že bych jako řekla - jo, prostě je to nesmysl. To nemůžu říct taky. Ale že bych měla nějaké konkrétní představy nebo že bych prostě něco věděla nebo, nevím. Opravdu nevím. Ale když takhle třeba člověk poslouchá někdy ty zpovědi lidí, co mají tu klinickou smrt nebo to, tak jako je to takové zajímavé. No, nevím. ... Docela bych se třeba ráda setkala s nějakým tím člověkem, opravdu osobně, který prožil tu klinickou smrt. A to by mě opravdu zajímalo“ (Kamila)

Tato výpověď (jako i četné další) dokládá, že v oblasti, o které člověk nemůže mít vlastní zkušenost, je odkázán na názory prezentované jinými. Jsou to především média, ale i knihy a zprostředkovaná vyprávění, která prezentují zkušenosti lidí, kteří údajně přežili práh smrti a vrátili se nazpět. Referování o vyprávěních, včetně doslechu určitých okolností hovořících ve prospěch posmrtné existence byla poměrně častá. Charakteristické bylo i zmiňované zděračování nepřislušnosti k žádné náboženské skupině a vlastní nereligiozity v případě, že informátor připustil, že věří v posmrtný život. Informativní velmi často připouští možnost reinkarnace, tedy že se duše po smrti člověka znovu vtělí do nového těla a bude žít nový život. Tuto možnost uvedlo jako reálnou devět informátorů, pět z nich ji prezentovalo jako představu, o které jsou přesvědčeni a se kterou se ztotožní, a tři jako určitou možnost, o které však nejsou pevně přesvědčeni. Přitom informátor se přitom stran nového zrození domnívalo, že k němu nemusí dojít výhradně v lidském těle, ale duše se může vtělit i do těla zvířete. Přesvědčení, kdy k novému vtělení dojde, se různila, ale pokud měl

informátor v této věci jasnou představou, nejast jí se domníval, že se tak stane prakticky hned po okamžiku smrti.

Přesvědčení o reinkarnaci bylo spojeno s představou, že člověk se skládá ze dvou složek – tělesné a duševní. První část smrtí hyne, druhá pokračuje dál a narodí se v dalším (nejast jí lidském) těle:

„Tu duši? Já si myslím, že tu má každý. Tu má naprosto každý a ta duše je o tom, že někdo byl, ním žil, ním jakým předtím životem, teď žije zase jiný život. Myslím si, že se to opravdu děje. Děje. Jsem zase - upřímně se poznám - že hodně jsem četl těchto knížek. To, že tedy někdo byl ním předtím, někdo něco dělal nebo potom, že po životě můžete být ním jiným. Myslím si, že je jako úplná blbost - můj názor - na to, že se člověk promění a může být zvířem, může být kočkou, pes, to si myslím, že asi opravdu ne. Ale myslím si, že opravdu ta duše, takové to nitro toho člověka přežívá v každém z nás, určitě i po té smrti.“ (Radek)

Nikdo z dotazovaných nepřipomínal kešanské koncepci vzrušení a věného života jako své přesvědčení. Pouze jedna informátorka byla na základě tvrzení z populárních duchovních knih přesvědčena, že po smrti může pokračovat život v nebi, věla v existenci andělů, ovšem zároveň byla pevně přesvědčena, že po smrti se duše znovu zrodí v novém těle. Její představy byly značně nekoncepční a z hlediska logického myšlení si v mnohém odporovaly. Informátorka si sama skládala představy z různých „duchovních“ knih. Některé z nich byly jednoznačně ovlivněné kešanstvím, jiné naopak východoasijskými náboženskými koncepcemi. Představy této informátorky byly velmi bohaté, v porovnání s ostatními spíše atypicky, potvrzovaly velmi dobře teorie o nové religiozitě i spiritualitě typu New Age [Heelas 1999; Nešpor, Lužný 2007]. Především tím, že se jednalo o svéráznou kombinaci prvků pocházejících z různých náboženských okruhů. Víra v nezbytnost zodpovídat se v nebi za své skutky i víra v existenci andělů byly spojeny v kešanské tradici, souasný příklon k reinkarnaci a zákonu karmy¹⁵ naopak pocházel z hinduismu. Synkreze těchto dvou zdánlivě odlišných tradic nečinila informátorce žádné obtíže, většinou se při recepci knih ztotožňovala s myšlenkami v nich uvedenými jako s prostými fakty a ani se sama příliš nesnažila nabyté poznatky vzájemně propojovat. Jako své přesvědčení přetvářala různé poznatky o nebi, pekle i reinkarnaci, bez ohledu na to, že si v některých ohledech mohly vzájemně odporovat. Mezi dotazovanými z řady „nevědicích“ to však byla jediná informátorka, která věla v reálnou existenci kešanských (byť specificky pojatých) kategorií: nebe a pekla, andělů a padlých andělů.

¹⁵ *Karma* je sanskrtský termín, kterým se v hinduismu a buddhismu označuje zákon příčiny a následku. Podle tohoto zákona přinese každý čin v budoucnosti svůj následek aktérovi, který jej vykonal, a to buď během života ve stejném těle nebo v životech následujících.

Další informáto i o posmrtném životě p esv d eni nebyli (14). Celkem osm z nich pouze váhavě p ipustilo, že by po smrti snad mohlo být n jaké „pokra ování“. Jejich odpov di na d ní po smrti byly hojně prokládány slovy „nevím“, „nep emýšlela [jsem o tom]“, „možná“. Cizí vypráv ní ani texty o posmrtné existenci je nep esv d ily natolik, aby v ni v íli. N jaké zprost edkované informace o možných výkladech pokra ování života však v tšinou m li a nedokázali tuto možnost úplně zavrhnout. Jak n kte í reflektovali, p edstava o pokra ování života po smrti jim byla v zásadě p íjemná, což bylo d vodem, že ji necht li úplně vyvracet. Zárove se s ní však nedokázali ani ztotožnit. asto se zmi ovali, že by je zajímalo, jak to vlastně po smrti je, protože to neodkáží sami posoudit, p estože o tom t eba i p emýšleli. Bez vlastní zkušenosti se nedokázali p íklonit k jedné i druhé variantě – tedy k posmrtnému bytí i nebytí. Mezi váhajícími informátory (stran posmrtné existence) byly jen dv informátorky, které tvrdily, že se otázkou možnosti pokra ování života po smrti nikdy nezabývaly.

Pouze jedna p tina (6) informátor byla pevně p esv d ena o tom, že smrt znamená naprostý konec bytí lov ka, po kterém nenásleduje žádné další pokra ování. Jejich odpov di byly v tšinou velmi stru né a jasné, p í emž ty i z nich zárove sami p ípomn li skute nost, že nejsou v ící, kterou cht li podpo it svoje stanovisko, že nev í v posmrtnou existenci. Jedna z takových typických výpov dí zn la následovn :

„... takové ty názory, a už v ících katolík a podobn , tomu nev ím, protože jsem materialista a já si myslím, že život po život neexistuje. A že prost život za íná a kon í, [jako] všechno na tomhle sv t má sv j za átek a konec. ... Já si myslím, že to kon í. Zase mají p íležitost jiní. Každý máme tady sv j vym ený as a jakým zp sobem ho využijeme, je na nás.“ (Miloš)

Informáto i nev ící v posmrtnou existenci se na rozdíl od všech p edchozích, kte í možnost posmrtného života alespo áste n p ípoušt li, neodvolávali na žádnou literaturu nebo zprost edkované výpov di i „výzkumy“.

2.5. Vzájemný vztah živých a zem elých

Více než t etina informátor vnímala vzájemný vztah živých a mrtvých tak, že by se mohli vzájemně ovliv ovat. Zp sob, jakým ovliv ování podle jejich p esv d ení probíhá, spo ívá v r zných varováních a signálech, které mohou živí od mrtvých p íjímat, a to v tšinou tak, že si všímají r zných zvláštních znamení, nebo prost ednictvím sn . N kolik informátor se zmínilo o možné komunikaci s duchy zem elých, o které se dozv d li z médií nebo

prostřednictvím etby, avšak nikdo z nich neměl s touto praktikou přímou vlastní zkušenost (jinou než z období dětství), a proto, s výjimkou jedné informátorky především o schopnostech na kterých jedinci komunikovat s duchy zemřelých, netrval na její pravdivosti. Další zhruba třetina informátor vnímala vztah živých a mrtvých především jako myšlenkové pochody, kdy živí na mrtvé vzpomínají, případně si je připomínají prostřednictvím návštěv hřbitova. Další informátoři buď vzájemné ovlivování živých a mrtvých odmítali nebo nebyli schopni říci nic bližšího a uvedli, že neví, jak by takový vztah mohl probíhat. I pokud dotazovaní v rámci vzájemné ovlivování živých a mrtvých, vždy se jednalo o působení mrtvých na myšlení a chování živých. Pouze jediná informátorka byla přesvědčena, že by živí mohli zasahovat do existence mrtvých, respektive působit na jejich duše.¹⁶

Zkušenost s ovlivováním v podobě znamení, které vyslali mrtví blízkým pozstalým předtím, než se stala nějaká událost, zmínilo několik informátorů. Často se jednalo o vlastní zkušenost, případně o zkušenost jím velmi blízké osoby. Někteří z nich zároveň reflektovali, že je důležité i senzitivita jich samých k tomu, aby dokázali vysílaná znamení přijímat a správně interpretovat. Několik informátorů uvedlo, že po smrti blízké osoby měli v domě, kde bydleli, na základě různých zvuků nebo spadnutí předmětů, pocit, že se tam zemřelý vrací. Například jedna z informátorek zmínila vlastní zkušenost se znamením (snad upozorněním prostředkováním mrtvou matkou) ohledně těžké nehody, která se udála sestře, a dále i pocit, že ji mrtvá matka snad navštívila. I přes údajnou poútečnou snahu po hledání logického vysvětlení stran dvou těžce vysvětlitelných událostí (záhadné opakované noční zvonění telefonu a pád vci opouštěné za skříní) se posléze informátorka na základě vlastních zkušeností uchýlila k interpretaci zahrnující nadpřirozené jevy, konkrétně přítomnost zemřelé matky.

Další informátor sice neměl podobnou vlastní zkušenost, nicméně byl o možném ovlivování živých mrtvými přesvědčen, částečně na základě informací získaných z filmů. Vzpomínku na mrtvé a návštěvu hřbitova považoval za náležité chování, které by mohlo mít vliv na zachování „ádných“ vztahů s předky. Skutečnost, že by živí mohli ovlivovat existenci mrtvých, však, podobně jako ostatní, popíral:

Tazatelka: „To znamená, že si myslíte, že na jakým způsobem mohou ti mrtví zasahovat do života živých?“

Radek: „To určitě. S tím naprosto souhlasím.“

Tazatelka: „Co to eba naopak?“

¹⁶ Podle přesvědčení paní Dity mohou živí vztahováním se k mrtvým a vzájemnými „nevylíčenými útyky“ zadržovat jejich duši na zemi i po několik let, namísto aby odešla výš, do ráje/nebe. Poté, co duše přejdou o úroveň výš (do nebe) nebo se reinkarnují, nemohou je pozstatí dle přesvědčení této informátorky dále ovlivovat.

Radek: „Aby živí zasahovali do života mrtvých? To si myslím, že asi [ne]. Asi bychom tohleto neuměli. Mě se to nestalo a nemyslím si, že by to šlo. Ale asi každopádně v případě, že by bylo nějaké velké přelíčení a že by někdo zemřel, řekněme, já nevím, vraždou, je i možné, že by ta duše, jestli se o tom bavíme, mohla oslovit toho člověka, který s ním žil nebo který mu byl blízký, a možná by ho naváděla k tomu, aby ukázala na chyby nebo na člověka, který mu to udělal [tj. který ho zavraždil]. To je mnoho i takových příběhů zfilmovaných. Vím tomu. Takhle ano. Ale jako jak zasahovat do života mrtvých jinak? Já si myslím, že pokud člověk uctívá ty mrtvé, tím, že opravdu na ně nezapomene a že tam tedy na ten hřbitov zajde, zapálí svíčku, a je to na jejich výročí nebo a je to kdykoliv, na jejich narozeniny, svátky, že to je ukliduje a pak to spojení funguje a oni vědí, že je všechno v pořádku a že ten člověk na ně nezapomněl.“

Zkušenosti s vnímáním blízkosti mrtvých nebyly ojedinělé, informátoři si však mnohdy nebyli jisti, zda se jedná o skutečnou přítomnost, nebo pouze o představy vyvolané jejich vlastní myslí. Vzpomínky na zesnulého a jeho způsob uvažování však některým pomáhaly v případech, kdy se sami nedokázali rozhodnout. Například jedna z informátorek věděla, že v domě, kde bydlí, je někým způsobem přítomná její zemřelá babička, která tam po dlouhá léta žila. Minimálně po její smrti, když v bytě nikdo nebydlel, odtamtud slyšela zvuky, jako je bouchání dveří nebo zavírání oken způsobem, jakým to babička dělala, když ještě žila. Ještě mnoho let po úmrtí blízkých příbuzných si v těžkých životních okamžicích vyžadujících důležitá rozhodnutí snaží informátorka vybavit blízké zesnulé, co by oni na jejím místě asi dělali nebo co by jí poradili, a snaží se najít tu nejlepší cestu a správně se rozhodnout v souladu s tím, jak jimi byla vychovávána.

O zprostředkovaných informacích a komunikování s duchy se zmínilo několik informátorů, kteří si ovšem v tšinou nebyli zcela jisti, zda se jednalo o hodnotné informace. Možnost komunikování s duchy ale v tšinou nevyloovali. Jeden z informátorů referoval například o lánkách z populárních časopisů, ve kterých byly popisovány zkušenosti ze setkání s duchy. Jemu samotnému se však žádná podobná věc nestala, proto této informaci nedokázal plně uvěřit, ani takovou zkušenost popíť. Údajně takové zkušenosti nepovažuje za nepravdivé, ale plně jim uvěří, až bude mít možnost zažít něco podobného.

Především informátoři nevěřící v posmrtnou existenci (ovšem nikoliv výhradně) vnímali vztah mrtvých a živých primárně na úrovni zachovávání vzpomínek na zemřelé a případného navštívování hřbitova, kde byli pochováni. Jiné vzájemné ovlivňování než na úrovni vzpomínek na blízké zesnulé nepřipouštěli:

Lenka: No, vztah určitě, protože si člověk vzpomene na ty situace, co zažil s tím člověkem. A vlastně říkám, tak jednou za čas člověk jde, i na ten hřbitov. Tedy jdu, to mi nevadí tohleto. Že si na něj vzpomenu na toho člověka, protože jsem ho měla ráda. A vzpomenu si kolikrát na ty situace, co s ním člověk zažil, s tím dotyčným.

Tazatelka: Takže dalo by se říct, že ten člověk pro vás jakoby přežívá v těch vzpomínkách?

Lenka: Přežívá ve vzpomínkách. Tak, ano. Ne jinak, ale jenom ve vzpomínkách.

Lze předpokládat, že i ti, kteří v průběhu rozhovoru nedokázali ke vztahu pozstalých a mrtvých mnoho říci, by souhlasili, že určitě funguje minimálně na bázi vzpomínek pozstalých na blízké zemřelé. Jak často se k takovým vzpomínkám jednotliví lidé vrací, se značně různí, nejen podle povahy a situací pozstalých, ale i podle jejich vztahu k zesnulým.

Čím bližší byl vztah pozstalých k zesnulým, tím je pravděpodobnější, že na ně budou i nadále vzpomínat, případně u nich bude docházet i k jiným kontaktům a vzájemné komunikaci (v tšinou na myšlenkové bázi). Nezanedbatelnou roli hraje také aktuální fáze životního cyklu, ve které se jedinec nachází, a jeho sociální kontakty a závazky. Ukázalo se, že intenzivní péče o druhé, zejména o malé děti, zamezují natolik, že do určité míry rovněž odvádějí jejich pozornost od hlubokého truchlení a velmi častého vzpomínání na blízké zesulé a někdy i od přemýšlení o smrti obecně. I zde se ovšem zároveň uplatňovaly osobnostní charakteristiky a konkrétní vztah k zesnulému.

2.6. Vize zániku Země a života na ní

Bezpečnějším rozhovorem byly dále zjišťovány představy informátorů o možném budoucím zániku života na Zemi nebo zničení celé planety. V této oblasti, kterou můžeme považovat za předmět univerzální eschatologie, byli informátoři schopni v tšinou odpovídat pohotověji a rozsáhleji než v případě přichozících otázek zaměřených na individuální eschatologii. Mnozí uvedli, že o možnosti zániku života na Zemi nebo destrukci celé planety již dříve přemýšleli, nebo alespoň to, že se jedná o oblast často diskutovanou (v médiích). Dokonce i informátoři, kteří sdělili, že o této možnosti nikdy nepřemýšleli, následně na základě informací, které jim byly známy, v rozhovoru rozvinuli několik možných způsobů, jakými by zánik lidstva, přirody nebo planety mohl nastat. V tšinou přitom zároveň sdělili přesvědčení, že k zániku planety nebo lidstva nikdy dojde.

Analýza výpovědí odhalila, že mezi informátory bylo přesvědčení o budoucím konci života na Zemi, nebo alespoň o konci lidstva, velmi rozšířené. Tvzení o možném zániku života na Zemi se nikdo nepokoušel výrazným způsobem vyvrátit, v tšina informátorů souhlasila s tímto vývojem jako s možným, nebo o něm byla dokonce výrazněji přesvědčena. Ovšem ze způsobů, jakým své představy informátoři prezentovali, vyplývalo, že se u v tšiny nejednalo o jasné eschatologické vize, které by měly mít dopad na jejich jednání. V tšina informátorů umístila hromadný zánik do vzdálenější budoucnosti, minimálně do doby, kdy již budou po smrti oni sami i děti jejich dětí. Zdánlivě jednotné proeschatologické představy,

kteří informáto i sdíleli, tedy nelze hodnotit jako nic, co by vnímali jako přímou hrozbu. Mnohdy sice hrozbu připomínali, ale zároveň vyjadřovali naději, že nepjde o úplné zničení, že nějaká část lidstva nebo života přežije, případně že dojde k obrození a evolučně se život na Zemi bude znovu vyvíjet od počátku. Eventuálně se utěšovali myšlenkou, že by snad ke zničení a zániku nemuselo dojít, a pokud přeci ano, tak ve vzdálené budoucnosti.

Nejastější připomínky, které vznesly téměř všechny informátoři, se týkaly skutečnosti, že člověk ničí přírodu a potažmo i planetu a tím případně že život na Zemi přivést k zániku. Dalším velmi častým typem výroku byl poukaz na možné hromadné vymírání následkem válek a použití jaderných zbraní (případně jaderné energie obecně), což zmínila zhruba třetina informátorů. Zhruba stejné množství informátorů uvedlo jako možný způsob zániku Země a života na ní srážku s vesmírným tělesem. Méně častý byl poukaz na rozšíření nелéčitelných nemocí; zmínila ho jedna šestina informátorů, stejně tak jako možnost zániku lidstva a dalšího života na Zemi vinou potopy. Někteří informátoři postupovali k tématu značně volně a uvedli více možností zániku, aniž by se výrazněji přikláněli k jedné z nich.

Z výpovědí bylo zřejmé, že otázku po zániku Země vnímali informátoři celkem přirozeně, jako náležitou. Protože ji však nechápali jako příliš naléhavou vzhledem k vlastnímu životu a jeho případnému ohrožení, v zásadě s rozmyslem připomínali možnosti zániku, které si aktuálně vybavili a jejichž uskutečnění se jim jevílo jako možné i v budoucnu pravděpodobné.

Tazatelka: „Přemýšlela jste někdy o tom, že by život na Zemi nebo třeba i celá Zem mohla zaniknout nějakým způsobem?“

Alice: „Přemýšlela jsem o tom a v tšinou, když slyším nějaké negativní zprávy, že třeba někde byla nějaká katastrofa živelná nebo něco, tak si říkám, jestli vůbec ta příroda už není tak vyčerpaná, že si vůbec dokáže poradit s tím. Vlastně to lidstvo, jak jí, v podstatě dalo by se říct, jak se k ní chová, jestli opravdu nepřijde zánik tím, že si to lidstvo samo, samo přivodí. Samo svou nějakou, tím nešetrným zacházením, že se opravdu chová ošklivě.“

Tazatelka: „Jakoby třeba nějaká ekologická katastrofa nebo něco takového?“

Alice: „Tak, tak, tak. Že třeba se, já nevím, nebo se změní úplně klimatické podmínky. Bude třeba zase doba ledová, a že prostě ten člověk se nedovede tomuhle tomu, nebo s tímhle tím vyrovnat. Anebo kdyby potom nějaká [katastrofa přišla], ne živelná, já nevím, jak bych ekla, bouchne někde nějaká elektrárna nebo někde nějaká, něco takového hodně, že vlastně to poškodí tu Zemi natolik, že už se z toho nevzpamatuje vlastně.“

Tazatelka: „Myslíte si tedy, že spíše k tomu někdy dojde, anebo že spíše ne?“

Alice: „No, doufám, že k tomu nedojde, a když k tomu, kdyby k tomu mělo dojít, tak až za hodně dlouho, protože si ani nedovedu představit, že třeba by se stalo něco takového a zažil to třeba syn nebo kdybych znala ještě jeho děti, tak jeho děti. Nedokážu si to představit.“

Také další informátoři vesměs zmíňovali podobné záležitosti, připomínali zejména možnost ekologické katastrofy nebo klimatických změn. Míru zničení Země připouštěli

r znou, asto v ili, že bude pouze áste ná a že se lidstvo v n jaké podob dále zachová. Výpov di asto sice p ípoušt ly možnost fatáln jší devastace lidstva nebo planety, informáto i se v nich nicmén zárove p íklán li k myšlence, že k ní nikdy nemusí dojít. I z toho d vodu pro n nebylo téma zániku Zem a lidstva p íliš naléhavé. Poukaz na ni ení p írody lov kem, který vyvolává „nep írozené“ reakce v podob klimatických zm n a jejich pr vodních znak (živelních pohrom, ochlazování i oteplování), byl ve výpov dích velmi astý. Pom rn typický byl však zárove i obecný tón, kdy informáto i hovo ili o skute nosti, že lidé ni í planetu, nicmén sami tento poukaz na sebe nevztahovali a hovo ili ast ji v dikci: „(ti) lidé ni í p írodu/vedou války“ než „(my) lidé ni íme p írodu/vedeme války“. V souvislosti s válkami byla asto zmi ována hrozba použití jaderných zbraní.

Následující výpov blíže ilustruje p ístupování informátor k tématu a jejich v tšínovou vst ícnost k myšlence zániku lidstva nebo sv ta, kterou dokládali negativním d ním, které lidstvo již na Zemi vykonalo:

Tomáš: „P emýšlel jsem nad tím [možností zániku života na Zemi, p ípadn zni ení planety] a doufám, že to nepotká m , jak jsem íkal, ani d ti, ani d ti našich d tí.... Ale d íve nebo pozd ji asi lidé si zad lají na to, že skon í. Je možné, je možné, že dostanou rozum. Hlavn tí lidé, co do toho mají co povídat a co je lidé poslouchají. Ale m p ípadá, že nejsou schopni se všichni dorozum t na sv t nebo domluvit. A oni ani necht jí asi. No a takové to globální oteplování a ozonové díry a todleto, to tomu nep ídá. P íroda bude ím dál tím slabší, aby se snažila n co s tím d lat.“

Tazatelka: „Takže myslíte, že si to zaviní lidé sami. Nevidíte to tak, jako že by n jaký asteroid p ílhl nebo já nevím co?“

Tomáš: „No, taky se to m že stát. Taky se to m že stát. Ale myslím, že spíš lidé se zaslouží. Nebo n jakou atomovou válkou nebo nukleární nebo n co takového. To jako. To náboženství. Vlastn všechny války, to je m j názor, všechny války jsou náboženského charakteru vícemén . A mocenského. To bylo d ív, mocenské, že zabírali území ... A te v poslední dob muslimové a todleto, spíš m nahrává na to náboženství. Ale i d ív byly náboženské války, se vedly. K es ané, k ížové cesty a takové v ci....“

Velká ást informátor neuvažovala o totálním konci všeho, spíše o zna né devastaci lidstva a p ípadn p írody. Z výpov dí však nevyplývalo, že by byl n kdo z informátor výrazným zp sobem znepokojen situací ni ení p írody a možného zániku života na Zemi. Tento p ístup byl z ejm dán i v domím vlastní bezmocnosti jednoho nebo n kolika lidí zasáhnout proti vývoji celého lidstva. Nikdo se tedy sám nesnažil p ípadný katastrofický vývoj lidstva odvrátit, nebo se o tom alespo v rozhovoru nezmínil. V tšina lidí sama sebe uklid ovala nejistotou zániku a tím, že jej umis ovala do budoucnosti za hranice svého života a života svých p ímých potomk .

Vedle výše uvedených p íklad se výjime n objevovaly i další specifické p edstavy, jakým zp sobem by planeta nebo život na ní mohly zaniknout. Jeden informátor byl nap íklad

p esv d en, že Zem p irozen zanikne tím, že za n kolik miliard let vyhasne Slunce. Jiná informátorka, která zároveň poukazovala na ni ení p írody, navíc p ípomn la možnost, že se bude opakovat evolu ní cyklus. Podle jejích slov se následkem dopadu meteoritu zemské klima natolik ochladí, že život zanikne a za ne se vyvíjet znovu od t ch neprimitivn jších forem ke složit jším. To byly ovšem názory pom rn vyt íbené a ojedin lé. Ni ení p írody (p edevším s následkem klimatických zm n), války a p ípadná srážka s vesmírným t lesem byly v souvislosti s možným zánikem Zem výrazn nej ast ji zmi ovanými položkami.

P edstavy v podstat odpovídaly sou asným ekologickým argument m a nepochybn z nich ve zna né mí e i erpaly. Ekologie je dnes velmi módním tématem, které je v masových médiích hojn zastoupené, a b žný lov k, který jen trochu sleduje denní tisk, televizi, rádio nebo internet, m že celkem bezd ky získat o tématu velké množství informací. Ekologické hnutí se prost ednictvím r zných organizací (nap . mezinárodní organizace Greenpeace a ada dalších) a jedinc snaží v sou asnosti propagovat myšlenky trvale udržitelného života tak, že prost ednictvím médií i vzd lávání pronikly do obecného pov domí obyvatel. Možné ohrožení života na Zemi vinou bezohledného využívání jejích p írodních zdroj je v sou asnosti asto uvád ným argumentem pro ekologi t jší zp sob života. Není proto p ekvapující, že informáto i možnost zániku Zem v d sledku jejího ni ení lov kem asto zmi ovali.

3. Pojímání smrti a posmrtné existence mezi v ícími

3.1. Individuální eschatologie

P estože je pojem eschatologie v jeho sou asném významu b žn užíván až od 19. století, tvo í eschatologie velmi d ležitou, lze íci klí ovou ást v tšiny náboženských u ení. Tento termín je používán pro ozna ení u ení o posledních v cech (individuálního života i sv ta), k emuž ostatn poukazují významy p vodních eckých slov *eschatos* (poslední) a *eschata* (poslední v ci). D ležité je však odd lení dvou základních rovin, ve kterých m že být pojem eschatologie užíván. Za prvé se m že jednat o eschatologii individuální, která se zabývá posledními v cmi lov ka, jeho t lesnou smrtí a p ípadnou další posmrtnou existencí. To je oblast, které je v nována tato kapitola. Za druhé m žeme hovo it o eschatologii univerzální i kolektivní nebo kosmické, která eší celou problematiku z globáln jšího hlediska a jejímž hlavním obsahem je v d ní o událostech týkajících se konce sv ta. Tato problematika byla

ešena v předcházející kapitole (III.2.6) v souvislosti s nevěstami a ještě níže v ní další pozornost v kontextu náboženských koncepcí a skupin (kap. III.3.2).

Věcí lidé se ke smrti v tšinou staví s v domím určitých základních koncepcí, které o smrti u církve nebo náboženská společnost, k níž náleží. V této kapitole jsou ukázány představy o smrti a posmrtné existenci, které mají v věcí ty pražských náboženských skupin. Není zde tedy představována oficiální dogmatika daných náboženských skupin, ale pouze názory a představy v věcích, kteří se nejen se hlásí k určité církvi nebo náboženské společnosti, ale skutečně se aktivně podílejí na církevním životě a navštěvují bohoslužby příslušných náboženských skupin. Jako základní prameny byly použity rozhovory s věcími informátory vkové kategorie 30 až 50 let.

Představeny jsou především výpovědi, které jsou typické pro danou náboženskou skupinu, ale zmíněny jsou i specifické a poněkud excentrické představy ve vztahu k přesvědčení dané náboženské skupiny, které se v některých skupinách také vyskytly. Předstudiem jednotlivých emických představ a perspektiv je vhodné si uvědomit hlavní zdroje, na základě kterých si informátoři svoje představy tvoří, korigují je a předávají. Lze je rozdělit do několika hlavních skupin, přičemž jejich důležitost se mění jak při komparaci jednotlivých náboženských skupin, tak i v rámci jedné skupiny při porovnání jednotlivců. V sociálním světě se jednotlivé skupiny mohou prolínat, nejsou uzavřené, komunikují i s dalšími aktéry, a navíc ve většině případů je jejich působení vzájemné. A již se doplňují i vylučují, informátor si vybírá ty představy, které korespondují s jeho osobní zkušeností a zapadají do jeho symbolického univerza (Berger, Luckmann 1999), případně je interpretuje tak, aby „zapadaly“.

Základním pramenem, na kterém by věcí mohli stavět, jsou nepochybně sakrální texty daných církví i náboženských společností. Pro skupiny „křesťanské“ je to *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*, pro Hnutí Hare Krišna spis A. C. Bhaktivédanty Svámi Prabhupády *Bhagavadgíta - taková, jaká je*, respektive *Šrímad Bhágavatam* téhož autora. Dalším zdrojem jsou navazující teologické a případně i popularizační náboženské spisy, opírající se o výchozí sakrální texty, které interpretují, komentují a případně rozvíjejí jejich myšlenky. V některých případech mohou být tyto texty bližší věcímu než předvodní sakrální texty. Mezi tyto texty patří vedle knih i periodika, která vydávají jednotlivé církve i náboženské společnosti, případně jež vychází s jejich svolením. Poslední skupinou jsou všechny ostatní texty, které nesouvisí s přesvědčením dané náboženské skupiny, tedy sekulární texty, které jsou určeny celé společnosti nebo se zaměřují na určitou nenáboženskou cílovou skupinu.

V praxi je nezanedbatelným pramenem poznání rovněž orální tradice, tedy ústní šílené myšlenky a představy, se kterými se v ící setkává a které do zna né míry ovliv ují i jeho smýšlení. Zde se jedná jednak o skupinu představ ší ených v rámci náboženské skupiny, „oficiálních“ (nap íklad kázání nebo přednášky p í bohoslužb í náboženské výuce) i „neoficiálních“ (b žné rozhovory mezi leny náboženské skupiny), jednak o veškerou komunikaci a kontakt s ne leny náboženské skupiny, jakož i o sledování nepísemných médií (televize, rozhlas). Poslední skupinou je zvyková složka a tlak sociálního okolí (jak v rámci náboženské skupiny, tak ze strany majoritní sekulární spole nosti), který na každého jedince p sobí. Rozdílný d raz na informa ní zdroje v jednotlivých náboženských skupinách, jakož i velikost t chto skupin se ukázaly být d ležitými faktory ovliv ujícími výsledné emické perspektivy a zejména míru jejich shody í divergence v rámci každé p íslušné náboženské skupiny.

Podívejme se však blíže na představy v ících o smrti. V každé skupin je představena základní perspektiva a význam, který v ící smrti p íkládají, následuje zhodnocení obecného postoje vztahujícího se k p esvěd ení o náhodném ur ení délky života a zp sobu smrti na stran jedné, až po víru v předem stanovený osud jedince, v etn délky jeho života a p ípadn í okolností a zp sobu jeho smrti na stran druhé. V p ípad v ících fungovala tato dichotomie mnohem lépe než mezi „nev ícími“. Zmín no je i vnímání strachu z vlastní smrti. Další prostor je v nován reflexím posmrtné existence a p esvěd ení o vztahu mezi živými a zem elými a p ípadným možným vzájemným ovliv ováním t chto dvou sv t .

3.1.1. ímští katolíci

Dotazovaní ímští katolíci chápali smrt p edevším jako „p echod“, jako konec pozemského života a zároveň jeho nevyhnutelnou sou ást. Neznamenal pro n definitivní konec, ale ur itý mezník, po kterém, jak v íli, následuje další existence. V tšina z nich zároveň v íla v jistou danost í předur enost, kterou má každý lov k a podle které je mu také předem vym ena délka života. N kolik informátor tuto skute nost p írovnalo k ho ení sv íky:

„No, já si myslím ..., že se lov k narodí a s tím má vlastn zapálenou sv íku, dostane papír, kde je nalajnované, jaký bude, co m že ovlivnit, takové ty výkyvy sem tam, ale ten život, ten už je mu jakoby daný. A ta sv íka mu ho í až doho í, tak bohužel, n kdo ji má delší, n kdo kratší.“ (Ladislav, katolík)

Výpov ílustruje víru v osud a v předur ení jak délky života, tak i základních charakterových vlastností a daností, které lov k nem že zm nit. Tato danost však nebyla

prezentována fatalisticky ve všech ohledech a informátoři připouštějí, že zároveň existují i oblasti, které nejsou předem určené a ve kterých je člověk strůjcem vlastního osudu. Délka života k nim ovšem v jeho představách nepatří. Podobně byl i katolický kněz přesvědčen o tom, že délka života je lidem předem určena. Důležité však je, že ji člověk nezná, a bylo by podle něj patologické se jí zabývat. Navíc podle jeho přesvědčení nezáleží na počtu let, ale především na způsobu života:

„Nemůžeme použít klasifikaci odměna – trest, krátký život je jakoby trestem, dlouhý život je jakoby požehnáním nebo tím dobrem ... nezáleží na počtu těchto let.“ (Pavel, katolický kněz)

Důležité podle jeho přesvědčení bylo snažit se „ten život prožít dobře“. Způsob smrti a doba jejího příchodu v životě jedince přitom podle převážné většiny dotazovaných katolíků příliš nesouvisela se způsobem života:

„Já myslím, že to není jako takováhle přímá rovnice, že když udělám všechno dobře, tak umřu co možná nejdříve a nebudu přitom trpět, já si myslím, že to takhle nefunguje.“ (Eva, katolická)

Pouze dva informátoři ze sedmi zmínili, že způsob života může korespondovat s formou smrti, například když zločinec je zavražděn nebo zemře při loupežném úpadku, což se „normálnímu“ člověku spíše nestane, nebo člověk, který „se choval zle k lidem, ubližoval jim, tak budiž, te nejspíše najednou měl to umírání těžké“. Tyto názory však byly spíše výjimečné, převládalo přesvědčení o tom, že způsob smrti a její nastavení člověkem nemůže příliš ovlivnit.

Na přímou otázku, zda se dotyční bojí vlastní smrti, odpověděla převážná většina katolíků, že se nebojí nebo spíše nebojí, přičemž někteří zároveň zmínili, že se spíše obávají toho, co bude předcházet, tedy umírání (připadných bolestí, dlouhodobých nemocí). Jeden z dotazovaných katolíků se svěřil, že měl v minulosti po dobu asi deseti let panický strach ze smrti, který se však značně zredukoval tím, že se nechal pokřtít. Patologické obavy ze smrti jsou podle jeho výpovědi hlavní příčinou, proč přijal křesťanskou víru. Dnes, jak sám uvedl, byly jeho obavy ze smrti „normální“. Víra v jistý přesah tělesné smrti tak nepochybně může poskytovat větší útěchu v tom smyslu, že se smrti neobávají jako něčeho, co by znamenalo definitivní konec.

Jaké jsou však představy katolických věřících o posmrtné existenci? Jsou skutečně takového rázu, aby dokázaly odstranit strach ze smrti? Všichni dotazovaní katolíci byli přesvědčeni, že po smrti následuje určité pokračování v podobě posmrtné existence. Představy o posmrtném bytí byly mezi dotazovanými katolíky vnímány v zásadě velmi pozitivním způsobem, idea dobré, lepší (v porovnání se současným bytím) a blažené existence se v nich

asto opakovala. Pozitivní charakter byl jedním ze základních rysů posmrtného života, jak ukázaly mnohé výpovědi, například:

„... pak [po smrti] se budu mít dobře, už mě nebude nic bolet a trápit, takže se budu mít dobře“ (Ladislav, katolík)

„Pan Ježíš nás přijme vlastně do svého nebeského království, kde nebude existovat ani prostor, ani čas, bude tam nekonečná blaženost, nekonečná láska, nebude tam utrpení žádné, a tím skončí náš tady pozemský život. Tedy masa a kosti přijdou do hrobu nebo se spálí a duše přejde do toho jiného prostoru.“ (Magda, katolická)

Tím, co přežívá smrt, je tedy duše, přičemž o její posmrtné existenci dotazovaní katolíci věřili, že je pozitivní a příjemná, vesměs bytím bez utrpení a bolesti, které některé z nich přibližovali slovem „ráj“. Slovní spojení „nekonečná láska“ a „nekonečná blaženost“ vystihovala navíc její věcnou podstatu; o této existenci se totiž předpokládá, že bude trvat věčně. To vyjádřil i katolický kněz, který přehledně za všechny katolíky shrnul následovně:

„My věříme, že ta plnost života je v tom život věčném, a to je život u Boha. To nelze nijak lokálně umístit, nelze to nijak exaktně popsat.“ (Pavel, katolický kněz)

Posmrtný život byl tedy katolíky vnímán jako jednotný celek s životem pozemským, kterému dodává jisté naplnění a navíc zásadně prodlužuje jeho trvání *ad infinitum*. Navíc byla v uvedených výpovědích zmíněna ještě jedna jeho velmi důležitá a důležitými katolíky často zmiňovaná složka, a sice Boží přítomnost. Právě ona byla v představách informátorů zárukou dobra a blaženosti, život u Boha, v Boží přítomnosti, byl vnímán jednoznačně pozitivně. Pouze jeden katolík si nedokázal o posmrtné existenci představit nic bližšího, jedině, v čem věřil, bylo, že po smrti „duše odchází“ z těla, ale jakým způsobem dále existuje a jakého charakteru je její bytí, to nevěděl a neodvažoval se promýšlet.

Zcela specifická v kontextu katolické víry byla představa jedné z katolických informátorek, která věřila v možnou reinkarnaci duše po smrti. Svoje představy popsala následovně:

„Myslím si, že jestli život na Zemi je, nebo by mohl být, svým způsobem jako otec a po smrti dochází k nějakému třeba zhodnocení toho, co člověk dělal na Zemi a tak. A podle toho se třeba vrací znovu na zem, aby třeba splnil to, co má, nebo ne.“ (Eva, katolická)

Na otázku, zda věří v reinkarnaci, odpověděla:

„Ne, jako myslím si, že se pak může vrátit, nebo duše, že se může vrátit ve formě jiného člověka, nemyslím tím třeba zvíře, kámen nebo tak, ale člověka.“ (Eva, katolická)

Tím vlastně potvrdila svoji víru v opětné vtělení duše, tedy v reinkarnaci, zároveň ji však upesnila tím, že jedinou životní formou, kterou na sebe může duše podle jejího přesvědčení vzít, je forma lidská. Představu o tom, kam se duše zemřelého dostane, pokud již na Zemi splnila všechny úkoly, měla informatorka značně nejasnou, jediný její atribut, který dokázala uvést, byl, že „je to lepší než se vrátit na zem“. Z výpovědi je patrné, že se posunul i převodní význam katolické teologické kategorie – očištění; oproti tradičnímu umístění očištění do období po smrti je nyní kterými věcími tento institut umislován již do průběhu zdejšího života.

Vzhledem k tomu, že všichni dotazovaní katolíci věřili v pokračování existence člověka ve formě duše, která si zachovává v zásadě nezmenšenou identitu a osobnost člověka žijícího zde na Zemi, i když je vnímána jako nehmotná, je zajímavým badatelským polem také zjištění vztahu mezi zemřelými a žijícími. Všichni dotázaní katolíci byli přesvědčeni o tom, že nějaký vztah mezi zemřelými a žijícími lidmi existuje, a většina z nich ho považovala za obousměrný. Nejastěji byl tento vztah vnímán jako vztah fungující na bázi vzájemných pŕímluv, kdy živí pomáhali těm mrtvým modlitbami vylepšit jejich stávající a budoucí bytí (přede vším je vhodné se modlit za duše v očistci), a podobně také věřili, že mrtví mohou na jakýmspůsobem pomáhat živým, mohou být jejich „strážnými anděly“ nebo s nimi komunikovat. Jisté ovlivnění tedy informátoři vnímali jako možné, nicméně omezené. Tato hranice spočívala především v tom, že se ovlivnění těchto dvou světů podle nich projevuje zejména v rovině myšlenkové a komunikační, nikoli přímo ve sféře hmotného světa.

3.1.2. Víci eskobratské církve evangelické

Představy protestantské eskobratské církve evangelické o smrti a posmrtném bytí se v mnohém podobaly představám římských katolíků, v nichž ovšem se však rozlišily a obecně lze říci, že byly v tšinou méně konkrétní, zejména co se týče představ o posmrtné existenci. Příslušníci ČCE vnímali smrt jako „přechod“, „přelst“ nebo „přelom“ v život, přičemž rovněž věřili, že fyzickou smrtí život nekončí, jelikož „duše vlastně je nesmrtelná“ (Lukáš, protestant ČCE). Farář ČCE vyjádřil oficiální stanovisko církve o pokračování života po smrti za své víci následovně :

„Věříme, že prostě ten život není omezen jenom, nebo ten život u Boha, není omezen jenom tím naším biologickým životem, ale že je i, že existuje věčnost.“ (Jan, farář ČCE)

Opět je tedy zjevný jasný přesah a vnímání smrti jako skutečnosti, po které život jedince na jakýmspůsobem pokračuje, a to navíc neomezeně. Tento způsob uchopení smrti

potvrzovaly a rozvíjely i další výroky v ústích protestantů o tom, co pro ně znamená smrt a v čem vidí její význam:

„[smrt] je velmi podstatná dimenze našeho života“ (Hedvika, protestantka – CE),

„konečnost existence v nás“ (Marek, protestant – CE),

„ani ta smrt nás od té lásky [Boží] prostě neodloučí“ (Anna, protestantka – CE).

Smrt byla tedy protestantskými informátory chápána sice jako důležitá záležitost, nikoli však jako definitivní konec veškerého života a rozhodně nebyla chápána jako něco, co by mohlo zrušit vztah člověka k Bohu.

Převážná většina dotazovaných protestantů neviděla příčinnou souvislost mezi zplacením života jedince a jeho smrtí, pouze jeden informátor připustil možnost, že by náhlé smrtelné nehody mohly být do jisté míry nebo v nich kterých případech „Božím trestem“ (Lukáš, protestant – CE). Naproti tomu si protestantský farář nedokázal představit smrtelných nehod vysvětlit a rozhodně neříkal, že by se jednalo o Boží vůli. Většina dotazovaných protestantů považovala příčiny náhlé smrti za „náhodu“ či „koincidenci událostí“, nebo si jí vůbec nedokázala vysvětlit. Pouze jeden protestant byl, podobně jako většina katolíků, přesvědčen o tom, že po et dni života je každému člověku „předurčen“, a pokud se naplní, člověk prostě zemře. Většina protestantů uvedla, že se vlastní smrti nebojí, dává vyjádření obavy z procesu umírání. Víra v přesaženou skutečnost a pokračování existence po smrti přináší v ústí uspokojení a je jedním z důvodů, proč se snadno vyrovnávají se smrtí, a někdy dokonce jednou z příčin, proč náboženskou víru přijali nebo v ní setrvávají. Vždy aktuálnost otázky smrti během jejich života nemizí, právě naopak. Jeden z nich se vyjádřil následovně :

„Ne, nebojím. Dříve jsem se té smrti bál a to byl také jeden důvod, proč jsem uvěřil v pána Boha a pro můj život s pánem Bohem získal jiný rozměr.“ (Lukáš, protestant – CE)

Představy o posmrtné existenci byly mezi protestanty – CE značně neurčitější. Většina z dotazovaných uvedla, že žádnou bližší představu o posmrtné existenci nemá, a někteří z nich dále poukázali na to, že si jí vlastně ani nechtějí vytvářet, protože jsou si vědomi, že by patrně byla chybná. V žádném případě tím však nepopírali víru v posmrtné bytí, pouze si nechtějí zbytečně vytvářet představu o něčem, co se vymyká běžné pozemské lidské zkušenosti. Spokojovali se s neurčitou představou a nadto říkali, že smrtí jejich bytí neskončí a následovat bude pozitivně vnímaný věčný život v jiné, zjemněné formě :

„Tu konkrétní představu mám že mít každý rozum a asi selhává ... pokud člověk zemře a hlásí se k Ježíši Kristu, tak má naději na život věčný ... Odejde asi k Bohu... asi má nějakou formu té duchovní bytosti, nějaké takové bytosti. Není hmotný ... posmrtný život je asi [člověku] do určité míry utajený a skrytý, a že se o to až tak zřejmě nemá starat. On by se měl starat tak, aby žil jaksi správně, a tohle nechávat na Bohu.“ (Boris, protestant - CE)

Boží přítomnost a posmrtná existence v nehmotné formě jsou tedy jedinými charakteristikami života po smrti, které byl informátor ochoten považovat za pravdu podobně. Do dalších spekulací se nepouští. Z jeho výpovědi byla patrná jistá odevzdanost a důvěra v Boha a implicitní předpoklad, že pokud se člověk bude chovat řádně za svého pozemského života, tak se v zásadě může spolehnout na to, že se Bůh o posmrtnou existenci jeho i dalších věcí postará, a to v pozitivním smyslu. Rovněž farář - CE byl předpokladem o tom, že ten, kdo žije „v Kristu“, tj. „ten, kdo věnuje a prosí o Boží odpuštění a o jeho milost“, bude vzkříšen po soudu v poslední den, po druhém Kristově příchodu, přičemž však nikdo neví, kdy tento den nastane. Podobně se zmínili o posledním soudu a vzkříšení i další dotazovaní protestanti. Někteří se navíc zamýšleli nad problémem, zda jsou lidé po smrti „hned u pána Boha, nebo jestli jsou tedy jako mrtví a teprve čekají až na to vzkříšení“ (Hedvika, protestantka - CE). Tato informátorka se přiklonila k předpokladu, že když někdo zemře, tak je zřejmě hned u Boha, bez nějaké delší časové prodlevy. Podobně rozvažoval i další protestant, který se ztotožnil s předpokladem, že po smrti:

„... člověk o sobě ví, ale přesto nám to nějak nemůže sdělit nebo do toho tohohle svata nemůže zasáhnout. ... člověk jako existuje. Nebudu říkat že žije, ale existuje nebo jeho duše existuje někde jinde, no čeká na to, až bude konec svata nebo kdy přijde soud.“ (Lukáš, protestant - CE)

Nejasným představám o posmrtné existenci u protestantů odpovídalo i jejich předpoklad o vztahu mezi lidmi zemřelými a živými. Na rozdíl od katolíků si nikdo z dotazovaných protestantů nemyslel, že by živí lidé mohli jakýmkoli způsobem ovlivňovat předpokladnou existenci zemřelých anebo s nimi komunikovat. Všechny tři protestantky charakterizovaly vztah mezi zemřelými a živými tak, že mrtví přezívají v paměti a vzpomínkách živých. Všichni dotazovaní muži protestanti pak zdůrazňovali, že svatby mrtvých a živých nejsou propojené a že mrtví nemohou zasahovat do života živých. Pouze jeden protestant připustil, že by se zemřelí snad mohli na světě živých nějakým způsobem „dívat“, vzájemné zasahování však vyloučil.

3.1.3. Svědkové Jehovovi

Představy a postoje příslušníků Náboženské společnosti Svědků Jehovových ke smrti byly poměrně jednoznačné, komplexní a u jednotlivých členů v rámci skupiny v zásadě velmi podobné. Část svědků Jehovových uvedla, že smrt chápou jako trest za hříchy Adama a Evy a v zásadě za nic neprovozeného, jelikož přivodním božím záměrem byl, podle jejich přesvědčení, život věčný. Pro další svědky Jehovovy znamenala smrt především „opak života“, „neexistenci, nevdomí“ a „neaktivitu“. Po smrti nepoživá podle dotazovaných svědků Jehovových žádná složka člověka, mrtvý člověk „přestává existovat“. Tomu odpovídalo i odlišné chápání termínu duše, který dotazovaní katolíci a protestanti vnímali jako složku člověka, která existuje po jeho smrti. Naproti tomu svědkové Jehovovi rozuměli duši celého živého člověka nebo zvířete, které smrtí podle jejich přesvědčení zanikají, přestávají existovat. Stav neexistence s sebou nese z hlediska lidské zkušenosti i pozitivní důsledky, které byly zmínovány například informátory, například skutečnost, že člověk nezakouší po smrti žádné utrpení, nic ho nebolí ani netíží. Člověk po smrti podle svědků Jehovových nic necítí. Tento stav neexistence však svědkové Jehovovi nevnímají jako definitivní a trvalý, ale pouze jako dočasný:

„Bible mluví o tom, že člověk, který hledá Boha, i když zemře, tak v Božích očích jakoby spí. To znamená, že ho ten Bůh má vzbudit. A v Bibli jsou příklady, kdy Ježíš vzkřísil lidi tady na zemi. Ne jen kam do nebe, ale jaký mráček nebo do jiných forem zvířat. Ale prostě je probudil k životu tady na zemi.“ (Matěj, starší sboru svědků Jehovových)

časové omezení, tedy dočasný charakter stavu nebytí po smrti, celou koncepci posmrtné neexistence svědků Jehovových radikálně proměnilo a učinilo ji kvalitativně odlišnou od předchozích koncepcí o definitivní neexistenci života po smrti.

Dotazovaní svědkové Jehovovi nevěřili na osud nebo determinaci člověka v tom smyslu, že by byl předem určen okamžik nebo způsob smrti jedince. Prakticky všichni se shodli v tom, že náhlou smrtelnou událost považovali za náhodu, přisobenou „nepředvídaných událostí“. Některí z nich navíc připomněli své přesvědčení, že se nejedná o trest od Boha, a převážná většina dotázaných svědků Jehovových byla zároveň přesvědčena o tom, že náhodnou koincidencí událostí může člověk do určité míry ovlivnit svojí životou správou a chováním. Příkladem je následující vyjádření:

„... v Bibli je jeden text, ve kterém je řečeno, aby člověk poslouchal Boží zákony, že mu přidají délku života ... v Bibli je jeden zákon, který říká, že se člověk má ohradit od každé poskvrny těla a ducha. A když člověk přemýšlí, co je to poskvrna těla a poskvrna ducha, tak třeba uplatní téhle té zásady mu můžeme pomoci, aby tady byl déle Takže kdyby se třeba vzdá kouření, nechce kouřit, a to mu třeba

m že p inést delší život. Nebo t eba drogy nebo nemravnost, když t eba lov k nelže.“ (Ivana, sv dkyn Jehovova)

Vyvarování se kou ení, požívání omamných látek, lhaní, nevrly a sou asné žití v souladu s biblickými zákony tak podle p esv d ení dotazovaných sv dk Jehovových m že p isp t k dlouhov kosti jedince, i když není její zárukou, protože každého m že postihnout náhodná, nep edvídaná událost.

Jak již bylo zmín no, i sv dkové Jehovovi v íli v posmrtný život, který však podle jejich p esv d ení nenastává bezprost edn po smrti, ale po r zn dlouhém asovém období neexistence lov ka. V tomto období je lov k, tedy jeho podoba a identita, jakoby „uložen v boží pam ti“, aby mohl být znovu vzk íšen k životu na zemi. Ke vzk íšení jednotlivých lidí údajn dojde až po Armagedonu:

„tedy tom zásahu, kdy B h tedy odstraní zlo a lidí, kte í ní í zemi a íní zlo ... tak potom vlastn Bible mluví o tom, že v tom tisíciletí bude vzk íšení spravedlivých i nespravedlivých“ (Jana, sv dkyn Jehovova).

B hem tisíce let tak budou podle p edstav sv dk Jehovových postupn p ivedeni k životu všichni zem elí a ti, kte í se nebudou chtít pod ídit Božímu ádu, budou navždy zni eni. V tšina lidí bude vzk íšena zpátky na zem, kde budou podle p esv d ení informátor žít v n pod vládou Ježíše a jeho 144 tisíc pomocník , což budou ti nejlepší vybraní Bohem z ad sv dk Jehovových, ale i dalších lidí výjime ných kvalit, nap íklad Mojžíš. Ti budou žít na nebi a budou mít nehmotné, duchovní t lo, zatímco ostatní lidé budou mít po vzk íšení sice nová t la, ovšem op t hmotná a v zásad stejná jako to, které m li za svého života. Také jejich identita a vzpomínky budou navazovat na život p ed smrtí, B h je totiž oživí ze své pam ti (jejíž ohromné možnosti n kte í popisovali s poukazem na velkou kapacitu a možnosti pam ti po íta , které jsou proti božím možnostem samoz ejm omezené). Hlavní rozdíl této posmrtné existence v porovnání s životem sou asným bude podle dotazovaných sv dk Jehovových spo ívat v neexistenci zla, utrpení, bolesti a smrti na zemi. Lidé budou žít v n , v jakémsi pozemském ráji, novém, pokojném a bezpečném sv t . Také mezi zví aty bude podle p edstav sv dk Jehovových panovat pokoj a mír a nebudou se vzájemn zabíjet. Zem tak bude idylickým místem, kde bude panovat v ný mír, klid a spokojenost, p í emž všichni budou mít dostatek všeho, co budou pot ebovat. Toto Boží Království je podle sv dk Jehovových sou ástí p vodního Božího plánu a jeho realizace je v sou asnosti již velmi blízko, o emž sv d í katastrofy, které Zemi v dnešní dob postihují. Kázání o p íchodu

Božího Království je p itom jedním ze základních prvk misijní innosti len této mezinárodní náboženské spole nosti.¹⁷

Z charakteru odložené posmrtné existence a asové proluky mezi smrtí a vzk íšením, b hem které lov k neexistuje, vyplývá i p esv d ení sv dk Jehovových o vzájemném vztahu živých a mrtvých. Podle informátor tak nemohou mrtví v žádném p ípad zasahovat do života živých a totéž podle jejich p esv d ení platí i naopak. N kte í upozor ovali na to, že však mohou do sv ta živých zasahovat zlé mocnosti a démoni, kte í mohou být lidmi myln považováni za duchy mrtvých. Na tomto chybném p edpokladu je podle nich založen spiritismus, který odmítají, ve kterém se nejedná podle sv dk Jehovových o komunikaci se zem elými, ale se zlými duchovními bytostmi, démony. „Podle Bible nemohou mrtví nic d lat, mluvit ani p emýšlet,“ (Ivana, sv dkyn Jehovova) a tedy s nimi ani nelze komunikovat.

3.1.4. Oddaní Krišny

Dotazovaní oddaní Krišny (lenové Mezinárodní spole nosti pro v domí Krišny, Hnutí Hare Krišna) vnímali smrt p edevším jako „nejd ležit jší okamžik života“ a „konec t la“, p i emž v íli, že smrtí existence nekon í, protože duši považovali za nezni itelnou a v nou. Smrt pro n znamenala pouze konec hrubohmotného t la, zatímco další složky lov ka – duše a jemnohmotné t lo – ji podle p esv d ení oddaných Krišny p ežívají. Okamžik smrti popisovali oddaní Krišny jako klí ový moment života díky tomu, že se podle jejich p esv d ení podle stavu v domí lov ka b hem smrti rozhoduje o jeho dalším osudu, respektive o osudu jeho duše. Oddaní Krišny naprosto odmítali existenci náhody, podle nich je vše dáno na základ *karmy*.¹⁸ lov k (živá bytost, duše) si veškerými svými iny b hem života, a to nejenom b hem života v sou asném t le, ale i b hem své p edchozí existence v jiných t lech, utvá í sv j budoucí osud (*karmu*), jelikož za každý in následuje podle karmického zákona n kdy v budoucnosti odplata. Tento zákon je chápán p ibližn jako p írodní zákon, který spravedliv a mechanicky ur uje trest í odm nu za iny všech lidí/bytostí. Pouze Krišna, který pomocí tohoto zákona vše ídí, má moc do n j zasahovat a

¹⁷ P edpov o tom, „že Boží Království brzy zni í ty, kdo utla ují druhé, a zm ní zemi v ráj“, je hlavním poselstvím asopisu *Strážná V ž. Hlásající Jehovovo Království*, který je klí ovým periodikem mezinárodní spole nosti Sv dk Jehovových.

¹⁸ *Karma* je dle p esv d ení oddaných Krišny souhrn reakcí na innosti, které lov k vykonal ve svém život nebo v životech p edešlých.

tak m že nap íklad zkrátit i prodloužit život lov ka, jak uvedli dva oddaní Krišny. Podle jejich výpov dí je stanoveným po tem dech a výdech p edem ur ena délka života jedince.

„V Bhágavatamu¹⁹ je verš, že když se narodíme, tak je daný po et nádech a výdech . A jako každopádn náhoda prost neexistuje, aby se náhodou n co stalo. Všechno je dané.... jakmile se n kdo za ne vztahovat na Krišnu, zaujme služebnický postoj, tak Krišna m že jeho osud zm nit, zm nit jeho karmu, takže m že jako prodloužit život, zkrátit život.“ (Lud k, oddaný Krišny)

Nap íklad zrychlením i zpomalením dechové innosti tak údajn lze ovlivnit délku života. Sporty, p i kterých se zvyšuje dechová frekvence (nap . b hání), tak podle p esv d ení oddaných Krišny zkracují život lov ka, naproti tomu nap íklad jóga ho m že zna n prodloužit. Danost tedy není absolutní, lze ji zm nit jednak rychlostí dechu, ale p edevším navázáním a udržováním vztahu k Nejvyšší Osobnosti Božství – Krišnovi. Navíc má lov k podle této koncepce vlastní svobodnou v li a svoji p edur enost sám ovliv uje svými p edchozími iny, kdy na každou jeho akci následuje n kdy v budoucnu reakce. Je tedy str jcem vlastního osudu.

Jako nejd ležit jí prvek okamžiku smrti vnímají oddaní Krišny vztažení vlastního v domí ke Krišnovi, p emýšlení o Krišnovi:

„Krišna v Bhagavadgít íká, že v okamžiku smrti, na co myslíte v okamžiku smrti, tak té bytosti dojdete. Že vlastn o em jakoby p emýšlíte, tak v dalším život se to odrazí. . . . Pro oddané je to velice d ležitý okamžik, protože se snaží práv v té dob co nejvíce vzpomínat na Krišnu, protože potom máme šanci, že se opravdu dostaneme ke Krišnovi [tj. do duchovního sv ta].“ (Kv ta, oddaná Krišny)

P emýšlením o Krišnovi si lov k zajistí tu nejlepší posmrtnou existenci, které lze (v rámci možností daných karmickým zákonem) dosáhnout. Na to, aby v t žkém okamžiku smrti byl oddaný schopen koncentrovat své v domí na Krišnu, se prakticky p ipravuje b hem svého celého života, kdy se snaží o totéž. Pokud praktikuje oddanou službu (*bhakti*) Krišnovi po celý sv j život nebo jeho velkou ást, pak je pravd podobné, že jí bude schopen i v okamžiku smrti. Kone ným cílem je pro oddané Krišny odchod do duchovního sv ta, který je plný poznání a blaženosti, odchod „dom ke Krišnovi“. Do v ného a blaženého duchovního sv ta, kde existuje Krišna a jeho zábavy a vztahy, ze kterého údajn všechny vt lené duše p vodn pochází a jejich cílem tedy je se tam op t navrátit. Duchovní sv t je podle p edstav oddaných Krišny velmi dynamický, p i emž jeho úst ední postavou je Krišna a všichni ostatní jsou jeho služebníci, což jim p ináší plné napln ní a uspokojení.

¹⁹ Informátor m l na myslí *Šrímad Bhágavatam*, Prabhupád v p eklad *Bhágavatapurány* dopln ný rozsáhlým komentá em p ekladatele, závazný text Hnutí Hare Krišna.

Jestliže se člověk nepodaří po smrti odejít ke Krišnovi, musí se opět narodit v jiném těle, které ovšem nemusí být nutně lidské. Na základě svých předchozích činů a myšlenek v okamžiku smrti může duše zemřelého přijmout i tělo zvířecí nebo jiné nižší tělo. Do něj se přislušná duše vtlouká a pokračuje svůj další život. Koloběh opětných zrození a smrtí je přitom považován za kvalitativně horší v porovnání s existencí v duchovním světě, přičemž oddaní Krišny věří, že většina lidí prošla již nespočetněkrát cyklem zrození a smrti a pouze menšina lidí se podaří po smrti odejít do duchovního světa, zatímco většina čeká další inkarnace. Koncepce reinkarnace navíc uvažuje o jakémsi meziprostoru mezi jednotlivými vtěleními v hmotném světě, který duše může trávit na jiných planetách v jemnohmotném těle. Jedná se o tzv. „pekelné planety“ (nižší planety), kde duše trpí a připravuje se na přejetí nižšího těla, nebo „planety požitku“ (vyšší planety), kde je duše odměněna za své dobré činy. Různé možnosti „posmrtné“ existence výstižně shrnuje výpověď:

„...v okamžiku smrti se rozhoduje o tom, jaký bude náš další osud, jestli znovu získám lidské tělo, jestli povýším na vyšší planetární soustavy nebo jestli půjdu na nižší planetární soustavy, kde budu trpět. Nebo jestli přežiji tenhle bod zrození a smrti a obnovím svoje duchovní tělo a půjdu zpátky do duchovního světa.“ (Vít, oddaný Krišny)

Vztah zemřelých a živých se poněkud komplikuje tím, že zemřelý může již opět žít svůj život v dalším těle. Přesto byli oddaní Krišny přesvědčeni o tom, že vzájemný vztah mezi zemřelými a živými existuje a že jak jedni, tak druhí si mohou vzájemně zasahovat do existence a ovlivňovat její kvalitu. Živí mohou vykonáváním určitých obětí (*prasádam*,²⁰ zpívání *Haré Krišna mahá-mantry*), které má podle hinduistické tradice vykonávat syn za mrtvé rodiče, vylepšit pozici a úděl zemřelých, o čemž se zmínila většina dotazovaných oddaných. Tuto oběť však oddaní údajně dělat nemusí, jelikož věří, že samotnou svojí oddanou službou Krišnovi osvobodí a vylepší pozici několika generací svých předků i potomků. Jedna z informátorek uvedla, že zpívání *Haré Krišna mahá-mantry* může rovněž pomoci zemřelým „duchům“, tedy duším, které nedostaly žádné hrubohmotné tělo a trpí tím, aby tělo získaly. Oddaní Krišny však vnímají jako možný i vztah opačný, a sice považují za možné zásahy podnikané zemřelými do života živých. K těm dochází především ze strany duší, které za trest (nejméně za spáchanou sebevraždu) nezískaly po smrti žádné další hrubohmotné tělo a jsou nuceny přežít bez něj. Tato zkušenost je pro ně údajně velmi nepřijemná a oni trpí, pročež se snaží proniknout do hrubohmotného těla nějakého člověka, které pak využívají. Tímto principem vysvětlovali například oddaní Krišny psychologické poruchy, především schizofrenii. Takto tedy mohou zemřelí zasahovat do života živých a

²⁰ Vegetariánské jídlo speciálně připravované a obětované Krišnovi; podává se například v síti restaurací *Góvinda*.

přesobit v jejich světě. Také mezi oddanými panovalo přesvědčení, že duše připoutané k tělu se k nim mohou i po smrti vracet a případně škodit lidem. Proto, aby se tak nestalo, lze vykonávat různé obřady, ale především je nejlépe mrtvé tělo zničit, a to zpopelněním a následným rozptylem (nejlépe do Gangy a jiné posvátné indické řeky).

3.1.5. Komparace přístupu zkoumaných náboženských skupin

Představy o smrti a především o posmrtné existenci se ukázaly být značně závislé na příslušnosti informátorů k určité náboženské skupině. Mimo jiné i proto, že všechny studované církve a náboženské společnosti otázku smrti poměrně rozsáhle řeší a snaží se smrt pro vlastní legitimizovat a zařadit ji do širšího kontextu, přisoudit jí určitý význam. To činí všechny shodně především tím, že omezují platnost smrti a zmenšují její dopad na jednotlivce i skupinu tím, že popírají její definitivnost pro člověka a naopak hovoří o posmrtné existenci, která bude pokračováním pozemského života po smrti, a již bezprostředně nebo po jisté časové prodlevě.

Z charakteru představ a jejich porovnáním v rámci jednotlivých skupin lze navíc získat zajímavé údaje o jednotlivých náboženských skupinách. Především vynikl rozdíl mezi dvěma velkými a v české společnosti tradičními církvemi (římskokatolickou a českobratrskou církví evangelickou) v porovnání s dvěma menšími náboženskými společnostmi (Svědky Jehovovými a Hnutím Hare Krišna). Představy jen prvních dvou se mnohdy podobají, například v celkovém přístupu ke smrti a do značné míry i v pojetí posmrtné existence, pouze s tím rozdílem, že protestanti neuznávají oštec, o kterém se však zmínila i z katolíků pouze menšina dotazovaných informátorů. Naproti tomu se představy jen těchto dvou církví rozcházejí například v celkovém životním postoji, kdy dotazovaní katolíci více tíhnou k víře v předurčený osud, zatímco dotazovaní protestanti více spíše náhod. Představy katolíků se více rozvíjí v rámci skupiny a vyskytly se mezi nimi i značně „neortodoxní“ postoje, jako je například víra v reinkarnaci. Tato poměrně značná diverzita koncepcí v rámci jedné skupiny pramení nepochybně z její velikosti, kdy se jednotliví její členové neznají a nemají tedy možnost vzájemnými kontakty usměrnovat své smýšlení, a rovněž i z malého důrazu na studium vlastních náboženských textů. Oproti tomu představy informátorů z adventistů se vzájemně více shodovaly a často ji se odvolávaly na biblický text, byly však v tónu abstraktnější a neurčitější. Zejména v oblasti pojetí posmrtné existence se informátoři mnohdy spokojili s neurčitou naději a vírou, že po smrti nezaniknou, a v domnění se

vyhýbali utváření jakýchkoliv bližších představ. Jejich očekávání sestává z naděje na nový život a doufání v jeho pozitivní kvalitu.

Naproti tomu představy členů Náboženské společnosti Světů Jehovových a Hnutí Hare Krišna byly v rámci jednotlivých skupin vzájemně velmi podobné a neobsahovaly žádné výraznější výkyvy v odlišném předsevzetí a názorech jedinců. Tato skutečnost byla nepochybně způsobena především vztahem na dogmatiku v obou skupinách i výrazně rozvinutou misijní činností. Od každého člena skupiny se totiž očekává, že bude šířit předsevzetí dané náboženské společnosti mezi neleny, a pro tento postup je nezbytným předpokladem, aby věřící znali dogmatiku náboženství, které vyznávají. V obou skupinách byl kladen poměrně značný důraz na vzdělávání všech členů v otázkách víry, které se dělují nejen při bohoslužbách, ale i při dalších příležitostech (například přednášky), anebo se jednalo též o samostudium, které bylo věřícím poskytnuto především prostřednictvím standardizovaných textů (knih i časopisů) a dále i prostřednictvím audiovizuálních učebních pomůcek. V neposlední řadě byl důležitým korektorem také vzájemný osobní kontakt členů náboženských skupin, kteří mohli sporné otázky společně řešit i při neformálních příležitostech, případně konzultovat s vyššími autoritami (staršími sboru v případě světů Jehovových i s duchovními mistry v případě Hnutí Hare Krišna). Samotné představy byly samozřejmě u členů obou skupin značně odlišné, což bylo dáno odlišnou výchozí tradicí, ke které se hlásili, tedy k esoterickou a hinduistickou.

Menší velikost náboženské skupiny, v níž se všichni znali *face to face*, důraz na věrnost a zároveň vyvíjení misijní činnosti jednotlivými členy společnosti vedly k tomu, že docházelo k větší unifikaci představ souvisejících se smrtí v rámci skupiny. Podobný proces podporovala také určitá izolace členů skupiny od majoritní populace, která se nejvíce uplatňovala u oddaných Krišny, kteří v tšinou žili v uzavřené náboženské komunitě a zaměření v tšiny z nich spočívalo v práci pro ISKCON. Opakem extrémem byli pražští katolíci zkoumané farnosti (navštěvované při nedělních bohoslužbách cca 700 věřícími), kteří se vzájemně neznali a většina jejich sociálních a pracovních vztahů probíhala v sekulární majoritní společnosti. Důraz na náboženské vzdělávání mezi katolíky nebyl příliš velký (rozhodně v porovnání se světými Jehovovými i oddanými Krišny), a tak často jim docházelo k tomu, že si věřící v domě utvářejí vlastní náboženské představy, které se plně neshodovaly s učením církve. Jelikož jim chyběl přímý kontakt s autoritou, která by tyto představy korigovala, jakož i přímý tlak okolních věřících působící podobně, věřící si mohli bez jakýchkoliv problémů své osobní předsevzetí (jakkoliv odporující učení církve, ke které se hlásili) uchovávat. To by v menších zkoumaných skupinách nebylo v takové míře možné,

zejména stran dogmatické problematiky považované za stěžejní pro danou náboženskou společnost, jako jsou otázky související se smrtí a posmrtnou existencí.

3.2. Univerzální eschatologie

Univerzální i kolektivní nebo kosmická eschatologie se v současnosti vztahuje k událostem týkajících se konce světa. Jedná se o část učení kosmologie, která se vedle osvětlení vzniku světa a lidstva v tšinou zabývá také jeho zánikem, kterému již byla výše vnována pozornost v souvislosti s představami „věčích“ (kap. III.2.6). Termín eschatologie je však mnohem častěji užíván v souvislosti s náboženským učením než v kontextu sekulárních představ.²¹ Zde se tedy budu vnovat univerzální eschatologii ve vnímání členů vybraných náboženských skupin.

Univerzální eschatologie, koncepce o zániku a případném vzniku nového světa, je důležitá pro funkcionalistické výklady náboženství B. Malinowského [1954] a T. O'Dey [1983]. Rovněž i pro zastánce teorie racionální volby v oblasti náboženství, například R. Starka a W. S. Bainbridge [viz Lužný 1999: 90-95; Young 1997], se proklamace nového světa v mnohých náboženských proroctvích může stát právě jedním z případů tzv. kompenzátorů.

Hlavní pozornost nezaměřuji na oficiální teologické doktríny, nýbrž ve shodě s předcházejícím textem na aktuální recepci dané problematiky z hlediska vědomostí týkajících se náboženských skupin. Velmi stručně též uvádím charakteristiku univerzální eschatologie v sakrálních textech (*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona; Bhagavadgíta - taková, jaká je, Šrímad Bhágavatam*), která ovšem přináší toliko úvodní informaci a pouze hrubě naznačuje, z jakých východisek mohli vědomí čerpat. Samozřejmě ji ale dále doplňuji množstvím dalších zdrojů, teologických i laických výkladů, které mohou být prezentovány duchovními nebo představovány v tiskových i jiných médiích. Tyto zdroje na tomto místě nerozebírám [pro jejich charakteristiku a analýzy viz Nešporová 2005] a zaměřuji se jenom na výsledné představy, které mají o událostech týkajících se konce světa aktéři náboženských skupin.

²¹ Slovo eschatologie zřejmě poprvé použil v 17. století luterský teolog A. Calova, který termínem „Eschatologia sacra“ označil pojednání „o smrti, zmrtvýchvstání, soudu a dovršení světa“ [Finkenzeller 1994: 89]. Anglický termín *eschatology* nebyl s největší pravděpodobností použit dříve než v 19. století [Werblowsky 1987: 149].

3.2.1. Možnost zániku sv ta vid ná k es any

Eschatologické prvky se začaly objevovat již ve **Starém zákoně**, novozákonní texty pak na ně navázaly a dále rozvinuly již nastíněné představy o zániku světa. Starý zákon přinesl nejvíce eschatologických vizí v proroctvích obsažených v knize *Izajáš*, kde se také objevily jedny z prvních starozákonních poukazů na kolektivní vzrušení mrtvých (*Iz 26,19*). Prorok Izajáš odpovídal, že nastane naprosté zničení Země a všeho živého na ní, a rovněž uváděl, že tuto zkázu přežije jen málo lidí. Proroctví začíná slovy: „Hle, Hospodin vyplení zemi a zpusťší ji, rozvrátí její tvářnost a rozpráší její obyvatele.“ (*Iz 24,1*)²² a pokračuje výtemněštní, která postihnou zemi a její obyvatele, přičemž uvádí, že někteří budou vykoupeni a budou se radovat s Hospodinem, který je vezme pod svoji ochranu a oni ho budou uctívat a chválit (*Iz 24-26*). Dále se v knize *Izajáš* objevuje slavné proroctví o slibu Hospodina, že vytvoří nové nebe a novou zemi pro svůj lid, tedy proroctví o novém stvoření. Hospodin zde praví: „Hle, já stvořím nová nebesa a novou zemi. V cí minulé nebudou připomínány, nevstoupí na mysl.“ (*Iz 65,17*). To naznačuje, že prorokované stvoření bude nové a odlišné od toho starého, které bylo zničeno, a byla tak mezi nimi přerušena kontinuita. Staré již nebude více připomínáno.

Toto proroctví koresponduje se situací Izraelitů, kteří zažívali ve svých dějinách mnohá přelíká a toužebně očekávali okamžik, kdy bude tomuto stavu učiněn definitivní konec a oni budou moci žít v klidu a pokoji, vyznávající svého Hospodina, jenž jim přislíbil vlastní zemi plnou hojnosti. Eschatologické vize o konci světa se mezi nimi rozšířily především po návratu z exilu v 6. st. př. n. l., po kterém Izraelité očekávali zlepšení stavu a obnovení světa. Další takové proroctví bylo obsaženo v knize *Daniel* (*Da 10-12*), která uvádí vidění o posledních dnech a o záchraně božího lidu. Apokalyptické texty byly běžnou součástí hebrejské tradice a byly vlastně svého druhu přirozenou reakcí na stav a okolnosti, se kterými se Izraelité setkávali a kterým museli čelit.

Apokalyptické vize o konci světa ovšem byly též součástí **Nového zákona**, přičemž navazovaly na dřívější proroctví starozákonní. V *Evangeliu podle Matouše* byla uvedena eschatologická vize, ve které Ježíš odpovídal zkázu chrámu a zničení Jeruzaléma, velké soužení lidí (zde se odvolává na starozákonní proroctví Daniela) a následný příchod Syna člověka (*Mt 24*). Vyzýval k duchovní bdělosti, neboť čas jeho příchodu není nikomu z lidí známý: „O onom dni a hodině však neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn; jenom Otec sám.“ (*Mt 24,36*). Následně bylo uvedeno také proroctví o posledním soudu (*Mt 25,31-46*), během kterého bude Syn člověka soudit všechny lidi, respektive všechny národy, následkem čehož

²² Všechny biblické citace jsou uvedeny podle českého ekumenického překladu [*Bible...* 1990].

nespravedliví „p jdou do v ných muk, ale spravedliví do v něho života“ (Mt 25,46). Zni ení Jeruzaléma tak nelze podle tohoto textu chápat jako kone ný a definitivní zákrok, kterým by byli zároveň zni eni všichni lidé, nýbrž jako opat ení, pomocí n hož budou potrestáni nespravedliví, zatímco spravedlivé bude ekat život v ný. O tom, jaká bude jeho forma, se zde nic více ne íkalo.

Také apoštol Petr ve svém druhém listu p ipomínal k es an m druhý p íchod Pán , o kterém nikdo neví, kdy nastane – „Den Pán p ijde jako p íchází zlod j.“ (2 Pt 3,10). Jisté však je, že p i n m nyn jší sv t zanikne, z ejm ohn m, a posléze bude vytvo en sv t nový a lepší. Petr p ímo popisoval události, které nastanou po p íchodu Pán : „Tehdy nebesa s rachotem zaniknou, vesmír se roztaví a Zem se všemi lidskými iny bude postavena p ed soud.“ (2 Pt 3,10). Op t se zde tedy nejednalo o definitivní konec všeho a všech, nýbrž o zasloužený trest í odm nu, nebo následn , jak sám p ipomínal, bude fungovat o ekávané nové nebe a nová zem , „ve kterých p ebývá spravedlnost“ (2 Pt 3,13). Totéž proroctví o zániku nebe a zem a vzniku nového nebe a nové zem bylo zmín no také v *Janov Zjevení* (Zj 21). Autor Zjevení zde dále p edpovídal Kristovo vít zství nad Antikristem, spoutání satana a vznik tisícileté íše Kristovy (Zj 19-20), p i emž práv tyto pasáže se v minulosti stávaly úst edním u ením a zdrojem pro vznik r zných chiliastických a milenaristických²³ sekt a hnutí v rámci k es anství.

Sou asná **ímskokatolická dogmatika** nechápe univerzální eschatologii jako naprostý konec všeho, nýbrž zd raz uje její pozitivní aspekt a vnímá ji primárn jako obnovu, nikoliv jako ni ení. Eschatologie je v ní pojímána jako „Bohem zp sobená kone ná obnova lidstva a celého kosmu“ [Finkenzeller 1994: 85] a její ni ivý charakter je v tšinou potla en. Aspekt definitivnosti a kone nosti tohoto zásahu je však zachován.

P evážná v tšina dotazovaných **ímských katolík** se p íklán la k p esv d ení, že Zem n kdy v budoucnosti zanikne, p i emž nej ast ji poukazovala na ekologickou stránku v ci, p írodní katastrofy, ale i války a ni ivý vliv lov ka na planetu. Dva informáto i považovali zánik Zem za zcela jistý. Jeden z nich na otázku, zda Zem nebo život na Zemi n jakým zp sobem zanikne, odpov d l:

„No, ur it jednou zanikne. Myslím, že to k tomu dneska sp je, když vidíte katastrofy a tohleto, že lidi za prvé si Zem neváží, a když vidíme támhle potopy a sucha, takže ur it k tomu sp je.“ (Ladislav, katolík)

²³ Názvy pochází z eckého a latinského slova pro íslovku tisíc. Jednalo se o skupiny, které o ekávaly p íchod boží pozemské íše trvajcí tisíc rok , která ukon í sv tové d jiny a v níž povstanou jen spravedliví [viz nap . Lambert 2000].

O budoucím zániku Země byl pevně přesvědčen a za jeho příčinu pokládal ekologickou katastrofu. Naproti tomu jiný informátor vycházel z obecnější představy, že „nic není věčné“, a tedy ani Slunce a planeta Země ne. I on však posléze poukázal na ekologickou hrozbu. Další tři informátoři hodnotili zánik Země jako možný, přičemž dva z nich poukazovali opět na ničení životního prostředí a ekologickou stránku věci, dále na konání válek. Zánik by podle nich měl tedy být spíše postupnou záležitostí:

„Nemyslím si, že by [Země] zanikla jako najednou, to si nemyslím, spíše prostě válkami a jakými a tak, ale bude to postupně. Ničení životního prostředí a tak, a ne jaké havárie a podobně.“ (Hana, katolička)

Bude se tedy jednat o zánik, který si svým nevhodným chováním způsobí lidé sami, nikoli že by šlo o záležitost na lidech nezávislou.

Naproti tomu odlišné bylo přesvědčení informátorky, která jako jediná z dotázaných katolíků přímo nepoukazovala na ekologické katastrofy a zhoubné působení člověka na Zemi. Její představy byly vedeny především odevzdaností do vůle Boží a vírou v biblická proroctví:

„Myslím si, že to je všechno řízení boží a že prostě můžeme i to zaniknout, když by přišel soud a pán Ježíš by nás posledního dne soudil, že by jako naše duše se vtělila do našeho těla, že by byl konec. Nedovedu si to představit, věřím zase ve vyšší moc. Tak, jako se děje zázrak, tak i tohle by byl zázrak, a už kladný nebo záporný.“ (Magda, katolička)

Další katolička tvrdila, že se otázkou o zániku Země zabývala v dětství, ale teď ji již nepociťuje jako aktuální a nepřemýšlí o ní v tom smyslu, že by se strachovala o konec Země. Samotnou otázku o zániku Země chápala tato informátorka podle vlastního vyjádření jako poukaz i „narážku“ na to, „jak člověk ničí Zemi“. Jediný katolík se zároveň vyjádřil o další existenci člověka, která bude, jak věří, pokračovat i po zániku Země, který považoval za jistý. Byl však zároveň přesvědčen, že:

„[člověk] bude se dál vyvíjet ... [a] snad tu zůstane po úpad, po [ve] vesmíru. Takže možná bude existovat v nějaké formě energetické, takže se pak bude stahovat z jedné oblasti do druhé. Takže takhle. A už to nebude člověk jako individuum, už to bude společenství podle mě. Kde ale každý bude individuum, ale v rámci toho společenství. (Petr, katolík)

Takový přímý poukaz na další existenci člověka, i když v jiné podobě než v současném světě, se v zásadě shoduje s oficiální katolickou dogmatikou, která zánik Země i konec světa nehodnotí jako definitivní konec všeho živého, ale předpokládá, že lidstvo bude nějakým způsobem ve své existenci pokračovat, a to v předslíbeném věčném životě.

Mezi katolickými věřícími jednoznačně převládalo přesvědčení, že Země někdy v budoucnu zanikne, přičemž za hlavní příčinu tohoto zániku většinou považovali lidské chování. Pouze jeden z informátorů se přímo zmínil o tom, že věří, že i přes tento zánik lidstvo bude v nějaké formě dál někde ve vesmíru existovat. Skutečnost, že ostatní tuto možnost explicitně nezmínili, však ještě neznamená, že ji zcela popírali.²⁴

Dotazování **protestanti** CKE se většinou přikláněly k myšlence, že zničení Země hrozí a že jim konečně dojde, ale nikteří zároveň věřili, že nepjde o úplný konec. Jedna informátorka odpověděla, že se „tímto věří“, tj. možností zániku Země, vůbec nezabývá, i když zároveň připustila, že ekologickou krizi souasně vnímá.

Další dvě informátorky rovněž zmínily ekologické problémy, které v současnosti nastávají a mohou vést k zániku Země. Naproti tomu jiný protestant poukázal především na velké množství ateistů, kteří dnes na Zemi žijí, zhoršující se morálku, válčení a používání ničivých zbraní, což je podle něj materialistický pohled na svět, které má i svoji duchovní stránku, již jakožto věřící vnímá. Jako věřící tedy podle svých slov vidí:

„že se ten svět postupně zhoršuje a konečně pán Bůh přislíbil, že bude konec světa a bude soud. Nevíme kdy to bude, není naší starostí to předpovědět, kdy to bude, akorát prostě být na to připravený...“ (Lukáš, protestant CKE)

O příchodu konce světa tedy nepochyboval, a to díky autoritě, kterou pro něj měla Bible, v níž se na několika místech o konci světa jasně hovoří. Dobu jeho příchodu však nedokázal a ani nechtěl odhadovat. Ani pro něj však neznamenal konec světa něco definitivního, což vyplývá z přesvědčení, že po něm má přijít soud, který v sobě implicitně zahrnuje víru v další trvání, jež se bude odvíjet na základě rozhodnutí tohoto soudu. Další protestantka přímo připomněla biblický přislíb nového světa a nového nebe, přičemž její hlavní obavou byla skutečnost, že Zemi postupně ničí lidé svým konzumem. Nebála se, že by svět nějakým způsobem neekologicky a v okamžiku zaniknul, ale obávala se postupně ničivé síly lidstva. Nicméně uvedla, že věřív v příchod Ježíše Krista a jeho vlády i v poslední soud, ale podrobně si nedokázala představit, jakým způsobem tyto předpovězené události proběhnou, a jak sama říkala, ani jí nebylo blízké to nějak zkoumat. V jejím přesvědčení se tak propojovalo ekologické cítění s vírou v proroctví uvedená v Bibli.

Naproti tomu dva další protestanti CKE zakládali své představy o zániku Země především na poznacích astronomie. Jeden z nich je podobný jako výše uvedená informátorka kombinoval s biblickým proroctvím. Připustil, že svět ve své pozemské podobě

²⁴ Implicitně ji lze tušit například z uvedených výpovědí paní Magdy.

jednou (po miliardách let, následkem vyhasnutí Slunce) asi zanikne, to však podle jeho pĚsvĚdĚní:

„neznamená, že život nem ůže být ješt ěn kde, a jaké jsou zám ěry Tv ěrce, to se nikde nepraví. ělov k m ůže pouze spekulovat. ... pokud se na to bude dívat jako nikoliv na náhodný jev, ale jako na zásah Tv ěrce, když to tak ěknu, tak to ur ěit bude chtít mít n ějaké pokračování, nebo náprava v cí tady...“ (Boris, protestant ěCE)

Podle jeho pĚdstavy ělov k ve sv ěých myšlenkách v zásad ě vyžaduje n ějaké pokračování a nechce, aby se vše zni ěilo. Sám v ěil, že n ějaké navázání a pokračování bude, „t ěeba v jiné podob ě, ale asi pokračování, tv ěr ěí“. Jeho souv ěrec zakládal svoje pĚdstavy o konci Zem ě a lidské populace pĚvedším na v ědeckých poznacích astronomie, nikoli na biblickém textu ěi poznacích ekolog ě. asovou periodu, ve které by ke zni ěení Zem ě m ělo podle astronom ě údajn ě (expanzí Slunce) dojít, p ěitom považoval za vzdálenou:

„[Zem ě] bude pohlcená vlastn ě do t ě vn ější ěasti toho Slunce. Nicmén ě ten údaj je natolik vzdálený, že ten konec Zem ě jako samotný ve sv ětle pr ěm ěrn ě délky existence taxonu na Zemi ..., že to v ěbec není pot ěeba prom ůšlet, protože ty lidi u ůž tu [na Zemi] dávno nebudou.“ (Marek, protestant ěCE)

Podle jeho pĚdstavy tak Zem ě zanikne až dlouho poté, co dojde k vymizení lidského rodu z jejího povrchu. Zánik lidské populace v jeho pĚdstavách tedy nebyl spojován s koncem Zem ě, n ůbr ůž pĚdpokládal, že k n ěmu dojde d ěíve. O jakémkoliv dalším pokračování existence se tento informátor nezm ěnil. Snad proto, že považoval dobu zániku za velmi vzdálenou.

Protestantšt ěí v ěíc ě se tedy nej ast ěji p ěiklání k myšlence, že Zem ě n ěkdy v budoucnosti zanikne, p ěi ěm ůž toto pĚsvĚdĚní dokládali n ěkolika r ěznými d ěvody ěi poukazy. Poukazovali na ekologické problémy, dále na poznatky a pĚdpov ědi astronomie, ale zhruba ve stejné m ě ě rovn ě ůž p ěipomínali biblická proroctví o konci sv ěta. Zárove ě s tím vyjad ěovali víru v existenci n ějak ě další formy, ve které bude život následn ě pokračovat. Konec ěi zánik Zem ě nebo sv ěta tedy nechápali jako definitivní konec života.

V ěu ění **sv ědk ě Jehov ěv ěch** hraje eschatologie, jak individuální, tak ěi univerzáln ěí/kolektivní, ůst ědn ěí roli. Eschatologie tvo ěí jeden ze základních prvk ě, na kter ěých je u ění t ěto nábo ůženské spole nosti zalo ůeno. Sv ědk ěvé Jehov ěvi na základ ě vlastní interpretace Bible v ěí, že „Zem ě nebude nikdy zni ěena ani zbavena obyvatelstva“. [Sv ědk ěvé Jehov ěvi: *Kdo jsou? ěmu v ěí?* 2000: 13] Vzhledem k pĚsvĚdĚní, že po smrti pĚstává ělov k zcela existovat, je sv ědk ě Jehov ěv ěmi individuální eschatologie prakticky v ůždy spojována s eschatologi ěí kolektivní, toti ůž s u ěním o druh ěm Kristov ě p ěíchodu, po kter ěm

budou mrtví vzkříšeni, zatímco ni emní budou zni eni (p ípadn ě v bec vzkříšeni nebudou). Spravedliví pak budou v ěn ěít na rajske zemi, kde nebude řádne zlo, ale blahobyt, láska a mír pod vládou Krista a jeho pomocník ů (vybraných z řad sv ědek Jehovových) [Sv ědkov ě Jehovovi: *Kdo jsou? ěmu v ěí?* 2000].

V řtřina dotazovaných sv ědek Jehovových byla p ěsv ědena o tom, ře Zem nezanikne. Pouze jeden sv ědek Jehov v uvedl k problematice p ípadn ěho zániku Zem ě a řivota na ní, ře „nemá smysl si vytvá ět ě jak ě p ěsn ě p ědstavy“; podle vlastních slov nem ěl na danou problematiku „vyhran ěný n ězor“ a dokázal si p ědstavit ob ě možnosti, tedy ře Zem zanikne (o ěm ř údajn ě hovo ě í astronomov ě), ale i to, ře „ě jaká vyřší moc, tv ěrce vesm ěru, ře by dokázal naře Slunce upravit tak, aby existovalo neomezen ě dlouho“. Mořné jsou podle jeho p ěsv ěden ě i jiné zp ů soby.

Vřichni ostatní dotázan ě sv ěkov ě Jehovovi vřak na základ ě vlastní interpretace biblick ěho textu pevn ě v ěili, ře:

„tv ěrce ěep ěpust ě, aby tady [na zemi] p ěstal existovat řivot. Bible mluví o tom, ře ta zem ě je uzp ů soben ě na v ěky, ře v ěn ě tady bude řivot...“ (Mat ěj, starří sboru sv ědek Jehovových)

V ěn ě řivot je podle jejich p ěsv ěden ě bořím zám ěrem. Jedna sv ědkyn ě Jehovova dokonce argumentovala tím, ře kdyby Zem ě a řivot na ní zaniknul, pak by „neexistoval B ěh“. Lid ě samotní by p řý totiř byli schopni sv ěm konzumn ěm chov ěním Zem ě zni ět, nařt ět ě:

„ta Zem ě má sv ěho majitele a tím ěn ě ělov ěk, ale B ěh. Takře on ty řpatn ě n ějemníky z t ě Zem ě prost ě vyhod ě.“ (Ivana, sv ědkyn ě Jehovova)

Tato inform ětorka pouřila obrazn ě p ěirovn ěn ě, aby vysv ět ěila ud ělosti, ke kter ěm podle jejího p ěsv ěden ě dojde. Nebude jimi zánik Zem ě, ale zni ěn ě jejich řpatných a ni emných obyvatel, aby na ní mohli d ěl řít pouze spravedliv ě. Zni ěn ě budou pouze ti, kte ě í se nebudou cht ět p ěd ět bořím z ěkon ěm. Zem ě jako celek vřak podle sv ědek Jehovových rozhodn ě nezanikne, naopak bude vzkv ětat a dos ěhne op ět podoby r ěje.

Podrobn ě ji budoucnost Zem ě pops al d ěl ří sv ědek Jehov v:

„Ten p ěvodn ě boř ě zám ěr, zcela Zem ě obyd ěen ě a ob ěvan ě jako r ěj, ře ten zám ěr bude nap ěln ěn. A my v podstat ě dnes řijeme v dob ě, kdy jsme t ěsn ě p ěd tou zm ěnou.“ (Karel, sv ědek Jehov v)

A d ěle řeřt ě rozvinul myřlenky t ěkaj ěcí se p ěd p ěv ěd ě toho, jak bude tento zám ěr nap ěl ěv ěn. S odkazem na Bibli ěkl:

„... po tom Bořím z ěsahu, který se taky naz ěv ě Armagedon, tak bude ur ěit ě obdob ě, které má trvat tisíc let, a kdy p řáv ě v tomto období zem ě bude vlastn ě zp ět postupn ě p ěev ěd ě na do toho p ěvodn ěho

stavu, v jakém byla na začátku [tj. ráj]. To znamená, odstraněné budou všechny tyto civilizace, hrůznosti a špína a všechno to, co jsme tady napáchali, a právě v období toho tisíce let bude probíhat to vzkříšení lidí, kteří již zemřeli a kteří v Božích očích mají takovou cenu, že budou znovu tedy provedeni k životu.“ (Karel, sv. deků Jehovův)

To je ústřední víra sv. deků Jehovových a jejich naděje do budoucnosti, kdy budou v míru, pokoji a všeobecném blahobytu všichni žít na rajské zemi. Předcházet tomu nebude konec světa, nýbrž níže události, které pomohou zničit vše špatné, aby posléze již zbylo jen to dobré a spravedlivé.

Vzhledem k tomu, že eschatologie hraje v Náboženské společnosti Sv. deků Jehovových a zejména v jejich misijní činnosti klíčovou úlohu, představy jednotlivých vědců o této oblasti se do značné míry shodovaly a vycházely z výkladu biblického textu, které jsou prezentovány v časopise *Strážná věž*, který lze považovat za kanonicky závazný text této náboženské společnosti. Prakticky všichni sv. dekové Jehovovi²⁵ se shodovali v přesvědčení, že Země nezanikne, naopak bude po sérii katastrof (během kterých bude odstraněno zlo) provedena opět ke svému rajskému stavu, ve kterém budou spravedliví lidé (většina z nich po vzkříšení) žít všichni.

3.2.2. Aplikovaná hinduistická tradice

Značně odlišná a precizně zpracovaná je eschatologie náboženské skupiny navazující na hinduistickou náboženskou tradici. Základní předehled ucelené koncepce vychází z klíčových sakrálních textů **Hnutí Hare Krišna**²⁶ – *Bhagavadgíta - taková, jaká je* a *Šrímad Bhágavatam*,²⁷ kde je univerzální eschatologie, jakož i kosmologie, jasně zmiňována a popisována. Především rozsáhlý spis *Šrímad Bhágavatam* obsahuje podrobný popis kosmologie a rovněž jsou v něm na mnoha místech uvedeny poznatky o vzniku a zániku vesmíru. Pojetí, které je zde uplatněno, vnímá Zemi jako jednu zcela nepatrnou součást vesmíru, do kterého ji začleňuje v rámci množství vesmírů.²⁸ Toto pojetí se samozřejmě

²⁵ S výjimkou jediného, který ovšem přesvědčení, žež bylo vlastní jeho souvěrcem, rozhodně nijak nepopíral.

²⁶ Za ochotu a významnou pomoc s interpretací sakrálních textů Hnutí Hare Krišna děkují Punya-Pálakovi dásovi.

²⁷ Jedná se o předvodní indické texty v sanskrtu, které předložil zakladatel hnutí A. C. Bhaktivédanta Swami Prabhupáda do angličtiny a opatřil je rozsáhlým komentářem. Texty jsou z angličtiny překládány do dalších jazyků, v tomto případě do češtiny. Oddaní Krišny přitom vnímají celý text jako rovnocenný a závaznost komentář je pro ně naprosto stejná jako závaznost předvodního sanskrtského textu.

²⁸ Kosmologická „mapa“ je uvedena na předebalech knih prvního zprvu spisu *Šrímad Bhágavatam*. Středem celého kosmického systému je duchovní planeta Goloka Vrindávana, která je sídlem Boha Krišny a vytouženým cílem všech jeho oddaných, tj. členů Hnutí Hare Krišna. Země je jen jednou částí jednoho z mnoha vesmírů, jehož středem je Slunce. Nachází se navíc v temné části duchovní oblohy, v té, která je zastíněná duchovním

významn liší od pojetí biblického, kde má Zem pozici zcela výjime nou a je st edem všeho d ní. V kosmologii Hnutí Hare Krišna je naproti tomu st edem všeho duchovní planeta Goloka Vrndávana, kde sídlí Nejvyšší Osobnost Božství – Krišna.²⁹

Zánik Zem (i celého vesmíru) je v uvedených textech považován za n co nevyhnutelného a zcela p írozeného, navíc k n mu nedojde pouze jednou, ale dochází k n mu opakovan . Celý vesmír (a podobn i další vesmíry) je totiž podle této koncepce p ímo závislý na chování Brahmy, jenž je pod ízen Krišnovi. „S p íchodem Brahmova dne všechny živé bytosti znovu vznikají a s p íchodem Brahmovy noci jsou bezmocn ni eny.“ (*Bhagavadgíta* 8.19). Za živé bytosti jsou p ítom považovány i planety, které jsou rovn ž odsouzeny k zániku. Tento text popisuje menší ni ení, ke kterému dochází ast ji. Mimo n j se rovn ž cyklicky, ovšem ve v tších asových periodách, odehrává další typ ni ení, b hem kterého zaniká celý vesmír.

Z hlediska lidského života je p íchod kone ného zni ení záležitostí asov velmi vzdálenou, nebo : „Brahmá se dožívá ,sta let‘ (sou asnému je 51 let) a na konci jeho života dochází ke zpuštění celého vesmíru. T chto ,sto let‘ tvo í 311 bilion 40 miliard pozemských let.“ (*Bhagavadgíta* 8.17).³⁰ Citovaných „sto let“ neznamená tedy b žných sto let „lidských“, nýbrž sto let „Brahmy“, která trvají mnohonásobn déle než roky, ve kterých jsme zvyklí po ítat.³¹ Z uvedeného je z ejmé, že výpo ty doby, kdy Zem i celý vesmír zanikne, jsou sice p esné, ale vzhledem k sou asnosti velmi vzdálené. Smysl do celé této koncepce vnáší víra v nesmrtelnost duše a víra v reinkarnaci, která potenciáln posouvá existenci lov ka do jiných asových m ítek. Sv t hmotné p írody podléhá neustálému opakování cykl „stvo ení, udržování a ni ení“ (*Šrímad Bhágavatam* 2. 10,43; 3. 29,44; 4. 29,79).

Posvátné texty Hnutí Hare Krišna tedy hovo í o dvou druzích zni ení: „První nastává, když jde Brahmá ve své noci spát, a ke kone nému zni ení dochází, když Brahmá umírá.“ (*Šrímad Bhágavatam* 3. 29,44; podobn 3. 29,44; 3. 32,5). Jinými slovy, k prvnímu zni ení, které bývá ozna ováno jako áste né, protože se netýká všech planetárních systém a není tak

mrakem a nazývá se *mahat-tattva*. V této ásti „existují milióny a miliardy vesmír a milióny a miliardy sluncí“. [komentá „Vysv tlivky k obalu“ uvedený na po átku knih *Šrímad Bhágavatam III: Zp v I.*].

²⁹ Jistá pozice st edu je však p íznávána i Zemi, a to tím, že se nachází v tzv. st edním planetárním systému, zatímco existují ješt planetární systémy vyšší a nižší. Vyšší je p ítom hodnocen pozitivn a nižší negativn . V tom nižším existují tzv. pekelné planety a do jisté míry se zde tak uplat uje len ní podobné k es anské dichotomii peklo – nebe, respektive nižší/negativní – vyšší/pozitivní.

³⁰ Tato citace pochází ze 3. vyd. *Bhagavadgíty* [Prabhupáda 1998]; ve 2. vydání je asový údaj z p vodní americké anglí tiny chybn p eložen jako „311 trilion 40 bilion “.

³¹ Hinduistická tradice má zpracovaný systém asových období, ve kterých se kosmogonie odehrává. Jeho shrnutí je pro oddané Krišny závazné (viz nap . *Bhagavadgíta* 8.17). Obecn ji o indických cyklech tvo ení a ni ení kosmu v etn asových údaj viz [Eliade 1993: 76-79].

mocné, dochází ast ji, zatímco zni ení kone né je záležitostí, která postihuje veškerý hmotný sv t, ale dochází k n mu ádov mén ásto. Zemi p itom cyklicky postihují oba proklamované druhy destrukce.

Ke zpuštění na konci Brahmova dne dochází podle popis v posvátných textech a jejich Prabhupádova komentá e následujícím zp sobem:

„...planoucí ohe z úst Sankarsana ádí sto let poloboh , neboli 36 000 lidských let. Dalších 36 000 let pak trvají nep etržité lijavce doprovázené prudkými v try, které zvednou veliké vlny, a mo e a oceány p ete ou.“ (*Šrímad Bhágavatam* 3. 11,31).

Tyto události podle p edpov dí posvátných text nastávají p i áste ném zpuštění sv ta, ke kterému periodicky dochází. Zni eny budou údajn „všechny t i sv ty“ (*Šrímad Bhágavatam* 3. 11,31), tedy nejen Zem , ale i mnoho dalších planet v rámci t í sv t .³²

Jiný proces tvo ení a ni ení probíhá v rámci vyššího ásového cyklu, který, jak již bylo e eno výše, zasahuje veškeré hmotné tvo ení. Posvátné texty o n m hovo í následujícím zp sobem:

„Celé toto hmotné tvo ení [vesmírný projev, vesmír] pochází z t la Nejvyššího Pána a v dob zni ení do N ho op t vstupuje. Tento proces tvo ení a ni ení probíhá díky dýchání Mahá-Višnu, který je pouze úplnou ástí Krišny.“ (*Šrímad Bhágavatam* 4. 31,15)

Krišna jako Nejvyšší Osobnost Božství ídí vše, on stanovil pravidla, podle kterých nastává konec a zni ení veškerého hmotného sv ta a tím i celého lidského vesmíru. Proces jako takový je však sv en pod p ímou kontrolu Višnuovi (jakož i Brahmovi a Šivovi; *Šrímad Bhágavatam* 2. 10,43), který je popsán jako úplná ást (expanze) Krišny. Vše je závislé p edevším na Krišnov energii, která existuje v n . Prabhupáda napsal: „Celý vesmírný projev je t eba chápat jako expandovanou energii Nejvyššího Pána.“ (*Šrímad Bhágavatam* 4. 31,16) Tím je e eno, že vesmíry v potenci existují vlastn neustále, ale jsou bu projevené nebo neprojevené. Tento ne inný, neprojevený stav je p irovnáván ke spánku. Zni ení vesmíru tak zp sobí pouze p em nu stavu z inného do ne inného nebo neprojeveného, který však bude následn op t vyst ídán. Cykly se podle tohoto systému neustále opakují, nebo Krišnova svrchovanost i energie stále trvá.

Nové tvo ení a ni ení jednotlivých planet i života na nich v jejich hmotné podob je vnímáno jako nevyhnutelný stav, který se slu uje s p írodnými zákony ovládanými Krišnou. Cykly se neustále mechanicky opakují podle v le Krišny a nikdo jiný než on je nem že

³² Tyto „t i sv ty se nazývají Bhúh, Bhuvah a Svah neboli [z jiného pohledu] Pátála, Martya a Svarga“ (*Šrímad Bhágavatam* 3. 11,28). Zem p itom pat í (podle Suhotry Swamiho) do sv ta Bhúr (neboli v jiné transkripci Bhúh) [Suhotra 2000: 66]. Ve druhém systému je pak Zem ztotož ována s výrazem Martya – sv t smrtelník .

zmnit. Lidské zásahy do tohoto d ní jsou prakticky vylou ené, v tomto systému je svrchovaným pánem Krišna a nikdo jiný. Místo lov ka a Zem je v této koncepci naprosto nicotné ve srovnání s velikostí celého vesmíru a jeho svrchovaného pána Krišny.

Jak vyplývá výše uvedených p íklad sakrálních text , eschatologie i kosmologie je v hinduistické tradici velmi podrobn pojednána a oddaní Krišny ji b hem studia sakrálních text , které každý oddaný musí absolvovat, p ejímají. Charakteristické je p edevším cyklické pojetí asu, které se zásadn liší od moderního i židovsko-k es anského pojetí lineárního [viz Eliade 1993]. Všichni dotázaní oddaní Krišny byli p esv d ení, že Zem zanikne a po ase bude op t stvo ena. Podle jejich p esv d ení se tak uplat uje cyklické pojetí asu, což v praktické rovin znamená, že stvo ení, udržování a ni ení vesmíru se neustále st ídá. asové periody, ve kterých k tomuto st ídání údajn dochází, jsou však z hlediska lidského života stráveného v jednom t le velice rozsáhlé. Všichni oddaní na otázku o zániku Zem odpovídali s výslovným odkazem na „védy“, tedy posvátné a vysoce autoritativní texty vlastní tradice.³³

„Na rozdíl od k es anského pojetí asu, které je lineární, védské pojetí asu je cyklické ... je velké množství vesmír , nejen ten náš, které vystupují z t la Mahá Višnu a zase do n ho vstupují. Když on vydechne, tak ty vesmíry jsou stvo eny, a když on vdechne, tak ty vesmíry jsou zni eny. Takže existuje takový cyklus neustálého stvo ení a ni ení vesmíru. Tento náš vesmír trvá po dobu života pána Brahmny, Brahma je první stvo ená bytost v tomto vesmíru a žije tak dlouho jako tento vesmír. V okamžiku jeho smrti je celý tento vesmír zni en a vstupuje práv do t la Maháruši Átmanu. Takže ur it , tento hmotný sv t, jako všechno hmotné, bude zni eno.“ (Vít, oddaný Krišny)

Z uvedené výpov di je patrné, že oddaní Krišny si sami uv domují odlišnost obou koncepcí, tedy lineárního a cyklického vnímání asu. Na základ vlastního rozhodnutí a p íjetí autority posvátných text se p íklán jí ke koncepci cyklického asu a v í, že stvo ení a ni ení sv ta se neustále opakují. Stejný informátor dále podrobn popisoval, jakým zp sobem ke zni ení dojde, p í emž op t jako nespornou autoritu bral posvátné texty vlastní náboženské skupiny. Rozlišil tak dva druhy zni ení – áste né a úplné:

„Na konci Brahmova dne dochází k áste ným zni ením a na konci jeho života dochází ke kone nému zni ení, kdy prost tam do toho vstupují další polobozi, jako je pán Šiva, který svým ohn m spálí veškeré planety tohoto vesmíru, a potom dojde k zaplavení. Ale to spekuluji, v tomhle tom bod bych se musel podívat, jestli je nejd ív to zaplavení, nejd ív myslím je spálení...“ (Vít, oddaný Krišny)

Pro oddané jsou tedy zcela klí ovou autoritou posvátné texty, které zni ení vesmíru a Zem pom rn p esn lí í, a v této v ci se p edstavy v ících zcela jednozna n opírají o tyto texty; jejich p edstavy se tak v zásad shodují s tím, co je v nich uvedeno. Pokud se vyskytly

³³ lenové Hnutí Hare Krišna používají termín „védy“ pro ozna ení vlastních sakrálních text – *Bhagavadgíta taková, jaká je a Šrímad Bhágavatam*.

pochybnosti ohledn popis p esného pr b hu konce sv ta, bylo tomu tak p edevším proto, že si informáto i nepamatovali zcela p esn konkrétní ást textu pojednávající danou problematiku. Pokud ji znali, pak ji prezentovali, a to jako danou a nepochybnou pravdu.

Vlastní názor informátor se v odpovídách na otázku o konci sv ta prakticky neprojevoval, pouze jedna informátorka z ad oddaných Krišny se v souvislosti s p edpov dí konce sv ta zmínila také o argumentech ekologických. Uvedla, že kdyby neznala posvátná písma, tak by na základ sou asného d ní ve sv t , konkrétn z výroby ni ivých zbraní a z p írodních katastrof, usuzovala, že: „si oráme pole pro to, abychom tuhle civilizaci totáln zni ili.“ Protože však zná „písma“, v í tomu, co se v nich íká, tedy že „opravdu p ijde to zni ení“, ale také tomu, že:

„potom p ijde další v k ... jugy se st ídají, od té nejlepší, kdy tady všechno vzkvétá, prosperuje ... a zase to bude postupn degradovat. Proto se íká, že vlastn hmota jako taková je nezni itelná, ano, akorát p echází do jiných podob anebo je neprojevená.“ (V ra, oddaná Krišny)

Tato informátorka by tedy na základ sou asných okolností usuzovala na budoucí zánik sv ta, protože však uznávala autoritu zjevených písem, byla p esv d ena, že po zániku bude následovat nové stvo ení, ve kterém bude sv t i vesmír pokračovat. V její výpov di bylo dále obsaženo p esv d ení o postupné degradaci stavu sv ta, kdy na po átku je tzv. zlatý v k,³⁴ tedy stav kvalitativn nejlepší, a ten postupn upadá, až je nutné sv t zni it a op t obnovit v jeho nejlepším stavu, což se neustále opakuje. Podobn se s odkazem na „védy“ vyjád ili o své ví e v opakování zni ení a stvo ení vesmíru i všichni ostatní informáto i z ad oddaných Krišny.

3.2.3. Komparace p ístup jednotlivých skupin

Otázku o zániku Zem vnímala v tšina dotazovaných v ících jako pom rn aktuální. Bylo tomu tak z ejm í proto, že zkoumaná problematika byla zúžena z obecn jší vize sv ta nebo kosmu na užší a konkrétn jší vymezení Zem . V dnešní dob se o Zemi jako planet a jejím možném zániku ásto hovo í i v sekulárním prost edí, a to v souvislosti se zhoršováním životního prost edí a ekologickým hnutím, které se proti tomuto procesu snaží bojovat. Ekologie je navíc pom rn ásto sou ástí v rouk nových náboženských hnutí [viz Lužný 2004] a lze ji nalézt jak v oficiálním u ení Náboženské spole nosti Sv dk Jehovových, tak i v Hnutí Hare Krišna. Informáto i z ad v ících tak podobn jako ti nev ící, jejichž p edstavy

³⁴ Neboli *illud tempus* [viz Eliade 1993].

byly uvedeny výše (kap. III.2.6), nepovažovali otázku ohledn zániku Zem za nijak zvláštní a v tšinou ji byli schopni bez v tších problém zodpov d t. V závislosti na p íslušnosti k ur ité náboženské skupin pak v r zné mí e p ipomínali bu sekulární nebo náboženské argumenty pro nebo proti zániku Zem .

Výpov di jednotlivých v ících z ad dvou menších náboženských spole ností – sv dk Jehovových a oddaných Krišny – se v rámci skupiny vzájemn zna n shodovaly i vykazovaly jen malou míru divergence. Jejich základní rysy odpovídaly oficiální v rouce dané náboženské spole nosti. Lišily se ponejvíce pouze v rozsahu a mí e podrobností, které byly v ícími prezentovány. Základní koncepce – víra v trvání Zem a rajských pom r na ní u sv dk Jehovových a p esv d ení o neustálém opakování zni ení a stvo ení Zem i dalších planet u oddaných Krišny – byla u všech p íslušník konkrétní skupiny shodná.

Naproti tomu se již mén shodovaly výpov di informátor náležejících ke dv ma dalším skupinám, tedy katolické a protestantské církvi. I zde se v ící v zásad shodli v nejobecn jším postoji a všichni (s výjimkou dvou nerozhodných informátorek) se p iklán li k p edstav , že Zem zanikne. Mezi ímskými katolíky se p itom pouze jedna informátorka odvolávala p ímo na možný p íchod Ježíše a posledního soudu, zatímco ostatní katolíci poukazovali p edevším na lidské chování a ni ení Zem , tedy v zásad používali ekologické argumenty. Naproti tomu v p edstavách oslovených protestant se objevil poukaz na biblická tvrzení i p esv d ení o nedefinitivnosti zániku Zem o n co ast ji. Mén asto v porovnání s katolíky zmi ovali protestanti CE následky lidského chování a ekologické argumenty pro zánik Zem . Dva protestanti navíc uvedli pro doložení svých domn nek o zániku Zem argumenty vycházející z moderní astronomie (sice zcela protikladné, nicmén oba vedoucí k zániku planety).

D ležitý je poznatek o významu ekologického hnutí a jeho argument v souvislosti s utvá ení p edstav sou asných v ících o zániku Zem .³⁵ Ekologie je disciplínou, která pat í do sekulárního moderního i postmoderního prost edí a v p vodních tradi ních spole nostech a náboženstvích nehrála prakticky žádnou roli. Zmínky jednotlivých informátor o ekologicky významných skute nostech v souvislosti se zánikem Zem , respektive jejich absenci, lze vnímat jako d ležité a nikoli pouze nahodilé ukazatele. Nej ast ji na okolnosti ni ení Zem lov kem upozor ovali informáto i z ad katolík , kde se rovn ž nejmén asto objevovaly odkazy na údaje ohledn zániku Zem uvedené v sakrální textu – Bibli. Mén asto zmi ovali

³⁵ Rozdílnost mezi sekulární perspektivou a perspektivou k es anskou p í pohledu na p írodní katastrofy pojednal z k es anských pozic [Toole 1999].

ekologické souvislosti a postupné ni ení Zem ě p ěsluřníci CE, kde se naměsto ekologie objevily i argumenty jině moderně v ědy – astronomie.

Naproti tomu byla pom ěrně v ěznamně niřřě etnost odvolěvěně se na „sekulěrně“ ekologickě argumenty u sv ědk ě Jehovov ěch a oddan ěch Kriřny. Tu lze vysv ětlit u p ěsluřněk kařdě ze skupin odliřn ě. U sv ědk ě Jehovov ěch tomu tak bylo nepochybn ě proto, ře jejich snahou bylo priměrn ě prokězat vlastní p ěsv ěděně o tom, ře Zem ě nezanikne, ale bude trvat na v ěky, stejn ě jako pěstr ě a měrumilovn ě řivot na ně. V ěd sledku tohoto p ěsv ěděně se informěto i neuchylovali k lě eně sou asn ěch ekologick ěch problěm ě, n ěyřř poukazovali s odkazem na biblickě proroctvě k budoucě radostně vyhlědce řivota na „rajskě země“. Absence bliřřěch poukaz ě na ekologii v souvislosti se zěnikem Zem ě se u stoupenc ě Hnutě Hare Kriřna, v jehoř u eně se pom ěrn ě asto ekologickě prvky objevujě [Luřn ě 1999; Cremo 2001], m ě ře na prv ně pohled zdět p ěkvapivě a pon kud v nesouladu s oficiělně dogmatikou celěho hnutě. Tento nesoulad vřak zmizě, vezmeme-li v ěvahu kosmologickou koncepci tohoto hnutě, z něř aktě i p ě zodpověděně otězky o zěniku Zem ě vychězeli. Jedně se o neustěle se opakujěcě a p ědem dan ě cyklus stvo eně, udrřověně a ni eně, kter ě řědě Kriřna jako Nejv ěřřě Osobnost Bořstvě, a je to tedy on, kter ě ho m ě ře p ě ěpadn ě ovliv ovat. Z tohoto hlediska je tedy zcela irelevantně v ě domě chověně ělov ka, kter ě by se pokouřel tento cyklus zm ěnit. Zem ě na konci dne Brahmy, jakoř i na konci řivota Brahmy, zanikne a řědně ekologickě hnutě ani chověně ělov ka nem ě ře tento proces zvrětit. Ekologickě argumenty, kterě se jinak v hnutě Hare Kriřna objevujě, jsou v souvislosti s mořn ěm ovliv n ěm zěniku Zem ě zcela ned ěleřitě. To bylo z ějm ěd vodem, pro je změnila pouze jedna oddaně Kriřny

Z v ěpov ědě v ěcěch informětor ě vyplynulo, ře p ěsluřněci dvou menřěch a v ěrazn ěji misijn ě orientovan ěch něbořensk ěch skupin (sv ědkově Jehovovi a oddaně Kriřny) byli p ě ěformověně sv ěch p ědstav o mořn ěm zěniku Zem ě ovliv ověně p ědevřřěm konkrětněm u eněm něbořenskě skupiny, ke kterě se hlěsili. Naproti tomu se u p ěsluřněk v ětřěch a tradi něch cěrkvě (ěmsk ěch katolěk ě a protestant ě CE) věce do celkov ěch p ědstav o mořnosti zěniku Zem ě promětaly i moderně sekulěrně argumenty ekologickěho hnutě a p ě ěpadn ě i poznatky astronomie. Poukazy na něbořenskě argumenty v podob ě odvolěvěně se na biblickě p ědpov ědi uvedla pouze jedna katolěka a t ě i protestanti.

Celkov ě byli zkoumaně v ěcě ěst ěji p ěsv ěděně o tom, ře zěnik Zem ě (pokud ho v ěbec p ě ěpustili) nebude kone n ěm stavem, ale bude po n ěm něsledovat ně jakě obnova. Tuto skute nost p ě ětom jednozna ně vněmajě oddaně Kriřny, děle se o ně změnila polovina dotazovan ěch protestant ě CE a jeden ěmsk ě katolěk. Sv ědkově Jehovovi mořnost totělněho zěniku Zem ě v ěbec ně ěpouřt ějě, ale o ekěvajě zni eně stěvajěcěho systěmu v ěcě a nastoleně

nového a věného rajského života na zemi. Žádný dotazovaný věcí se zániku Země nijak výrazně neobával, což souvisí se skutečností, že většina informátorů, která budoucí zánik připustila, ho vnímala jako časově velmi vzdálený. Navíc věcí náboženské interpretace poskytovaly jistou oporu, jelikož i když připouštěli ničení nebo i případný zánik planety, vysvětlovali je jako přirozené a v zásadě pozitivní dění vedoucí k žádoucí obnově. V oficiální dogmatice žádné ze zkoumaných náboženských skupin se nehovoří o konečném a definitivním zániku. Naopak, v křesťanském prostředí je apokalypsa nadějí pro nový a lepší svět; podobně jako pro oddané Krišny, kdy po kvalitativně nejhorším věku nazývaném *kali-juga*, který bude ukončen zničením, přijde výrazně kvalitnější *satja-juga*.

IV. Poh ební rituály

Zatímco samotná příprava mrtvého těla před kremací nebo uložením do hrobu se odehrává podle standardizovaných pravidel a je svěřena profesionálům bez vyjádření podrobnějších požadavků, při objednávání pohřbu volí pozstalí z širšího (byť stále celkem omezeného) spektra možností nabízených pohřbními ústavy, případně některé části pohřbu organizují a realizují sami nezávisle na pohřbních službách. Pohřbu a zpravidla pohřbení bude proto v této kapitole věnována nejvyšší pozornost. Zmíneno bude i dnes značně privatizované období truchlení, kde se u „běžných“ úmrtí ritualizace téměř vytratila, naopak se ale v posledních letech začaly objevovat nové zvyky v souvislosti s náhlou tragickou smrtí mladších osob. Vyjádření smutku prostřednictvím pomníků u silnic postavených a udržovaných na památku obětí dopravních nehod je novým fenoménem, který musíme zkoumat v souvislosti se současnými pohřbními obřady.

1. Teorie a vymezení pojmů

Smrt je výzvou a narušením ontologických jistot. Každá společnost i jednotliví jedinci se pro vytvoření a zachování vlastní identity musí podle americko-německých sociologů P. L. Bergera a T. Luckmanna [1999: 101] dokázat vyrovnat s „vlivem mezních zkušeností“, mezi které samozřejmě patří i smrt. Legitimizaci smrti přitom lidé autoi chápou jako záležitost pro společnost velmi důležitou, jako jeden „z nejzávažnějších plodů symbolických světů“, které si každá společnost utváří [ibid.: 101]. Jedním z možných a velmi důležitých legitimizačních postupů je náboženský výklad reality, který se v případě smrti jeví jako velmi účinný. Dalším krokem, který potvrzuje sdílený symbolický svět a prakticky se dále výrazně podílí na legitimizaci smrti, jsou dle mého mínění právě pohřbní rituály, především právě ty náboženské, ale i takové, které vychází z jinak pojetých symbolických světů.

Příkladem „nenáboženských“ obřadů mohou být socialistické pohřby zaváděné v zemích střední a východní Evropy od padesátých let 20. století a v téžinou opouštěné po pádu komunistického režimu [Merridale 2000: 336n; Schulz 2005]. V současné západní Evropě jsou to tzv. přírodní pohřby s akcentovanou ekologickou perspektivou [viz Wienrich, Speyer 2003] nebo humanistické pohřby s akcentovanou nenáboženskou perspektivou [Willson 1990]. Takto zakotvené rituály se v praxi zvolna rozšiřují například ve Velké Británii [Davies 1997a: 184-198]. Konání běžných náboženských pohřbních rituálů souvisí s

představami o posmrtné existenci, které jsou navíc během rituálu často připomínány a tedy jakoby znovu potvrzovány v souvislosti se úmrtím konkrétního jedince. V případě nenáboženských rituálů zakotvených v symbolických svetech, které posmrtný život nepřipouští, je kladen důraz na jiné aspekty, typicky na osobnost zesnulého (přijímání humanistických pohřbů, ale i v socialistických obřadních pohřbů), případně na další prvky, například na koloběh života a smrti v přírodě (v přírodních/ekologických pohřbů).

Sociálně antropologická perspektiva přinesla řadu klíčových konceptů v pohledu na rituály nejen v samotnou problematiku smrti a pohřbů. V první polovině 20. století byly ovšem studovány pohřbní obřady především v kontextu exotických kultur a již méně v samotných společnostech, z nichž badatelé pocházeli. Na které poznatky sociálních antropologů o pohřbních obřadech lze přesto aplikovat i na současnou praxi, i když musíme mít na paměti, že tyto autoři se zabývali primárně menšími komplexními společnostmi, které fungují poněkud jinak než současné moderní i pozdně moderní společnosti.¹ Nutno však poznamenat, že i sami tyto autoři z obřad sociálních antropologů se často o vztahování svých poznatků k praxi v západních společnostech pokoušeli [např. Durkheim 2002; van Gennep 1997; Hertz 1960].

Jednu z nejvýznamnějších teorií rituálů představil již na počátku 20. století belgický sociální antropolog A. van Gennep. Na příkladech z různých společností světa ukázal, že pohřbní obřady, stejně jako rituály spojené s narozením, iniciací a sátkem patří mezi takzvané přechodové rituály² [Gennep 1997]. Tyto obřady obsahují ve většině kultur strukturálně shodné části složené z obřadních sloužících konkrétnímu účelu, které vytvářejí určité sekvence celého rituálu. Hlavním cílem přechodových rituálů je změna sociálního statusu účastníků jedince a aktérů daného rituálu. Tato změna je přijímána ostatními členy společnosti, kteří se rituálu nebo jeho jednotlivých částí účastní, pro což je důležitý jeho kolektivní charakter. Všechny přechodové rituály tak obsahují shodné části, které Gennep na základě jejich posloupnosti a dalších charakteristik vztahujících se ke konceptu *liminality* (prahovosti) označoval jako rituály odlučovací (*preliminální*), pomezí (*liminální*, prahové) a přijímací (*postliminální*). Právě rituály přijímací a případně pomezí jsou v případě pohřbních obřadů údajně nejpropracovanější.³ Přestože základní významová schémata jsou

¹ Hlavní rozdíly popsal německý sociolog F. Tönnies již na konci 19. století v kategorizaci na *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* [Tönnies 1974].

² V anglickojazyčné literatuře je buďto uváděn přechodný francouzský termín *rites de passage* nebo jsou označovány jako *life-crisis rituals* [Barnard, Spencer 2001: 489].

³ To ovšem platí pro společnosti tradiční, na které se A. van Gennep primárně zaměřoval. Nelze to dle mého soudu říci o společnostech moderních a zvláště o společnostech sekularizovaných. Alespoň v případě nejbohatších evropských pohřbních obřadů toto pravidlo neplatí.

stejná – odloučení od starých rolí, pomezí období, ve kterém již člověk ztratil starý status, ale ještě nezískal nový (v našem případě jde o období truchlení i o období mezi primárním a sekundárním pohlebem), a přijetí nového statusu – konkrétní podoba rituálu se může v různých kulturách značně lišit.

Koncept liminality dále při studiu rituálu rozvinul V. Turner, který rituál vnímal jako dynamický proces, jehož prostřednictvím se potvrzuje sociální struktura mimo jiné i tím, že zahrnuje *liminální* fáze, ve kterých kreativně působí antistruktura v rámci struktury.⁴ Rozlišoval přitom mezi náboženským rituálem, který vnímal jako rituál v plném slova smyslu, a sekulární ceremonii, která sice obsahuje tzv. *liminoidní* fázi, ve které ovšem ke konfrontaci s antistrukturou nedochází. Zatímco tedy rituál proměňuje, sekulární ceremonie podle tohoto autora pouze vyjadřuje a „spokojuje se s pouhou artikulací struktury“ [Chlup 2005: 192]. Zatímco *liminální* jevy se vyskytují v tradičních společnostech, ve kterých je klíčový kolektivní charakter rituálu i představ, které se k nim váží [Durkheim 2002], *liminoidní* jevy jsou typické pro rozvinuté společnosti kladoucí důraz na autonomii jedince, mohou být utvářeny individuálně a nemusí být kolektivně sdílené. Sekulární ceremonie jsou tedy v cíl volby a nemají závazný kolektivní charakter. Právě tento aspekt lze dobře pozorovat v prostředí eských pohlebních rituálů, jak bude popsáno níže.

Podoba pohlebních obřadů je do značné míry závislá na rozdílných formách společenské organizace a jejich demografických zdrojích [Durkheim 2002; Pine 1972]. Zejména v malých společnostech totiž smrt není pouze záležitostí jedince, ale celé skupiny, jejíž celistvost a solidaritu narušuje [Malinowski 1948: 34-35]. B. Malinowski považoval náboženství a potažmo náboženské rituály za prostředek pomáhající zachování mentální integrity nejen jednotlivých pozostalých, ale i celé skupiny. Společně vykonané pohlební rituály potvrzují a obnovují integritu skupiny [viz též Friedman 1982: 67]. Rituály i emoce, které jsou smrtí podmíněny, mohou však být i v rámci jednoho společenství i společností různé zejména v závislosti na sociálním statusu zemřelého [Hertz 1960: 76]. Smrt náčelníka skupiny vyvolává jiné emoce a následují ji odlišné rituály než například smrt cizince, otroka i dítěte. R. Hertz dále upozornil na skutečnost, že lidé, kteří nebyli schopni se zapojovat do společenského dění skupiny – malé děti a velmi staří lidé –, byli pohřbíváni jiným způsobem než ostatní, plnohodnotní členové společnosti [ibid.: 84-85]. Podobně závisel průběh pohlebních rituálů i na druhu smrti, přičemž „nenormální“ způsob smrti (násilná smrt, smrt v

⁴ Dále byl pro Turnera důležitým aspekt *communitas*, jehož nezbytným předpokladem byl kolektivní charakter rituálu, které podle něj obsahují fáze, ve kterých se smývají v běžném životě vnímané rozdíly v kově, statusové, genderové atd. Kritikou tohoto konceptu je, že zakoušení jednoty lidství se objevuje pouze u těch, kterých rituál a nelze je považovat za obecně platné [Chlup 2005: 187-188].

d sledku nehody, sebevraždy apod.) m že vyžadovat speciální poh ební rituály. Nap íklad v k es anské tradici byl odpírán poh eb do posv cené p dy sebevrah m, zlo inc m [Ariès 2000 (I.): 62-65; Králíková 2007: 123-129; Unger 2006: 158-163] a nepok t ným d tem, které sice mohly být n kde poh bívány i v prostoru h bitova, ale v tšinou na odlehlejších místech stranou ostatních (u zdi nebo pod okapem), asto bez ú astí kn ze a náležitého náboženského ob adu [Králíková 2007: 111-112; Navrátilová 2004: 245].

Další vliv na postoj ke smrti a zp sob poh bívání mají rovn ž demografické faktory, i když patrŇ mén významný, než jaký hraje forma spole enského uspo ádání. Ve spole nosti s vysokou kojeneckou úmrtností tak jsou poh by kojenc spíše mén nákladné (v porovnání s poh by ostatních len) než ve spole nosti, kde je kojenecká úmrtnost minimální (op t v porovnání s poh by ostatních len dané spole nosti). Tuto souvislost lze pozorovat nap íklad v evropské spole nosti raného novov ku, kdy byla kojenecká a d tská úmrtnost výrazŇ vyšší ve srovnání se sou asným stavem.⁵ Ve Francii 17. století byly tém všechny d ti nedoživší se prvních narozenin poh bívány na h bitov , což bylo místo chápané pro uložení t la jako kvalitativn horší než kostel [Ariès 2000: 114n]. Pro novorozence tedy nehrála p íslušnost k sociální vrstv žádnou roli, a i když se jejich rodi e nechávali poh bít v kostele, pro d ti zesnulé v prvním roce života posta oval h bitov.

Naproti tomu v dnešních pozdn moderních spole nostech je smrt i velmi malých d tí chápána naprosto rovnocenn se smrtí dosp lých jedinc . eší se nejen smrt d tí, ale i problematika samovolných potrat (do 20 týdne t hotenství) a mrtv narozených d tí (po 20 týdnu t hotenství), kdy je rodi m na Západ doporu ováno uspo ádat pro n poh eb nebo alespo poh ební rozlou ení p i ukládání poz statk proto, aby se s jejich smrtí lépe vyrovnali⁶ [Carter 2003; Garattini 2007]. D ti nejsou poh bívány na kvalitativn horším míst než jejich rodi e a pr b h poh bu se liší spíše na základ sociálního postavení i náboženské p íslušnosti rodiny než na základ v ku zem elého. Eventuáln m že být pr b h poh bu dít te i lov ka hluboko pod b žným v kem nad je na dožití dokonce okázalejší v porovnání s poh bem starého lov ka.⁷ V sou asných spole nostech s historicky nejnižší mírou úmrtnosti a nejvyšší nad jí dožití je to mnohdy práv smrt d tí a mladých osob, která podn cuje realizaci propracovan jších poh ebních rituál v etn rituál truchlení. Velká pozornost je v takových p ípadech asto v nována i materiální stránce, soust e uje se nejen

⁵ D tské poh by tvo ily na p elomu 17. a 18. st. ve francouzských farnostech t etinu všech poh b v kostelech a na h bitovech p esahovaly polovinu [Ariès 2000: 114].

⁶ V R však není poh bívání plod po potratech stávajícími zákony umožŇ no, nakládá se s nimi jako s jiným klinickým odpadem zdravotnických za ízení, tj. jsou spáleny [viz Kotrlý 2008].

⁷ Etnologická literatura popisuje, že poh ební ob ady mladých svobodných osob byly ve 20. století okázalejší než ostatní poh by a obsahovaly symbolické vyjád ení svatby [Navrátilová 2004:242-244].

na hroby, ale i na další objekty i p edm ty p ipomínající mrtvého. Nap íklad v souvislosti s náhlými tragickými úmrtími p i dopravních nehodách se v posledních desetiletích rozvinul zvyk budování a navšt ování pomní k p ímo na míst nehody (viz kap. IV.6).

Ritualizovaná forma chování v kritických životních situacích pomáhá jednotlivci i spole nosti vyrovnat se s t mito mezními situacemi, což m že být považováno za jeden z d vod , pro se nové rituály objevují práv a p edevším tam, kde smrt zastihne poz stalé nejmén p ipravené, tedy v p ípad náhlých úmrtí. To platí i ve spole nosti, jako je eská, kde ur itá ást populace zároveň b žné poh ební ob ady omezuje na minimum, p ípadn je zcela ruší. I tento postup ovšem m že být jedním z d vod , pro nové ob ady v reakci na nenapln é pot eby a absentující zvyky vznikají. Rituály jsou aktéry v tšinou vnímány jako nem nné a dané, jelikož navazují na staré tradice a opakují se podle stejných schémat vždy znovu a znovu. Práv tento charakter jim mnohdy dodává autoritu. Je však nepochybné, že se m ní spole n s kulturou a p izp sobují se novým podmínkám. V eském prost edí se b hem posledního století v konání poh ebních ob ad zm nilo velmi mnoho a zm ny lze spat ovat i v sou asnosti. I tento fakt ín z této oblasti velmi unikátní pole v deckého zájmu, takže je až s podivem, že bylo doposud tolik opomíjené.

Nezbytnou sou ástí rituál jsou symboly, které prost edkují význam, což implicitn znamená, že rituál má komunikativní roli. Když D. Kertzer definoval rituál, parafrázoval Geertzovu definici kultury a popsal rituál jako „akci zav šenou do pavu iny symbol“.⁸ P estože rituál popírá b žný vztah mezi akcí a jejím ú elem, i rituální chování má své ú ely, funkce a významy, i když tyto vztahy podléhají jiným pravidl m než ostatní každodenní d ní a asto jsou náboženské nebo implicitn náboženské povahy. Symboly používané p i rituálech musí být aktér m srozumitelné, jinak se ztrácí jejich význam a tím i d vod pro jejich užívání. To ovšem neznamená, že by všechny symboly musely být nezbytn vnímány stejným zp sobem všemi zú astn ými aktéry.

V naprosté v tšin spole ností je smrt lov ka a právoplatného lena spole nosti považována za signifikantní událost do té míry, že je jí v nována specifická pozornost a jsou ustavena ur itá pravidla, podle kterých se po úmrtí lena spole nosti mají poz stalí chovat. Rovn ž mrtvé t lo je konceptualizováno velmi odlišn od t la živého, asto je považováno za ne ísté [viz Douglas 2002], a úkolem poz stalých je mrtvé t lo podle kulturn daných zvyk a zásad poh bít. Souhrn ustáleného chování doprovázejícího umírání a následné poh bení mrtvého t la sestává z jednotlivých ástí poh ebních rituál i ob ad . Tyto rituály lze p itom

⁸ V angli tin : „action wrapped in a web of symbolism“ [Barnard, Spencer 2001: 490].

dle fáze, kdy se konají, rozdíl na dvě základní skupiny, a to rituály konající se (tím) před smrtí a rituály posmrtné. Tímto dělením vzniká v rámci západní konceptualizaci přesné (*punctual*) smrti, jak o ní hovořil M. Bloch v opozici k pojmání smrti v nezápadních společnostech, které je údajně plynulejší a hranice mezi životem a smrtí není vnímána tak ostře [Bloch in Cederroth, Corlin, Lindström 1988: 14, 15, 26].

Právě skutečnost, že v mnohých společnostech je nejen život, ale i smrt vnímána jako proces, leckdy jako cesta, vede k tomu, že pohřební rituály nezahánají až smrt samotnou, ale často jí předchází. Předsmrtné rituály mohou tvořit velmi důležitou část pohřebních rituálů. Například v římskokatolické tradici hrály obřady konané při umírání velkou roli, která byla nejvýznamnější v pozdním středověku a v raném novověku. Důležitou součástí umírání byla nejen přítomnost rodiny a blízkých, ale i přítomnost kněze, který umírajícímu uděloval svátost posledního pomazání (zaopatření). Všichni přítomní se v úmrtní svatnici neustále modlili [Dülmen 1999: 225; Navrátilová 2004: 184-185]. V katolickém prostředí se tradice posledního pomazání udržuje dodnes, i když v mírně pozmišně podobě, kdy je snahou eliminovat aspekt smrti a rozšířit vykonávání tohoto rituálu na nemocné obecně, tedy nejen na umírající. Namísto posledního pomazání, což je název v lidovém prostředí stále užívaný, se náboženské autority a elity zasazují o rozšíření užívání termínu pomazání nemocných.⁹ Další zvyky vykonávané v minulosti během umírání (rozhoštění, požehnání) se dnes v české společnosti prakticky nekonají nebo jsou značně okrajové.

Druhou a v naprosté většině případů zpracovanější skupinou pohřebních obřadů jsou obřady posmrtné, které provází zajištění mrtvého těla, jeho pohřbení, a už se koná jakýmkoliv způsobem, a později v období truchlení. Konání posmrtných rituálů je implicitně vynucováno samou pragmatickou potřebou „zbavit“ se mrtvého těla, kterou provází představa o mrtvém těle a o dalším osudu zesnulého a jeho případném vlivu na pozdější. Na rozdíl od předsmrtných rituálů, které mohou být vykonávány pouze v případech, kdy je předchod smrti v dostatečně předstihu jasně předpovězen, vykonávání posmrtných rituálů je iniciováno nezpochybnitelným faktem smrti.¹⁰ Posmrtné rituály bývají obvykle zpracovanější a sestávají z několika částí: přípravy mrtvého těla, pohřebního

⁹ Viz lánek „Svátost pomazání nemocných není zvláště v závěru konce.“ *Katolický týdeník*. 12 (6): 3.

¹⁰ Zatímco pro lékařské účely je přesná definice smrti klíčová především z etických důvodů kvůli možnosti transplantací tkání a orgánů [Kellahear 2007; Pioreschi 1990: 50-51], pro účely konání pohřebních obřadů není stanovení smrti dnes tolik problematické. Ještě v 18. století, kdy byli mrtví pohřbíváni krátce po smrti, však mohlo být nesnáze a občas se vyskytly i případy nezáměrného pohřbení živých, ze kterého v lidovém prostředí panoval velký strach [viz Navrátilová 2004: 202-204; Pioreschi 1990: 50].

obadu a pohbení mrtvého těla do země nebo kremace a uložení ostatků (pohob),¹¹ truchlení a vzpomínkových obad. Jednou z charakteristik v tšínové pohobní praxe v souasných pozdní moderních společnostech je, že zejména p íprava mrtvého těla k pohobu, ale i organizace pohobu samotného, je zajiš ována profesionály a nikoliv rodinou, jak tomu bylo až do 19. století [Howarth 2007; Walter 2002].

V této práci jsem se snažila terminologicky vycházet z kategorií, které užívají sami aktéři, ovšem protože se někdy překrývaly nebo lišily, hned na úvod vyjasním vztahy mezi užívanými pojmy. Termíny pohobní rituály nebo pohobní obady používám jako synonyma a chápu je jako nadazené pojmy pro celý soubor jednotlivých rituálů a zvyků, které se váž k umírání, mrtvému tělu, pohobu a truchlení. Pojem pohob pak používám jako obecný pojem pro označení pohobního obadu konaného v souvislosti s uložením mrtvého těla do země nebo i za účelem posledního rozloučení se zesnulým před kremací, případně hromadného rozloučení při uložení popela. Pohobním obadem tedy rozumím ritualizované kolektivní chování pozstalých, při kterém se loučí se zesnulým, nehled na to, zda podstoupí kremaci, nebo je uložen do země. Za nezbytný aspekt pohobu považuji příběh určitého ceremoniálu, a již je jeho forma jakákoliv. Prostou identifikaci těla před kremací tedy nepovažuji za pohobní obadu, naproti tomu za pohobní obadu považuji privátní společnou hostinu pozstalých uskutečnou za účelem rozloučení s mrtvým, a to i v případě, že jeho tělo ani ostatky nejsou při této hostině přítomné. Klíový je tedy kolektivní charakter daného jednání a účel, který mu aktéři přisuzují. Dležitá je, aby oni sami určitou akci za pohobní obadu považovali, nehled na její konkrétní příběh. V souladu s vymezením českého sociologa J. Alana pohob vnímám jako primární sociální záležitost, která je „výrazem uznání a ocenění života člověka, který zemřel“ [Alan 1989: 403-404]. Při pohobu člověka, který zemřel, umírá jakoby podruhé, tentokrát pro ostatní, kteří berou na v domí jeho odchod, hodnotí jeho život a společně budují sociální charakter památky a pietního vztahu k mrtvému, který prodlužuje jeho život za hranice smrti [ibid.:404].

Zavedení profesionálních pohobních služeb, které zajišují zacházení s mrtvým tělem a navíc organizují pohobní obady, i hojně rozšíření kremace jako pohobního způsobu přinesly významné změny pohobních obad. Především došlo k rozvolnění vztahu mezi konkrétním zacházením s tělem za účelem jeho pohbení a obadní částí rozloučení, které se může konat jiný den, než kdy je tělo spáleno. Tento postup je umocněn skutečností, že ne všechny pohobní obady se konají přímo v krematoriu, což časovou prodlevu přímo

¹¹ Okrajově se vyskytují i jiné typy pohobů, například exkarnace nebo pohob (těla) do vody, které se však neslučují se společnou českou legislativou o pohobování.

vynucuje. Nabízí se rovněž možnost uspořádat obřad v den, kdy jsou ukládány zpopelné ostatky do hrobu, kolumbária či jinam. Možnosti uspořádání pohřebního obřadu jsou tak dnes poměrně pestré, i když nejastěji se pozstalí rozhodují pro obřad organizovaný pohřební službou v prostorách smuteční obřadní síně před kremací. Narůstají po tyto pohřební obřady, které nejsou veřejně přístupné, nýbrž jsou určené pouze nejbližším příbuzným a blízkým – jsou označovány jako „rozloučení v úzkém kruhu rodinném“. Stejně označení však může být na smutečních oznámeních použito i v případě, že žádný kolektivní obřad neproběhne. Je využíváno tehdy, když pozstalí nechtějí přímo vyjádřit fakt, že zesnulý byl pohřben „bez obřadu“.

Pracovníci pohřebních služeb i členové společnosti hojně používají termín „rozloučení“ namísto pohřbu nebo pohřebního obřadu. Toto označení akcentuje hlavní úkol pohřebního obřadu, jak je dnes v tšinou osob vnímán (viz kap. IV.4.1; IV.5.1), a sice symbolické rozloučení žijících se zesnulým. Dále odráží skutečnost, že tento akt je oproti tradičnímu pohřebnímu obřadu mnohdy silně zjednodušený, účastní se ho malé množství osob a obřadní stránka může být značně minimalizovaná, bez ústí obřadníka a proslovu. Rozloučení tak může sestávat pouze ze setkání několika rodinných členů v místnosti, kde je rakev se zesnulým (a již otevřená či zavřená, často vystavená za sklem), hraje hudba a pozstalí v tšinou přinesou na památku zesnulého květiny. Rozloučení pak probíhá nejastěji v tichosti. Stejný termín „rozloučení“ se však používá i v případě, že se pohřebního obřadu zúčastní několik desítek osob a jeho obřadní fáze je lépe propracovaná, včetně proslovu obřadního eňíka i duchovního.

2. eské pohřební rituály a jejich proměny ve 20. století

Zatímco problematika přirozené smrti a umírání byla v průběhu 20. století vytlačena na okraj zájmu eské společnosti,¹² udály se významné proměny v pohřební praxi, které určitým způsobem kopírují specificky eský postoj ke smrti a církvím. Dá se říci, že eši předběhly celou Evropu v míře rozšíření kremací a sekulárních obřadů a rovněž v sociální legitimizaci možnosti nekonat pro zesnulého žádný obřad a rozloučit se s ním zcela individuálně, každý za sebe způsobem, jaký uzná za vhodné. Podařilo se tak v některých případech zcela zrušit jeden ze čtyř nejdůležitějších přechodových rituálů, jehož základní charakteristikou doposud byl

¹² Sociálně v dně koncept tabuizace smrti v moderní společnosti popsala například eská socioložka M. Pidalová [1998].

kolektivní charakter. B hem poh ebŇího ob adu byly symbolicky propojovány dva (kolektivní) sv ty, sv t mrtvých/p edk a sv t živých/poz stalých.

Zem el-li lov k na po átku 20. století, nemuseli poz stalí v tšinou p íliš váhat nad tím, jakým zp sobem se s ním d stojn rozlou it a co ud lat s jeho t lem. Standardní poh ebŇí rituály se opíraly o náboženské p esv d ení lidí, církevní tradice a lokální zvyky. Poh eb a p ípravy na n j zajiš ovala rodina a nejbližší znání ve spolupráci s duchovním a jeho pomocníky. V tšina h bitov byla církevních a v tšina v ících se hlásila k ímskokatolické tradici. Smrtí pro n život definitivn nekon il, protože v jejich p edstavách po ní následoval pobyt v o istci, vzk íšení a v p ípad dobrého k es ana v ný život na nebi. S t mito p edstavami korespondovaly i rituály, které se po smrti konaly. Hlídání t la zesnulého, r zné zvyky konané ve prosp ch duše zem elého a jejího bezproblémového bytí (otevírání oken atd.) [viz Navrátilová 2004: 207-229], zádušní mše (eucharistická slavnost)¹³ a uložení t la do zem , aby nebyla ohrožena nad je na vzk íšení. Protestanti, kterých byla menšina, se naproti tomu více soust e ovali na poz stalé, nev íli v o istec a výprosnou hodnotu zádušní mše a modlitby, která by mohla duším pomáhat. Oproti katolík m se jejich poh ebŇí rituály neodehrávaly v kostelech nebo modlitebnách, ale p edevším v dom zesnulého a na h bitov . Protestanti byli rovn ž progresivn jší v p íjímání kremace, která byla za Rakouska-Uherska ješt zakázaná.

P estože první krematorium bylo v p evážn n meckojazy ném Liberci (Reichenbergu) dostav no v roce 1917, kremace byly oficiáln povoleny až vládou nové eskoslovenské republiky v roce 1919.¹⁴ Argumenty ve prosp ch kremace pocházely z ad liberáln smýšlejících vzd lanc , kte í se sdružili ve Spole nosti pro spalování mrtvol a pozd ji ve spolku Krematorium a rovn ž v antiklerikálním, namnoze ateistickém hnutí Volná myšlenka. Poh eb žehem byl Volnou myšlenkou prezentován jako nejlepší a nejpietn jší zp sob poh bívání [*Nepostrádatelný rádce ...* 1926: 106]. D vody pro up ednost ování kremace byly spat ovány ve stránce zdravotní (hygienické), estetické a vyzdvihována byla i technická dokonalost tohoto aktu:

„P em na mrtvého lidského t la v jeho sou ásti d je se v žárovištích krematorií rychle a dokonale. ... spálení nastane vlastn žhnoucím, ístým vzduchem tak, že jsou [t lesné poz statky] v pravém slova smyslu v n kolika málo chvílích doslovn sežehnuty.“ [*Nepostrádatelný rádce ...* 1926: 106-107]

¹³ Zádušní mše m že být v rámci poh ebŇích rituál konána v r zném sledu ve vztahu k uložení t la, což nemá vliv na její ú inek. M že se konat bezprost edn p ed poh bením v p ítomnosti t la nebo až po ukon ení poh bu [Adam 200: 313-314].

¹⁴ První kremace se ale díky spolku Krematorium (dnes Spole nost p átel žehu) odehrály v Liberci již koncem roku 1918 [Motycka in Davies, Mates 2005: 157].

P ipomínána byla i finan ní stránka a bylo poukazováno na to, že poh eb žehem nemusí být dražší než poh eb do zem , protože p i n m odpadají výdaje na nákup a udržování hrobu.

etnost kremací se sice postupn zvyšovala, ale stále se jednalo o menšinovou záležitost. Po skon ení druhé sv tové války (1946) bylo tímto zp sobem v eských zemích poh bíváno zhruba 8 % mrtvých [Davies, Mates 2005: 445]. Obliba kremace ovšem začala rychle stoupat a na konci sedmdesátých let ji podstoupila již více než polovina zesnulých [Davies, Mates 2005: 450-451].¹⁵

Tab. 14. Po ty církevních (ímskokatolických) poh b v roce 1955 podle kraj

kraj	úmrtí celkem	po et církevních poh b	po et církevních poh b %
hl. m. Praha	9726	5840	60
Pražský	13479	9356	69
Bud jovický	6064	4340	72
Plze ský	6245	4025	64
Karlovarský	2344	1618	69
Ústecký	5817	3228	55
Liberecký	4760	3046	64
Hradecký	6458	4648	72
Pardubický	5159	4288	83
Jihlavský	4703	4233	90
Brn nský	9198	8395	91
Olomoucký	5604	4755	85
Gottwaldovský	5814	5414	93
Ostravský	7705	6312	82
celkem	93106*	69495**	75

Zdroj: Babi ka 2005: 479-480.

Pozn.: Uvádím ísla p esn tak, jak je má Babi ka. Ten však z ejm ud lal chybu v sou tech nebo v jednotlivých údajích za kraje. Správné sou ty ísel uvedených ve sloupcích jsou: * 93076 a **69498

Zm na ve zp sobu uložení mrtvých však nebyla jedinou zm nou, která v rámci poh ebŇích ob ad prob hla. Velký posun sou asn nastal i ve vlastní poh ebŇí ob adnosti, kdy církevní ceremoniál začal být postupn vytla ován poh bem ob anským. Existují údaje o po tu církevních poh b konaných katolickou církví v polovin padesátých let a od roku 1967 do roku 1988, které jasn ukazují, že od konání církevních poh b ob ané SR postupn

¹⁵ Údaje vychází z dat Spole nosti p átel žehu a jsou spíše orienta ní, zkuslené tím, že n kdy uvádí po ty kremací souhrnn za celou SSR, p i emž na Slovensku byl a je jejich po et (absolutní i relativní) výrazn menší. V roce 1977 uvádí 49 % kremací, což z ejm platí pro celou SSR, v roce 1979 již 70 % kremací, což patrn zahrnuje pouze SR.

upoušt ěli (viz tab. 14).¹⁶ Zatěmco v roce 1955 se ješt zhruba pro 75 % vŝech mrtvěch konal katolickěy cěrkevněy poh eb, o t icet dva let pozd ěi (v roce 1987) to bylo těm o polovinu měn , katolickěy poh eb se uskute nil pro 39 % zem ělěch [Babi ka 2005: 478-480]. Vzhledem k tomu, že k ěmskokatolickěy cěrkvěi v ěeskěch zeměch něležela věrazněy v tŝina v ěicěch (p i s ětěněi v roce 1950 to bylo 81 %, v roce 1991 89 %), je z ějmě, že poh ebŇí ob ady jiněch cěrkvěy netvo ily p ěliŝ velkěy poděl na celkověm po tu ob ad , i kděž p ěsně ěselněy śdaje o nich neměme. Naopak, v tŝina poh b , kterěy neobsahovaly katolickěy cěrkevněy ob ad, se musela odehrěvat na sekularizovaněy ob anskěy bězi. Jen ve věyjime něch p ěpědech byli mrtvěy poh běvěněi i tzv. bez ob adu.

Ob anskěy poh by bylo moŝněy uskute nit jako alternativu poh b m cěrkevněm jěž v první polovin ě 20. stoletěy, kděy se k nim uchylovali „pokrokověy“ nev ěcěy myslitelěy, kte ěy zěrove volili „nověy“ zp sob poh bu žehem. Takověy ob ad se odehrěval v tŝinou v krematoriu nebo sekulěrněy smute něy ob adněy sěni a soust ědil se p ědevŝěm na osobnost zesnulěho, nikoliv na něboženskěy tradice a doktrěny poukazujěcěy k v ěněmu ŝivotu. S p ěchodem komunistickěy vlědy byla uplatn ěna snaha o postupněy vytla ěněy něboženstvěy z ve ějněy i soukroměy sfěry, proto byly prosazověny neněboženskěy varianty tradi něy něboženskěch p ěchodověch rituěl . Do těy doby něboženskěy ob ady – k est, bi mověněy/konfirmace, s atek a poh eb – tak byly nahrazověny jejich sekulěrněm ob dobami – větěněm ob ěnk , p ěděvěněm ob anskěch pr kaz , ob anskěm s atky a poh by. Civilněy s atky a p ěděvěněy ob anskěch pr kaz byly povinněy a jejich něboženskou ob dobu mohli ob aněy absolvovat jakŝi navěc, pokud se k tomu rozhodli. Civilněy poh by a větěněy ob ěnk povinněy nebyly a liděy město nich mohli setrvat u p vodněch něboženskěch rituěl – k tu a cěrkevněho poh bu. Ovŝem p i sou asněm uplat ověněy restriktivněch opat ěněy stětu v ěi cěrkvěm i v ěicěm.

Komunistickěy reŝim zavedl do praxe koncept sekulěrněho poh ebŇího ob adu, kterěy jednak navazoval na p ědchozěy ob anskěy poh by a jednak byl založen na ruskěm protiněboženskěm modelu, kterěy systematicky nahrazoval tradi něy pravoslavnou poh ebŇí praxěy a město uloženěy do zem obsahoval kremaci [viz Merridale 2000: 336-7, 354-6]. Zatěmco v Sov tskěm svazu se ob anskěy poh by spojeněy s kremacěy neda ilo dostate něy prosadit, jejich rozŝěněy v SR bylo śp ŝn ějŝěy. Jedněm z d vod byla nepochybŇy v tŝěy otev ěnost ěeskěy spole nosti v ěi kremacěm, ke kterěy věznamněy p ěisp ěla sekularizace. Po ět cěrkevněch poh b se tak postupněy zmenŝoval ve prosp ěch ob anskěch poh b , kterěch se

¹⁶ Data pochězěy z archivněch fond Stětněho ś adu pro v ěci cěrkevněy a Ministerstva kultury SR; publikověny byly Babi kou [2005].

konalo nejvíce (v absolutních i relativních počtech) v Praze, Severo českém a Západoe českém kraji. Nejvyšší podíl římskokatolických pohřbů se naopak udržel v Jiho českém a Jihomoravském kraji. V roce 1987 tvořily církevní katolické pohřby v Jiho českém kraji 59 % a v Jihomoravském 55 %, zatímco v Praze pouze 18 %, v Severo českém kraji 20 % a v Západoe českém kraji 25 % z celkového počtu úmrtí (tab. 15). V nich kterých případech mohl pohřbní obřad zahrnovat obřady, tedy jak církevní, tak občanskou.

Tab. 15. Počet církevních (římskokatolických) pohřbů v roce 1987 podle kraj

kraj	úmrtí celkem	počet církevních pohřbů	počet církevních pohřbů %
Praha	16488	2935	18
Středoe český	15791	5137	33
Jiho český	8773	5207	59
Západoe český	10505	2642	25
Severo český	13673	2674	20
Východo český	15941	6487	41
Jihomoravský	24630	13605	55
Severomoravský	21398	10457	49
celkem SR	127199	49144	39

Zdroj: Babiška 2005: 480.

Občanský pohřeb se oproti církevnímu zkrátil a zjednodušil, jeho konání se přesunulo z kostelů a hřbitovů do krematorií a občanských smutečních síní. Tímto staveb však nebyl zejména v nich kterých venkovských lokalitách dostatek, a proto byla někde volena nouzová řešení a využívaly se i další prostory, pohřby byly vypravovány z kulturních domů, škol, budov místních národních výborů i požárních zbrojnic [Navrátilová 1989]. Na vesnicích, zejména v oblastech s vyšším podílem vlničích (Morava a jižní Čechy) a silnějším vlivem přívodních tradic, postupovalo zavádění občanského obřadu nejpomaleji, přímě dříve byl vedle religiozity spatřován rovněž „v nedostatečné úrovni občanského obřadu pohřbívání“ v porovnání s křesťanským obřadem [ibid.: 154]. Zachování důstojnosti občanského pohřbu bylo proto odbornými pozorovateli považováno za klíčový prvek nezbytný k tomu, aby za přispění „dokonalé estetické a technické úrovně“ [Steindl 1987: 153] civilní obřad plně nahradil obřad náboženský, včetně jeho funkce společenské.¹⁷

Smutek byl vnímán jako věc soukromá a byla vyvíjena snaha veřejně na něj neupozorovat. *Breviář společenského života* z konce šedesátých let 20. století úmrtí v rodině vnuje pouze jeden odstavec, ve kterém se píše:

¹⁷ Stejným problémem, tj. zajištění srovnatelné kvality sekulárního pohřbního ceremonálu v porovnání s náboženským, se z důvodu požadovaného většího rozšíření prvních uvedených snažili od padesátých do osmdesátých let 20. století vyvíjet i v Německé demokratické republice (dále NDR). Úspěch přitom do značné míry závisel na věcných [viz Schultz 2005: 214-227].

„... není t eba okázalost, smutek je v cí soukromou. Neplatí již stará pravidla pro držení smutku, pro oble ení, pro použití závoje. Smute ní oznámení bývá bez frází a je dobe e upustit od soustrastných návšt v. ... P ed rakví smekáme, a potkáme-li poh eb na venkov a jedeme v protism ru autem, zastavíme. Poh eb ní hostiny se staly p ežitkem, rovn ž hluboký smutek, krom dne poh bu.“ [Je ný 1968: 156]

Samotné konání poh bu bylo v tomto textu ješt považováno za samoz ejmé, ale zároveň v n m byla artikulována snaha eliminovat společ enský rozm r a sociální podporu poz stalých v rámci společ enství prost ednictvím soustrastných návšt v a poh eb ní hostin. Ve ejné projevování smutku i po ádání poh eb ní hostin bylo již na konci šedesátých let zám rn popisováno jako zastaralé, p estože bylo, zejména ve venkovském prost edí, stále praktikováno.

Politický p evrat v roce 1989 nep inesl žádné radikální zm ny v p istupování ke smrti a poh eb ní praxi. Organizování poh eb ní ob ad z stalo v rukou stále stejných osob a transformace státních organizací do soukromých byla pom rn plynulá. Patrn nejvýrazn jší zm nou týkající se poh bívání je skute nost, že narostlo množství p ípad , kdy se poz stalí rozhodnou neuspo ádat žádný poh eb ní ob ad i formální rozlou ení se zesnulým. Ubývá též ob ad ve ejn p ístupných na úkor t ch, které se konají pouze v úzkém kruhu rodinném. Jak je to se zastoupením náboženských ob ad , ukazuje následující kapitola.

3. Sou asná poh eb ní praxe v eské republice

3.1. Náboženský ob ad sou ástí poh bu

V první polovin devadesátých let 20. století došlo k uvoln ní a v tšímu otev enému p íklonu k církvím, který byl následn vyst ídán ur itým roz arováním ve ejnosti ze zkušeností s církvemi a postupným snižováním po tu v ících, umocn ným p írozenou úmrtností, protože zna ná ást deklarovaných v ících pat ila do nejstarší v kové kohorty [viz Nešpor 2004]. Jaký m l tento vývoj vliv na konání poh eb ní ob ad ? Ješt na po átku 20. století se poh by v eské republice odvíjely prakticky výhradn na k es anské i židovské bázi a k výrazn jšímu úbytku t chto tradic došlo až b hem vlády komunistického režimu, kdy byla cílen uplat ována snaha po eliminaci význam k es anství ve společ nosti.

Bohužel nemáme přesné statistické údaje o souasných pohobech, ¹⁸ nicméně lze pracovat alespo s orientačními zjištěními, která vyjadují pání osob, zda by chtěly, aby souástí jejich pohobu byl náboženský obad (viz tab. 16). Mže se jednat pouze o za len ní církevní složky v podob duchovního e níka – fará e, kn ze – do rámce b žného civilního obadu konaného v sekulárním prostoru nebo o konání ádného náboženského pohobního obadu na církevní p d (nej ast ji v kostele a na h bitov). Data z výzkumu *Detradicionalizace a individualizace náboženství v eské republice* umož ují zjistit, jaká ást spole nosti si dnes p eje náboženský obad jako sou ást pohobu. Jejich preference se sice mohou b hem asu zm nit nebo jim poz stalí organizující pohob nemusí jejich pání vyplnit, nicmén alespo základní orientaci tyto údaje poskytují.

Ze všech respondent nehled na jejich v k se zhruba 41 % žen a 20 % muž vyjad ilo ve prosp ch náboženského obadu jako sou ástí vlastního pohobu (tab. 16). Náboženský obad by si jako sou ást svého pohobu nep ál ješt vyšší podíl osob, a sice 42 % žen a 51 % muž . Zbytku respondent to bu bylo jedno nebo nev d li, co by si p áli, protože o tom ješt nep emýšleli. Významnou souvislost ve sledovaných preferencích zjistíme, když je porováváme s v kem respondent . Zatímco mezi nejmladšími respondenty mladšími t iceti let zhruba jedna p tina nev d la, zda by si p ála, nebo nep ála, aby byl náboženský obad sou ástí jejich pohobu, naprostá v tšina respondent na druhém konci v kové linie (starší šedesátí let) m la na v c ut íbený názor. Byli to práv respondenti starší šedesátí let, kte í nej ast ji vyjad ili pání, aby sou ástí jejich pohobu byl náboženský obad, a to ve 43 % p ípad (tab. 16).

Pokud by v tšina poz stalých jejich pání vyhov la, podíl obad obsahujících náboženskou složku by m l být zhruba stejný, jako byl na konci osmdesátých let 20. století. P ípadn by mohl být i o n co vyšší, když uvážíme, že ur itý podíl z t ch, kte í se ve prosp ch náboženského pohobního obadu nevyjad ili, bude pohoben bez obadu. To se sice z ejm stane i u ástí t ch, kte í si náboženský obad p áli, nicmén lze p edpokládat, že to bude menší ást. Nár st množství pohob bez obadu na úkor sekulárních pohobních obad tak patrn zp sobí zvýšení relativního podílu náboženských pohobních obad v í sekulárním. Pokud ovšem nenastane n jaký výrazn jší zvrát nebo zm na preferencí ve prosp ch vyššího

¹⁸ Hrubý odhad lze odvodit z údaj T. Kotrlého, který ve své rigorózní práci využil data z Plenárního sn mu Katolické církve R za rok 1998, kdy bylo údajn vykonáno 33 358 ímskokatolických pohobních obad (zhruba dv t etiny s uložením t la do zem , jedna t etina v souvislosti s kremací; více církevních pohob bylo vykonáno v Moravské provincii, mén v eské) [Kotrlý 2007]. Vztáhneme-li tyto údaje k celkovému po tu zem elých v roce 1998, zjiš ujeme, že ímskokatolický pohobní obad byl vykonán zhruba pro 30 % zesnulých. Je ovšem pravd podobné, že ne všechny obady kn ží ádn evidovali, zejména bude asi chyb t ur itý podíl t ch, které se konaly v souvislosti s kremacemi.

ocen ní náboženských ob ad v pr b hu života u osob mladších v kových kategoriích, lze p edpokládat, že se množství poh b obsahujících tradi ní náboženské rituály bude v eské spole nosti postupn snižovat. Mezi lidmi mladšími padesáti let se totiž vyjád ila ve prosp ch náboženského ob adu jako sou ásti poh bu pouze mén než jedna p tina.

Tab. 16. P ání respondent o náboženském ob adu jako sou ásti vlastního poh bu podle pohlaví a v ku, v %

Náboženský ob ad jako sou ást vlastního poh bu	pohlaví***		v kové kategorii***				celkem
	muž	žena	18-29	30-49	50-59	60+	
ur it ano	11,7	18,7	8,5	11,1	14,7	28,3	15,3
spíše ano	7,7	12,0	5,8	8,5	10,8	14,5	9,8
je mi to jedno	17,3	13,2	15,8	13,7	18,6	13,4	15,0
spíše ne	18,5	16,4	24,3	18,0	13,2	13,8	17,6
ur it ne	32,2	25,4	25,9	30,8	33,8	25,1	28,9
nevím+	12,6	14,3	19,7	17,8	8,8	4,9	13,5
celkem	100	100	100	100	100	100	100
<i>N</i>	<i>562</i>	<i>615</i>	<i>259</i>	<i>422</i>	<i>204</i>	<i>283</i>	<i>1168</i>

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Odpov di na otázku: „P ál(a) byste si, aby byl sou ástí Vašeho poh bu náboženský ob ad?“

Pozn. Odpov di „nevím vybrat“ tvo ily mén než jedno procento, a proto byly z analýz vylou eny.

+ Plná odpov zn la „nevím, neuvažoval/a jsem o tom“.

*** Rozdíly v mí e preferencí byly p i rozd lení podle pohlaví a v kových kategoriích statisticky významné na hladin 0,001 (χ^2 test).

Výrazné rozdíly v preferencích ohledn konání poh ebního ob adu a jeho charakteru se pochopiteln vyskytovaly p i porovnání respondent na základ jejich náboženského vyznání. P esto p ihlášení se k náboženské ví e automaticky neznamenalo, že by si respondent p ál, aby byl poh ben s náboženským ob adem (tab. 17). Nap íklad mezi nejv tší eskou náboženskou skupinou, ímskými katolíky (respektive respondenty, kte í se v šet ení p ihlásili k ímskokatolickému náboženství), by si pouze zhruba polovina (52 %) p ála, aby jejich poh eb obsahoval náboženský ob ad. Tém jedné sedmin (15 %) to bylo jedno a více než jedna p tina (23 %) lidí ímskokatolického náboženského vyznání si ur it nebo spíše nep ála, aby byl náboženský ob ad sou ástí jejich poh bu. Lidé bez náboženského vyznání pak p irozen nej ast ji (64 %) necht jí, aby byl náboženský ob ad sou ástí jejich poh bu.

P i zjiš ování osobních preferencí pro náboženský poh ební ob ad ve vztahu k nejvyššímu dosaženému vzd lání respondenta nebyly zjiš tny žádné statisticky významné rozdíly.

Tab. 17. P ání respondent o náboženském ob adu jako sou ásti vlastního poh bu podle náboženského vyznání, v %

Náboženský ob ad jako sou ást vlastního poh bu	náboženské vyznání***				celkem
	řmsko-katolické	jiné k es anské	nek es anské	řádné	
ur it ano	33,9	27,7	10,0	1,0	15,3
spíše ano	18,4	10,8	10,0	4,0	10,0
je mi to jedno	15,1	12,3	20,0	14,8	14,8
spíše ne	11,9	16,9	20,0	21,5	17,5
ur it ne	11,2	20,0	30,0	42,4	29,0
nevím+	9,4	12,3	10,0	16,4	13,4
celkem	100	100	100	100	100
<i>N</i>	445	65	10	629	1149

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Odpov di na otázku: „P ál(a) byste si, aby byl sou ástí Vařeho poh bu náboženský ob ad?“

Pozn. Odpov di „neumím vybrat“ tvo ily mén ě než jedno procento, a proto byly z analýz vylou eny.
+ Plná odpov ě zn la „nevím, neuvažoval/a jsem o tom“.

*** Rozdíly v preferencích byly p i rozd lení podle náboženského vyznání statisticky významné na hladin ě 0,001 (χ^2 test).

Naopak se jako významné pro volbu typu poh ebního ob adu ukázaly být dv ě další prom nné, a sice velikost místa bydliřt a region, ve kterém lov k bydlí, v analýze zastoupený len ním na kraje. Byly tak odhaleny zcela zjevné souvislosti mezi volbou poh ebního ob adu a místem bydliřt . Náboženský ob ad výrazn ě ast ji volí lidé, kte ř žijí na vesnicích nebo v prost edí menřích m st s po tem obyvatel nižřím než deset tisíc oproti m stskému obyvatelstvu p evyšujícimu tuto hranici (viz tab. 18). Mezi obyvateli vesnic a m st s mén ě než deseti tisíci obyvateli si zhruba jedna t etina p eje být poh ebná s náboženským ob adem, zatímco ve velkých m stech je to mén ě než jedna p tina. V t chto v třích m stech si více než polovina obyvatel nep eje, aby byl sou ástí jejich poh bu náboženský ob ad.

Tab. 18. P ání respondent ě o náboženském ob adu jako sou ástí vlastního poh bu podle velikosti obce bydliřt , v %

velikost obce, ve které respondent bydlí ***	náboženský ob ad sou ástí vlastního poh bu				celkem	<i>N</i>
	ano	je mi to jedno	ne	nevím+		
do 1.000 obyvatel	32,0	9,5	34,5	24,0	100	200
1.000 až 2.000 obyvatel	32,1	18,3	33,0	16,5	100	109
2.000 až 5.000 obyvatel	35,9	19,1	39,7	5,3	100	131
5.000 až 10.000 obyvatel	32,1	6,4	49,5	11,9	100	109
10.000 až 50.000 obyvatel	16,9	17,3	51,0	14,9	100	255
50.000 až 100.000 obyvatel	19,4	16,3	57,4	7,0	100	129
m sto nad 100.000 obyvatel++	19,4	15,7	53,7	11,1	100	108
Praha	19,6	18,1	51,4	10,9	100	138
celkem	25,2	15,1	46,1	13,6	100	1179

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Odpov di na otázku: „P ál(a) byste si, aby byl sou ástí Vašeho poh bu náboženský ob ad?“

+ Plná odpov zn la „nevím, neuvažoval/a jsem o tom“.

++ Bez Prahy.

*** Rozdíly v odpov dích byly p i rozd lení podle velikosti obce, ve které respondent bydlel, statisticky významné na hladin 0,001 (χ^2 test).

Nehled na výše zmi ovanou velikost místa bydlišt lze vysledovat signifikantní rozdíly v postojích k náboženským ob ad m jako sou ástí poh bu související s regionem, ve kterém lov k žije. Velké regionální rozdíly ve zjiš ovaných preferencích ve prosp ch náboženského ob adu souvisí nepochybn s vyšší religiozitou obyvatelstva n kterých oblastí, ale zejména s jejich vyšším procírkevním nalad ním. Zatímco v severozápadní ásti eské republiky se pouze zhruba jedna p tina obyvatel hlásí k n jakému konkrétnímu náboženskému vyznání, na druhém konci zem , na jižní a východní Morav , se k církvím a náboženskému vyznání hlásí podstatn vyšší podíl obyvatelstva. Podle údaj ze S ítání lidu, dom a byt 2001 jsou to více než dv p tiny, v oblastech podél hranic se Slovenskem dokonce více než polovina (SÚ). Náboženský ob ad by si jako sou ást vlastního poh bu p ál nejvyšší podíl obyvatel v následujících krajích: Zlínský (51 %), Vyso ina (41 %), Jihomoravský (38 %) a Moravskoslezský (31 %) (tab. 19). Celkem p irozen jsou to práv oblasti s nejvyšším podílem v ících osob. Zcela opa ná p ání se nej ast ji vyskytují v krajích s nízkým podílem v ících, kde si více než polovina obyvatel nep eje, aby byl sou ástí jejich poh bu jakýkoliv náboženský ob ad. Nejvíce takových osob se v relativních íslech nachází ve St edo eském kraji (66 %), krajích Karlovarském a Ústeckém (64 %) a v hlavním m st Praze a Libereckém kraji (51 %). Toto srovnání je t eba mít na pam ti p i etb této práce, nebo její zna ná ást je založena na výzkumech probíhajících práv v t chto sekulárních, až protinábožensky orientovaných ástech republiky. Tedy v ástech, kde se obyvatelé nej ast ji odvrací od tradi ní náboženské praxe, ve které je standardní sou ástí poh ebních ob ad náboženská složka.

Tab. 19. P ání respondent o náboženském ob adu jako sou ástí vlastního poh bu podle kraj , v %

kraj ***	náboženský ob ad sou ástí vlastního poh bu				celkem	N
	ano	je mi to jedno	ne	nevím+		
Praha	19,3	18,5	51,1	11,1	100	135
St edo eský	14,7	7,0	65,9	12,4	100	129
Jiho eský	15,5	23,9	40,8	19,7	100	71
Plze ský	14,1	14,1	40,6	31,3	100	64
Karlovarský!	5,6	19,4	63,9	11,1	100	36
Ústecký	20,8	11,5	63,5	4,2	100	96
Liberecký	18,4	16,3	51,0	14,3	100	49
Královehradecký	25,0	18,3	35,0	21,7	100	60
Pardubický	25,9	15,5	46,6	12,1	100	58
Vyso ina	41,0	16,4	36,1	6,6	100	61
Jihomoravský	37,9	11,4	37,1	13,6	100	132
Olomoucký	21,6	20,3	48,6	9,5	100	74
Zlínský	51,4	14,3	15,7	18,6	100	70
Moravskoslezský	31,0	15,5	40,8	12,7	100	142
Celkem %	25,2	15,1	46,0	13,6	100	1177

Zdroj: DIN 2006, vážená data.

Odpov di na otázku: „P ál(a) byste si, aby byl sou ástí Vašeho poh bu náboženský ob ad?“

+ Plná odpov zn la „nevím, neuvažoval/a jsem o tom“.

! Karlovarský kraj zastupovalo ve vzorku nejnižší množství respondent a navíc pouze ti z nich byli starší padesáti let, což bohužel výrazn vychýlilo zjišt né údaje o preferencích jeho obyvatel.

*** Rozdíly v preferencích byly p i rozd lení podle kraj statisticky významné na hladin 0,001 (² test).

Faktem ovšem je, že pokud by byly do výb ru za azeny pouze osoby vyššího v ku, podíly t ch, kte í by si náboženský ob ad p áli, budou výrazn vyšší. Tuto analýzu jsem sice zkusmo provedla, ale vzhledem k nedostate nému zastoupení t chto osob ve vzorku p i rozd lení podle kraj ji neuvádím. Níže budou uvedeny konkrétní p íklady a zjišt ní ze zkoumaných poh ebních ústav , které nazna ují, že podíl reáln uskute ných poh ebních ob ad s náboženským ob adem je dnes vyšší, než bychom mohli dovodit z uvedených dat vztažených k celé dosp lé populaci. Je to d sledkem odlišných p ání osob nejmladších a nejstarších v kových kategoriích, kdy ty druhé si náboženský ob ad jako sou ást poh bu p ejí mnohem ást ji.

3.2. Poh ební ob ady na p íkladu zkoumané lokality ve st edních echách

Ob ané Losic, m ste ka se zhruba ty mi tisíci obyvateli, mají n kolik v podstat obdenných možností, jakým zp sobem po úmrtí blízkého zajistit jeho poh bení. Vždy musí tento proces zajistit prost ednictvím poh ební služby. V samotných Losicích sice není, ale ve dvou

okolních v tších m stech v dosahu menším než patnáct kilometr je jich hned n kolik (5), na které se mohou obrátit. Podrobn ější výzkum byl provád ěn ve dvou nejv tších, které zajiš ůjí v tšinu poh b obyvatel Losic. Každá z nich sídlila v jiném m st , ve kterém také v tšinou probíhaly poh ební ob ady, které daná poh ební služba zajiš ovala. V obou p ípadech se tak nej ast ěji d lo v ob adní síni na h bitov . P estože je v Losicích ímskokatolický kostel a h bitov, poh ební ob ady se zde konají jen zcela výjime n . V tšinou musí poz stalí na rozlou ení se zesnulým jet do jednoho z on ch dvou v tších m st, kde se v ob adní síni rozlou ení koná. Poté je mrtvý p evezzen na kremaci do dalšího m sta. Oficiální poh ební rozlou ení se tedy p ímo v Losicích koná pouze tehdy, když probíhá v kostele nebo na h bitov .

Podle údaj z obecní matriky zem elo v roce 2004 celkem 63 obyvatel s trvalým pobytem s Losicích a v roce následujícím 38 obyvatel. Podle místní úmrtní knihy, která zaznamenává po ty lidí, kte í skute n zem eli na území obce, to bylo v roce 2004 celkem 24 osob a v roce 2005 celkem 21 osob. Rozdíl mezi t mito údaji je zp soben p edevším tím, že v souladu se sou asnými trendem obyvatelé m sta asto umírají v nemocnicích, které se nachází ve dvou blízkých v tších m stech. Ti v úmrtní knize Losic nemohou být zapsáni, protože zem eli na území jiného m sta. Pokud v Losicích bydlí n kdo bez trvalého pobytu, kdo zem el mimo území obce, pak nebude jeho smrt zaznamenána ani v jedné z uvedených eviden ních knih spravovaných na m stském ú ad Losic. V Losicích, stejn ě jako jinde, však existuje spole ensky d ležit ější cesta, jak se ob ané vzájemn dozví o odchodu spoluob ana. Tou je nepovinná, avšak hojn využívaná výv sní smute ní tabule, která je ur ena výhradn pro vyv šování „parte“, tedy smute ních oznámení o úmrtí a poh bu, pokud se koná. Nachází se v centru obce. B hem let 2004, 2005 a prvního tvrtletí roku 2006 zde bylo vyv šeno celkem 100 smute ních oznámení, ze kterých lze zjistit n které zajímavé údaje týkající se úmrtnosti a poh ebních ob ad .¹⁹

P evážná v tšina t ch, jejichž smrt byla oznamována, bydlela v Losicích (72) nebo v p ilehlých vesnicích (14) i m stech (4). Výjime n byla prost ednictvím smute ních oznámení oznamována i úmrtí lidí, kte í aktuáln žili ve vzdálen ějších lokalitách, ale z Losic pocházeli nebo tam prožili významnou ást svého života (10). Smute ní oznámení byla vždy tiš t na ěrnou barvou na papíru formátu A4.²⁰ Všechna oznámení obsahovala jméno a p íjmení mrtvého, v k, ve kterém zem el, a datum, kdy zem el. N kde byly uvedeny

¹⁹ Vzhledem k celkovému po tu studovaných smute ních oznámení (100 kus) uvádí absolutní po ty, ovšem stejn ě lze íst jako relativní, tedy v %.

²⁰ Papír byl v tšinou bílý, výjime n se objevily papíry s p edtiš tným barevným pozadím v pastelových barvách, nap íklad s motivy smute ní vrby, krajiny atd.

podrobnější okolnosti smrti, například „zemel náhle v ranních hodinách“, „zemela po delší těžké nemoci v kruhu svých nejbližších ve studiu 21. ledna 2004 v ranních hodinách“ a podobně. Pokud se konal veřejný pohřební obřad, bylo uvedeno místo, datum a hodina jeho konání. V případě, že se pozstalí rozhodli, že nebudou požádat kolektivní rozloučení s mrtvým, bylo naopak nejčastěji uvedeno, že se pozstalí rozloučili nebo rozloučí se zesnulým v úzkém kruhu rodinném, bez uvedení místa. Případně byly užity formule „rozloučili jsme se v tichosti“, nebo „na poslední zvonění jsme se rozloučili bez obřadu“. Dále oznámení obsahovalo adresu, kde zemřelý žil, nebo adresu, na kterou mohla být pozstalým zasílána kondolence korespondence. Uvedena byla jména pozstalých a případně poznámka o tom, kdy a odkud odjíždí autobus na místo obřadu.

Všechna oznámení dále obsahovala nějaký symbol, obvykle umístěný v levém horním rohu. Jednalo se o jednoduchý tiskový motiv, přičemž nejčastěji se vyskytovaly následující možnosti: kříž a vavřínek (24), růže (19), kříž a růže (13) nebo samostatný kříž (11). Méně často se objevovaly další motivy – vavřínek (9), mšnice zastíněná v tví nebo oparem (9), vrba (8), jednotlivě pak i další, například kalich, lilie, strom, rostlina, andělík. Symbolika kříže vychází z křesťanství a souvisí se smrtí Krista, nicméně dnes není kříž vnímán toliko jako křesťanský symbol, ale je používán i v sekulárním prostředí, kde je obecným symbolem smrti. Jako křesťanské symboly²¹ byly se smrtí spojovány list vavřínu, mšnice, vrba. Kalich vyjadřoval přislíbenost k němuž z protestantských církví, nejčastěji k Církvi evanoslovenské husitské. V pravém horním rohu pak byly uvedeny krátké citáty, které si pozstalí stejně jako symboly vybírali z nabídky předložené pohřebními ústavami. Množství užívaných citátů je ohromné, bývají uvedeny jak bez autora, tak s autorem. Například na prvních deseti studovaných oznámeních se vyskytly následující:

„Život Tvůj byl samá práce, smrt jen tichý vzdech.“

„Kdo v srdci žije, neumírá. Fr. Hrubín“

„A přišla dlouhá noc a po ní žádné ráno... O. Scheinpflugová“

„Přestalo tlouci srdce tvé znavené, nebylo z ocele, nebylo z kamene, bolestí znaveno přestalo bít, nebylo léku jímž mohlo by žít.“

„Jak tiše žila, tak tiše odešla, skromná ve svém životě, velká ve své lásce a dobrotě.“

„Tvé zlaté srdce maminko, zůstane navždy s námi, bude nám svítit na cestu, kterou teprve jdeme sami.“

²¹ Tyto symboly sice vycházejí z předpokladů křesťanských pohanských tradic, ovšem dnes jsou vnímány sekulárně.

„Za tvou n ěnou lásku, pé i o nás, za všechna milá slova, starosti, zachováme v srdci vždy tv j obraz a pocit neskonale vd nosti.“

„Kdo v srdcích žije, neumírá...“

„Kdo žije v srdcích t ch, která opustil, není zapomenut.“

„Já p jdu tam, kam všechna pokolení odešla, a lesy budou dále v slunci snít a vody d ímat v lesku bílých hv zd. J. Zeyer“

Citáty poz stalí vybírají krátce po úmrtí svého blízkého v kancelá i poh ební služby, kde je jim ěasto smute ní oznámení vyrobeno p ímo na po kání, sou asn s dojednáním termínu a pr b hu poh bu. V tšina z nich vyjad uje bolest poz stalých a vztahuje se k mrtvému, d kuje mu nebo ujiš uje, že na n j poz stalí nezapomenou. Jsou rovn ě používána poetická vyjád ení o smrti a život , v tšinou od eských, ale i sv tových autor .

Pr m rných v k mrtvých, pro které byla uve ej ována „parte“ na m stské výv sce, byl 73 let, median dokonce 76 let. Nejmladší osoba zem ela v 19 letech, nejstarší v 97 letech. Parte oznamovala úmrtí 47 žen a 53 muž . Poh ební ob ad ve smute ní síni nebo v kostele se konal v 55 % p ípad , ovšem z toho v 15 % pouze v úzkém kruhu rodinném. Na oznámení byla tato skute nost jednak p ímo uvedena, jednak tam chybl asový údaj o konání poh ebního ob adu, uvedeno bylo pouze místo. Nejbližší poz stalí si tímto zp sobem zajiš ují možnost volby pozvat pouze ur ité blízké, kterým oznámí datum a hodinu společného rozlou ení. Ve zbytku p ípad (45 %) byl zesnulý poh ben bez ob adu zprost edkovávaného poh ební službou. Je pravd podobné, že v ásti z t chto p ípad si poz stalí sami zorganizovali rozlou ení v užší skupin bez p ítomnosti t la zesnulého nebo se p ípadn rozlou ili až p i druhé poh ební fázi, a sice p i ukládání zpopeln ných ostatk . Parte byla s výjimkou jednoho p ípadu vyrobena v poh ebních službách, jejichž název na nich byl uveden a lze podle n j zjistit, která poh ební služba zajiš ovala poh eb, respektive kremaci nebo uložení t la do zem . V tšinou to byla jedna ze tí nejv tších poh ebních služeb nacházejících se v okolních m stech – Vav ín (34), Hades (27) nebo Šeol (18).²² V prvních dvou byl proveden podrobn ější výzkum, který zjiš oval údaje o nabídce služeb i nej ast ji praktikovaných formách poh ební praxe.²³

Ve dvou v tších poh ebních službách²⁴ ve St edo eském kraji tak byly zjiš ny okolnosti, které sice nelze považovat za reprezentativní pro celou eskou republiku, nicmén

²² Názvy poh ebních služeb jsou z d vod zachování anonymity smyšlené.

²³ Majitel t etí poh ební služby bohužel nebyl ochoten se na výzkumu podílet. Nakonec poskytnul zhruba patnáctiminutový rozhovor, p i emž odmítnul jeho nahrávání.

²⁴ Výzkum probíhal v letech 2005 – 2006. Poh ební služba Vav ín tehdy ro n zajiš ovala uložení necelých 200 mrtvých t l, poh ební služba Hades n co p es 300 t l.

dob e ilustrují sou asné trendy. Naprostá v tšina t l (95 %) v obou firmách podstoupila kremaci, do hrobu nebo hrobky bylo uloženo pouze zhruba 5 % mrtvých.²⁵ Firma Vav ín zajiš ovala ro n uložení necelých 200 mrtvých t l a plnila p ání klient ňalozit s t lem bez ob adu podle odhad ňednatelky zhruba v jedné t etin p ípad . Naproti tomu v poh ební služb Hades, která zajiš ovala ro n uložení n co p es 300 t l, se v roce 2005 podle záznam z platebních knih vyskytlo 42 % p ípad , kdy si poz stalí objednali „poh ební“ t la bez ob adu. Pokud si prost ednictvím této poh ební služby poz stalí objednávali e níka, byl podíl církevních e ník p ekvapiv t ém stejný jako podíl e ník civilních, kte í byli ňádání jen o málo ast ji. Zhruba v polovin p ípad , kdy se konalo rozlou ení, nebyl e ník požadován.²⁶ Rozlou ení bez ú asti e níka je obecn ast jší v p ípadech, kdy rozlou ení probíhá pouze v úzkém kruhu rodinném oproti ve ejn p ístupným poh ebním ob ad m. Ve firm Vav ín m li s konáním církevních ob ad ňebo ú astí duchovních p í rozlou ení mén astou zkušenost, podle odhad byl fará p ítomen zhruba p í 15-20 poh ebních ro n (z celkov ro n poh ívaných asi 200 osob).²⁷ V této firm se také mén asto vyskytovaly p ípady, kdy by ob ad prob hl zcela bez proslovu.

Nej ast jší volbou poh ebního ob adu bylo rozlou ení ve smute ní ob adní síni, která se v obou p ípadech nacházela na h bitov m sta, kde sídlila poh ební služba. Poh ební služba Vav ín proto pro poz stalé v p ípad zájmu zajiš ovala hromadnou autobusovou dopravu z Losic na místo konání ob adu a zp t.²⁸ Standardní pr b h poh ebního ob adu po ádaného ob ma zkoumanými ústavy byl velmi podobný, jeho nejv tší ást spo ívala v poslechu reprodukované hudby v podob ňn kolika písní nebo skladeb. Písn si poz stalí volili ze seznamu p edloženého poh ební službou p í sjednávání služeb, pokud si z n j nevybrali, m li možnost p ínést si vlastní CD s hudbou dle osobního výb ru. Poh ební služba Hades standardn poušt la p t písní, poh ební služba Vav ín ty i písn . P ed zazn ním poslední písn vystoupil e ník, který pronesl n kolikaminutový proslov o zesnulém a pod koval p íchozím za kv tinové dary a ú ast na rozlou ení. Celý proslov v tšinou trval zhruba t i až

²⁵ Po et uložení do zem ňe v sou asnosti nejvyšší na Morav a vyšší je ve venkovském prost edí oproti velkom st m. Celorepublikový pr m r tvo il v roce 2002 podle údaj Spole nosti p átel ňehu zhruba 23 % [Davies, Mates 2005: 456].

²⁶ Pokud nebyl e ník požadován od poh ební služby, mohl být bu zajiš t ň p ímo poz stalými nebo ob ad prob hl bez jeho ú asti. Podíl jednotlivých p ípad ňožužel není znám.

²⁷ Situace ve St edo eském kraji je specifická, nicmén ke zvyšování podílu poh b bez ob adu dochází i na jinak tradi ňjší Morav , kde bylo pracovníci poh ební služby velkom sta Jihomoravského kraje v roce 2006 potvrzeno, ňe poz stalí se pro poh eb bez ob adu rozhodovali zhruba v jedné tvtin p ípad . Pokud se ob ad konal, v tšinou obsahoval mluvený proslov, p í emž t ém v polovin p ípad ňo zajiš oval kn z nebo jiný duchovní.

²⁸ Podle údaj z výše analyzovaných smute ních oznámení byl autobusový odvoz ú astník ň posledního rozlou ení zajiš t ň ve 13 p ípadech ze 47, kdy se konal ve ejný poh ební ob ad.

p t minut. V obou firmách byli k dispozici civilní e níci, jejichž ú ast poh ební služba zprost edkovávala. Všichni e níci byli v d chodovém v ku a údaje o mrtvém se dozv d li p edevším z parte, které jim bylo p edem poskytnuto. V p ípad zájmu mohla rodina dodat pro e níka i další informace o život mrtvého a jeho zájmech (v písemné podob). P edání v tšinou zprost edkovávali pracovníci poh ební služby, takže e níka poz stalí spat ili poprvé až p i samotném ob adu. (P ípadn ho mohli vid t již d íve, pokud se n kdy v minulosti zú astnili poh ebního ob adu ve stejné smute ní síni.) Po proslovu, pokud se konal, zazn la poslední píse , b hem které všichni zú astn ní povstali a zatáhla se opona na pódiu, kde byla umíst na zav ená rakev s mrtvým a kv tinové dary. Poté nastalo kondolování. Nejbliží p íbuzní se se adili do ady v blízkosti pódia, kde b hem ob adu v prvních adách sed li, a ostatní zú astn ní se adili do zástupu a postupn jeden po druhém n kolika slovy, podáním ruky, p ípadn polibkem vyjád ili soustrast a podporu nejbližším poz stalým. Toto základní a nej ast ji probíhající schéma ovšem m že v r zných prvcích variovat.

e ník m že bu zcela chyb t nebo místo b žného civilního e níka m že být p ítomen fará nebo kn z, p ípadn n kdo z rodiny i z okruhu rodinných známých. P ítomnost církevního e níka dodává celému ob adu duchovn jší rozm r a jeho proslov bývá také výrazn ji delší než proslov e níka ob anského. Pokud proslov chybí, celý ob ad prob hne bez toho, že by p i n m krom reprodukováného zp vu zazn lo k poz stalým slovo. Kondolence pak musí prob hnout vždy, protože kv li absenci e níka není možné informovat p íchozí, že nejbliží poz stalí si nep ejí osobní kondolování. Kondolování je ovšem stále v tšínovou praxí. Ob ad , p i kterých se této poslední ásti poz stalí snaží vyhnout, je podle zkušenosti asistentek poh ebních služeb málo.

Zp sob práce poh ebních služeb i pr b h civilního ob adu je v zásad velmi podobný tomu, jak se vyvinul b hem období komunistické vlády. Asistentka poh ební služby Hades, která d lala stejnou práci ješt p ed rokem 1989 v m stském podniku technických služeb, vid la hlavní a v zásad jedinou výrazn jší zm nu ve skute nosti, že významn p íbylo kremací bez ob adu. Majitelé a pracovníci zkoumaných poh ebních ústav založili své firmy hned v roce 1990 a p ímo navázali na zkušenosti, které m li z p edchozího období, kdy vykonávali stejnou práci. I e níci mají praxi z p edchozího období, protože, jak uvedla asistentka poh ební služby Vav ín, neda í se jim sehnat žádného nového a mladšího e níka, který by více vyhovoval požadavk m klient nap íklad p i poh bívání mladších lidí.

Vysoká absence konání kolektivních poh ebních ob ad se jeví jako p ekvapující v porovnání s jinými zem ími, kde je zrušení n jaké formy kolektivního poh ebního ob adu nemyslitelné. Dle mého soudu souvisí tento jev mimo jiné s proticírkevním smýšlením eské

spole nosti, ve které zem elí ani poz stalí nevolí církevní poh eb proto, že se ani b hem života neú astnili náboženských bohoslužeb. Na druhou stranu jim však není blízký ani ob anský poh eb, který duchovní rozm r zcela postrádá a nemá v tšinou mnoho k nabídnutí pro út chu poz stalých. Proslov o zesnulém pronáší e ník, který ásto zem elého v bec neznal a s poz stalými se prvn setkává až t sn p ed poh ebním ob adem. V takovém p ípad je pom rn t žké, aby jeho slova zn la p esv d iv , zvláš , když v nich chybí p esah spo ívající v nad ji na posmrtnou existenci, který m že nabídnout e ník církevní. Taková transcendence má sv j význam ovšem pouze tehdy, pokud jsou poz stalí v ící. Ale ani úplné vypušt ní mluveného slova z ob adu, ke kterému se dnes n kte í poz stalí uchylují z ejm z obavy o kvalitu a obsah proneseného proslovu, není hodnotným ešením. Hudební složka v podob vybraných písní nebo skladeb klasické hudby nem že zastoupit poh ební proslov. To na základ zkušenosti potvrdila i pracovnice poh ební služby Vav ín, která popsala pr b h poh ebního ob adu bez proslovu:

„... [poz stalí] vlastn p íjdou v tu hodinu, kdy to nastane, za ne hrát hudba... v tšinou ty i asi ty písní ky nebo skladby. Takže po dohrání toho vlastn , p i té poslední skladb u nás [v námi používané poh ební síni] je, že se zatahuje opona.... A vlastn ti lidé si stoupnou p i té poslední [písní]. Takže tím je jakoby dáno najevo, že je konec. Ale je to stejn takové neukon ené. Nikdo tam nevystoupí. Ti lidé se pomalu za nou rozcházet. Protože n kolikrát tady bylo, že si ho [e níka] nevzali [poz stalí objedávající poh eb] a pak, když p íšli t eba doplácet poh eb, tak íkali, že je mrzí, že ho nevzali, že prost to bylo takové neukon ené. Nikdo tam nikomu nepod kuje a ani nep edstaví, kdo zem el, i když to jméno tam je jakoby vystavené, že kdo um el. Takže je to málo.“²⁹

Nedostate n napln nou snahu vyhov t požadavk m klient , respektive p ínést nové alternativní složky poh ebního rituálu, aby byl d stojný a zároveň m l vysokou symbolickou hodnotu, lze pokládat za jeden z d vod , pro se u nás v sou asnosti tolik poz stalých rozhodne pro to, že poh ební ob ad pro blízkého zesnulého v bec neuspo ádají. Jako další d vod bývá uvád na finan ní stránka v ci [nap . Haškovcová 2000: 94], která však jako jediné vysv tlení rozhodn neobstojí. Náklady na poh ební ob ad u nás nejsou vyšší v porovnání s ostatními evropskými státy, spíše naopak.³⁰ Finan ní i materiální nákladnost ob ad – svatebních i poh ebních – se vyskytovala a vyskytuje v mnohých spole nostech a kulturách [Gennep 1997]. Jedná o spole ensky významné a kolektivn sdílené události seskupené kolem jedine ných okamžik v život lov ka, b hem nichž se m ní spole enský

²⁹ Rozhovor s pracovnicí poh ební služby ze dne 30. 11. 2006.

³⁰ Obvyklá cena poh bu s ob adem a následnou kremací se v poh ebních ústavech pohybuje mezi 15 – 25 000,- K . V R navíc do konce roku 2007 existovala netestovaná (plošná) dávka státní sociální podpory, tzv. poh ebné (5 000 K), na kterou m la nárok osoba, která vypravila poh eb, a kterou využila p evážná v tšina poz stalých (zhruba 99 %, po ítáno v í po tu zem elých v daném roce) [Statistická ro enka ... 2006: 212].

ontologický status jedince i jedinců. Přitom je jejich nový status ve společnosti legitimizován právem prostřednictvím těchto obřadů, které přirozeně vyžadují určité náklady ze strany pořádajících.

Další a neopominutelnou příčinou vedoucí k uměnění a v extrémním případě až ke zrušení pohřebních obřadů jsou změny ve společenském uspořádání snižující sociální provázanost obyvatel. Tradiční kolektivní rituály jsou na ústupu a nahrazují je ekvivalenty, kterých se dnes účastní v tšinou pouze rodinní příslušníci a nejbližší přátelé. Roli zde hraje i skutečnost, že se vzrůstající délkou života v naší společnosti dochází k tomu, že umírají stále starší jedinci, kteří jsou mnohdy v posledních letech svého života díky špatnému zdravotnímu stavu do značné míry společensky izolováni.³¹ V takových případech se stává, že se pozstalí rozhodnou (mnohdy na přání zesnulého) neorganizovat žádný pohřební obřad prostřednictvím pohřební služby, protože stejně předpokládají, že by na něj mnoho lidí nepišlo. Sami se pak mohou sejít v domácím prostředí nebo se svým zármutkem zůstanou každý sám a rozloučí se s pozstalým pouze ve své mysli. Češi dnes již prakticky neví o to, že by způsobem pohřbu a zaopatření mrtvého třeba mohly nějakým způsobem ovlivnit jeho další posmrtnou existenci, a to ani v říci [Nešporová 2006]. I tato skutečnost nahrává možnosti pohřební obřad vypustit, pokud pozstalí zároveň neshledávají jiné významné důvody, kvůli kterým by je měli uspořádat, a rovněž chybí sociální tlak, který by je k tomu přiměl. Přiblížení pohřebních rituálů a zvyků, kterými se pozstalí snažili uspokojit zemřelého a zamezit jejich negativnímu vlivu, byly (a někde stále jsou) určovány do značné míry právem představou o posmrtné existenci.

Pořádání pohřebních obřadů navíc přestalo být částí populace vnímáno jako povinnost vůči zemřelému i okolnímu společenství, a proto stále roste množství případů, ve kterých se žádný pohřební obřad nekoná. Tento trend je v porovnání s ostatními evropskými zeměmi značně unikátní a lze jen těžko odhadovat další vývoj v této oblasti. Vzhledem k nízké příslušnosti českého obyvatelstva k povoleným církvím a náboženským společnostem nelze předpokládat, že by podíl náboženských pohřebních obřadů vzrůstal. Je ovšem možné, že se pohřební služby více přizpůsobí potřebám pozstalých a zároveň nabízet alternativní typy pohřebních obřadů pro nevíci a více rozvinou různé formy pro ty, kteří nepatří mezi úplné bezvěrcy, ale i přes absentující církevní afiliaci vykazují jisté znaky religiozity. Využití tohoto potenciálu by zároveň mohlo vnést nový smysl do pohřebních obřadů, které se vypuštěním náboženské složky i složky sociální poněkud vyprázdnily.

³¹ Pojednání o vyloučení umírajících ze společnosti bylo popsáno v šedesátých letech 20. století na příkladu severoamerické společnosti [Sudnow 1967].

Procesy jako individualizace a detradicionalizace (náboženství) jsou v současné české společnosti známy pokročile, což má dopad i na pohřební obřady a celkový přístup ke smrti. Smrt je vnímána jako zcela osobní záležitost a v tšinou k ní dochází mimo dosah vnímání širší společnosti, v nemocnicích, a to přesto, že v posledních patnácti letech došlo k jistému uvolnění a problematika smrti je postupně detabuizována. Rozloučení se zemřelým v podobě pohřebního obřadu se mnohdy ústředně jenom úzký rodinný kruh a nejbližší známí zesnulého, někdy se děje pouze na individuální bázi bez jakéhokoliv kolektivního obřadu. Systematicky organizovaná péče o pozstalé prakticky absentuje. Personalizovaná nabídka v českém pohřebnictví není příliš rozvinutá a lidé nejsou ochotni za tento druh služeb „zbytečně“ vydávat peníze. Hromadnější návrat k okázalým pohřbům je v blízké budoucnosti nepravděpodobný. V souvislosti s vývojem situace v západních společnostech bychom mohli spíše očekávat zavedení v tší variability důstojných pohřebních obřadů pro úzký kruh pozstalých. Možným vývojovým trendem by mohl být i vzrůst angažovanosti rodiny a nejbližších známých při pořádání pohřebních obřadů. Tento trend byl zaznamenán na Západ³² a jeho výhody důležitě pro české prostředí spoívají v tom, že umožní uplatnění personalizace v nejvyšší možné míře, čímž výrazně sníží finanční náklady a redukuje množství služeb poskytovaných pohřebními ústavami a církvemi, ke kterým nemá značná část lidí přístup.

4. Pojímání pohřebních obřadů střední generací (nevenčících)

4.1. Význam pohřbu

Pevážně v tšina nevenčících informátorů z Losic (21 ze 30) vnímala pohřeb jako rozloučení pozstalých se zesnulým. Tyto odpovědi na přímou otázku po smyslu nebo významu pohřbu se sluovaly se zpsobem, jakým je pohřební obřad v současné společnosti prezentován prostřednictvím smutečních oznámení, běžně aktéry označovaných jako „parte“. Tyto speciální tiskoviny oznamující úmrtí v tšinou hovoří o konání „posledního rozloučení“ nebo používají sloveso „rozloučit“ atd. Stejně tak oznaují pohřební obřad slovem „rozloučení“ i pracovníci pohřebních služeb. Některí informátoři hovořili přímo o „posledním rozloučení“ nebo „důstojném rozloučení“, kterými podle nich pohřeb je:

³² Například v Nizozemí se sice stále jedná o menšinu, ovšem po etnograficky [Wouters 2002: 1-3, 23], podobně i v USA [viz Garces-Foley 2006: 220-221].

„Já bych ěkla, že je to rozlou ění se vlastn ě s tím, naposledy rozlou ění se s tím zesnulým. S tím, že vlastn ě mu zahrají jeho oblíbenou písní ku. Já bych ěkla, že je to asi poslední rozlou ění. Kdy naposledy, než vlastn ě je biologicky pry ě, bych ěkla takhle asi.“ (Radmila)

„No samoz ějm ě, ten ělov k [zesnulý] už to neví, že mu n kdolá poh eb. Ale je to takové jakoby d stojné rozlou ění s tím ělov kem. ěkám, i když už to nevnímá. A je to i taková zažitá tradice. Že vlastn ě lidí se poh bívají, že ano, v r zných zemích jinak. Ale je to takové jakoby d stojné rozlou ění s tím ělov kem.“ (Lenka)

Poh eb byl tedy chápán p edevším jako b žná forma rozlou ění poz stalých se zesnulým, p i ěmž nikdo z dotazovaných se nedomníval, že by jeho konání m lo dopad na p ípadnou další existenci mrtvého. Poh ebŇí ob ady tak byly považovány p edevším za záležitost, která má význam pro poz stalé, i když ne všichni informáto i konání poh b oce ovali. N kolik informátor ě však vyjád ilo jednozna n kladný vztah ke konání poh b :

„[poh eb] to je to poslední, kdy ělov k m že p ímo vzdát [úctu] prost ě tomu ělov ku nebo chtít se s ním jako rozlou ěit. To ur ěit ě, každopádn ě by to m lo být, nem lo by se to nikdy, já nevím, zrušit, ur ěit by to m lo probíhat dál. Ur ěit by to m lo. Takhle. Takže poh by by se ur ěit m ly konat. To je podle m ě to, takové to opravdu nejd stojn ější rozlou ění s tou osobou, která vám byla blízká, já nevím, p ítel, kamarád, prost ě to poslední rozlou ění, který mu m žete jako symbolicky dát.“ (Radek)

Iveta: „... že se rozlou ěí ti lidé, že tam jdou [na poh eb] a pobre í si a zavzpomínají jakoby ne naposledy, ale jako pohromad ě na toho, kdo um el.“

Tazatelka: „P ípadá Vám to dobré, anebo si spíš myslíte, že t eba poh eb je zbyte ná záležitost?“

Iveta: „Já si myslím, že to je dobré, to rozlou ění. Já myslím, že ano. Že jakoby naposledy vlastn ě jdete a rozlou ěíte se. Je tam, já nevím, v té rakvi, že je to takové, no že jdete mu naposledy jakoby mu pod kovat za to, že tady s námi byl.“

Kolektivní charakter, tedy že se b hem poh bu sejdou blízcí zesnulého, explicitn ě zmínilo pouze n kolik informátor ě, i když ne všichni ho vnímali jednozna n pozitivn ě. Dva informáto i uvedli, že poh eb je jistým zp sobem „divadlo pro lidi“, a p íklán li se spíše k jeho variant ě, na kterou není zvána ve ejnost, ale ú astní se pouze ti nejbližší, nejužší rodina a p ípadn ě velmi blízcí p ítelé. N kolik informátor ě p ímo terminologicky rozlišovalo mezi „poh bem“, který chápali jako ve ejn ě p ístupný, a „rozlou ěním“, které vnímali jako ob ad ur ený pouze pro nejbližší poz stalé. Jeden nich ě inil tento rozdíl p edevším proto, aby se mohl negativn ě vyjád ěit o první variant ě poh bu oproti pozitivn ě chápanému rozlou ění:

Aleš: „Já poh eb beru jako spole ěenskou povinnost. A kdyby bylo po mém, tak bych všechny poh by zrušil. To mi právn ě jde už takové zbyte né. Prost ě bu to toho ělov ka, na tom poh bu se sejde spousta lidí, který t eba 20 let, 30 let toho ělov ka nevid li, v bec si s ním nepsali, nev dí nic. Te dostanou parte a p íjedou teda a co?“

Tazatelka: „Možná, že se tam vidí s n ě jakými jinými lidmi, které t eba vidí rádi?“

Aleš: „Ano, ale to se m žou sejít jinak, nemusejí se scházet na poh bech, že ano? Takže já ty poh by jako nemusím a mám na to ten názor, že to k ni ěmu vlastn ě není. Já bych bral spíš poh eb v tom skute ném rozlou ění, v takovém tom užším kruhu rodinném. Ten, s kým se ten ělov k pravideln ě

stýkal skute n a nemusí to, nemusí to být ani nad tou rakví. Prost by se ti lidé m li sejít a íct - no tak, vzpomínáme, takový a takový život to byl a žil ten lov k dobrý život nebo žil špatný život a budeme na n j vzpomínat v dobrém. Anebo se klidn sejít u n koho doma, anebo se sejít n kde v hospod s prominutím, ale to je podle m daleko významn jší než n kde v ob adní síni. Zástup p íbuzných, který se dlouho, dlouho nevidí li.“

Z výroku je z ejmé, že informátor konání (sekulárního) poh ebního ob adu v širším spo le enství v prostorách smute ní ob adní sín nevnímá jako d ležitě, naopak je hodnotí negativn . Sám dává p ednost personalizovan jší podob , kdy si na zesnulého spo le n zavzpomínají jen ti nejbližší. P í emž místo, kde tak u iní, nepovažoval za p íliš d ležitě a spíše dával p ednost prost edí, ve kterém mrtvý nebo jeho blízcí žili. D raz p ítom kladl spíše na myšlenky než na p ítomnost t la, kterou nevnímá jako p íliš významnou. Jako rušivou naopak vnímá p ítomnost p íbuzných, kte í se b hem posledních let života se zesnulým v bec nestýkali. Spole né symbolické rozlou ení nejbližších rodinných poz stalých je podle n j smysluplné a náležité, nikoliv však poh ební ob ad s velkým množstvím ú astník .

Tento postoj nebyl ojedin lý, vyskytoval se mezi informátory ast ji. N kte í se o poh bu dokonce zmínili jako o „divadle pro lidi“. P esto, že se našli i zastánci poh ebních ob ad za ú asti širší ve ejnosti, pro nikoho nebyla ú ast velkého množství lidí na poh bu klí ovou záležitostí. Nikdo z informátor také p ímo neodsuzoval rozhodnutí poz stalých uspo ádat rozlou ení se zesnulým pouze v úzkém rodinném kruhu. N kolik informátor se p iznalo, že se ú asti na poh bech spíše vyhýbají, pokud to jde. I ti však jistý smysl v po ádání poh ebních ob ad pro nejbližší p íbuzné v tšinou spat ovali. Pouze dva informáto i považovali realizování poh ebních ob ad v sou asné eské spo le nosti za zcela zbyte né a p ímo uvedli, že v tomto po ínání nevidí žádný smysl.

4.2. Absence poh ebního ob adu

Realita eských poh ebních ob ad je však pon kud jiná. P estože v tšina dotazovaných informátor p íkládala poh ebním ob ad m n jaký význam (p edevším rozlou ení se zesnulým), v praxi jsou asto mrtví zpopeln ni bez ob adu. N kdy se nejbližší poz stalí namísto toho sejdou v mén formálním prost edí, než je ob adní sí i kostel, nebo ud lají vlastní ob ad v souvislosti s umíst ním zpopeln ných ostatk na h bitov . asto se ale ned je ani to, ímž je eská spo le nost zna n ojedin lá. V ostatních zemích je prakticky

nemyslitelné, že by se poh ební ob ad nekonal, to se m že stát pouze výjime n , nap íklad pokud se jedná o bezdomovce.³³

B hem rozhovor byly zjiš ovány postoje informátor k možnosti, že by byla jakákoli forma kolektivního poh ebního ob adu zcela zrušena a nekonala se. Cílem bylo odhalit motivy, které k tomuto po ínání v sou asných echách vedou.

Informáto i se v rozhovorech spontánn nebo na vyzvání otázkou vyjad ovali k rozší ující se praxi, kdy se širší ve ejnosti p ístupný poh eb ani rozlou ení v užším kruhu rodinném organizované poh ební službou nekoná. Výrazn nej ast ji zmi ovali akté i jako vysv tlení pro toto po ínání vysoké finan ní náklady na uspo ádání poh ebního ob adu ve smute ní síni nebo p ípadn vypravení poh bu z kostela. V tšinou se však jednalo o vysv tlení založená na úsudku a hodnocení situace jiných osob, nikoli na vlastní zkušenosti. Pokud vycházeli informáto i ze zkušenosti s konáním nebo nekonáním poh ebních ob ad v rodin , pak asto zmi ovali i jiné d vody, na základ kterých se poz stalí mohou rozhodnout pro nekonání poh ebního ob adu. V zásad je lze rozdl it na dva základní faktory: psychický a sociální.

Psychickým faktorem byla vysoká psychická zát ž, kterou údajn podle mín ní informátor p ítomnost na poh bu, p ípadn i jeho p íprava, p ináší poz stalým. Ze snahy vyhnout se této zát ži se bu po ádá pouze rozlou ení v úzkém rodinném kruhu (a již v ob adní smute ní síni nebo doma) nebo se kolektivní rozlou ení se zesnulým zcela zruší. Podobnému vývoji podle výpov dí informátor p íspívá i faktor, který lze ozna it jako sociální. V jeho rámci se vyskytovalo n kolik možností, kterými akté i vysv tlovali absenci poh ebních ob ad (p ípadn jejich omezení na nejužší kruh poz stalých p íbuzných). Všechny odrážely stav sociálních vazeb, které m l zem elý p ed tím, než zem el, a p ípadn i stav vzájemných sociálních vazeb mezi poz stalými. K nekonání poh ebního ob adu se poz stalí mohli uchýlit proto, že neo ekávali, že by se jej lidé cht li ú astnit. Omezené sociální vazby na konci života tak mohou vyústit v nekonání poh ebních ob ad na základ v domého rozhodnutí poz stalých. Další možností je snaha poz stalých vyhnout se konfrontaci s „cizími“ lidmi, kte í by posléze mohli pr b h poh bu kritizovat. Vyskytují se samoz ejm i p ípady, kdy žádní poz stalí p íbuzní nejsou, a není-li nikdo, kdo by se povinnosti poh bít mrtvého zhostil, pak tuto záležitost zajiš uje obec. V t chto p ípadech,

³³ I tak ale nap íklad v N mecku zajiš uje jednoduchý ob ad m sto. Ve Francii po ádala pa ížská radnice v roce 2002 kolektivní poh ební ob ad na památku n kolika desítek bezdomovc zem elých na území m sta v minulých letech [Hervieu-Léger 2004].

kteřé jsou ve zkoumané lokalitě stále ojedinelé, je mrtvý v tšinou spálen v krematoriu bez obřadu a následně uložen do společného hrobu na hřbitov.

Některé informátorky projevily pochopení pro rozhodnutí pozostalých kolektivní pohřbní obřad neuskotičit. Mnozí jiní se však zmínili o tom, že člověk si zaslouží dostojné rozloučení a že rozloučení s mrtvým považují za slušnost. Přitom se ovšem některé informátorky zároveň vyjádřily spíše ve prospěch menší sešlosti v kruhu rodinném než pro veřejně přístupný pohřbní obřad.

Informátorka na základě vlastní zkušenosti s úmrtím babičky přemítala nad tím, proč je dobré pohřbní obřady vykonávat, a hledala důvody, proč je dnes některé lidé nedělají:

Šárka: „Bez toho pohřbu, si myslím, že by to bylo jako něco neukončeného. ... Já bych řekla, že do toho pohřbu je doma prostě úplně jiná atmosféra. Po tom pohřbu prostě si myslím, že se má jít, sednout, prostě se to má zapít a jít dál.“

Tazatelka: „Takže spíše se kloníte ve prospěch pohřbu? Protože dneska je to tak, že i když ten pohřb třeba vůbec není.“

Šárka: „Já vím, no, že dneska to je i z finančních důvodů. Je tedy pravda, že pokud vám umře někdo, kdo vás trápí, celou rodinu, že ano. A pak teda, pak třeba ti lidé už nemají náladu se s ním rozloučit. To asi záleží. Nevím. ... Asi v tom rodinném kruhu [je to řešení], že ano, vždycky na ten pohřb nemusí jít úplně všichni. Chápu ty pohřby v rodinných kruzích, že nechtějí třeba [velký pohřb]. I když zase každý má právo se jít s tím [zesnulým] rozloučit ... No určitě, ty pohřby určitě by měly být. ... i ten pohřb, pak už se někde, rodina by si měla sednout. I takové, asi dřív se to vždycky dělávalo, dneska už ti lidé, že ano, asi koukají na peníze. Já nevím, kdy asi. Nebo i není ta nálada. ... ale že si myslím, že ten pohřb, i když zrovna naše babička ho nechťala, že ano, ale udělal se jí, protože je to přece takové rozloučení, že to musí být.“

Tazatelka: „Proč myslíte, že ho nechťala? Myslíte, že kvůli tomu finančnímu zatížení?“

Šárka: „To ne, to určitě ne. Vždycky ty rodiny mají naspořeno, tyhle staré. Ale ona snad jako nechťala, aby jí tam chodili prostě ti lidé, ona se s nikým taky nestýkala, že ano. Tak nechťala, aby prostě ty babky z té vesnice tam šly. Ona vyloženo to brala takhle. Já třeba taky nemám ráda, když mě někdo lituje. ...“

Přestože uvedená informátorka se vyjadřovala ve prospěch konání pohřbních obřadů, zmínila hned několik možností vysvětlujících jejich nekonání. V určitých podobách uvedla všechny výše uvedené faktory: finanční, psychologické i sociální.

Výpověď další informátorky obsahuje zkušenost dcery, která pro svoji matku (zeměla na rakovinu zhruba v padesáti letech) pohřbní obřad nezajistila:

„Zažila jsem pohřb, který teda jsme udělali u mé mámy, že jsme jí nechali spálit bez obřadu. A potom jsme šli jenom tu urnu uložit. Protože jsme neměli sílu na to, abychom dělali nějakou sešlost a tam to probírali s lidmi. My jsme to nedokázali. ... Protože to bylo pro nás hrozně těžké, protože jsme všichni byli tak psychicky na dně z toho, co se stalo, že jsme byli rádi, že jsme vůbec vyřídili takové ty formality. A vím, samozřejmě, že nám to spousta lidí zazlívalo, že se nemohli rozloučit, ale my jsme na to neměli vlastní peníze a hlavně jsme na to neměli odvahu. My jsme věděli, že bychom se tam sesypali všichni a v podstatě jsme byli i sourozenci a takhle jsme se domluvili, že to takhle bude. A takže jsme věděli, kdy ji spálili, ale přišlo nám oznámení a já a sestra, tak jsme si došly pro urnu a tam jsme teda nechaly toho hrobníka, aby tu urnu [uložil na hřbitov]. ... Takže tam jsme ji uložily, no

a pak jsme šly do cukrárny na kafe. Povídalý jsme si o tom ještě a ještě jsme si říkaly, že se nám ten h bitov nelíbí. No a to bylo naše rozloučení. My jsme se s ní rozloučili v podstatě každý sám a v duchu.“ (Markéta)

V případě této zkušenosti byla pro rozhodnutí klíčová stránka psychická, aťe i byli odchodem matky natolik zarmoucení, že pohřební obřad neuspádali. Jako další zvodní pípmnla informátorka také finanční nákladnost a stranou nezstal ani faktor sociální. Vystoupení pozstalých na veřejnosti během pohřbu, jehož by se mohli účastnit i další lidé, považovala paní Markéta ze obtížné, protože ovšem raději nerozhodli alespoň pro rozloučení v úzkém kruhu, vysvětliila toliko tím, že pro ně veškeré zařizování bylo příliš náročné. Popovídání se sestrou nad kávou v cukrárně po uložení urny na h bitov bylo sice jakýmsi zakončením, ovšem jak z výpovědi vyplývá, nepříliš důležitým. Hlavní rozloučení proběhlo symbolicky a každý pozstalý ho provedl sám za sebe „v duchu“, tedy vzpomínkou na místech i vase zcela odlišném a zejména opakovaně. Skutečnost, že by se prostědnictvím kolektivního pohřebního obřadu, a již konaného v obřadní síni nebo doma, mohla vyjádřit úcta k zemelému nebo důstojné zakončení jeho života, nebyla vůbec tematizována.

Pro mnohé lidi dnes již zejména tato souvislost neplatí a úcta se neprojevuje konáním navenek – pořádáním pohřebních obřadů nebo častým navštívováním h bitova – nýbrž je v pojetí dnešních lidí (alespoň v kterých) spíše niternou záležitostí. Vzdálenější příbuzní a sousedé i známí jsou často zloučení se zesnulým vyazeni tím, že se obřad buď koná pouze v úzkém kruhu rodinném, nebo se nekoná vůbec. Přítomnost širšího společenství nebyla informátory vnímána jako podpora. Sociální vazby mrtvého pozstalí často berou do úvahy, když se rozhodují o přebhu pohřebních obřadů :

„Já si stejně myslím, že ti lidé [pozstalí] se asi třeba n jak sejdou doma a zapálí svíčku a prostě posedí. Já nevím. Zavzpomínají. Myslím si to aspoň. Neodsuzuji to. Tak každý, že ano, dneska je to i hodně o financích. Takže to [nekonání pohřbu] neodsuzuji. Já si myslím, že každý lov k se sám podle sebe rozloučí s tím lov kem. A už prostě, když už se o tom mluví, nebo sám v sobě. Takže jako neodsuzuji. To si myslím, že je každého v c. ... To asi taky hodně záleží na tom, jak třeba ten lov k, jaký žil ten lov k život, protože naše babička má hodně známých, a tak jsme si říkali, že by to asi bylo takové hloupé [kdyby se veřejný obřad nekonal], že prostě si myslím, že spousta lidí na ten pohřeb chtěla jet. Takže z toho d vodu. A když by to třeba byl lov k, který spíš byl uzavřený a nechodil moc do společnosti, tak si myslím, že ten pohřeb je v podstatě zbytečný.“ (Kamila)

Faktory, které způsobují, že se mnozí pozstalí dnes rozhodnou neuspádat pohřební obřad pro svého blízkého, jsou tedy poměrně rozmanité a v tšinou nepřesobí pouze jeden z nich, ale vzájemně se doplňují. Velmi obecně lze rozdlit do tří základních kategorií: sociální, psychické a ekonomické. Přehlženo je samozřejmě i k pání zesnulého, pokud se ovšem stran svého pohřbení před smrtí vyjádřil.

4.3. Preferen ní zp soby poh bu

Preferen ní zp soby poh bu byly zjiš ovány nejen z cílem prozkoumat, jaké jsou postoje aktér st ední generace ke konání poh ebních ob ad , ale pokusit se na jejich základ odhadnout možný vývoj v poh ební praxi, který eskou spole nost v budoucnu eká. Otázka se pro mnohé informátory ukázala být zna n hypotetickou, protože v dob rozhovoru vzhledem k v ku asto ješ ž žádné preference o zp sobu vlastního poh bu nem li. V takových p ípadech byli dále tázáni, jakým zp sobem by si p edstavovali „správný“ nebo „náležitý“ poh eb. B hem interview se ukázalo, že pro dotazované informátory ve st edním v ku rozhodn není konání poh ebních ob ad po jejich smrti tématem, kterým by se zabývali, zhruba polovina uvedla, že neví, co by si p áli, aby se po smrti stalo s jejich t lem a jaké poh ení rituály by m ly prob hnout. P í dalším dotazování se ukázalo, že zhruba dv t etiny informátor (21) preferovaly nebo o ekávaly, že budou po smrti zpopeln ni, zatímco ve prosp ch uložení do zem se vyjád ili pouze ty i informáto i. Z t ch, kte í cht li být zpopeln ni, pak p evážná v tšina (11) preferovala uložení urny s popelem do hrobu na h bitov . Rozptyl si p ála pouze menšina informátor (4), p í emž signifikantní bylo, že žádný z nich necht l rozptyl v prostoru h bitova, ale vždy si jej p edstavovali na n jakém oblíbeném míst v p írod . Jedna šestina všech informátor (5) vyjád ila preferenci pro to, aby se po jejich smrti nekonal poh eb, p áli si být zpopeln ni bez poh ebního ob adu. Mnozí informáto i sku n nebyli schopni artikulovat vlastní preference a n kte í se p ímo odvolávali na to, že záležitost vlastního poh bu ponechají na rozhodnutí poz stalých. N kolik z nich dokonce p ipomn lo, že znají z okruhu své rodiny p ípady, kdy p ání zesnulého stejn nebylo vyhov no. Jednalo se však vždy o to, že umírající si p ál ob ad vypustit nebo popel rozprášit, což poz stalí považovali za nedostate n d stojné, a proto to neu inili.

V tšina informátor byla otázkou o pr b hu vlastního poh bu pon kud p ekvapena a dosti vágn se rétoricky p iklonila k nejb žn jší praxi:

Tazatelka: „Máte n jakou p edstavu, co by se m lo stát s vaším t lem, až zem ete?“

Kamil: „Tak to nevím. To v bec, to nemám. To zatím, nevím. Zatím jsem o tom neuvažoval, nep emýšlím.“

Tazatelka: „A n jaké t eba preference, jestli poh bení do hrobu, nebo kremace? Nebo rozptýlení?“

Kamil: „Tak to spíš asi ta kremace. No, kremaci. Rozptýlení ne. To já zase nemusím, jako aby m to [rozptýlili]. A do hrobu [dát urnu]. A kremaci.“

Ojedin le se však vyskytli i informáto i, kte í p iznali, že se otázkou o spo inutí vlastního t la po smrti již n kdy zabývali:

Tazatelka: „... jak byste si představovala svůj vlastní pohřeb?“

Markéta: „Taky už jsem nad tím přemýšlela. Můj manžel tvrdí, že chce být kostlivec. Tak já nad tím přemýšlím taky, protože zase bych chtěla, asi jako každý, být s ním v jednom hrobu potom. A jezdíme na chalupu, kde vlastně je jeho prababka, a to je přesně takový ten hrobový, kde vlastně by se to dalo udělat. Tam se pohřbívá do země. Takže možná skonáme spolu.“

Pro rozptyl se vyjádřilo několik informátorů, a to jakoby mimochodem na základě aktuálního hnutí myslí, nikdo z nich na tomto výběru zcela striktně netrval:

Tazatelka: „Já bych se zeptala, jestli máte v současné době nějakou představu o vlastním pohřbu?“

Soňa: „Nemám, nemám. Ale teď přemýšlím, tak by mi třeba vyhovovalo, teda a je to strašné, aby mě spálili, a pak mě někde rozfoukali, někde na nějaké louce. To by se mi líbilo. Sice nevím, jak by to unesli ti ostatní, ale nevím, když to člověk vidí v těch filmech, že ano, třeba u těch lidí, tak si říká, že to vypadá docela dobře.“

Tazatelka: „Tak když si to budete hodně přát a přede všem oznámíte, co si přejete, tak.“=

Soňa: = „Těba ano. Taková jako, výhledově, úplně to vidím, nějaká louka, úplně rozkvetlá s těmi kvítkami takhle, to by bylo docela dobré.“

Z této výpovědi je zřejmé, že i v této oblasti se mohou uplatňovat vzory chování přejímané z médií. Zvláště v české společnosti, kde jsou současné praxe nenabízí příliš mnoho možností, může být časem rozšířená snad i výpověďkami zvyklých šifíciích se prostřednictvím vizuálních masových médií.

Jedna informátorka se dokonce zmínila, že svým blízkým z legrace říká, aby ji po smrti nechali zpopelnit a pak rozptýlili v oblíbeném obchodě Ikea, který má ráda, protože prodává nábytek z přírodních materiálů a voní dokonce. Takové výpovědi sice informátoři pronášeli spíše v žertu, nicméně popularita rozptylu na místech významných pro zesnulého v evropské společnosti dnes značně roste a rozšiřují se i možnosti, kde se rozptyl popela provádí. Například ve Velké Británii (ale podobně i v Německu a zejména také dalších západoevropských zemích) se začaly množit žádosti fanoušků fotbalových klubů o povolení rozptylu na fotbalovém hřišti jejich oblíbeného klubu. Žádostku bylo několik takovým žádostem vyhovováno, ale když se ukázalo, že zájemci přibývají, začaly fotbalové kluby povolovat rozptyl pouze na trávníku mimo hřiště nebo vyhrázovat pro mrtvé fanoušky toužící spočinout na hřišti vybraného klubu speciální prostory a vzpomínkové louky (*gardens of remembrance*) v jeho blízkosti [Prendergast, Jockey, Kellaher 2006: 890]. Proto mohou i zřejmé na první pohled svérázné výpovědi a přání informátorů poukazovat na trend, který se postupně uplatní i v české společnosti. Přání ohledně rozptylu v lese nebo v oblíbeném údolí, do kterého informátor jezdí na chatu, může být za několik desítek let jeho pozstatými skutečně naplněno.

Pokud se náhodou n kd o blíže vyjád il k podrobn ější charakteristice pr b hu vlastního poh ebního ob adu, n kolikrát to bylo v souvislosti s p áním, aby poh ební ob ad a hostina prob hly ve veselé a radostné atmosfé e:

„Já si to p edstavuji, aby to bylo veselé, aby ten poh eb byl veselý, aby nebyl smutný. Asi ur it . Protože pro ě jako? Tak jednou um e každý. A pro u toho má být takového trápení? Já netvrdím, a se tam všichni opijí a padají tam na pusy a zvracejí mi na hrobku, jako chra b h. Ale m lo by to být prost ě takové normální. Ten lov k bu t m lidem, ti, co se s ním p išli rozlou it, tak v dí, co ten lov k jim dal a co pro n znamenal. Já si myslím, že jsem rozdával hodn ěgrace nebo zabavoval lidi, no tak a se mi sm jí na poh bu. M ě že to být v tší sranda. Já nevím, jestli to uvidím, když to uvidím, tak budu rád. Když to neuvidím, tak budu zklamaný. (s nadsázkou) Opravdu m to tedy naštve, tedy opravdu m to naštve.“ (Radek)

Výpov ě další informátorky o „správném poh bu“ v zásad ě obsahovala popis pr b hu poh ební hostiny, b hem které se v dobrém a radostném duchu vzpomínalo na zesnulou, hovo ila p ímo o konkrétní oslav ě zesulé:

Alice: „...co m napadá, že vlastn ě to znám po ád z toho d tství, že to [poh eb] byla taková ta ponurá, taková ta ponurá prost ě událost, kde všichni bre eli a oplakávali toho [mrtvého]. A slyšela jsem názor od kolegyní z práce, že vlastn ě oni jakoby se radovali z toho, taky byli na poh bu, sešli se tam, samoz ějm taky tam oplakali [toho mrtvého], že ano. Myslím, že to byla paní. Ale na druhou stranu potom vlastn ě oslavovali tu paní, že ona prožila hezký život a jako že, jak bych to ekla, jakoby že jí oslavili, tu paní. Že prost ě netruchlili nad tím, že už není, ale že prost ě oslavili ten její život, který m la podle nich vcelku hezký.

Tazatelka: „Jako zavzpomínali t eba, co s ní zažili nebo tak.“

Alice: „Tak, tak. Že to nebylo takové to ponuré, ale že to jakoby vesele nakonec uzav eli. Že vlastn ě paní zem ela ve vysokém v ku. A to mi p ijde takové lepší, než když opravdu hodn ě truchlí a že je lepší spíš zavzpomínat v tom dobrém na toho lov ka n jakým zp sobem takovýmhle.“

Tento trend personalizovaných poh ebních rituál ě, zam ěných p edevším na osobnost zem elého a za aktivní ú asti poz stalých, popisuje nap íklad D. Davies a hovo í o n m jako o retrospektivní identit ě [Davies 2005: 122-124].

Jedna šestina informátor ě, vždy ti, kte í se spíše p íklán li ve prosp ch kremace, výslovn ě uvedla, že by pro n bylo zcela adekvátní, aby se po jejich smrti žádný kolektivní poh ební ob ad nekonal. D vody v tšinou neuvád li, jejich rozhodnutí pramenilo spíše z p esv d ění, že kolektivní rozlou ění je nadbyte ěné, a že pokud se s nimi bude chtít n kd o rozlou it, m ě že to bu ě ud lat v duchu, nebo ješt ě za života:

„Já bych necht la, aby mi d lali poh eb. Asi ne, opravdu. Každopádn ě o tom asi ur it ě nevíte, že tam ležíte nebo jestli teda se tam vidíte n kde, to já nevím. To je takové dané asi. Prost ě že nevíme, co je dál. A pak jako, nevím, já bych asi necht la, aby mi d lali poh eb. Asi bych to cht la, jako jsme to ud lali s tím d dou. Když ho odvezli, tak prost ě, pak jsme ho šli dát na h bitov a tam jsme se rozlou ili v té úzké takové [spole nosti]. íkám, to není na m už samoz ějm ě, to už ud lají za m ě,

n kdou snad. ... [pro] mně je opravdu lepší, když za mnou přijdou, když jsem živá, než aby potom šli za mnou. Je to hloupé, ale opravdu to tak je.“ (Milada)

Akcentace tedy jednoznačně směřovala k životu a to, co se s tím stane po smrti a jaké kolektivní obřady by se měly ve vztahu k mrtvému konat, nebylo pro tuto informátorku klíčové. Podobné přesvědčení sdíleli i mnozí další informátoři. Tím, že nikdo z nich nevěřil, že by konání pohřebních obřadů mohlo ovlivnit jejich další posmrtnou existenci, často si nechali klást žádné podmínky a nechávali rozhodnutí na pozstatých:

Martin: „Tak to asi nechám na dětech, protože tohleto [způsob pohřbu a přebřh pohřebních obřadů] mě nijak netíží. ... To je mi jedno.“

Tazatelka: „Byl byste raději zpopelněný, nebo uložený do hrobu?“

Martin: „No. Když si vezmu, že to tlo stejně za čas se to [rozpadne], takže jestli budu zpopelněný, nebo daný do hrobu, je mi tak nijak jedno.“ ...

Tazatelka: „Takže žádné preference nemáte?“

Martin: „Nemám, nemám. Stejnak mě spálí, takže to je jedno.“ (smích)

Zcela přesné instrukce a požadavky na způsob a přebřh pohřbu neměl nikdo z dotazovaných, stejně jako nikdo z dotazovaných neměl sepsanou závěš. Vzhledem k tomu, že se jednalo o informátory střední v kové kategorii, s přemrnou nadjí na dožití dalších zhruba 25-50 let, není toto zjištění příliš překvapivé. Bylo by však zajímavé zjišovat, nakolik se s přibývajícím věkem preference utváří a nakolik jsou dnes přání ohledně pohřbu umírajícími vlastně formulována a potom pozstatými vykonávána. Z rozhovorů vyplynulo, že ne vždy pozstatí požadavky svých blízkých vznesené před smrtí ohledně pohřbu dodržují. Někdy nejsou vůbec vyslovené a pozstatí se rozhodují na základě vlastního přesvědčení nebo organizace vyplývá z daných možností. Například pokud má rodina na hřbitově urnový hrob, logickým důsledkem je kremace a uložení do tohoto hrobu. Pokud naopak rodina hrob nemá nebo rodinný příslušník zemře v zimě (jak se to stalo u otce jednoho z informátorů), aniž by vyjádřil jakékoli přání ohledně konání po jeho smrti, pak se rodina rozhodne spíše pro kremaci s tím, že urnu může provizorně ponechat doma a až časem ešit její konečné uložení.

4.4. Místo uložení ostatků

Další přání v době truchlení určitým způsobem ovlivňuje i způsob uložení těla a konečné místo, kde jsou uchovávány ostatky. V české společnosti stále převažuje spíše tradiční pojetí, kdy jsou těla nebo asťji zpopelněné ostatky ukládány na hřbitovy do hrobů, případně kolumbárií. Tímto způsobem vzniká místo, které mohou pozstatí navštívovat a o které by

alespoň občas mlipeovat, aby bylo udržováno v řádném stavu. Nelze přesně zjistit, kolik zpopelněných ostatků je rozptýleno nebo uchováváno mimo prostor hřbitova, ale je pravděpodobné, že s postupující individualizací a personalizací pohřebních obřadů bude toto množství v budoucnu spíše narůstat. Pro ně které pozstalé má být příjemnější vzpomenout si na mrtvého, například květinu, například zapálit svíčku v jiném prostědí, v tšinou tam, kde se mrtvý pohyboval za života. V tšina informátor považovala uložení těla nebo ostatků mrtvého na hřbitov za plně náležité. Ojedinelé se však vyskytnul i názor, který vnímal hřbitovy jako odosobněná místa a dával přednost rozptýlení ostatků na místě, které má zesnulý rád:

„Když už jsme narazili na hřbitovy, tak bych byl spíš pro nějaké takové mohyly. Ale ne z toho udlat sídliště, prostě hřbitov. Tadydle to má rád, jako to udlati tomu známému, tam má svoji chatu, svůj totem. Tak ho tam rozprávili okolo té chaty. Pak mi žou někdy říci, že tam bude strašit, že ano. Těba. Anebo si mi žou říci - tady je pohřbení. To je to podvědomí. Ale když ho šoupnu na hřbitov mezi ostatní, tak to je, jako když ho dám do domova dle chodce těba. Nebo prostě na kam na sídliště. Když ten lověk je s ním spjatý, tak tam bych ho těba pochoval. Tady to má rád. Nebo se nechávají [rozptýlit] do moře, že ano.“ (Jakub)

Hřbitov tento informátor vnímal jako místo značně osobní, nedostatečně spjaté s osobností mrtvého, a proto jako lepší možnost vyzdvihoval variantu rozptýlení popela v místech, která má zesnulý rád. A již na chatě, kam jezdil, nebo například do moře,³⁴ které má rád. Lze to vysvětlit i tak, že hřbitov vnímal jako místo vzdálené životu a osobní zkušenosti lovka, který zemřel, jako místo, které ho odvádí do společenství mrtvých. Naproti tomu mnohem pozitivněji vnímal místa, kde lidé skutečně žijí a tráví šastné okamžiky svého života, a chápal, že právě na takových místech chce lověk spočinout. Je tak více zaazován do společenství přátel a živých, než je tomu na hřbitov, který je místem vyděleným z běžného života a symbolicky náleží společenství mrtvých.

Mnohem častěji však aktérské modely zahrnovaly tradičnější způsob uložení pozstatků (nejčastěji zpopelněných ostatků) na hřbitov, v tšinou při zachování celého jejich objemu na jednom místě:

Tazatelka: „V téhle souvislosti jsem se chtěla zeptat, protože v řechách je to ještě v tšinou tak, že ti lidé se ukládají na hřbitov, ale samozřejmě jde to i vzít a rozptýlit, když je to popel, rozptýlit to někde jinde.“

Iveta: „I po zahradě těba?“

Tazatelka: „Já nevím, kdekoliv. No těba. Co si o tom myslíte? Je Vám to blízké?“

Iveta: „Ne, to bych si teda nerozptýlila. (smích) Ne, to ne.“

³⁴ Několik nových studií bylo v nově rostoucí oblíbenosti rozptýlení do moře v posledních letech, častěji pirozeně v přímořských zemích [viz například Dahlgren, Hermanson 2005; Vandendorpe 2000; Jinlong, Yueling, Jian 2005].

Tazatelka: „Takže normální vám připadá ta standardní cesta, to uložení na hřbitov.“

Iveta: „Ano, to ano. Mně se to třeba ani nelíbí, kdybych si měla někoho uložit doma. Mně by to prostě nepřišlo [nepřijatelné], nevím, no. To ne, tak jako na to nejsem. To ani nejmilovanější osobu bych si nerozházela po zahradě, ten popel. Ne. Prostě já jsem asi takový ten klasik.“

Přestože je dnes poměrně rozšířené, že si vdovy nechávají urny s popelem svých manželů alespoň doma, i další informátoři vyjádřili nelibé hodnocení této praxe. Nikdo z dotazovaných se nezmínil, že by tuto praxi záměrně provozoval nebo provozovat chtěl. Vstřícnost a toleranci k uložení ostatků mimo hřbitov však informátoři projevovali, zvláště když měli hodnotit chování jiných lidí. I když sami posuzovanou praxi, například uchovávání urny doma nebo na zahradě, neprovozovali, dokázali ji pochopit:

Radek: „Já třeba vím o lidech, kteří mají urny doma.“

Tazatelka: „To je docela běžné. Jako dneska jsem [je] viděla i třeba na zahradě.“

Radek: „Na zahradě. Dělají si své vlastní pomníčky, protože ta urna, to není nic nezákonného, tak jako tam mají své pomníčky doma, aby nemuseli hledat místo na tom hřbitov nebo není místo na ty hroby.“

Tazatelka: „A to vám připadá dobré, nebo vám přijde lepší ten hřbitov?“

Radek: „Tak je to takové společné místo lidí, kteří se ani neznají. Tak je to, my jsme v tom byli vychovávaní. Já beru hřbitov jako normální místo, kde teda už ta generace před námi tu hrobku vytvořila, tam toho člověka pochovala, tak je to tradice, že ta rodina v té hrobce stále dál a dál ukládá. Pokud někdo, já nevím, já to dneska беру tak, že asi je to úplně normální, jestliže ti lidé mají peníze, třeba v Ústí nad Labem a odstěhují se někam... A postaví si domeček a mají tady rodinu a už by tady zůstali dál, že tedy tady žádný hrob nikdy neměli, a že si tedy udělají pomníček na zahradě. Jako proč ne? Tak oni mají to své místo tam.“

Tazatelka: „Tam jde o to, jako když to prodají ten dům co vlastně?“

Radek: = „Oni si ty urny vezmou.“

Tazatelka: „Že si to vezmou.“

Radek: „Oni, to jde s nimi. To musí jít s nimi. To místo zruší, ten kamínek [náhrobní desku] vezmou, nebo tu placku, a vezmou si to s sebou. Jako myslím si, že je to asi normální. Jako nese to doba. Nese to doba. Dneska se lidé bohužel hodně za prací stěhují, takže žijí rodiny daleko od svých rodných domovů, takže tím asi, prostě nic špatného. Pokud je to v urnách. Pokud tedy jim nedovolí dneska kopat na zahradách hroby. Jako to asi bylo špatné.“

Jedná-li se o zpopelněné ostatky, skutečně v současné době v České republice neexistuje zákon, který by stanovil, kde mají být uloženy. V případě rozptýlu platí pouze to, že by s ním měl souhlasit majitel pozemku, na kterém je prováděn. V případě přírodních lokalit, lesů, luk, vodních toků apod. však lze předpokládat, že pozstatlí rozptýl provedou bez toho, aby se snažili získat svolení majitele.

4.5. Období smutku

Pohřební rituály byly tradičně strukturovány do několika fází, přičemž jednou z nich bylo období smutku vztahující se na pozstatlé. V tomto pomezím období bylo chování nejbližších

příbuzných zesnulého v tšinou regulováno prost ednictvím určitých pravidel a omezení. Během tohoto období, jehož délka se lišila podle vztahu k zesnulému, se pozstalí měli se ztrátou blízkého vyrovnat a na jeho konci byli opět prost ednictvím rituálů znovu přijímáni do společnosti. Jak ukázal výzkum, tato strukturace pohřebních rituálů je v současné české společnosti dnes již velmi oslabena, podobně jako jinde v Evropě [Wouters 2002]. V souvislosti se zjednodušováním pohřebních obřadů byly výrazným způsobem redukovány zejména jejich části pomezí a slučovací, vztahující se k pozstalým. Jak bylo uvedeno v kapitolách o významu pohřbu (IV.4.1, IV.5.1), hlavní smysl pohřebních obřadů překládají aktéři jejich složce odlučovací. Fáze pomezí, během které by byli pozstalí určitým způsobem vyloučeni ze společnosti, je zcela eliminována a tím se ztrácí i význam fáze slučovací, během které by měli být pozstalí do společnosti/společnosti přijímáni zpět.

Období smutku a truchlení se stalo především niternou záležitostí, kterou neprovází žádná přesně stanovená pravidla chování. Dnes se již v tšinou navenek neukazuje ani černou barvou oblečení ani černou páskou na rukávu, i když tuto praxi v tšina informátor z minulosti pamatuje a mnozí ji neopomněli připomenout.

Přímou symbolizaci smutku prost ednictvím jiného oblečení se dnes snaží pozstalí zachovávat pouze v den pohřbu, kdy si oblékají černé nebo tmavé oblečení. Delší nošení černého oblečení nebylo na základě zkušenosti vnímáno jako žádoucí, a to ani jednou z mála informátorek, která se pro něj ještě před několika lety z úcty k zesulé matce rozhodla:

„Po mám jsem smutek držela, to jsem teda chodila i v černém, ale zjistila jsem vlastně, že smutek. Jako to je zase pro koho, že ano. Já jsem bydlela jinde, než ta máma mi uměla. A tady, víte co? Já jsem šla na co nakoupit - a pro jste v černém a pro tohle? A chodila jsem asi týden, přes týden v černém, a pak manžel říkal - víš co? On se každý ptá, proč jsi v černém. Ne, ale opravdu, to bylo takové hloupé. Já jsem říkala - víš co? On ten smutek opravdu už asi, na těch vesnicích se to asi drží. Jako ty, když uměle tomu staršímu člověku nebo v dnešní době mně třeba už ty rodiče, nebo už jsou starší přeci jenom kolem té padesátky, ty rodiče ještě mají a umou. Tak nějak asi na těch vesnicích, tam se to, ti statká i ještě bývali nebo to, tak se to asi drží. Známe jejich spoustu. Ale jako švagrově třeba v době v černém nechodila [po smrti manžela], protože říkala - víš co, ti lidé to třeba vědí, ale proč? Je to asi přezíték. Jako je to úcta, samozřejmě, k tomu člověku, ale ti lidé ostatní to nechápou, nebo mně to tak připadalo, že na mě civí, jako pro černé triko, nebo v černé sukni. Tak na mě civí jako úplně hloupí. ... ale víceméně to bylo vidět [i bez černého oblečení], že jsem chodila jak tolo bez duše samozřejmě, nechodíte se nikam bavit, že ano.“ (Milada)

Truchlení bylo v tšinou nevěstičích informátorů vnímáno jako čistě niterná záležitost, bez nutnosti projevovat ho navenek zvláštním chováním:

„Řekla bych, ne navenek nebo jako že bych musela chodit v černém, to ne. Že ano, já nevím, chodí se taky týden nebo to. Ale to je vzpomínka, bych řekla, spíš v sobě. Ano. Než se ukazovat na veřejnosti, chodit v černém. Ale já myslím, že podstata věci je jedna v tom, že nikdo bude, si na něco hraje nebo chodí v černém, ale podstata je, jak to cítí u srdce. V tom si myslím, že je to důležité.“ (Radmila)

„...ernou pásku nenosíme. To už se teko nenosí asi. To jsem neviděl teko v poslední době, už ne. Smutek? Je to spíš v nás, než abychom to dávali na obdiv někam do svatky nebo sousedům a nebo tohleto. Je to takové. Stejně se v tom, nikdo vám nepomůže, a udláte pro sto nebo pro dvacet lidí pohřeb nebo budete sám s tím člověkem, rozloučíte se s ním. Tak vám stejně nikdo nepomůže. Podají vám ruku a to je všechno. ... No. To [smutek] v člověku je, říkám, je to 4 roky [co mi zemřel otec] a vím to přesně všechno. Ale jako takové nějaké ty smutky a ty černé šaty a tohleto, ty pásky, to ne.“ (Lubomír)

Vnější záležitosti tak jsou mnohdy vnímány jako předstírané a zadržetější je považován vnitřní psychický stav člověka. Ojedinelé se informátoři zmínili, že na památku zesnulých zapalovali svíčky, a již doma nebo na hřbitově, v tšinou v souvislosti s nějakým výročí mrtvého nebo o vánocích svátcích. Výpověď informátora, kterému zhruba měsíc před rozhovorem zemřel otec, ukazuje, že lidé se dnes snaží spíše co nejrychleji se smrtí blízkých vyrovnat a pokračovat v životě, než že by se záměrně udržovali v nějakém období smutku a chovali se jinak než obvykle:

Radim: „...držet smutek, no zase úplně tesknit, jenom zamít se myšlenkami jenom na to, to si myslím, že to je docela hodně špatné a docela psychicky zatěžující. Samozřejmě zapomenout na člověka, to ani nejde, ani to nechci. Ale prostě spíše se soustředíte třeba přes den na práci a pak si sednout a popovídat o tom. Ale trvale, trvale se tím zatěžovat [to ne]. Samozřejmě ono to leze na mysl, samozřejmě, když je to takhle nové, tak to leze na mysl....“

Tazatelka: „Je spíše snaha tak trochu jako nějak se s tím vyrovnat, eliminovat to.“

Radim: „Asi tak, ano.“

Tazatelka: „Dělat něco jiného.“

Radim: „Něco jiného, ano.“

Tazatelka: „Jsou nějaké věci, které byste dělali a které jste před tím nedělali? Teď nevím, třeba nějaké jiné oblékání, to už dneska se asi moc nedělá, nějaké chození v černém.“

Radim: „To ne, no.“

Tazatelka: „Pak ještě třeba někdy lidé zapalují svíčky nebo něco takového.“

Radim: „To jsme zatím neudělali. I jsem o tom přemýšlel, ale zatím jsme to neudělali.“

Období smutku bylo informátory vnímáno nikoliv jako záležitost regulovaná určitými společenskými pravidly, ale jako bezprostřední doba po úmrtí blízkého, během které se necítí příliš radostně a často jí vzpomínají na mrtvého. Jeho časový rozsah podle jejich přesvědčení záležel především na osobních vnitřních pocitech pozstalých. Záměrně jiné chování nebo symboly, které by mohli ostatní členové společnosti identifikovat jako projevy smutku po smrti blízkého, se pozstalí nesnažili vyhledávat.

4.6. Návštěva hrobů a místa s ostatky

V české společnosti jsou lidské pozstatky tradičně uchovávány na hrobkách³⁵ v hrobech a hrobkách, a to i v případě, jedná-li se o zpopelněné ostatky. Další možností je v rámci hrobů uložení urny s popelem do vitríny u hrobu nebo do vitríny v kolumbáriích. Možné je i uložení urny s popelem do hromadného hrobu, tuto možnost ale v tšinou využívají pouze pohřební služby, msta a správci hrobů k uložení ostatků, o které se žádní pozstatí nehlásí. Tyto způsoby v zásadě uchovávají veškeré ostatky z jednoho místa pohřmání. Novější způsoby více narušují integritu zpopelněných ostatků. Jedná se o rozptyly nebo vsypy, pro které je v rámci hrobů vyčleněn speciální prostor. Tento způsob uložení není v České republice tolik rozšířený a na některých hrobkách není jeho provádění vůbec umožněno. S výjimkou rozptýlení a vsypu je nezbytné, aby si pozstatí pronajímali místo na hrobě a také o ně pečovali. Návštěva hrobu, vitríny, případně rozptylové louky jim může zároveň evokovat vzpomínky na zesnulého.

Z rozhovoru s informátory bylo zjištěno, že v tšinou z nich občas (jednou až dvakrát ročně) hrob navštíví, v tšinou v souvislosti se svátky – vánočními nebo „dušičkami“ (svátek všech svatých zemřelých/památka zesnulých, 2. listopadu) – i ve dnech výročí mrtvých (narodeniny, jmeniny, úmrtí). Pouze dva informátoři uvedli, že na hrobě vůbec nechodí. S jedinou výjimkou však nebyli dotazovaní informátoři hlavními osobami, které by se o hrob staraly. Tuto funkci v tšinou přenechávali jiným příbuzným osobám, zejména těm starším – rodičům nebo prarodičům. Pro v tšinou informátor neměla podle vlastních výpovědí návštěva hrobů příliš hluboký význam a nikdo nechodil na hrob pravidelně ani než jednou za měsíc. Nejvyšší frekvence návštěv hrobů mezi dotazovanými informátory byly zhruba dvakrát ročně.

„A vlastně říkám, tak jednou za časlov k jdu, i na ten hrob teda jdu, to mi nevádí tohleto. Že si na něj vzpomenu, na toho lovka [který je po smrti], protože jsem ho měla ráda, že ano. A vzpomenu si kolikrát na ty situace, co s ním lovka zažil, s tím dotyčným. ... No, teko je to v tšinou, když jsou nějaké ty svátky, výročí nebo tohle.“ (Lenka)

Podobně hovořila o návštěvách hrobů i další informátorka se dvěmi dětmi, pro kterou byla rodinná návštěva hrobů na Štědrý den tradicí, na hrobě se však každý rok přiležitostně zastavuje i jindy:

³⁵ Na území ČR je v současnosti zhruba 5 800 nezrušených veřejných a neveřejných pohřbišť, přičemž více než 34 % z nich se nachází na pozemku vlastněném církví nebo registrovanou náboženskou společností. Ústední databázi všech pohřbišť systematicky zpracovali V. Eliáš, T. Kotrlý et al. [2006].

„No, [na hřbitov] nechodíme, jako že bychom chodili vysloveně často nebo v létě občas chodíme zalévat. Ale chodíme na svátky, to je taková tradice, to prostě se u nás takhle drželo, když jsme byli my malé děti, takže chodíme na Štěpánec, po obědě. To už je taková tradice. No a Velikonoce, prostě na památku zesnulých, takže chodíme takhle na ty svátky. A pak mezi rokem vždycky, když třeba jdeme na procházku, tak se tam stavíme, zapálíme. Ale že bychom chodili každý týden, to ne. Protože opravdu na to není ani čas.“ (Kamila)

Nedostatkem času i špatnou dostupností hřbitova argumentovala i jiná informátorka, která proto hřbitov podle výpovědí navštěvovala zcela výjimečně a pouze s rodinou:

„Já sama na hřbitov nechodím. Ale v podstatě z toho důvodu, že vlastně tím, že jak jsme z Prahy, tak máme všechny vlastně pozřezané jako pochované v Praze. A tak jako babičky [na hlídání dětí] nám moc nefungují, takže člověk je rád, že půjde z práce, obstará ty děti, rodinu a tak. Jedině z tohohle důvodu. Ale zase třeba na Vánoce jsme tam byli a dávali jsme svíčky, to ano.“ (Soňa)

Obecnou návštěvu hřbitova však hodnotili některé informátorky i více osobně a dokonce se asi i z nich zmínili, že během ní nejen na mrtvé vzpomínají, ale přímo s nimi v myslí komunikují:

Sylva: „Chodím na hřbitov. Chodíme k babičce, kde dojí. Tak. K tchánovi tam, když například jezdíme do [XY název místa]. On je v [XY název místa], takže tam chodíme, to ano. Nemusím, jako jsou lidé, kteří tam chodí obden, tak to nemusím. Ale jak mám výročí a cokoliv anebo příležitost, no to už je jedno, a vzpomenu si, tak tam jdu, rozsvítím [svíčky].“

Tazatelka: „Rozsvícete třeba svíčky i doma za ty zesnulé? Protože někdo třeba nechodí na hřbitov, radši si zapálí doma, někdo zase radši jde na hřbitov.“

Sylva: „To já radši jdu na ten hřbitov teda, než tak nějak třeba u té fotky nebo tak, co byla babička moje. Ale spíš na ten hřbitov, no je to takové, prostě tam půjdu, půjdu tam za ní. No a tak nějak si řeknu. Nebo když se něco povede nebo tak, řeknu - no jo, babičko, hele, to kdyby ses toho dožila. Nebo tak. Tě třeba o holkách [dcerách], protože vím, že je měla ráda. Říkám - jé, škoda, že jsi se toho nedožila. To bys viděla, jak jí to slušelo. Nebo prostě takové věci, no. Že si tam člověk tak jako s nimi chvíli popovídá a zase jde dál. I když nikdo to neví, že ano, protože tam třeba jdete, ale to, co asi v té hlavě [máte, nikdo neví]. Vidím kolikrát, i manžel, když tam půjdeme, tak říká - no, ty jsi viděla, co jsem teko udělala. Tak nějak si s nimi člověk jakoby, v takové myslí si s nimi povídá.“

Tazatelka: „Myslíte si, že to můžou opravdu třeba nějak vnímat?“

Sylva: „Docela by mě to zajímalo, jestli to můžou vnímat. A byla bych ráda, kdyby to vnímali. Ale nevím, nevím, doopravdy nevím, jestli to vnímají.“

Pouze jedna informátorka artikulovala během rozhovoru výraznější postoje ve prospěch návštěv hřbitova a udržování hrobu, které vnímala jako projevy úcty k mrtvým:

„Protože říkám, člověk v dnešním životě svým způsobem to nic nestojí. Je to taková, nechci říkat povinnost, ale určitě úcta k těm lidem, s kterými on tady [žil], a je to třeba dědeček, babička, pak postupně maminka, tatínek, nedej bože, když je nějaká tragédie, umře vám vlastní dítě. Ale že prostě ti lidé, kteří tady jsme zůstali, jsme tady, žijeme tady, jednou za čas bychom tu jejich památku měli uctít. Ne tím, někdo se třeba vymlouvá na to, že jednou za čas, dejme tomu, zapálí ve svíčku. To spousta lidí, taky jako slýchávám, že [se] to dělá. A že si na toho dotyčného vzpomene. A vy pak třeba jdete na hřbitov, víte, že tam leží někde jejich příbuzný, s prominutím hrob zarostlý, kytičky přes léto nezalité.“

Takže jako to mi připadá takové jako alibistické jenom od těch lidí, kteří říkají - já jednou za večer zapálím svíčku, vzpomenu si na něj. Pokud to tak skutečně je, je to pravda, ale myslím si, že ten člověk, pokud má že chodit, je svěprávný, že jednou za čas by i na ten hřbitov, nebo tam, kde ty pozostávají jsou, měl zajít.“ (Hana)

Etnost návštěv v hřbitova se samozřejmě odvíjí i od vztahu, který pozostávají s mrtvým milí; nicméně, jak uvedla jiná informátorka, podle etnosti návštěv v hřbitova ještě nelze tento vztah posuzovat. Etnost návštěv v hřbitova ze strany informátor je vyšší, spíše pokud tam jsou uloženi rodiče, než když se jedná o prarodiče:

Šárka: „Víte, že když se třeba, nevím, máte doma třeba fotky, že ano, babičky, když zapálíte si tu svíčku doma ať jí než, že to není o tom, jestli jdete na ten hrob.“

Tazatelka: „To záleží, někdo radši jde na ten hřbitov, má to jako vycházku. Někdo zase zapálí doma.“

Šárka: „Přesně, přesně. Nemyslím si, že ti lidé, co nechodí na hřbitov, že by zase neměli tu úctu k těm lidem. ... no ono já taky na ty hřbitovy moc nechodím teda Já si myslím, že opravdu, když pak přijde o rodiče, že za ně chodit spíš asi než k těm babičkám, tetičkám. Že to za ně od těch rodičů. Nebo myslím si. Protože té babičce víte, že to ještě obstarávají vaši rodiče.“

Tazatelka: „Takže to neešíte. Máte spoustu dalších věcí.“

Šárka: „Ano, i když taky někdy si říkám, přemýšlím o tom, že třeba bych měla jít víc [na ten hřbitov], ale prostě člověk to, no. Ale jako zase dlatně co, že byste měla, to si říkám, že to prostě [nemá cenu].“

V tšina informátor se tedy alespoň někdy na hřbitov za svými předky dostaví, a již z povinnosti, ze zvyku nebo na základě vnitřního přesvědčení, že si chtějí zavzpomínat i „pohovořit“ s blízkým zemřelým. Tyto důvody se samozřejmě rovněž kombinují a někdo chodí na hřbitov spíše kvůli živým než mrtvým. Jako doprovod nebo proto, aby je ostatní nepomluvili, že se o hrob nestarají. Druhá možnost ovšem oproti minulosti dnes ztrácí na významu, sociální tlak na úpravu hrobů a etnost návštěv v hřbitova není alespoň ve zkoumané oblasti tak silný, jak býval před několika desetiletími, nebo alespoň nebyl informátory příliš vnímán. Za slušnost se považuje, aby alespoň na hlavní svátky - Vánoce a „dušičky“ – hrob někdo z pozstatých navštívil a zapálil tam svíčku, a totéž se v tšinou dělá na výročí mrtvého. O hroby pravidelně jít se ují v tšinou nejbližší příbuzní v posloupné linii k předkům (jsou-li toho fyzicky schopni) nebo ti, kteří bydlí nejbližší. Tím se stává, že stejné generace je z pravidelné návštěvy hřbitova vyloučena.

Výzdoba a charakter hřbových míst a kolumbárií jsou mnohdy voleny tak, aby každodenní nebo každotýdenní návštěvy nebyly nutné. Hřbitov je dodnes vnímán jako specifický prostor, ve kterém se lidé chovají odlišně od běžného chování na veřejnosti. Především jsou méně hluční a snad i vzájemně přívětivější, jak si všimnul jeden z informátorů.

O navšt vování jiných míst, kde jsou uloženy ostatky mrtvých p edk nebo blízkých osob, se zmínila pouze jedna informátorka, jejíž manžel projevil p ání nebýt v budoucnu uložen na h bitov , ale místo toho cht l být rozptýlen n kde v lese na míst , kam rád chodí. Její úvaha však byla pouze hypotetická:

„Když by nebyl na tom h bitov , dejme tomu, a rozprášil by se n kde po té louce nebo n kde v lese nebo n kde, tak asi bych tam jenom chodila, t eba já nevím, jednou za týden. Záleží, jak by lov k m l as, nebo jednou m sí n . Nebo kdyby t eba jednou za rok, by tam šel a t eba, ne íkám, kytku, ale t eba n jakou mali kost tam t eba hodit. Ale v tšinou by se to tam rozložilo, n jaké ty kytky nebo n jaké živé kytky. To t eba ano, ale asi by to, myslím, že by to asem taky n jak vyšum lo, že by tam lov k potom p íšel na to místo se tak n jak podívat.“

Jak informátorka nazna ıla, na místo s rozptýleným popelem manžela by se z ejm vracela, ale ast ji by je navšt vovala asi pouze krátce po úmrtí. Postupn by dle jejího odhadu zájem i etnost návšt v z ejm opadaly. Techni t jší v ci jako nezbytnost udržovat hrobové místo v po ádku v tomto p ípad odpadají, návšt vy a jejich frekvence by tedy vycházely p edevším z niterných pocit a pot eb poz stalých a lze o ekávat, že by zanikly rychleji, než jak je tomu v p ípad hrob i hrobek p edávaných z generace na generaci.

5. Perspektiva v ících

Ve shod s tím, jak se zjednodušily poh ební rituály v majoritní sekulární spole nosti, jsou jednodušší i poh ební rituály, které volí v ící lidé. Na základ výsledk výzkumu uskute ného ve ty ech pražských náboženských skupinách a rozhovor s informátory st ední v kové kategorie lze formulovat následující zjišt ní, která je ovšem nutno vztahovat ke zvolenému výzkumnému vzorku. Mezi zkoumanými v ícími se v tšina klonila k ur itému druhu poh ebních rituál , a to p edevším na základ zvyklostí náboženské skupiny, ke které aktér p ínáležel. Osobní preference dotazovaných v ících o tom, zda si p ejí vykonání poh ebního ob adu, nebo ne, nesouvisely jenom s mírou religiozity jedince, ale spíše závisely na obecném p esv d ení, které panovalo o této záležitosti v dané církvi i náboženské spole nosti. Osobní preference se pohybovaly v tšinou pouze v rámci tohoto p esv d ení. Pr b h a forma vlastního poh bu je ovšem zárove do ur ité míry ovliv ována zp sobem, jakým probíhají poh by majoritní sekulární spole nosti. P edevším v t ch p ípadech, kdy poh eb probíhá v krematoriu.

5.1. Vnímání poh ebŇních ob ad

Poh eb byl v ícími informátory vnímán r znými zp soby, ve kterých se projevovaly jak jejich osobní názory a zkušenosti, tak p íslušnost ke konkrétní náboženské skupin . V tšina informátor se vyjad ovala spíše pozitivn o vykonání n jaké formy poh ebŇních ob ad , ale vyskytly se i názory, které kritizovaly velké poh by a dávaly p ednost minimalizaci poh b , a to jak po stránce ceremoniální, tak co se týká po tu ú astník . Nej ast ji byl poh eb chápán jako rozlou ení, a to p evážn katolíky. Protestanti zd raz ovali zejména jeho význam pro smí ení se se smrtí blízkého a podporu poz stalých a podobn tomu bylo i u sv dk Jehovových, pro které tzv. vzpomínková slavnost³⁶ p ináší jednak vzpomínku na zesnulého a jednak nad ji na vzk íšení. N kte í oddaní Krišny se naproti tomu zmínili o tom, že nevidí žádný smysl v k es anských poh bech, ale p íkládali pozitivní význam zní ení t la spálením a v tší d raz než na poh eb kladli na rituální praktiky konané b hem umírání a zejména v okamžiku smrti.

I mezi v ícími byl poh eb asto vnímán p edevším jako „**rozlou ení**“, a to p evážnou v tšinou dotázaných ímských katolík a ástí protestant CE a sv dk Jehovových. Katolický kn z popsal význam poh bu následovn :

„... když ta integrita osoby je na n jakou dobu p erušena tou smrtí, fyzickou smrtí, biologickou, tak ta lidská schránka, ili to t lo, má nárok na d stojné rozlou ení, my se lou íme s tím lov kem.“ (Pavel, katolický kn z)

Lou ení v podob poh ebŇního ob adu bylo v ímskokatolickém prost edí chápáno jako p irozené a náležité chování. Jeho vykonání vyjad ovalo úctu k mrtvému. Náboženský poh ebŇní ob ad byl v tradi ní spole nosti odpírán pouze zlo inc m, sebevrah m a p ípadn nepok t ným d tem [Králíková 2007: 123-129; Unger 2006: 158-163]. Rozlou ení bylo n kterými informátory vnímáno pom rn obecn , bez ohledu na souvislost s vlastním p esv d ením o posmrtné existenci. Tak tomu bylo zejména u sv dk Jehovových, jejichž víra v neexistenci po smrti (viz kap. III.3.1.3) vlastn oboustranné lou ení vylou ovala. Lou í se tedy pouze poz stalí, protože mrtvý podle jejich p edstav není schopen vnímat d stojné rozlou ení, které tak vychází spíše z místních zvyklostí a pot eb poz stalých než ze skute né nutnosti nebo pot eb ze strany zesnulého. Podobný vztah, který byl vnímán p edevším v symbolické rovin , bylo ostatn možné nalézt i u zna né ásti nev ících informátor . V p ípad katolík to ovšem bylo pon kud jinak, protože n kte í v ili, že mrtvému lze zádušní mší a modlitbou pomoci vylepšit jeho existenci. Naopak o poh bu jako rozlou ení se nezmínil

³⁶ Vzpomínková slavnost je variantou poh ebŇního ob adu bez p ítomnosti t la zesnulého, viz níže.

žádný z oddaných Krišny. Patrn ě proto, že podle jejich p esv d ení duše p ežívá t lo, které je chápano jako kvalitativn ě nižší, takže nebyla tolik poci ována pot eba se s ním n jak speciáln ě lou it. Oddaní Krišny byli navíc p esv d eni, že duše by m ě la pokud možno opustit t lo v okamžiku smrti, kdy se podle jejich p esv d ení konají d ěžit ější rituály než ty spojené s poh bíváním.

Na **pozitivní význam poh ebních ob ad ě** b hem rozhovoru poukázalo n kolik katolík ě. Kladn ě hodnotili jak zažitou tradici, tak možnost využít celospole ensky uznávanou formu projevu smutku:

„Poh ební rituál mám opravdu ráda. Já myslím, že pomáhá lidem truchlit, jako strukturovan ě truchlit, a v bec tomu dává n jakou formu. Že je to n jaká jakoby spole ensky uznávaná forma, kam to pat í, kam lov k všechny emoce, které jsou s tím spojené, m ě že vkládat, a mám pocit, že je to veliká v ěc.“³⁷

D ěžitost poh bu zejména pro poz stalé, aby se vyrovnali se smrtí blízkého, zmínila více než polovina dotazovaných protestant ě. P ěkladem m ě že být následující výpov ě :

„... poh eb je právn ě takovou ohrani ující složkou nebo takovým ur itým zá ezem v tom lou ení s tím blízkým. Ješt ě navíc, když se setkají lidé, p ěbuzní a mohou to prožít spolu, mohou se rozlou it spolu, tak to je pro n ě velmi d ěžitý a nezbytný krok k tomu vyrovnání. To vyrovnání m ě že p íjít až po tom truchlení. Takže myslím, že tam, kde se tomu lidé vyhnou, poh eb se nekoná a nezpracují to, tak se jim to vrací mnohem d ěle.“ (Anna, protestantka ě CE)

Z výpov ědi je patrn ě p esv d ení o pozitivním p sobení poh bu na poz stalé a na urychlení procesu truchlení a vyrovnání se se smrtí blízkého. Naproti tomu absence poh ebního ob adu, a již církevního ěi sv tského, byla touto informátorkou vnímána negativn ě a byla považována za jednu z p íin prodloužení období truchlení a vyrovnávání se s úmrtím blízkého.

Pozitivní fakt, že se p í poh bu sejde rodina a podporuje se tak její soudržnost, zmínil jeden ěmský katolík a jeden protestant ě CE. Jiní ělenové stejných náboženských skupin vnímali poh eb jako „konec etapy žití s lov kem“ a „uzav ení kapitoly“ pro poz stalé. Podobn ě charakterizovala i paní Anna (protestantka), jejíž výrok byl uveden výše, poh eb jako ur itou „ohrani ující složku“.

Oba k es anší duchovní zmínili vedle d stojného rozlou ení ješt ě další významovou složku poh bu, která souvisela s posmrtnou existencí zem elého. Katolický kn z v této souvislosti upozornil na výprosnou hodnotu modlitby, kterou mohou poz stalí díky Kristov ob ěti na k ěži vykonávat pro zem elé:

³⁷ Toto hodnocení souviselo se vzd láním a profesionální zkušeností informátorky, která byla psycholožkou.

„Dobro, to znamená v ně št stí, v ný život. A to jsou ty naše modlitby, jinými slovy, to jsou ty poslední kv tiny na ten hrob. Kdy tedy lov k d kuje za život toho lov ka, což je p irozené, n co hezkého jsme s ním prožili, a prosí za spásu jeho nesmrtelné duše.“ (Pavel, katolický kn z)

Modlitby za zem elého a zádušní mše, které jsou tradi ní sou ástí katolického poh bu (a již dnes pon kud opomíjenou a asto konanou v jiném asovém období než poh bení t la), byly vnímány jako prost edky, které m ly primárn pomoci zem elému v jeho další existenci. Krom kn ze však tuto složku poh ebních ob ad nikdo v rozhovoru nep ipomínal. I kn z samotný se zmínil, že byl po p íchodu do pražské farnosti p ekvapen, že „lidé nespojují to rozlou ení toho lov ka [poh eb] s tou zádušní mší“. Tak požádají o zádušní mši nap íklad n kdy poté, co prob hne kremace, n kdy t eba i p l roku po úmrtí. Na venkov byla podle jeho zkušenosti situace jiná a lou ení s t lem mrtvého bylo s konáním zádušní mše více asov provázané.

Fará CE poukázal na to, že p i poh bu krom lou ení a p ipomenutí života zesnulého jde z k es anského hlediska také o to, že zesnulého „jakoby odevzdáváme Bohu“. Tuto funkci poh bu podle jeho p esv d ení p esn vyjad ovala modlitební formule pronášená b hem poh bu:

„V ný Bože, tob porou íme (nebo odevzdáváme) sestru tu a tu (bratra toho a toho) v jisté a pevné nad ji odpušt ní a vzk íšení k životu v nému skrze Krista, našeho Pána.“ (Jan, protestantský fará)

O významu církevního poh bu, který prost edkuje nad ji do budoucna a poskytuje zú astn ným ujišt ní, že „to nekon í tou smrtí, ale že pak p ijde vzk íšení“, se zmínily dv protestantky. Podobn se o p ipomenutí nad je na vzk íšení b hem vzpomínkové slavnosti (tedy nikoli b hem samotného poh bu) vyjád ili i dva sv dkové Jehovovi.

Ne všichni v ící informáto i se však zmi ovali o významu poh bu v pozitivním smyslu, jak to inili výše uvedení. I mezi v ícími se vyskytli informáto i kte í **negativn hodnotili poh ební rituály**. Nej ast ji pocházeli z ad sv dk Jehovových nebo oddaných Krišny. Tak si nap íklad dv sv dkyn Jehovovy, které chápaly poh eb jako rozlou ení, st žovaly na p íliš silnou emocionální složku, která bývá sou ástí poh b , a odsuzovaly z tohoto d vodu konání poh b :

„ ist osobní názor: já bych poh by zrušila. To je v c, která m hodn dráždí, jejich ú el v bec nechápu, protože podle m je to akorát rozdmýchávání cit , a ten hlavní ú el, který jako jediný dokážu p íjmout, je, že se ty lidi cht jí s tím lov kem, že jsou p eci jenom vyšší bytostí než zví ata, tak jako cht jí se s ním rozlou ít uctiv ... Pro blízké p íbuzné je to opravdu jako týrání podle mého [názoru]. Ale nejsem proti tomu samoz ejm , to je ist m j osobní názor, že m to jako števe“. (Jana, sv dkyn Jehovova)

Genezi tohoto postoje vysv tlovala informátorka svou vlastní negativní zkušeností z d tství, kdy se ú astnila poh bu vedoucího zájmového kroužku, což na ni velmi siln zap sobilo: „M la jsem z toho šok, byla jsem z toho úpln v transu ten den.“ Volný pr chod cit a jejich vyvolání b hem poh bu tedy rozhodn nehodnotily tyto informátorky kladn , ale naopak.

Podobnou kritiku konání poh b uvedl i další sv dek Jehov v:

„Já jsem se zú astnil jednoho takového [katolického] poh bu a musím íct, že jsem byl znechucen tím, jaké pan fará p edvád l divadlo. Jak v podstat ty rozjit ené city t ch poz stalých, mn to p ípadalo, tak jako když se vezme žhavé železo a hrabe se n komu v živé rán . To si myslím, že není v bec hezké.“ (Karel, sv dek Jehov v)

Možné pozitivní p isp ní poh bu k urychlení procesu truchlení a vyrovnání se se smrtí blízkého nebylo ani v tomto p ípad zvažováno. Tento informátor se navíc zmínil o dalším faktoru, který mluví proti uspo ádání poh bu a poh ební hostiny, a tím je ekonomické zatížení poz stalých. Podobn se vyjád ila i jiná informátorka:

„Já bych ekla, te ko už se od toho ustupuje, od ob ad , protože je to takové, já bych ekla, bu srdcervoucí, nebo to vyžaduje zbyte n spoustu pen z pro n co, co stejn už nem žete tomu pomoci. A já bych ekla, že lidi si vzpomínku na toho zem elého nosí v srdci, na to není t eba ob ad. Na to není t eba n kdo, kdo nám tam te srdceryvné úryvky nad n kým, koho v bec neznal a kdo ho v bec nezajímá. Takže já bych ekla, že poh ební ob ad je dobrý pouze, když se d lají tyhle ob ti [tj. o istné ob ti, zejména zpívání manter, používají se r zné o istné látky, a to již b hem umírání a následn i p i poh bu žehem], které mají pomoci tomu lov ku.“ (V ra, oddaná Krišny)

Informátorka zde vedle ekonomické ztráty navíc vyjád ila i kritiku dnešních neosobních poh b , kdy osoba vedoucí ob ad a mající proslov sice nem la žádný vztah k zem elému, ale p esto se proslovem snaží vzbudit mezi zú astn ými emoce smutku a pocity žalu. Poh ební ob ad bez provedených ob tí Krišnovi postrádal podle jejího p esv d ení jakýkoliv dopad na zem elého, a proto jej považovala za zbyte ný a povrchní. Celkem souhlasn proto reflektovala vývoj v eské spole nosti, kde se od vykonávání poh ebních ob ad v posledních letech asto poušt lo.

Kriticky se o k es anských poh bech, vnímaných primárn jako uložení t la do zem a vytvo ení hrobu, ke kterému se poz stalí mohou vracet, vyjád ila v tšina oddaných Krišny. V kontextu jejich u ení byla praxe uložení t la do hrobu vnímána jako nesmyslná:

„Takže poh by každopádn , jako zakopat t lo a nosit tam kyti ky, v tom nevidím moc smysl. Co oddaní d lají, co je praxe, která je doporu ovaná, tak je praxe, že stráví poslední dny v Indii, kde se koncentrují, aby se ta duše vzdala starostí tohoto t la. To samé u inil Prabhupáda.³⁸ Ideální je ve spole nosti oddaných zpívat mantry... a potom [po smrti] prost t lo spálit.“ (Lud k, oddaný Krišny)

³⁸ A. . Bhaktivédanta Swami Prabhupáda byl zakladatelskou osobností Hnutí Hare Krišna.

Oproti poh bu, který spo ívá ve spálení t la, považují oddaní Krišny za d ležit jší ob ady konané p i umírání, zejména zpívání manter a další pomocné ob ady, kterými pomáhají umírajícímu dosáhnout co nejp ízniv jší pozice v další existenci. Hlavním smyslem poh bu je podle jejich p esv d ení zni ení t la, aby se p ípadn k n mu p ipoutaná duše mohla od n j odpoutat:

„Ta t lesná stránka je pomíjivá a nem la by zat žovat duši, která ji opustí, svou existencí. Protože vesm s ta duše ulpívá na té t lesné schránce do té doby, kdy ta t lesná schránka de facto existuje... Takže zni it t lo znamená zni it pouta, která tu duši k tomu t lu vážou.“ (Miroslav, oddaný Krišny)

Pro ty, kte í dosáhli správného v domí, je však zni ení t la nepodstatné.³⁹ Pomáhá pouze t m, kte í nejsou tak úsp šní a mohli by se cítit vázání k t lu a „ulpívat“ na hmotné t lesné složce, kterou p i smrti opustili.

V ýznam, který je poh bu p íkládán, tak m že být v eské spole nosti i mezi v ícími lidmi pom rn r znorodý. Od d stojného rozlou ení se zesnulým, p es jeho chápání jako významné složky urychlující proces truchlení a vyrovnání se se smrtí pro poz stalé nebo jako p ipomínky nad je na vzk íšení, až po ú elové zni ení t la a možný prost edek k rozvíjení duchovního v domí. Negativní význam p íkládali n kte í v ící kolektivním poh ebním ob ad m zejména pro vyvolání a „rozdmychání“ cit , které se b hem poh b podle jejich mín ní bezú eln d je. Pop ípad byl negativn hodnocen zp sob provád ní poh ebních ob ad , který vykonávají v ící jiných náboženských skupin nebo majoritní sekulární spole nost.

5.2. Poh ební zp soby up ednost ované jednotlivými náboženskými skupinami

I mezi v ícími informátory byly zjiš ovány preferen ní zp soby poh bu. P edstavy a p ání týkající se poh ebního zp sobu a pr b hu poh ebních ob ad byly do zna né míry ovlivn ny p íslušností informátor k ur ité náboženské skupin . Nejvýrazn ji se p ání i úvahy informátor o vlastním poh bu shodovaly ve skupinách sv dk Jehovových a u oddaných Krišny. Sv dkové Jehovovi nej ast ji volili zni ení t la žehem a následný rozptyl bez ob adu, p i emž jakousi náhradou chyb jícího poh ebního ob adu pro n byla tzv. vzpomínková

³⁹ Poh by žehem se neprovádí u duchovních mistr , jelikož panuje p esv d ení, že jejich v domí dosáhlo již vysokého stupn dokonalosti a neulpívání a nehrozí u nich nebezpe í, že by jejich duše byla k t lu p ipoutána. Jejich t la jsou ukládána speciálním zp sobem v blízkosti chrám .

slavnost v sále Království. Oddaní Krišny rovněž volili pohřeb žehem, ale následný rozptyl měl být podle jejich představ proveden nejlépe v Indii do řeky Gangy. Mezi katolíky převažovala preference klasického křesťanského pohřbu, tedy uložení do země. Naproti tomu mezi protestanty ČE se o tomto způsobu uložení nikdo nezmínil jako o preferenčním, zároveň se ale nikdo z nich ani nevyjádřil ve smyslu jasné preference kremace. Protestanti měli nejméně jasné představy, co by se mělo po smrti stát s jejich tělem. Vzhledem ke zjištěným preferenčním shodám v rámci jednotlivých náboženských skupin zachovávám při představování právní a představní informátor rozdíl podle jednotlivých zkoumaných náboženských skupin.

Více než polovina **římských katolíků** se vyjádřila ve prospěch pohřbu s uložení těla do země. Důvodem pro tento způsob uložení bylo vesměs navázání na tradici, a již církevní nebo rodinnou.⁴⁰ Téměř všichni dále poukázali na způsob nebo hudbu jako důležitou složku pohřebního obřadu. Jeden římský katolík měl již dokonce vybrány konkrétní písně, které by během obřadu ve venkovském kostele měly podle jeho právní zaznít.⁴¹ Jiný římský katolík vyjádřil právní o velkém pohřbu:

„Hlavně aby se sešlo co nejvíc lidí, ke kterým mám vztah, a příbuzných, protože vím, že pro ně je to důležité.“ (Milan, římský katolík)

Toto právní bylo vznášeno především s ohledem na přesvědčení, že pohřební obřad pomáhá pozostalým truchlit a vyrovnat se se smrtí blízkého.

Velký pohřeb s účastí mnoha lidí však dnes již není právním všech katolíků. Jiná informátorka vyjádřila zcela opačné právní:

„Já sama bych chtěla pohřeb jenom rakev a katolického kněze, eventuelně manžela anebo ty nejbližší lidi. Ale žádné divadlo, především se pomodlit, tak aby to bylo, v mém případě, podle křesťanského zákona a podle božího přikázání.“ (Magda, římská katolička)

Vyjádřila tak touhu po co nejjednodušším obřadu, ale při souasném zachování křesťanských pravidel. Velká okázalost a teatrálnost na pohřbech byla informátorkou vnímána spíše negativně.

Jediná dotazovaná katolička se vyjádřila ve prospěch zpopelnění těla, ale další příběh pohřbu je podle ní záležitostí pozstalých:

⁴⁰ Katolická církev od II. Vatikánského koncilu v polovině šedesátých let 20. století sice toleruje kremace mrtvých, ale v praxi katolíci stále preferují inhumace.

⁴¹ Tento přístup pramenil nepochybně ze skutečnosti, že sedmatisetiletý informátor měl již řadu let zdravotní potíže, které mohou způsobit smrt.

„To je prost ě p ípad t ěch lidí, co po mn ě zbudou, jak se budou chtít se mnou rozlou it.“ (Hana, římská katolická)

N jaký církevní ob ad by si p ála, na jeho form ě však z jejího hlediska p íliš nezáleží. Jiný katolík m ěl v tomto sm ěru ješt ě mén ě vyhran ěný názor, bylo mu jedno, co se stane po smrti s jeho t ělem a jak prob ěhne nebo pop ípad ě dokonce neprob ěhne poh ebŇí ob ad.

Informáto i **protestantského vyznání z ěskobratrské církve evangelické** v tšinou nevyjád ěli žádné preference o zp sobu poh bení jejich mrtvého t ěla. Pouze dva z nich se klonili spíše ve prosp ěch kremace, ovšem rozhodn ě na ní netrvali. Bližší p edstavy o pr ěb hu poh bu n kte í nazna ěli, ale v tšinou nebyly p íliš vyhran ěné. Proti konání poh ebŇích ob ad ě se nevyslovil nikdo z nich. Fará ě CE se vyjád ěil, že by ob ad m ěl obsahovat n které aspekty, jako je rozlou ení se zesnulým, jeho odevzdání Bohu a d ěkovná modlitba za jeho život. B ěhem proslovu by:

„dával p ednost nemluvit p íliš o tom ělov ku... Taky i o n ěm, ale rozhodn ě by to nem ělo p evýšit to mluvení o Bohu nebo o jeho zaslíbených a o ví ě v Krista. Ta je tam nejd ěležit ější“. (Jan, fará ě CE)

P ípomenutí evangelijní zv stí by podle jeho p esv d ení m ělo být zásadní složkou poh ebŇího proslovu a osobnost zesnulého by nem ěla zastí ovat toto poselství. O tom, že by sou ástí poh ebŇího ob adu m ělo být p ípomenutí, „jak je to s tou smrtí“, ze strany fará ě a ujišt ění, že „smrtí to nekon í“, se zmínili dva informáto i z ad protestant ě CE.

O zp vu náboženských písní b ěhem ob adu se zmínily dv ě protestantky ě CE, které zárove ě poukázaly na skute nost, že by si rády vybraly své oblíbené písn ě, které by m ěly b ěhem jejich poh ebŇího ob adu zaznít. P esný pr ěb h poh bu by naopak nechali spíše na poz stalých, aby hlavn ě oni byli spokojeni, dva další protestanti. Jedna z protestantek uvedla, že by si nep ála srdceryvné projevy b ěhem poh bu, a jeden protestant p ímo ěkl, že by si p ál, aby jeho poh eb byl veselý. P írovnal ho k slavnostn ějšímu lou ení nebo k svatb ě :

„Úpln ě ideální by to bylo, jako když se t ěba lou íte s ělov kem, který jede na dva roky do Ameriky... byl bych rád, kdyby to bylo radostné s tím, že: je to fajn, tak je v nebi, má se dob ě, nic ho netrápí, setkal se s t ěmi, kdo už ho p edešli... myslím, že by tam mohl být i n jaký oh ostroj, a kdyby to bylo, kdyby to mohlo být jako svatba n jaká nebo tak, tak já si myslím, že by to bylo na míst ě, a takhle bych to vid ěl.“ (Lukáš, protestant ě CE)

Zde tedy p edstava informátora zašla k extrému, kdy namísto smutku požadoval veselí, ke kterému je podle jeho p esv d ení d ěvod, protože patrŇ odešel do nebe, kde jeho existence pokračuje a je dobrá, dokonce má možnost setkat se s blízkými, kte í zem ěli p ed ním. P ál si

církevní poh eb, na kterém m že fará , který ho nejspíš bude znát, pronést osobn ější e a íci poz stalým, t eba i nev ícím, že „smrtí to nekon í“ a nemusí být tedy smutní z toho, že už se neuvidí. Mají totiž reálnou nad ěji, že se op t shledají.

Dotazovaní **sv dkové Jehovovi** se v preferencích o vlastním poh bu všichni s výjimkou jednoho shodli na tom, že cht jí být zpopeln ěni bez ob adu a následn rozptýlení. Pouze jedna sv dkyn Jehovova se vyjád ěila, že by poh eb jako takový necht ěla, v ěmž se shodovala s ostatními, ale pouze ona zároveň uvedla, že je pro ni také irelevantní, co se stane s t ělem, zda bude zpopeln ěno, nebo uloženo do hrobky. Navíc p ěipustila možnost vykonání poh ebního ob adu, pokud by si to její rodina vysloven ě p ěála. D vody, které informáto ěi udávali – pokud v bec – pro své rozhodnutí o uskute n ění poh bu bez ob adu, spo ívaly nej ast ěji ve snaze vyvarovat se zbyte ných citových výjev ů a projev ů smutku b ěhem poh bu. Jeden sv dek Jehov v navíc uvedl i ekonomické zatížení poz stalých:

„Je to osobní rozhodnutí každého, já osobn ě bych asi necht ěl zat žovat poz stalé n ěím takovým, a spíš práv ěi z tohohle d vodu bych cht ěl jenom spálit bez jakéhokoliv poh bu. Navíc íkám, mám takový pocit, že veškeré tyhle ty ob ady nebo setkání jsou v podstat ě, a ěiž jsou v jakémkoliv duchu, tak bych ěkl, že jsou t ěm v ždy nebo ve v tšin ě p ěípad ě takovým t ěm škrábáním otev ěné rány.“ (Karel, sv dek Jehov v)

Citová stránka a vyvolání p ělišného smutku b ěhem ob ad ů byly vnímány jako velmi d ěležit ě faktory vedoucí k tomu, aby se lidé konání poh ebních ob ad ů rad ěji vyvarovali. Ekonomickou stránku v ěci žádný jiný ze sv dk ů Jehovových p ěímo nezmínil, t ěm však nelze vylou ěit, že by nemohla být pro n které z nich dalším motiva ění faktorem proti uspo řádání poh ebního ob adu.

Sv dkové Jehovovi se však v tšinou nespokojovali s absencí jakéhokoliv ob adu, ale nezávisle na kremaci nebo poh bení t ěla se ělenové sboru scházeli na vzpomínkové slavnosti v sále Království. O jejím konání namísto poh bu se zmínil ět ěi z nich. D vodem, pro ěji ostatní nezmínil ě, m že být to, že ěji nepovažují za poh eb jako takový, jelikož t ělo zem ělého p ěí n ěí není p ěítomno a chybí ěi tradi ění smute ění výzdoba (v nce, ěrná barva atd.). Vzpomínková slavnost se odehrává v sále Království, kde se sejdou ělenové sboru, a její pr b ěh je podobný b ěžné bohoslužb ě :

„Je to ur ěit ě takové formální rozlou ění, vzpomínka na toho ělov ka. Naše vzpomínkové slavnosti probíhají tak, že se vzpomene na toho ělov ka, a druhá ěást t ě vzpomínkové slavnosti spo ívá v tom, že se p ěipomene ta biblická nad ěje na vzk íšení. Ten poh eb pak bu ěje, nebo není. Má to jiný ů ěel než n jaký poh eb tedy.“ (Ji í, sv dek Jehov v)

Jiný ú el této slavnosti, který proklamoval pan Ji í, není z objektivního hlediska p íliš patrný. Jinakost m že snad vyplývat z porovnání se sv tskými poh by, kde chybí ást o vyslovení biblické nad je na vzk íšení, ale u k es anských poh b je tato složka b žn zastoupena také, stejn tak jako p ípomenutí zem elého. Ú el této slavnosti – rozlou ení se zem elým a vyslovení nad je na jeho další existenci po vzk íšení – se shoduje nap íklad s ú elem poh b protestantských, s tím rozdílem, že zde chybí t lo, které by bylo poh bíváno. Po slavnosti ani b hem ní také není zvykem po ádat žádnou hostinu. To však nutn neznamená, že by tuto slavnost nebylo možné z antropologického hlediska za adit mezi poh ební rituály, kam svým ú elem nepochybn pat í.⁴² Poh bem m l informátor na myslí p edevším b žný ob ad v krematoriu, jehož konání si nep ál žádný dotazovaný sv dek Jehov v. Tento ob ad se však n kdy koná nezávisle na vzpomínkovém ob adu, a to zejména u t ch sv dk Jehovových, jejichž rodina se nehlásila ke stejnému náboženskému vyznání a považuje za náležité poskytnout zem elému poh ební ob ad. Pak se mohou konat oba ob ady:

„Když je ten doty ný len sboru, tak ten sbor to [vzpomínkovou slavnost] ud lá, pozve ty poz stalé, bu p íjdou nebo nep íjdou. N kdy p íjdou, n kdy ne, n kdy mají p edsudky v í Sv dk m, tak nep íjdou. On je t eba n jaký oficiální [poh eb], kde si to ud lá rodina, tak n kdo z toho sboru tam taky chodí.“ (Mat j, starší sboru sv dk Jehovových)

Sbor se tedy neangažuje v postarání se o t lo zem elého, to je vnímáno jako povinnost rodiny, ale vzpomínkovou slavnost po ádá nezávisle na n m. B hem této slavnosti se snaží nastolit veselejší a radostn jší atmosféru a ukázat nad ji, „že tou smrtí nic nekon í“.

Oddaní Krišny se vyjád ili tém jednotn a shodli se na tom, že p edpokládají nebo si p ejí, aby jejich t lo bylo po smrti spáleno. Pouze jedna oddaná Krišny uvedla, že jí nezáleží na tom, co se stane s t lem, d ležit jší pro ni jsou o istné ob ady konané p í umírání. Tuto myšlenku sice ostatní takto explicitn nevznesli, ale z rozhovor vyplývá, že by nepochybn všichni souhlasili s tím, že okamžik umírání je d ležit jší než poh eb. Více než polovina oddaných vyjád ila p ání, aby jejich popel byl vhozen v Indii do eky Gangy.

„Doporu uje se, aby [t lo] bylo spáleno a hozeno do Gangy, ten popel... nep emýšlel jsem o tom [o vlastním poh bu], ale p edpokládám, že až odejdu, tak ten popel hodí taky do Gangy.“ (Vít, oddaný Krišny)

⁴² Podobn jako nap íklad zádušní mše u katolík , která se ve st edov ku taktěž konala odd len od manipulace s t lem (v asovém i prostorovém smyslu), p í emž k této praxi se dnes lidé op t vrací. Také A. Adam konstatuje, že vykonání eucharistické slavnosti (zádušní mše) se v dnešní dob stále ást ji d je vzáp tí po ukon ení poh bu a pouští se od jejího konání t sn p ed poh bem v p ítomnosti t la zem elého [Adam 2001: 313–314].

Podobně se vyjádřila jiná oddaná, která navíc uvedla, že má konkrétnější předání stran umírání než stran pohřbu:

„Já vím jenom, jak bych si přála zemít, a potom, když budu mezi oddanými, tak můžu tipovat, jak bude vypadat můj pohřeb. Prostě tak jako všech, že se to spálí a hotovo, hodí se to do Gangy.“ (Kvarta, oddaná Krišny)

Samotné umírání pro ni bylo důležitější než pohřeb, během kterého zeměly, respektive jeho duše, podle předání oddaných Krišny už v těle není. O svém předání ohledně umírání a jeho možném průběhu v Indii se tato informátorka vyjádřila následovně:

„Bylo by to také možné, kdybych těba [opustila tělo/zeměla] ve Vrindávanu,⁴³ tak jako úplně nejlepší. Ale jako když tohle by se mi nepoštělo, tak když je to nějaký úžasný kirtan,⁴⁴ víte, jako když se zpívá Hare Krišna, někde, kde je hodně oddaných a cítíte opravdu tu sílu toho, tak bych si myslela, že v tu chvíli, kdybych opustila tělo, tak by to bylo jako v požádku. To bych byla opravdu ráda. Protože na co myslíte při takovém kirtanu? Rozhodně nemyslíte na nějaké hlouposti, ale opravdu myslím na Krišnu a je to úžasná atmosféra.“ (Kvarta, oddaná Krišny)

O ideálním způsobu umírání ve společnosti oddaných, kteří zpívají mantry, se během rozhovoru zmínili všichni oddaní. V takové společnosti je totiž dle jejich předání pravděpodobnější, že umírající bude v okamžiku smrti myslet na Krišnu a odejde tak do duchovního světa.

Za velmi příznivou považovali oddaní Krišny smrt na některém z posvátných míst v Indii, nejlépe ve Vrindávanu, pak se odchod duše do duchovního světa ke Krišnovi údajně stane realitou:

„Takhle, když zemřete na posvátném místě, opustíte tělo na posvátném místě, jako je Vrindávan, Majápur, je jisté, že se už nezrodíte. Vědy, zjevená písma, to potvrzují, i Krišna to slibuje.“ (Lubor, oddaný Krišny)

On sám vyjádřil předání opustit tělo na jednom z těchto míst. Předání o příznivém způsobu umírání na posvátných místech a jeho dopadu v praxi zmínila také další oddaná:

„Když oddaní mají, znám tyhle případy, takže oddaní, kteří mají dejme tomu rakovinu nebo leukémii, co jsem tebe slyšela, tak odjíždí právě do Indie a tam opouští tělo.“ (Vraha, oddaná Krišny)

Představy o posvátných místech v Indii, kde je vhodné zemít, nebo o posvátných řekách, zejména Gange a Jamuně, formuje jak okolnosti umírání, tak i pohřbu, kdy je popel zeměly rozptýlován preferenčně do těchto řek. K tomu dochází i v případě, když oddaný opustí tělo

⁴³ Vrindávan je posvátné poutní indické město na břehu Jamuně (přítok Gangy), které je díky mýtům spojováno s bohem Krišnou a příběhy o jeho dospívání.

⁴⁴ *Kirtan* je hromadný tanec se zpěvem oslavujícím Boží jméno.

jinde než v Indii. Jeho t lo je spáleno v krematoriu a popel (nebo jeho ást) pak p evez n který z oddaných do Indie a tam ho vhodí do Gangy nebo jiné posvátné eky. Tak to nap íklad u inila jedna z dotazovaných oddaných s ástí zpopeln ného t la své zesnulé babi ky.

P estože mezi oddanými Krišny v eské republice nejsou sta í lidé a žádný z informátor nem l konkrétní osobní zkušenost s rituály provád ěnými p i umírání nebo poh bu oddaných v echách,⁴⁵ uvedli n kte í, že znají oddané, kte í o istné ob ady provád ěli pro své blízké p íbuzné. Jedna z informátorek iniciovala provád ění tradi ních ob ad pomáhajících umírajícímu pro svoji babi ku:

„Moje babi ka umírala tady v Praze v nemocnici, tak jsem za ní byla a p íznivé pro to, když lov k umírá je... tulasí a takový nápoj, který se jmenuje aranamrita, a tím se myjí, koupou každé ráno božstva. A ta voda z nich se pak pije a je to hodn posvátné, že to pro íš uje organismus. Takže babi ka dostala i to, i tu rostlinku, ten lístek, pak dostala kanti-málu⁴⁶ na krk. Babi ka byla pobožná, byla k es anka. etla jsem jí o Prabhupádovi, porozum ěla, pochopila a p íjala to. A když tedy opustila t lo, tak duchovní mistr, který tady byl tu dobu, jí dal ještě girlandu z kv ětin.“ (Pavla, oddaná Krišny)

Víra v o istnou schopnost n kterých rostlin (zejména *tulasí*) nebo látek (*aranamrita*) se projevuje v praktickém po ínání tím zp sobem, že o istné prost edky jsou podávány umírajícím, ale nikoli výhradn ě; užívány jsou i p i jiných p íležitostech.⁴⁷

O podrobn ějším pr b hu poh bu se na rozdíl od umírání oddaní v tšinou p esn nevyjád ěli. Vysv tlením m že být následující výrok:

„Ten, kdo se snaží realizovat svoji existenci jako duše, tak netouží po žádném rituálu a radši, pon vadž se cítí bezvýznamný, nepatrný služebník Boha, tak nechce nic. To je jeho touha. Jediné, pro vlastn ě jakoby umožní nebo svolí k n jakému rituálu, je, že se lidé sejdou a vykonají n jakou duchovní innost. To ho t ší.“ (Lubor, oddaný Krišny)

Duchovní inností m l na mysli zejména společ né zpívání božích jmen a koncentraci v domí na Krišnu. Sou ástí bývá i poh ební hostina, na které se podává *prasádam* – jídlo ob tované Krišnovi. Podrobn ější p ehled o rituálech spojených s umíráním i uložením t la oddaní nepochybn ě získají postupem asu, kdy budou nuceni tyto záležitosti společ n ešit. Do doby konání výzkumu ještě žádný z oddaných pat ících k pražskému chrámu neumíral a nebyla tedy ani p íležitost ke konání poh ebních rituál ě.

⁴⁵ Paní V ra a pan Lud k se zmínili o poh ebních rituálech, kterých se ú astnili nebo byli sv dky v Indii.

⁴⁶ *Kanti-mála* jsou korálky ze d eeva tulasí, které oddaní nosí na krku pro jejich ochrannou funkci. Mimo jiné chrání svého nositele také p ed posly smrti.

⁴⁷ Jejich purifika ní ú inek p sobí stále, takže nap íklad v chrámu na Zli ín jsou oddaným i host m b žn dostupné.

* * *

Ve prospěch vykonávání nějaké formy pohřebních obřadů se vyjádřila většina vědců informátorů, i když se jejich názory o přiblížení obřadů různily, nejvíce v závislosti na příslušnosti k určité náboženské skupině. Nejvíce příklon ke konání pohřbů projeví dotazovaní římskokatolíci a protestanti ČE, naproti tomu svdkové Jehovovi se vesměs vyslovili ve prospěch pohřbů bez obřadů, ovšem často se vzpomínkovou slavností v sále Království, kterou lze chápat jako náhradu pohřebního obřadu. Oddaní Krišny přikládali větší význam obřadům spojeným s umíráním před samotným pohřbením, který v jejich případě spoívá ve zničení těla žehem. Chtěla bych upozornit na to, že proces kremace v krematoriu bez obřadů může být v některých případech pouze jednou částí pohřebních rituálů, a to částí zajišťující zcela pragmatické zničení těla, a tudíž částí méně významnou. Tu mohou vědci později, především ze skupin Svdků Jehovových a Hnutí Hare Krišna, doplnit dalšími a pro ně důležitějšími rituály. V těchto případech u některých specifických náboženských skupin tak kremace bez obřadů, zajišťovaná pohřební službou, rozhodně neznamená absenci obřadů. Později vědci však upřednostovali vykonávání pohřebních rituálů mimo krematorium, kam se ovšem tělo zemřelého musí nezbytně dostat, pokud má být spáleno.

Příslušnost k určité náboženské skupině poskytovala aktérům poměrně pevný rámec a základní schéma, pokud se týkalo volby a přiblížení vykonávání pohřebních rituálů. Přiblížení a typ rituálu byl jednak ovlivněn zřejmě, jakým probíhaly pohřební rituály v majoritní sekulární společnosti, a jednak korespondoval s představami o posmrtné existenci zemřelého. Nejdůležitější význam měla (stejně jako u vědců informátorů) pro většinu zkoumaných vědců informátorů první fáze rituálu, tedy fáze odlovení. Naopak dnes téměř chybí a jsou minimalizovány další fáze pohřebních rituálů, a to fáze pomezí a fáze slouvení. Jen málo vědců informátorů bylo přesvědčeno o tom, že by přiblížení pohřebních obřadů a zřejmě pohřbu mělo výraznější vliv na další osud zesnulého.⁴⁸ Pohřeb byl vnímán především jako proces důležitý pro pozdější, nikoliv pro zesnulého.

⁴⁸ V tomto bodě se dnešní česká společnost liší od zjištění van Gennepa, který zkoumal především společnost tradiční [Gennep 1997].

6. Exkurs - pomníky u silnic odtěm dopravních nehod

Zatímco starší poh ební zvyky i p ežitky postupn mizí a n kdy se dokonce ani nekoná poh ební od ad, není tomu rozhodn tak, že by se v eské spole nosti zvyky spojené s umíráním a poh bíváním zcela vytratily. Spíše se p izp sobují sou asnému vnímání smrti a pot ebám obyvatel. Smrt ve vysokém v ku tak n kdy nezasluhuje v o ích poz stalých mnoho pozornosti, naproti tomu náhlá smrt v d tství, mládí i st edním v ku je ve vnímání blízkých poz stalých mnohem tragi t jší záležitostí a utvá í se i nové ritualizované postupy, jak se s ní vyrovnat. Aby byl popis poh ebních ob ad konaných v sou asné eské spole nosti ucelen jší, za adila jsem i kapitolu o této specifické oblasti, ve které se v posledních desetiletích tvo í nové zvyky a p edstavy ustavují nové formy ritualizovaného chování. Jak napsala F. Vandendorpe, nejen tradi ní náboženské poh ební praktiky mohou být komplexní, mnohovýznamovost a ucelenou strukturu lze najít i v sou asných moderních i pozdn moderních spole nostech [Vandendorpe 2000].

V okolí silnic od konce dvacátého století vzr stá po et pomní k ⁴⁹ odtěm dopravních nehod. Rozhodn se p ítom nejedná o specificky eský fenomén, nýbrž jde o celosv tovou záležitost, která se paraleln v hojně mí e vyskytuje v pozdn moderních spole nostech evropských, amerických i australských. Pomní ky u silnic rozumím zám rn ozna ená místa u komunikací, kde se udály smrtelné nehody. Nej ast ji se na míst tragické nehody objevuje k íž, kamenný náhrobek, kv ty a sví ky. Tyto ve ejné p ípomínky ob tí (automobilových) dopravních nehod vytvá í blízcí poz stalí b hem procesu truchlení. etné rozší ení takových pomní k je záležitostí pom rn novou, došlo k n mu zhruba v devadesátých letech 20. století. Ojedin le se však podobné p ípomínky smrtelných (dopravních) nehod vyskytovaly v krajin i p edtím.

Stopy tradice, podle které jsou ozna ována místa smrti b hem cesty, sahají až do prehistorie. Ve st ední Evrop byli u cest poh bívání prehistori tí obchodníci s jantarem, pazourkem a drahými kameny [Clark, Cheshire 2004: 204]. Ve starov kém ím pak byla nap íklad obchodní cesta Via Appia úmysln lemována hroby, mimo jiné i z toho d vodu, aby se na mrtvé nezapomn lo [Ariès 2000 (I.): 49]. Kes anská tradice však b hem st edov ku zavedla jiné zvyky a lidským ostatk m a (pozd ji) pam tním deskám vymezila prostor blíže k obydlím, v kostelech a na h bitovech. Už ve st edov ku však bylo ve výjime ných p ípadech místo smrti ozna ováno, zejména pokud se jednalo o násilné nebo náhlé úmrtí, a to

⁴⁹ V angli tin *roadside memorials*. eský zdobn lý výraz pomní ky volím proto, abych tyto objekty odlišila od oficiálních pomník a památník .

umísťovaním objektu ve tvaru kříže nebo křížových kamení.⁵⁰ Souběžně s tím, a především v pozdějších dobách na území dnešní České republiky vznikala u cest i další křesťanská votivní oratoria (boží muka a polní kříže), jejichž zakládání a udržování bylo „záslibným skutkem ... motivovaným úřaditou prosbou, úřaditým díkem a úřaditě kajícími“ [Štajnochr 2005: 55]. Postavena mohla být jak na místech, kde byl zachráněn život, tak na místech smrtelných nehod. Dále se objevovaly památníky na místech bitev 18. a 19. století, následované hojnými pomníky a památníky obětem první a druhé světové války, které dodnes nacházíme na celém území ČR, nejen v sídelních oblastech, ale i v krajině, v těsně lokalizované blízkosti cest.

Přestože nový zvyk umísťování materiálních objektů na místa, kde tragicky zemřely (nebo se smrtelně zranily) osoby v dopravních nehodách, má že připomínat některé starší zvyky, přináší odlišné funkce a významy. Na rozdíl od křesťanských oratorií nejsou pomníky u silnic vyjádřením díky ani kajícími [Štajnochr 2005], spíše právě naopak, jsou vyjádřením smutku a kritizují současný stav věci a nesmyslnou ztrátu života často mladého člověka v dopravě [Clark 2005; Reid, Reid 2001]. Taková kritika je možná právě ve vyspělých společnostech, kde se výrazně zvýšila naděje na dožití a mortalita je v porovnání se zbytkem světa a dřívejším stavem velmi nízká. Nejblíže mají tyto pomníky zřejmě k pomníkům a památníkům obětem války. Obojími z mrtvých obětí, které mohou být za úřaditých okolností interpretovány poukazem na zbytečnou smrt [viz Howarth 2007: 105]. Odlišný je ovšem záměr uinit z padlých vojáků prostědnictvím pomníku hrdiny (a už zemřeli za jakýchkoliv okolností, třeba i v dopravní nehodě), a tím vlastně popít tento aspekt zbytečné smrti. Současné pomníky obětem dopravních nehod naproti tomu spíše než hrdinství akcentují aspekt oběti i nevypočitatelnosti smrti. Pomníky vojáků padlých v krajině se navíc často nacházely v prostědí vzdáleném od bydliště jejich rodin, což znemožňovalo jejich pravidelné navštěvování truchlícími a eliminovalo možnost udržování pomníku jako součást rituálu truchlení. Jakkoliv mohou být některé rysy podobné, jiné se liší a interpretace vždy nesou prvky prostědí, ve kterém se tyto objekty nachází, a společností, které se k nim vztahují. Samozřejmě vznikají rozdíly i na individuální úrovni, ale cílem tohoto exkursu je spíše poukázat na společné pohledy některých skupin, a to dvou základních – jednak zohlednit perspektivu recipientů a širší společenské souvislosti, v etnografickém odkazu na mezinárodní kontext, jednak poukázat na hledisko tvůrce a udržovatele pomníku u silnic.

⁵⁰ Jedná se o tzv. smírčí kříže, jichž se dodnes na území ČR dochoval značný počet. Dosud nekompletnější popis podali Urfus, Vít, Weiser [1997].

Vznik pomníků u silnic především odpovídá kontextu a potřebám souasných společností a jejich jednotlivých členů. Nechci tvrdit, že nenavazuje určitým způsobem na starší tradice, ale nekladu si za cíl tento vztah objasnit. Spíše bych ráda poukázala na obecnější charakter tohoto fenoménu, který se zhruba ve stejné době (v devadesátých letech 20. století) objevil na různých místech vyspělého světa. Vím, že jeho shodný časový výskyt je synchronizován určitými společnými rysy vztahování se ke smrti v pozdně moderních společnostech s klasickým pozadím a aktuálně velmi nízkou mortalitou obyvatel. Nehledě na geografickou vzdálenost je význam těchto objektů vnímán ve stejnosti i tváří podobným způsobem, i když se jejich vzhled může lišit podle místních zvyků, formálních podmínek i vkusu a smýšlení budovatelů [viz Clark, Franzmann 2006; Clark, Cheshire 2004; Hartig, Dunn 1998; Owens 2006]. Společné je pro pomníky u silnic rovněž to, že jsou umístěny do běžného veřejného prostoru. Spíběvajícími potěmi se proto do kaly i zájmu širší veřejnosti, oprávněnost jejich existence byla řešena ve veřejném diskurzu a na které lokální autority začaly regulovat jejich výskyt.

Exkurs vychází ze dvou důležitých zdrojů, z terénního výzkumu, který autorka provedla (viz kap. II.2.4), a ze zjištění a interpretací zahraničních odborníků. Domácí autoři se sledovanému problému bohužel doposud nevěnovali. Výjimkou tvoří archeolog V. Matoušek, který v rámci archeologického popisu krajiny zaznamenává i tyto objekty [Matoušek 2006]. Kapitola má poskytnout úvodní vhled do zkoumané problematiky, nastínit možné linie jejího zkoumání, představit zahraniční poznatky a dle zjištění provedené sondy v českém terénu. Fenomén tvorby a udržování pomníků u silnic pozstalými je interpretován jako vizualizace smrti (veřejná připomínka smrti prostřednictvím objektu) poukazující na nebezpečí smrti v dopravě a zároveň jako nový rituál truchlení.

6.1. Formální regulace výskytu

Lidové interpretace pomníků u silnic poukazují na shodné rysy se staršími zvyky a tyto výklady často hrají důležitou roli v oficiálních postojích k tomuto fenoménu. Například ve Spojených státech amerických se nejvíce pomníky u silnic nachází na Jihozápadě. Tato skutečnost je vysvětlována odkazem na španělskou tradici „descansos“, tedy odpočinkových míst, na kterých nosiči rakve během cesty z kostela na hřbitov zanechávali pro označení kameny nebo kříže tam, kde odpočívali [Reid, Reid 2001; Urbina 2006].⁵¹ Vstřícnost místních

51 E. Doss píše o *descansos* rovněž jako o odpočinkových místech, ovšem připisuje jim odlišný význam, konkrétně označení místa na paměť lovce, který zemřel náhle a nebyly pro něj vykonány pohřební obřady, byl

autorit v Novém Mexiku v í tvorb a udržování pomní k u silnic je p ítom v porovnání s ostatními státy USA mnohem v tší a starší pomní ky jsou zde dokonce ochra ovány jako tradi ní kulturní majetek [Urbina 2006].

V jiných ástech USA je výskyt pomní k u cest p ísn usm r ován. Nap íklad v Kalifornii a Montan jsou povoleny pouze tehdy, pokud p í nehod hrál roli alkohol. Mají pak sloužit jako výstraha jiným idi m, aby se požívání alkoholických nápoj p ed jízdou vyvarovali. V Coloradu, Texasu, Virginii a Florid je zase omezeno období, po které mohou tyto relikty neš astných událostí u silnic být (od jednoho do šesti let). Massachusetts, Missouri, Oregon a Severní Karolína je úpln zakazují [Doss 2006: 303; Owens 2006: 137]. V jednotlivých státech je regulování pomní k ešeno p edevším na úrovni lokálních autorit (m stských, oblastních atd.), které omezují zejména charakter – tj. vydávají na ízení týkající se (maximální) velikosti, tvaru, materiálu, barvy atd. – umíst ní a dobu trvání t chto objekt . Zatímco v n kterých oblastech jednoho státu mohou platit p ísná regula ní opat ení, jinde je poz stalým ponechána v budování pomní k volnost bez oficiální regulace. N kdy se ve ejné autority snaží eliminovat po et t chto objekt a zároveň umožnit poz stalým ve ejn projevit sv j žal, proto budují kolektivní pomníky na „bezpe n jších“ místech. K takovým pokus m v posledních letech došlo nap íklad v USA nebo v Nizozemsku [Stengs 2005; Urbina 2006], ale i v eské republice.⁵²

V eské republice vznikají pomní ky u silnic v podstat nezákonn , na území pat ícím státu nebo jiným vlastník m bez jejich svolení. Ani centrální, ani lokální autority p ítom u nás oficiálním zp sobem jejich charakter (vzhled, velikost, užití materiály atd.), umíst ní a délku trvání neregulují. Vedoucí pracovník editelství silnic a dálnic nem í žádné informace o tom, že by pomní ky byly zd vodu ilegality správci silnic zám rn odstra ovány. Podle jeho p esv d ení existuje „tichá dohoda mezi správcem komunálního vlastnictví a doty ným zájemcem, že (pomní ek) nesmí tvo it pevnou p ekážku“. Osobn si myslí, že, jak uvedl: „dbá se na pietu, pokud to vyložení nevdá p í údržb silni ního t lesa, tak se tím nikdo nezabývá“.⁵³ Z výpov dí pracovník krajských správ silnic Libereckého a Jiho eského kraje vyplynulo podobné zjišt ní. Pomní ky jsou tiše tolerovány, nemají sice oficiální status, ale nikdo je nelikviduje. Získat oficiální povolení pro tvorbu pomní ku v

poh ben do neposv cené zem . Ozna ování míst bylo údajn provád no v nad ji, že se zde budou cestující zastavovat a modlit se za duše zesnulých [Doss 2006: 302].

⁵² V roce 2003 vytvo il kolektivní pomní ek pro ob tí srážky m stského autobusu s vlakem m stský ú ad v Hradci Králové. Oficiální pomník nahradil pomní ky, které na míst nehody spontánn vytvo ili poz stalí. Jihlavská ímskokatolická farnost zase v roce 2006 zorganizovala vzty ení kolektivního pomníku (v podob jednoho velkého a mnoha malých d ev ných k íž) pro všechny ob tí dopravních nehod na D1 na dálním odpo ívadle u Pávova.

⁵³ Rozhovor ze dne 19. 2. 2007.

blízkosti silnice je podle zkušeností pracovníků technickoopravních úseků silnic v Libereckém a Jihočeském kraji⁵⁴ prakticky nemožné, vyžaduje to kladné rozhodnutí Policie a krajského úřadu. Ani v Jihočeském kraji, který projevil snahu množství pomníků redukovat, však nejsou tyto objekty bez dohody s pozstalými rušeny, ani nebyl vydán příslušný zákaz jejich tvorby. Argument proti těmto objektům spočívá především v předpokládaném ohrožení bezpečnosti. „Když tam jede někdo další, tak se na to [pomník] dívá, nevěnuje se řízení, odtrhuje to pozornost.“⁵⁵ Podoba a výskyt pomníků tak v ČR nejsou silničními autoritami prozatím regulovány.

6.2. Pomníky jako materiální objekty

Pomníky připomínající oběti dopravních nehod se podél českých komunikací začaly hojněji objevovat ve stejné době jako v jiných západních zemích, v devadesátých letech 20. století. Přesné datum nebo alespoň rok smrti byl uveden zhruba na polovinu pomníkového vzorku. Nejvíce z nich vzniklo v posledních letech (25 připomínalo oběti nehod z třetího tisíciletí a 22 obětí z devadesátých let 20. století), zatímco na připomínku starších událostí byly pomníky budovány výjimečně (2 z osmdesátých let a 1 z šedesátých let 20. století). Nejstarší pomníky v souboru byly v nově tragickým událostem z Chrudimska. První byl zbudován na památku smrti dvou mužů v roce 1969, druhý upamatovává na smrt mladého muže v roce 1980. Nachází se na stejné silnici ve vzdálenosti menší než deset kilometrů a inspirace pozdějšího od ranějšího je zřejmá. Na obou pomnících trvalé, solidní stavby jsou uvedena přesná jména obětí i názvy obcí, ve kterých bydleli (což není typické), a datum tragédie. Podle výpovědi místního obyvatele vznikly oba objekty krátce po nešťastných událostech.⁵⁶

Budování pomníků u silnic je v tšinou postupným procesem, kdy stabilnější charakter s využitím trvalejších materiálů (kamene, kovu, betonu a dlevo) někdy získají až po několika letech. Dataci vzniku tedy nelze přesně vázat k uvedenému roku úmrtí. Místa zpočátku obsahují především volně položené předměty – květiny, svíčky, hračky atd. Až posléze jsou na nich umístěna trvalejší označení, mnohdy jsou záměrně voleny materiály zajišťující dlouhodobé trvání. Přitom je na základě pozorování zřejmé, že etnost

⁵⁴ Výběr krajů byl volen jednak s ohledem na lokality zkoumaných pomníků, jednak bylo snahou zachytit i tvrdší přístup, který podle zdrojů z médií měl být v ČR uplatňován v Jihočeském kraji.

⁵⁵ Rozhovor s provozním náměstkem krajské správy ze dne 20. 2. 2007.

⁵⁶ První z nich ovšem nebyl dopravní nehodou v příslušném slova smyslu, by k tragédii došlo v souvislosti se silniční dopravou, podle výpovědi místního pamětníka byly oběti zabity stelnou zbraní.

návštív, odvozená z výcípinášených na památku zemělého, se v prabhúasumní. Mnohá z těchto míst nicméně mají trvalejší charakter, a jak se ukazuje na těch nejstarších, přetrvávají v krajině několik desítek let. Pokud nebudou záměrně odstraněny, mohou se na některé z pomníků u silnic stát objekty zájmu budoucích archeologů i za několik stovek let.

Zkoumané pomníky u silnic lze jako materiální objekty rozdělit do dvou skupin. První, méně často zaznamenanou,⁵⁷ je volně umístěná drobných předmětů v blízkosti silnice, kde došlo k tragické nehodě. V tšinou se jedná o květiny, svíčky a nádoby na náho. Druhá skupina má trvalejší charakter, zahrnuje objekty z trvanlivějších materiálů (kámen, kov, dřevě), které jsou na místě fixovány, ovšem často v kombinaci s volně umístěnými předměty. V tšina zkoumaných pomníků obsahovala fixované předměty z trvanlivějších materiálů, pouze 5 % pomníků bylo tvořeno toliko volně umístěnými předměty.

Nejastější prvkem byl kříž, který byl součástí 65 % zkoumaných pomníků.⁵⁸ Materiál byl různý, v tšinou se jednalo o kříž dřevěný (65 %), méně často byl použit kov (26 %) a nejméně zastoupen byl kříž kamenný (9 %). Druhý nejastější typ pomníku ve vzorku spočíval ve vertikálním kamenném „náhrobku“ (22 %). Vedle dřeva, kovu a kamene byl často zároveň používán beton, který v tšinou tvořil horizontální základ vztyčeného kříže nebo náhrobku. Dále byly užívány neopracované kameny různé velikosti, písek, keramické i betonové dlaždice a sklo. Výjimečně pomníky obsahovaly i části vozidel obětí, kola i pneumatiky, v jednom případě dokonce celé dřevěné jízdní kolo, v jiném případě elní sklo.

Naprostě v tšina zkoumaných pomníků (97 %) obsahovala květiny i jinou rostlinnou složku (keř, strom). Nejastější byly umělé květiny, které se objevovaly na 72 % pomníků, méně často se vyskytovaly květiny živé (47 %)⁵⁹ nebo úmyslně zasazené rostliny, keře i stromy (32 %). Kombinace uvedených typů květinové výzdoby přitom byly velmi zastoupeny. Dalším hojně zastoupeným prvkem byly svíčky a nádoby na náho, které byly součástí 82 % pomníků. Jiné drobné předměty se objevovaly spíše sporadicky, jednalo se o drobné plyšové i plastické hračky, srdíčka, keramické figurky, případně části oblečení. Vyskytly se

⁵⁷ Menší počet záznamů pomníků tohoto typu je způsoben nejen jejich reálnou menší četností, která vyplývá i z nižší trvanlivosti takových objektů, ale bude zřejmě podpořena i jejich menší nápadností, takže tyto objekty mohly být při sběru dat nezáměrně opomíjeny.

⁵⁸ Tj. kříž záměrně umístěný jako symbol na místě nehody, nepočítám kříže, které byly užity v nápisech jako prosté označení úmrtí před uvedeným datem.

⁵⁹ Nižší četnost výskytu živých květin byla posílena nejen jejich menší trvanlivostí, ale i jejich zvýšenou absencí při dokumentaci v zimních měsících. Za živé květiny byly považovány nejen zezelenělé květiny, ale i květiny v nádobách, které vyžadují určitou péči a vypovídají o etnicky nejastějších navštěvovaných místech.

i p edm ty sv d ící o osobních zájmech mrtvých – hokejka, kopa ka, kytara, CD. Výjime n se u pomní k nacházely i cigarety nebo kondomy, zamýšlené patrn jako dary mrtvým.⁶⁰

Pro poz stalé, kte í chápou sv j žal jako nep ekonatelný a nekon ící, byl u eského souboru alespo v polovin p ípad d ležitý rovn ž faktor trvanlivosti vytvo eného pomní ku, který byl z ejmý z použitých materiál a solidního provedení stavby.⁶¹ Tento faktor v n kterých jiných státech neplatí. Nap íklad v Austrálii a n kterých ástech USA⁶² spo ívá nej ast jší podoba pomní ku v prostém d ev ném k íži, v tšinou nat eném bílou barvou [Clark, Cheshire 2004; Harting, Dunn 1998; Lowe 2005]. Využití trvanliv jších materiál se naopak objevuje v Irsku, kde se nej ast ji vyskytují opracované kamenné náhrobky i desky,⁶³ a v ecku, kde cesty lemují kamenné stavby [Clark, Cheshire 2004: 206]. Jak v Irsku, tak v ecku je patrné ovlivn ní k es anstvím (katolickým, respektive pravoslavným, na rozdíl od p evažujícího protestantismu v Austrálii a USA), na objektech je také hojn využívána k es anská symbolika.

6.3. P ípomínané osoby a tv rci pomní k

Pomní ky asto poskytují údaje o osob i osobách, na jejichž pam byly vzty eny. Více než polovina (58 %) zkoumaných pomní k obsahovala jméno i jména ob tí. Nej ast ji šlo o smrt jedné osoby, 5 pomní k bylo založeno na památku dvou osob, jeden pro ty i a jeden na památku šesti zabitých osob. Celkem tak výzkumný vzorek tvo ený 100 pomní ky p ípomínal nejmén 113 mrtvých osob. Pohlaví ob tí bylo z uvedeného jména, fotografie nebo nápisu z ejmé u 62 % pomní k a 75 ob tí, mezi kterými byli ast ji zastoupeni muži, a to 68 %. Pokud byl pomní ek vytvo en pouze pro jednu osobu, pak to bylo pro muže v 80 % identifikovatelných p ípad .⁶⁴ Genderové rozložení koresponduje se statistickými údaji o úmrtnosti, které potvrzují, že ob ími dopravních nehod jsou ast ji muži. Nap íklad v roce 2004 tvo ili muži 75 % ob tí dopravních nehod [Zem elí... 2005: 23]. Skute nost, že pomní ky výrazn ast ji p ípomínají mužské ob ti, tedy odpovídá reálné úmrtnosti na

⁶⁰ Dary zem elým v podob cigaret nebo plechovek piva byly zaznamenány i u pomní k v USA [Reid, Reid 2001: 349].

⁶¹ Zhruba polovina pomní k byla zbudována z trvanlivých materiál – kámen, kov, beton –, jejichž p etrvání v krajin m že být záležitostí i n kolika staletí.

⁶² Potvrzují to výzkumy provád né v Texasu, kde je ovšem zároveň oficiálním na ízením omezena doba, po kterou smí být schválený pomní ek u silnice umíst n. Povolení se dává v tšinou na rok.

⁶³ Viz fotodokumentaci n kolika stovek irských pomní k na <http://www.irishroadside.com/textlist.htm>.

⁶⁴ Rozdíl je tvo en tím, že ob ími hromadných pomní k (zbudovaných na památku dvou a více osob) ve zkoumaném souboru byly v tšinou (v 71 %, tj. 12 ob tí) ženy. Toto zjištění však nelze vzhledem k velikosti a nereprezentativnímu charakteru vzorku považovat za významné. Až další výzkum ukáže, zda se jedná o obecn jší trend.

následky dopravních nehod a není vyvolána odlišným chováním pozostalých založeným na pohlaví mrtvého. Průměrný věk obětí činil 26 let, průměrně nejmladší byl pětiletý chlapec, nejstarší jednapadesátiletá žena. Věk bylo však možné stanovit pouze u 43 obětí z celého souboru (v tšinou nebyl uveden pohlaví, ale byl vypočítán z dat narození a úmrtí obětí).

Tržci a udržovateli pomníků jsou pozstalí zastiženi náhlou smrtí svých blízkých. Podle různých indicií lze tušit jejich vztah k zemřelému; nejčastěji se jedná o blízké příbuzné, především rodiče, případně sourozence a manžely/manželky. Pomníky byly rovněž zbudovány připomínky mrtvého jeho kamarády, někdy i přítelkyní i přítelem (případně ve spolupráci s kamarády). Pokud byl v rámci pomníku použit text (vedle jména, data úmrtí a narození obětí), v tšinou připomínal tragickou událost a vyjadřoval přesvědčení pozstalých, že na zemřelého nezapomenou. Nejčastěji byla uvedena slova: „(zde) tragicky zahynul/a“, „vzpomínáme“, „(nikdy) nezapomeneme“. Objevovaly se i osobnější varianty blíže popisující zármutek pozstalých a jejich vztah k zemřelému, často prostřednictvím poetického vyjádření. Například: „Kdo se vryje do srdce, nikdy se z něho neztratí.“ „Krátké bylo tvoje žití, Bohť tě povolal, a nám zarmouceným, velkou bolest zde na světě zanechal. Navždy budeš žít v našich srdcích.“ „Tak mlád a příliš bezstarostný, vydal se na cestu poslední. Osud zasáhl ho krutě, nelítostně, ale vzpomínky v srdcích navždy zůstanou.“ Jednou bylo připomenuto, že smrt nebyla způsobena vlastní vinou obětí: „bez viny“. Ve dvou případech bylo pohlaví uvedeno: „vinou bezohledného idiota“. Takové pomníky pak nejen připomínají tragickou událost, ale zároveň se snaží veřejně poukázat na viníky nehody. Jímž okolní veřejnosti je prostřednictvím pomníku neustále připomínán. Prvek viny ovšem nebyl akcentován v případě, že oběť zahynula vlastní vinou. Je zřejmé, že znaná část obětí není hrdiny, ale oběmi vlastního selhání nebo selhání svých blízkých, kteří v danou chvíli řídili.

Konstrukce pomníku i přítomnost jeho navštívování souvisí jak s procesem truchlení aktéři, jejich individuálními potřebami a ritualizací návštěvy pomníku, tak s reálnou dostupností místa. Pomníky se častěji objevují na lokálních komunikacích než u dálnic, kde mnohdy chybí vhodný prostor pro umístění a navíc je velmi nebezpečné na těchto místech zastavovat a případně je opakovaně navštívovat. Rovněž jejich recepce projížděcími je vzhledem k rychlosti ztížena, čímž ztrácí jeden ze svých důležitých rozměrů, a sice veřejně přijetí a připomenutí. Okolí silnic nižších tříd poskytuje tržci pomníku větší prostor, i když zřejmě kvůli jejich budování a přítomným návštěvám dochází hlavně tehdy, pokud se oběť zabila v blízkosti bydlíš pozstalých [srv. Owens 2006]. Na vzdálenějších místech se pak spíše objeví pouze květinové kytice umístěné květinami. Paralely soukromých cest vykazujících prvky pouti pozstalých ke vzdáleným posledním místům života blízkých, které byly pozorovány

v Austrálii [Smith 1999], nebyly v českém prostředí zaznamenány. Pokud existují, jsou nepochybně výjimečné již proto, že zdejší vztah k cestování i charakter silnic a dálnic je odlišný.

6.4. Písb h za pomníky⁶⁵

V jedné české obci stojí na každé straně silnice naproti sobě dva pomníky připomínající zhruba dva roky starou nehodu. Zpočátku tam byly pouze květy, svíčky a drobné předměty, posléze byly vztyčeny dřevěné kříže a vytvořeny kamenné plošiny a ohrazení, místa se postupně rozrostla do plochy a nabyla trvalejšího charakteru. Na první pohled je zřejmé, že pozostávají se sem často vrací, místa jsou upravená a plná květin a luceren se zapálenými svíčkami. Na následky autonehody, která se na tomto místě stala, zahynuli tři mladí lidé, dva muži ve věku 27 a 22 let a 19letá dívka. Přesné okolnosti nehody nejsou zcela jasné a její soudní projednávání dosud neskončilo. Silnice je na místě nepřehledná, přesto zde došlo ke srážce dvou aut. Právě židovi jel po hlavní silnici, ovšem o něco rychleji, než je předepsaná rychlost, a do cesty mu z vedlejší silnice vjela mladá dívka. Ona a její spolujezdec nehodu nepřežili, druhý židovi sice ano, ale na místě zahynul jeho spolujezdec a zároveň starší bratr. Matka obou synů o události uvedla:

„Stalo se a nic se nedá vrátit zpátky. Pro mě jako mámu je to hrozně bolestivé, jednoho syna jsem ztratila a druhého ztrácím postupně. Bratr, kterého miloval, mu zemřelo otec. Petr byl na místě mrtvý. Tomášovi se nestalo vůbec nic fyzicky, ale... Teď nás čeká soud, je obviněn ze zabití tří lidí, sazba od tří do deseti let. Celé rodině se v mžiku změnil život, a já mi není ještě padesát, není to už život, ale čekání na smrt. Za chvíli už to bude rok a je to pro mě čím dál bolestivější. Neumím s takovou ztrátou žít ani já, ani manžel.“

Jedním z prostředků vyrovnání se se smrtí syna se pro ni stalo ritualizované navštěvování místa, kde zemřel. Někdy sama, ale většinou s manželem navštěvuje tato paní Petr v pomníkové v obci nedaleko svého bydliště prakticky každý den. Zapálí tam svíčku, přinese první květiny a vzpomíná. Pravidelné navštěvování tohoto místa vysvětlila: „ono jako ze začátku, ono vás to tam jako přitáhne. A když jsme se s manželem nedostali, tak večer, já jsem pak říkala: já jsem mu nebyla říct ani dobrou noc“. Jezdí nebo chodí tam dokonce častěji než na hřbitov, kde je jeho tělo uloženo. Na otázku, co pro ni to místo znamená, odpovídá:

⁶⁵ Na žádost informátorky zachovávám anonymizaci místa i osob a velmi jí děkuji za dvanácti poskytnuté rozhovory. Uvedená jména jsou smyšlená, stejně jako jména všech dalších informátorů i místní jména. Citované pasáže rozhovorů byly z mluvené variety jazyka převedeny do spisovné písemné formy češtiny.

„Tam ztratil Petr svůj život, tam na té zemi leželo jeho mrtvé tělo. Nevím, nebyla jsem v úctě, ale ta jeho duše, tam snad chvíli byla. Tím, že tam je ten pomník, bych chtěla, aby všichni co jedou okolo, byli opatrnější, obezpečnější, aby si uvědomili, že i na tak přehledné křižovatce se může cokoli stát, vlastně všude se může něco stát.“

Interpretace v domě zdrazňuje sekulárního postoje tato výpověď poukazuje na jistý sakrální rozměr, který je místu připisován. Zároveň poúťává s jinou než materiální existencí a poukazuje na oddělení duše od těla na místě nehody, což implicitně připouští víru v možnou další existenci duše. Vedle osobního prvku obsahuje i přesah ke kolektivnímu, a to ve zmínění zamýšleného poselství pro recipienty, které má místo označené pomníkem varovat a podněcovat k zachování v tísni bezpečnosti na silnicích a má jim připomínat nahodilý charakter smrti.

Jak již bylo řečeno, budování obou pomníků probíhalo postupně, zařazením volně položenými předměty. V den pohřbu Petra se na místě nehody jeho matka, otec a bratr s přítelkyní ještě před pohřbní hostinou zastavili, aby tu položili několik kytic, a večer po hostině přijeli ještě jednou, aby místo vyzdobili vázanými květy (užitými předměty pro výzdobu restaurace, kde probíhala smuteční hostina). Také ozdobný tvar devného kříže, který tvoří základ pomníku, má svůj hlubší význam. Byl truhlářem vyroben přesně podle příjmu, který Petr nosil a který měl na krku i v okamžiku nehody. Nalakoval ho Petrův otec, přičemž při výrobě laku speciálně zohlednil jeho nejlepší trvanlivost. Kříž na místě do betonového základu zabudoval bratr zemělského za pomoci kamaráda, obložený lámaným kamenem později dotvořili jeho rodiče. Vedle hojných květin a svíček oběs na místě blízké pozdější umístění další předměty. Bylo zde i CD, které Petr v autě před nehodou měl, smíjí se srdíčka, doutníky, cigarety a kondomy, které mu zde předehledně zanechali kamarádi. Rodiče na místě zasadili dva keře, což Petrova matka vysvětlila následovně: „Až tady třeba jednou nebudeme, tak že tam budou aspoň ty tůjky růst.“ Vyjadřuje to touhu po trvalejším označení a zároveň oživení tohoto místa.

Podobně, ale s jistým časovým zpožděním, se rozestavil i pomník na druhé straně silnice, kde jsou ovšem spíše umělé květiny, nebo rodiče oběti bydlí dále od místa, o které se starají více kamarádi. Na první pohled se podoby obou pomníků během roku a půl vyrovnaly, oba obsahují devné kříže a kamenné plochy, i jejich rozsah je velmi podobný. Skupiny navštěvovatelů každého z pomníků jsou striktně oddělené, již proto, že pozdější kladou hlavní vinu za nehodu vždy na opačnou stranu. Na pozdější tak v jistém smyslu připrobí druhý pomník i jako výitka. V postupném rozvíjení druhého pomníku lze nalézt princip soutěživosti a prestiže, kdy označením tohoto místa jakoby mělo být řečeno, že zde

nezahynula jediná osoba (tedy Petr, kterému byl zbudován první pomník), a památka na tyto další dva osoby ti je neméně důležitá.

6.5. Významy a poselství

Významy připíkládané pomníkům se významně liší podle toho, kdo je tímto objektem připíkládá. První skupinu tvoří jejich tvůrci a udržovatelé, tedy pozstalí, pro které jsou významy spojené s konkrétním pomníkem důležitější a intimnější v porovnání s veřejností. Stručně pomníky si jejich prostřednictvím připomínají konkrétní osobu, jejich udržování je pro ně rituálem v procesu truchlení. Na rozdíl od toho kolemjdoucí i jedoucí osoby pomníky chápou obecněji, spíše jako objekty připomínající tragickou nehodu.

Pro **pozstalé tvůrce a udržovatele** má klíčový význam právě konkrétní místo, na kterém jejich blízký prošel o život nebo se smrtelně zranil. Tuto skutečnost potvrzuje i výklad V. Matouška, podle kterého je pro památníky z druhé poloviny 20. století a z 21. století typický „význačný důraz na zvýrazněná místa, kde k připomínané události došlo“ [Matoušek 2006: 282]. J. Clark a M. Franzmann [2006] jsou na základě dlouhodobého výzkumu australských a novozélandských pomníků u silnic přesvědčeni, že místo tragické nehody nabývá pro pozstalé posvátného charakteru.⁶⁶ Podle jejich interpretace se jedná o místo, které má klíčový význam jako hranice i práh oddávající svět živých a svět mrtvých. Opakované návštěvy tohoto místa pozstalým umožňují komunikovat zde s mrtvými,⁶⁷ což se někdy projevuje i zanecháváním krátkých vzkazů pro mrtvé. Zahraniční studie ukazují, že pro ně které v ící aktéry (a již protestanty nebo katolíky) může být toto místo spojnicí mezi nebem a zemí, o čemž svědčí například nápis na křížovce vztyčené na památku Scotta, který nese následující nápisy: „dveře do nebe jsou otevřené Scotty RIP“⁶⁸ a „pozdravuj babičku“ [Clark, Franzmann 2006: 589]. Ve zkoumaném českém souboru se podobné nápisy nevyskytly, což může být způsobeno různými okolnostmi. Jako vysvětlení se nabízí jiný, méně otevřený, způsob komunikace, dále sekulárnější charakter české společnosti i menší jistota ve víře v určitou koncepci posmrtné existence (například katolickou představu nebe), která s tím souvisí. V tštinov používaná symbolika kříže nemusí sloužit jako čistě katolický symbol, ale může být užita v širším významu jako obecné označení (místa) smrti a posvátnosti, jak naznačuje výše uvedená výpověď informátorky. I v zemích s významnou a

⁶⁶ Posvátný charakter pomníků u silnic zmiňovali i další autoři zkoumající tento fenomén v Austrálii [Hartig, Dunn 1998; Smith 1999].

⁶⁷ Stejnou funkci plní i hroby na hřbitovech.

⁶⁸ *RIP* je zkratkou pro *Rest in Peace*, tj. odpočívaj v pokoji.

stále žijou k esanskou tradicí, například v Louisiana ve Spojených státech, mže být k iž vnímán jako obecný symbol smrti [Owens 2006: 120], tím spíše je tomu tak v sekularizovaných zemích s k esanskou minulostí.

Prostednictvím pomníku u silnic je připomínána památka zesnulých, čímž je vlastně prodlužována jejich přítomnost ve společenství [Stengs 2005; Reid, Reid 2001]. Do jisté míry plní stejnou funkci, tedy prodloužení přítomnosti osoby ve společenství, i hroby na hřbitovech, jejich hlavní úel se ovšem výrazně liší. Spolívá především v uložení lidských pozstatků i ostatků, v katolickém prostředí je navíc klíčový sakrální rozměr a posvátný charakter prostoru hřbitova nebo alespo jednotlivých hrobů. Hrob i hrobka připomíná celý rod, zatímco pomník pouze jednu osobu, případně více osob, které zemřely na následky stejné nehody. Jak hroby, tak pomníky ovšem mohou mít stejnou funkci, a sice být součástí rituálu truchlení a evokovat v pozstatkách vzpomínku na mrtvé. Mnohdy je podobná i použitá forma, symbolika a dikce, pouze s tím rozdílem, že pomníky u silnic astěji užívají k iž jako hlavní prvek. Pokud užívají opracovaný kámen, jedná se v tšinou o zmenšeninu náhrobku. Pomníky, a koliv n kdy připomínají malé hroby, se v porovnání s nimi více vymykají formálním pravidlům⁶⁹ na tvar a úpravu, čímž umožní snadnější realizaci personalizovaných projevů. Přestože zde chybí tlesné pozstatky i ostatky zesnulého, toto specifické místo má pro pozstatké mnohdy v tší význam než hrob. Snad i proto, že se více váže k představě žijící osoby, nikoliv k uloženému mrtvému tělu.

Rozdíl v umístění pomníku a hrobů implikuje náležitost k odlišným sociálním celkům. Zatímco na hřbitov je zesnulý zařazen do symbolického společenství mrtvých, u silnice je jeho připomínka ambivalentní. Nachází se ve veřejném prostoru, který patří spíše živým než mrtvým. Navíc je tímto způsobem živým odhalován jistý aspekt sociální identity zesnulého, a sice identita oběti dopravní nehody [Stengs 2005]. Smrt mladého člověka v dopravě je obecně považována za nespravedlivou, což činí z mrtvého oběhled na (mnohdy těžko zjistitelný) podíl vlastního zavinění [Westgaard 2006: 153].

Minimalizace pohřebních obřadů v R⁷⁰ a absence veřejného projevu smutku pak na kterým pozstatkém zřejmě vadí především tehdy, když se musí vyrovnat s náhlou ztrátou blízkého v ková hluboko pod stědní délkou života. Spontánně proto tvoří nové podoby

⁶⁹ Pomníky u silnic vznikaly spontánně a jejich forma nebyla zpoátku příliš omezoována, zavádění určitých pravidel omezujících jejich vzhled je novější záležitostí, rozhodně neplatí všude a také míra omezení je různá. Naproti tomu hroby na hřbitovech podléhají formálním pravidlům a zvykům stanoveným na základě hygienických a sociálních norem a hřbitovních ustanovení a plánů.

⁷⁰ Minimalizací mám na mysli jednak zjednodušení pohřebních obřadů a oslabení jejich kolektivního rozměru, jakož i nekonání posledního rozloučení pro signifikantní podíl zesnulých. Viz [Maiello 2005; Nešporová 2007b] a kap. IV.4.2.

pohřebních rituálů, které nejsou formalizované a vznikají především na základě potřeb pocívaných pozstalými a z jejich iniciativy. Praxe spontánního vzniku pomníku a památníku na místech násilných smrtí (např. vražd, autonehod, sebevražd) je považována za jeden ze souasných rituálů truchlení [Haney, Leimer, Lowery 1997; Doss 2006]. Spontaneita se týká pouze jejich podoby, jejich charakter zachovává určitá pravidla (ve vzhledu, umístění atd.). Materiální projev v podobě pomníku „pomáhá vyrovnat se s psychickou krizí způsobenou náhlou a často nevysvětlitelnou ztrátou“ [Doss 2006: 298]. Jedná se o soukromé a individualizované jednání, které se odehrává ve veřejném prostoru a má že vyjadřovat poselství o příčině smrti nebo jejich následcích [Haney, Leimer, Lowery 1997], v tomto případě kritiku nedostatečné bezpečnosti v dopravě. Individualizace a personalizace hraje při tvorbě a udržování pomníku důležitou roli. Pomníky skýtají možnost uplatnění vlastní kreativity, která se v případě budování hrobu tolik neuplatňuje, protože jeho forma je do značné míry standardizovaná a jeho zbudování je reálně vykonáváno specialisty na základě objednávky pozstalých, kteří v tšinou pouze vybírají z nabízených možností. Svoboda i v tší vlastní iniciativa v případě tvorby pomníku je důležitým aspektem.⁷¹ Jakoby mohli pozstalí možnost sami pro mrtvého ještě něco udělat, tedy označit ve veřejném prostoru místo, které by připomínalo jeho osobu i tragickou událost.

Pomníky u silnic často souvisí s náboženstvím i spiritualitou, v tšinou se totiž vztahují k mrtvému, jakoby určitá forma jeho existence dále pokračovala. Chování jejich tvůrců a udržovatelů ovšem neodráží vzorce utvářené na základě tradiční křesťanské zbožnosti, spíše je syceno individuální formou spirituálního smýšlení a snahou komunikovat prostřednictvím pomníku s mrtvým [srv. Owens 2006]. Na základě výzkumu si netroufám stanovit, nakolik je víra v posmrtnou existenci vlastní tvůrce mrtvého objektem. Z výše uvedeného výpovědi matky oběti dopravní nehody je však zřejmé, že zkušenost smrti syna podpořila její tendenci k duchovnímu smýšlení a víře v určitou spirituální dimenzi života („nebyla jsem v ráj, ale ta jeho duška, tam snad chvíli byla“). Sama se negativně vymezovala v ráj v rájím, tj. tím, kteří se hlásí k církvím, na druhou stranu připouštěla, že určitou spirituální rovinu vnímala a vnímá. V širší rodině dokonce měla „zkušenost“ s tím, že Petr v nehmotné podobě navštívil domy svých prarodičů. Jeho matka navíc vyslovila domněnku, že by stálé myšlení na mrtvého syna mohlo ubírat klid jeho duši a zdržovat ji od odchodu „jinam“. Tzv. spiritualita tak má že v kritických životních okamžicích zastoupit tradiční religiozitu tam, kde

⁷¹ Jsem přesvědčena o tom, že zavedení povinnosti využít standardizovanou formu pomníku, ke kterému se v některých oblastech Nizozemska i USA místní autority uchýlily, povede ke snížení zájmu pozstalých o umístění pomníku na místo nehody. To bylo patrně nevědomým úmyslem skrývajícím se za tato opatření.

chybí. Zejména v případě dezeklesializované české společnosti [Nešpor 2004], ve které se i pohřební obřady konají na církevní bázi jen v menšině případů.⁷² Pomníky u silnic korespondují s charakteristikami tzv. holistického milieu, které je významnou součástí mainstreamové kultury pozdně moderních společností [viz Hellas 1996; Nešpor, Lužný 2007: 130–138].

Pomníky u silnic jsou charakteristickým příkladem fenoménu, který kanadský sociální filosof Ch. Taylor nazývá postdurkheimovskou religiozitou [Taylor 2002]. Zatímco tradiční české rituály mají kolektivní charakter, zde se uplatní i vysoce individualizované víry. Navíc sociální interakce, která je podle autora ústředním prvkem rituálu [Bellah 2003; Durkheim 2002; Goffman 1967], hraje v tomto případě mnohem menší roli a spoívá především ve vztahu mezi pozstalými a zesnulým. Pevně dané členství, skupiny ani formální náboženské autority zde nejsou důležitě.

Od význam pro pozstalé se tím dostáváme k významům připíkládaným recipienty z širší společnosti. K. V. Harting a K. M. Dunn hovoří o **multiplicitě významů**, které pomníky u silnic evokují. Podle nich je na základě výzkumu, který prováděli v části australského Nového Jižního Walesu, jedním z nejdůležitějších významů skutečnost, že slouží jako připomínky juvenilního machismu. Jsou připomínkami lokální problematické verze maskulinity tkvící v hrdinské agresi, bezohlednosti spoívající v nedodržování bezpečnostních pravidel a egocentrismu [Hartig, Dunn 1998]. Tito autoři zároveň ve své studii vyjádřili přání, aby namísto glorifikace smrti obětí dopravních nehod prostřednictvím pomníků byla tato místa vnímána spíše jako kritická upozornění na problematickou formu agresivní maskulinity a na neschopnost společnosti zabránit smrti mladých lidí, v tšinou mužů. Relevance této genderové interpretace však byla jinými australskými autory zpochybněna [Clark, Cheshire 2004: 209–210; Smith 1999] a ani pro české prostředí se nezdá být tento výklad vhodný. Měže se týkat pouze zcela specifických případů, ve kterých je tragická smrt heroizována, například v komunitě motorkářů. Pomníky jsou budovány jak pro ty, kteří na silnicích zahynuli vinou vlastní nepozornosti a riskantního chování, tak pro nevinné oběti.

⁷² R je vysokou mírou necírkevních pohřbů unikátní. Přestože ve většině zemí Evropy existuje legální možnost uspořádání plně sekulárního pohřbu, volba tohoto způsobu stává nadále spíše výjimkou, i když pomalu roste [Davie 2000]. I ve Švédsku, které je považováno za jednu z nejsekularizovanějších evropských zemí, naprostá většina pohřbů (zhruba 90 %) zahrnuje rituály tehdy státní luterské církve [Reimers 1999]. Ve Velké Británii se namísto náboženského obřadu v polovině devadesátých let 20. století konal civilní humanistický pohřební obřad zhruba pro 5 % zemělovců [Davies 1997a:187].

Pomníky lze chápat jako veřejné provolání o pomíjivosti života a připomenutí lidské smrtelnosti. Připomínky obětí dopravních nehod přímou na místě dále upozorují na nebezpečí, která automobilová doprava přináší a s nimiž se cestující mohou každým okamžikem potenciálně setkat. V rámci kampaní za bezpečnější dopravu se dříve poukazovalo především na pochybnosti dopravních nehod za určité období, zde jsou však konkrétní příklady označující nebezpečné místo, kde skončil život alespoň jedné osoby. Jednotlivé příběhy lidí zabitých v dopravních nehodách přispívají na širší veřejnost více než prosté konstatování, že v Řecku zemřelo v roce 2004 na přímé následky dopravních nehod 1316 osob [údaj podle *Země... 2005: 23*]. Pomníky často poskytují i další specifické údaje (jméno zabitě osoby, datum nehody a v některých případech obsahují i její fotografii nebo specifické podmínky svídaní o jejích zálibách atd.).

Konkretizace a personalizace obětí přispívá na vnímání recipientů naléhavěji, s čímž dnes hojně pracují především média.⁷³ Česká tisková média se o pomníčích u silnic v souvislosti s dopravními nehodami zmiňují od konce devadesátých let. Téma se několikrát objevilo v celostátně vydávaných denících (např. MF DNES, Blesk),⁷⁴ oblíbené je však především v regionálních denících. Například v Berounském deníku byl v letech 2003–2004 uveřejněn několikrát seriál nazvaný „Pomníky podél cest“, v rámci kterého byl jednou týdně přinášen příběh konkrétních obětí tragických dopravních nehod, na jejichž památku byly vztyčeny pomníky. Uváděny byly pouze příklady ze Středočeského kraje a totožnou rubriku publikovaly i další regionální deníky z téhož kraje. V zahraničí byl personální rozměr pomníků využit například v bezpečnostní kampani prováděné oblastním dopravním úřadem v Austrálii.⁷⁵ Ten v roce 1999 začal do televizního vysílání šoty natočené na místech tragických dopravních nehod, kde byly vytvořeny pomníky. Příatelé a příbuzní zemřelých obětí v nich nabádali řidiče, aby zpomalili, neopomínali dlat pauzy při dlouhých cestách, vyvarovali se pití alkoholických nápojů před jízdou a používali bezpečnostní pásy [Clark 2005].

Pokud vyloučíme specifickou skupinu tvůrců a udržovatelů pomníků, kolemjdoucí i kolemjdoucí recipienty lze rozdělit na tři základní skupiny podle míry informovanosti a angažovanosti v jednotlivých případech. Dleň bylo vytvořeno na základě analýzy rozhovorů s různými typy aktérů a jejich zcela odlišných pohledů na zkoumané objekty. První skupina

⁷³ Teorie masové komunikace hovoří o tom, že logika médií je nakloněná personifikaci. Například příběhy ze života diváky přitahují více než zpravodajství [McQuail 2002: 233, 301–302].

⁷⁴ O pomníčích u silnic o těchto dopravních nehodách bylo na stránkách MF DNES pojednáno například 5. 5. 1999, 10. 11. 1999, 1. 9. 2000, 18. 4. 2001, 18. 6. 2003, 24. 7. 2004; v Blesku například 25. 3. 2006.

⁷⁵ Konkrétně New South Wales Roads and Traffic Authority.

recipient nemá o daném pomníku a okolnostech jeho vzniku žádné bližší informace, druhá skupina má informací více, například zná okolnosti nehody nebo pozstalé i obě samotnou, a do této skupiny recipient lze zaadit ty, kteří byli přítomni při nehodě, ve které zahynul člověk (lidé).⁷⁶ Recepce místa s pomníkem se u jednotlivých skupin aktérů liší v závislosti na informovanosti i osobní zkušenosti. Například v Nizozemsku byl jako jeden z důvodů ospravedlnujících uplatňovanou snahu omezit vznik pomníků obětem železničních nehod užit poukaz na psychickou zátěž, kterou způsobují. V této argumentaci bylo poukazováno na skutečnost, že stroje dci, kteří se někdy účastnili smrtelné nehody, když vidí pomník nebo dokonce i jen malou kytici u trati, se musí znovu vyrovnávat s traumatickým momentem [Stengs 2005]. Při generalizaci interpretací je žádoucí mít tyto základní rozdíly na paměti. Nejobecnější společenský pohled na zkoumaný fenomén lze patrně získat od běžných recipientů a zároveň osob nezainteresovaných na tvorbu nebo udržování nějakého pomníku.

Jakým způsobem vnímají pomníky **nezainteresovaní recipienti střední generace**, jsem se pokusila odhalit na základě analýzy částí rozhovorů s tiscetilosickými informátory ve věku 30–50 let, kteří byli během rozhovorů zaměřených na problematiku smrti a pohřebních obřadů rovněž dotazováni na osobní názory o pomnících u silnic. Nikdo z nich nebyl tvůrcem ani udržovatelem žádného takového objektu, nicméně všichni někdy pomník u silnice spatřili. Dotazované recipienty lze podle postupu a hodnocení rozdělit zhruba do tří skupin.

První zahrnovala přes polovinu informátorů (17), kteří měli pro konání pozstalých a tvorbu pomníků u silnic pochopení. Pomníky v tšinou vnímali jako určitou výzvu k tomu, aby byli na silnici opatrnější a soucítili s pozstalými, kteří takové pomníky vytvářejí a udržují. Neviděli důvod, proč by měli chování pozstalých odsuzovat nebo mu bránit, zvláště když pomník má že ostatním lidem připomenout nebezpečí a tím je přimět k větší opatrnosti:

„Já si myslím, že to je docela dobré, že člověk když jede autem a vidí to, takže si pak dává pozor. Tak je to takové varování. Kolikrát je to na úplně rovné silnici, kde by člověk si říkal – tady se prostě nemůže nic stát. A má tendenci jet, co to dá. Tak když tam vidím takovouhle věc, tak hnedka člověk sundá tu nohu z plynu. Tak si o tom myslím, že z tohoto hlediska je to docela dobré. A jinak si myslím, že když ti lidé tu potěbu cítí postavit něco ... tam, kde ten jejich přibuzný, známý zemřel, tak ano. Ale jinak, nic jiného v tom nevidím, než tu symboliku. ... Spíš to schvaluji. Schvaluji, no. Nebo takhle, myslím si, že to není na škodu v cí, ale říkám, má to preventivní, velmi preventivní úinky.“
(Aleš)

Pozstalým by rozhodně v jejich chování nebránili, měli pro ně pochopení:

⁷⁶ Zcela specificky pak vnímá pomník člověka, který byl přítomen konkrétní nehodě, ve které zemřela osoba, na jejíž připomínku pomník vznikl.

„... je to o tom, že ten křížek si tam dají ti pozstalí. Já nevím, já bych jim asi nebránila v tamhleto. Je to takové, víte co, oni mu (mrtvému) už nic víc nedají. Oni tady eba mají (hrob) na tom hbitov, (kde) je uložený. Ale tohle to je pro nás takové, že mu dali to poslední na tom místě, kde se mu to stalo. Tyhle křížky já neodsuzuji, i tu kytici, nebo bych tam zapálila tu svíčku.“ (Milada)

Z výpovědi vyplývá, že někteří lidé dnes reflektují, že tradiční navštěvování hbitovů a hrobů nemusí ve zvláštních případech pozstalým vyhovovat, a chápou, že pro svého blízkého chtějí udělat něco přímo na místě smrtelné nehody, které tím pro něj nabývá zvláštního významu. Nikdo z dotázaných se však nepřikláněl k myšlence, že by sám podobný pomník zbudoval, pokud by někdo z jeho blízkých zemřel při dopravní nehodě. To v zásadě potvrzuje hypotézu o spontánním a neplánovaném vzniku těchto objektů. Pozstalí se k jejich zbudování rozhodnou až na základě určitých prožitků a souhrnu okolností [srv. Owens 2006; Westgaard 2006].

Druhá skupina informátorů (7) byla zaujímalá k pomníkům neutrální postoj nebo vnímala jejich klady i zápory souasně, což jim bránilo v zaujetí jednoznačného postoje, který by tvorbu pomníků buď plně schvaloval, nebo odsuzoval. Mnohdy sami osobně jejich tvorbu spíše odsuzovali, ale rozhodně by se nezasazovali za jejich rušení, protože zároveň chápali jejich význam pro pozstalé:

„...já nevím. No tak je to vzpomínka, možná, že na jakém místě umřel. Ale je to takové rušivé. Když jedete tady z té ch Zákop, tak tam máte v každé zatáčce, skoro, křížek se svíčkami. Nevím. Tak asi tím lidem to připomíná, kde umřel, a přijdou mu tam dát svíčku. Ale mně to připadá, třeba když to beru z pohledu dítěte, že mně to docela ruší tedy... že se člověk chce kouknout a neví.“ (Iveta)

Podobně smíšené pocity vyjádřilo více informátorů, kteří na jednu stranu vnímali pomníky u silnic jako spíše rušivé, ovšem na stranu druhou by je nedokázali odstranit a byli přesvědčeni, že podobný vnitřní zákaz platí i pro ostatní. Typickým příkladem takového postoje je následující část rozhovoru:

„Je to nebezpečné v podstatě. Já vím, že lidé si myslí – tady ten náš syn vypustil duši. Co, kdy se ten vrátí nebo prostě tady chci mít křížek, vidíte, pohled, kde jinde. Asi ten člověk jinak myslí nebo jinak přemýšlí, ten, který přišel o toho příbuzného, než ten, který jezdí. ... Ale ty pomníky, nemyslím si, že je to nejchytřejší nebo nejlepší řešení. Navíc jim strašně moc připadá, takže vlastně když se podíváte ... baví se o tom lidmi nebo představiteli – Dáme je pryč? Ale nikdo na nás nešáhne, protože prostě poruším tabu. Šáhnu na to, stane se mi něco. Rozumíte? To je to. On ekne – ty to dáš pryč. A já říkám – já na to nešáhnu. Protože já na to šáhnu, prostě každý v ní věří, by si to nepřiznal ... Ale není to moc bezpečné, si myslím, protože tam, kde je těch havárií hodně, tak tam připadá těch pomníků. A v podstatě znám silnici, kde to je, kde těch pomníků je bohužel strašně moc. A na ty dušičky tam jdete, jako vlastně pohbitov, protože vám tam svítí, a je to i morálně, vnitřně jako nepřijemné.“ (Libor)

Tato výpověď se v zásadě shoduje s tím, jakým způsobem spolu s pomníky postupují silničnické autority. Sice někdy upozorní na jejich nebezpečnost, na druhou stranu se však neodhodlají k tomu, aby udržovaný pomník zrušily. Informátor reflektuje i jistý aspekt posvátna nebo nedotknutelnosti, kterou tyto objekty v recipientech vzbuzují. Sám se vyjadřuje, že připomínka smrti prostřednictvím pomníku u silnice působí na jeho emoce a není mu příjemná.

Tato skupina informátorů (6) hodnotila přítomnost pomníku u silnic jednoznačně negativně, pomníky vnímala jako rušivý a nepatřivý element a pro chování pozostalých neměla pochopení. Přikláněli se spíše k tradičnějším způsobem připomínání mrtvých a vztahování se k nim prostřednictvím hřbitova. Často poukazovali na aspekt nebezpečí při návštěvách místa v blízkosti rušné komunikace, které navíc nepovažovali za dostatečně dostojné. Pomníky samotné je v tštinou neoslovovaly, jejich pozitiva nevnímali. Jedna z informátorek se sice zpočátku ostýchala pomníky odsoudit, v průběhu rozhovoru však stále zřetelněji vyjadřovala svoji nevoli k tomuto typu jednání:

„...na jednu stranu je to hezké, že vlastně na tom místě, kde ten blízký zemřel, že tam má opravdu nějaké to svoje místo. Ale na druhou stranu si myslím, že třeba u dálnice pro to, aby lidi vzdali památku tomu dotyčnému, který už tam vlastně jednou zahynul, že si tam zastaví autem a má že je smést zase další auto. ... Myslím si, že jestliže někdo zemře u té silnice, tak to není důvod, aby tam měl pomník. To si myslím, že ti pozstalí si stejně mohou zavzpomínat na tom hřbitově, kde jsou vlastně ti lidé pochovaní. A mně to nic neřekne, u té silnice. Když pojedu, tak vím, tady někdo zemřel. Ale jinak mi to nic neříká. ... Tak si myslím, že jsou k tomu lépe upravené, opravdu, ty hřbitovy, když vlastně tam si bez problémů mohou zajet a mohou tam rozjímat, jak dlouho chtějí. Nelíbí se mi to takhle u silnice ... Já si nemyslím, že by to byl nějaký úžasný způsob. Prostě tady zemřel, tak mu tady uděláme pomník. Než jak má to neoslovuje... spíš bych dala přednost tomu hřbitovu, a nebo kdybych nechťala na hřbitov, tak třeba nějakým jiným způsobem.“ (Alice)

Další negativní aspekt, na který jeden z informátorů upozornil, byla skutečnost, že jsou takové pomníky stavěny nejen na památku nevinných obětí, což by ještě považoval za relevantní, ale i pro ty, kteří si smrt způsobili vlastní vinou. Podobně i paní, jejíž sestra hrozila v důsledku automobilové nehody smrtí, vyjádřila naprosté nepochopení pro pozostalých, které zdůvodnila nechtíváním vrátit se na místo, kde se stalo „něco hrozného“.

Názory ve veřejnosti na tvorbu a udržování pomníku se tedy značně liší, i když ve zkoumaném vzorku považoval spíše vstřícný přístup k těmto objektům.

* * *

Připomínka mrtvých i tragické události v podobě zpočátku spontánního umístění předmětů na místo nehody (v tšinou květin, svíček, hraček) [Haney, Leimer, Lowery 1997; Westgaard 2006], následovaná možnými opakovanými návštěvami místa pozstalými a přerostajícími v budování a udržování pomníku trvalejšího charakteru má individuální i kolektivní rozměr. Pro pozstalé je toto chování vyjádřením smutku [srv. Westgaard 2006] a zároveň tím, co lze označit za nový rituál truchlení. Umístěním do veřejného prostoru dochází k tomu, že je tímto soukromým a personalizovaným vyjádřením oslovována i veřejnost, čímž fenomén nabývá kolektivní rozměr. Ve veřejném přijetí těchto připomínek tragických událostí i jejich obětí je zřejmé také z toho, že veřejnost společenství vznik pomníku u silnic toleruje. Přestože se vyskytují poukazy na jejich negativní aspekty (zejména snižování dopravní bezpečnosti), jejich naprostý zákaz a likvidace bez jakékoliv náhrady by zřejmě vyvolaly nesouhlas části veřejnosti. Veřejný prostor se tak stává místem pro soukromé truchlení a obecně jí platné přiznání nebezpečí a smrti v dopravě.

6.6. Makrosociální vysvětlení příchodu in rozšíření nového fenoménu

Jakým způsobem vysvětlit, že se pomníky náhle začaly ve veřejném prostoru západních zemí hojně objevovat připomínky smrti v podobě pomníků obětem dopravních nehod? Na následky dopravních nehod umírá celosvětově podle statistik a odhadů WHO ročně asi 1,2 milion lidí. Přitom ovšem většina z nich (90 %) v rozvojových zemích, kde každoročně přibývá obětí od sedmdesátých let narůstá. Naproti tomu se v západních zemích navzdory růstu dopravního provozu v posledních desetiletích podařilo počet obětí snížit.⁷⁷ V západních státech i v ČR umíralo na následky silničních dopravních nehod nejvíce lidí v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století [Peden et al. 2004; *Zeměli...* 2005]. Od poloviny sedmdesátých let a především v letech osmdesátých se podařilo počet obětí dopravních nehod ve vyspělých zemích výrazně zmenšit, a to především díky zlepšování bezpečnostních podmínek (např. silniční značení, používání bezpečnostních pásů, airbagů a dalších konstrukčních mechanismů, zlepšováním kvality silnic), ale i lepší lékařskou péčí. Přesto patří smrt na následky dopravních nehod mezi nejčastější příčiny úmrtí mladých lidí [*Zeměli...* 2005].

Fenomén pomníku u silnic se tedy paradoxně rozšiřuje současně s tím, jak se snižuje počet obětí dopravních nehod. Dochází k tomu zhruba dvacet desetiletí poté, co vývoj úmrtnosti

⁷⁷ Porovnávány jsou počty obětí přepočtené na 100 000 obyvatel zkoumaných států.

na následky dopravních nehod začaly vykazovat sestupnou tendenci.⁷⁸ Tato skutečnost napovídá, že příčiny je nutné hledat jinde než v pouhé reakci na množství zabitých osob. Vysvětlení lze nalézt především v proměnách postupu ke smrti a v pohřební praxi, v etn velkých změn v rituálech spojených s truchlením.

Na rozdíl od předchozích století byla po vstupu 20. století v moderních společnostech vyvíjena snaha smrt skrývat, vymezit jí příslušné instituce a zacházení s ní ponechat odborníkům. Mnohé aspekty smrti se staly veřejně tabuizovaným tématem a postupně došlo k tomu, že většina lidí již neumírá v domácím prostředí, ale v nemocnicích a péči o mrtvé rodina ponechává zdravotníkům a specialistům z pohřebních služeb. Tyto jevy zaznamenali například sociální vědci ve druhé polovině 20. století a začali na ně upozorovat, čímž vytvořili koncept tabuizace smrti v moderní společnosti (viz kap. I.2.3).

Zároveň s tím se změnila i podoba pohřebních obřadů a především rituálů spojených s držetím smutku, které postupně zanikaly. Během šedesátých a sedmdesátých let 20. století se tak v západní Evropě nejprve ve městech a posléze i ve venkovském prostředí upouštělo od nošení černých obleků a pásek na veřejnosti v době po úmrtí blízké osoby [Wouters 2002]. Česká společnost byla oproti západní Evropě jednoznačně „napřed“ v zavádění občanských pohřbů namísto tradičních církevních obřadů, které bylo od šedesátých let 20. století tehdejšími vládami velmi podporováno [Navrátilová 1989; Nešporová 2007b]. Používání černého oblečení i pásky jako vyjádření smutku v období po úmrtí se naproti tomu v letech udrželo déle a černé bylo praktikováno ještě v osmdesátých letech 20. století. S transformací společnosti po politickém převratu se však začalo velmi rychle vytrácet a dnes je používání černého oblečení pro vyjádření smutku typické především pro blízké pozůstalé a den pohřbu, zatímco praxe nošení symbolické černé pásky na rukávu byla opuštěna [Haškovcová 2000: 91].⁷⁹

Truchlení po zemřelém prošlo velkými změnami, vymizely vysoce formalizované sociální povinnosti a truchlení se stalo individualizovanou záležitostí spojující především v osobních pocitech [Winkel 2001]. Nizozemský sociolog C. Wouters hovořil v této souvislosti o změnách v rovnováze mezi významem složky *my* a složky *já* a potažmo sociálních a psychologických funkcích v procesu truchlení [Wouters 2002]. Výrazný posun ve

⁷⁸ Oproti západní Evropě koinciduje v ČR rozšíření pomníků u silnic více s nárůstem počtu úmrtí na následky dopravních nehod, ke kterému došlo po politickém převratu v devadesátých letech, ovšem i tehdy byla úmrtnost vinou dopravních nehod nižší v porovnání se situací v sedmdesátých letech a od té doby se stále snižuje [Země... 2005].

⁷⁹ Informátoři z Losic referovali v roce 2006 o nošení černého oblečení nebo pásek na vyjádření smutku v určitých obdobích po ztrátě blízkého pouze ve spojení s minulostí a dítstvím. V současnosti je podle jejich přesvědčení vhodné obléci si černé oblečení pouze v den pohřbu, viz kap. IV.4.5.

prospěch individua (*já*) a jeho osobních pocitů a zároveň odklon od společnosti (*my*) a ztráta společného citu a solidarity se projeví ve změnách chování i projevování emocí. Od osmdesátých let však podle tohoto autora začalo docházet k tomu, že některým jedincům chyběly pocity sdílení a solidarity s druhými a postrádali jistotu poskytovanou skupinou. V té svobodě jedince tak soustředěná přinesla větší obtížnost v nalezení uspokojivého symbolického společenství, do kterého by se jedinec zapojil. Spojení ideál jednotlivce s ideály skupinovými se ukázalo jako obtížné. Tak tomu bylo i mezi truchlícími, kteří se dříve na *já* ocitli sami v soukromí bez podpory širšího společenství. Jejich potřeba ve něj se projevit a najít uznání pro svůj smutek v rámci symbolické komunity se však podle Wouterse neztratila a právě od devadesátých let 20. století se občas projevuje. Například při hromadných spontánních akcích, když lidé přišli květinami po smrti Diany, princezny z Walesu, nebo i organizovaně díky vytvoření Mezinárodního vzpomínkového dne pro oběti AIDS. Právě během takových příležitostí se utváří symbolické společenství truchlících, kteří jsou společností přijímáni, a ve svůj charakter truchlení nepoužije. Projevy smutku po smrti Diany byly často interpretovány právě poukazem na potřebu veřejného vyjádření smutku [Clark, Franzmann 2006; Wouters 2002]. Podle těchto výkladů byla pro ně které příchozí návštěva veřejného místa a položení květin i podepsání arch vyjadřující soustrast zároveň možnost, jak se vypořádat se ztrátou svých blízkých, pro které takto veřejně v širším společenství s ostatními truchlit nemohli.

Od šedesátých let 20. století tak smrt postupně přestávala být tabu [Walter 1991]. Umírání, přirozená smrtlovka a pohřební rituály se dostaly nejen do pozornosti společenských vědců, ale vzniklo i množství populárních knih, které se zaměřovaly především na proces umírání a vyrovnání se se ztrátou blízké osoby. V ČR došlo k určitému posunu a zpoždění a jak příkladové práce, tak práce domácích autorů v nově umírání, smrti a pohřebním rituálům začaly etnologičtěji vycházet až v devadesátých letech 20. století. Veřejné diskuse o obětech dopravních nehod a požadavek větší zodpovědnosti a bezpečného chování na silnicích kladený na idiemy, které považovat za jeden z příkladů prolomení tabuizace smrti v moderní společnosti. Dalším takovým případem je přenesení symboliky spojené se smrtí z přesně vymezených prostorů hřbitovů do veřejného prostoru, a to v podobě křížů a pomníků u silnic. Budování pomníků u silnic lze chápat jako naplnění potřeby veřejného projevování smutku [Wouters 2002] a snad i jako reakci na potřebu pozstatých po sdílení symbolické komunity s těmi, jejichž nejbližší rovněž tragicky zahynuli při dopravní nehodě. V případě kolektivních pomníků je toto společenství snáze identifikovatelné, protože se vedle symbolické roviny navíc přímo materializuje v podobě každoročních setkání

pozstatých ke společnému uctění památky blízkých zesnulých na místě, kde se tyto objekty nacházejí.⁸⁰

Příčinou vzniku a rozšíření sledovaného fenoménu lze tedy v širším kontextu interpretovat jako součást procesu detabuizace smrti v pozdně moderních společnostech. Jedná se o zavedení nového ritualizovaného chování v procesu truchlení, které má být vnímáno jako reakce na nedostatečně naplněnou potřebu sdílení smutku následkem společenských změn i proměnlivých obad. Ritualizace procesu truchlení v podobě tvorby a údržby pomníku je jednou z nových personalizovaných možností ve veřejném projevu smutku a smíření se smrtí.

⁸⁰ Například v Nizozemsku existovalo v roce 2005 pět kolektivních pomníků obětem dopravních nehod, pět z nich jeden z nich byl postaven pro oběti železničních nehod [Stengs 2005].

V. Interpretace

1. Charakter zjištěných představ

Představy vážící se ke smrti a případné posmrtné existenci jsou v současné české společnosti poměrně divergentní. Rozhodně nedá říci, že by se by ve stejné generaci osob st edního věku vyskytoval jednotný pohled nebo pouze několik specifických a vzájemně jasně vymezených představ, jak to například popisují například Spojených států amerických [viz Wuthnow 2007]. Je pravděpodobné, že pokud by byly zkoumány i další věkové kohorty (do výzkumu byly zahrnuty osoby ve věku 30-50 let, narozené přibližně mezi lety 1954 a 1976), variabilita zjištěných představ o smrti byla by ještě větší. Podobně by větší rozdílnost zřejmě přineslo regionální rozšíření výzkumu, zatímco já jsem se v podrobnějším kvalitativním výzkumu omezila pouze na území hlavního města Prahy a jedné lokality ve středních letech. I tak výsledky nicméně svědčí o využívání multiplicitních zdrojů, ze kterých současníci a jejich spolupracovníci čerpají informace a skládají si je do svého vlastního symbolického univerza tak, aby vytvořily alespoň zdánlivě ucelený obraz a odpovídaly jejich vlastním osobním zkušenostem [Berger, Luckmann 1999]. Na výsledný obraz mají rovněž velký vliv tyto zkušenosti, které, je-li třeba, mohou být v průběhu života různým způsobem (v domě i nedomě) reinterpretovány, aby souznily s celkovým obrazem. Zdravní osobní a zkušenostní roviny přitom souvisí s obecnějšími trendy pozdní moderny, rozhodně netýká jen představ o smrti [srv. např. Heelas 1999]. Samozřejmě se uplatuje i opačný postup a s novými informacemi a zkušenostmi se zároveň proměňuje i celé symbolické univerzum individua a potažmo i společnosti.

Neplatí ovšem, že by toto symbolické univerzum jedince bylo tvořeno výhradně na základě pravidel logiky, racionálních a „vědeckých“, empirických zdrojů a postupů. Ty mohou dle sledu platit ve vědě, nikoliv však v reálném myšlení většiny současných lidí, jejichž představy a postoje sice jistě pravidla logiky vykazují, avšak rozhodně nedisponují. Modernizace automaticky nevede k racionalizaci, v náboženské oblasti ani nikde jinde [Hervieu-Léger 2000]. Jako neplatný se tak ukázal například koncept binárních opozic, kdy by bylo možné očekávat, že se aktér i přikloní k jednomu ze dvou pólů. V praxi to ovšem tak jednoduše nefunguje a na mysl vstupuje mnohem více faktorů, které ať už mohou vést k tomu, že aktér souhlasí s oběma variantami, případně ani s jednou z nich. To se ukázalo například v souvislosti s konceptualizací vlivu osudu nebo působení náhody na délku života

lov ka. V sou asné pozdní moderní společnosti zkrátka s dvěma alternativami v tšinou nevystačíme a spektrum představ je daleko roznorodnější, často tak pestré, že si jednotliví aktéři mnohdy nedovedou vybrat žádnou konkrétní variantu a tam, kde nemají hmatatelné, jasné a nezpochybnitelné důkazy (například v dechového nebo náboženského charakteru), jsou ochotni předložit několik variant, které jim osobně připadají jako možné. Tyto varianty jsou založeny jak na jejich vlastních zkušenostech, tak vychází z ústně tradovaných zdrojů jejich přátel a blízkých, velmi často se však opírají rovněž o populární kulturu šířenou prostřednictvím literatury a masových médií (především televize a tisku).¹

Jedním z hlavních důvodů, proč se zkoumaná generace při svém pojednávání smrti a postoj k ní tak často a významně upírá ke zdrojům masových médií, je podle mého názoru skutečnost, že se jedná o generaci osob, které prožily období socializace a osobního rozvoje v dětství a mládí v době, kdy byla problematika přirozené smrti ve veřejném prostoru tabuizována a vliv náboženských učeních a jejich eschatologií pokud možno potlačován. V době komunistického politického režimu, kdy zkoumaná generace vyrůstala, byla smrt vnímána jako nezbytný konec života, a pokud byla vůbec tematizována, pak především z materiálního a lékařského hlediska jako selhání tělesných orgánů v důsledku nemoci, nehody nebo stáří, kterým končí existence člověka. Překonání smrti nebylo na individuální rovině spatřováno, v kolektivním celku však ano, a to v činech, které za sebou člověk zanechal, v jeho přispění k budování socialistické společnosti [Steindl 1987], připadně v potomcích. Smrtelnost člověka však v tomto období nepatřila k důležitým veřejným tématům, spíše naopak, veřejný diskurs se jí vyhýbal. To ovšem nebylo specialitou pouze české společnosti, stejný trend se projevil i v západní Evropě a Severní Americe [Ariès 1976, 2000; Gorer 1955, 1967; Kübler-Ross 1993; Wood, Williamson 2003], jakož i na východě v Rusku [Merridale 2000].

Dnes se tento přístup již značně proměnil a i masová média se tématu smrti dotýkají, nejen v případech, kdy se jedná o smrt tragickou či výjimečnou, i když právě tato stránka je v prezentaci masových médií často nejoblíbenější. Přesobením masových médií si tak dnes představují o smrti tvoří a kontextualizují i lidé, v jejichž dětství a mládí se o smrti tolik nehovořilo. I pro českou společnost totiž platí zjištění T. Waltera, že v souasných společnostech se v přistupování ke smrti projevují rozdíly založené na věkové a rozdílné generace jsou tématu smrti otevřeně velice rozdílné. Dle Waltera je to právě generace vrstevníků narozených po druhé světové válce, která vykazuje anomické rysy ve vztahu ke smrti, zatímco starší generace takové rysy nevykazuje a smrt poměrně snadno zasazuje do svých symbolických univerz

¹ Nepochybně přitom bude narůstat vliv internetu, který se ve zkoumané generaci, vzorku a době výzkumu ještě nejevil jako tolik důležitý a má i výrazně menší dopad v porovnání s televizí i tiskem.

[Walter 1999: 142-143]. Z toho dlevodu jim neiní takové problémy truchlit nebo hovořit o smrti. Není ovšem jasné, jde-li v případě „anomizace smrti“ o trend, který bude dále pokračovat, nebo dojde-li v dalších generacích kvůli detabuizaci tohoto fenoménu ke zvratu.

Rozrůstnost postojů ke smrti v rámci jedné společnosti bychom mohli považovat za specifický rys pozdní moderní společnosti, i když je zřejmé, že se poměrně značná diferenciace vyskytovala i v minulosti. Velké rozdíly, které tehdy existovaly, ovšem souvisely spíše s jednotlivými společenskými segmenty a jejich mocenskou a vzdělanostní stratifikací, v případě se jednalo o rozdíly na lokální i konfesionální úrovni [Ginsburg 2000; van Dülmen 2006]. Dnešní společnost má díky jednotnému vzdělávacímu systému základního školství i masovým médiím teoretickou možnost sjednotit postoje a představy svých aktérů, v praxi se to však děje pouze v omezené míře. Tím, že vliv médií a informací je ohromné množství a jednotlivci k nim mají svobodný přístup, utváří se v rámci společnosti skupinky podobně smýšlejících nebo se zcela rozpadá na jedince, kteří mají své vlastní představy a představy, které nejsou zcela totožné s představami nikoho jiného. Přesto však lze poměrně často vysledovat shodné rysy, které se v proměnění aktérů vyskytují, a právě o to jsem se v této práci pokoušela. Mnohdy to bylo snazší mezi členy konkrétních náboženských skupin než mezi nevěřícími, i když ani u věřících už zdaleka netvoří homogenní skupiny [viz například Hamplová 2000a, 2000b], ale ani v případě sekularizované majority české společnosti nebylo spektrum myšlenek a představ nekonečné. Bylo možné vysledovat několik základních a nejastji zastoupených přístupů, které v hrubých rysech nastíním níže.

Mezi nevěřícími byla velká skupina těch, kteří tvrdili, že se smrtí nezabývají, a často přiznali, že ji vytvářejí záměrně. Ti, kteří se jí někdy v myšlenkách zaobírali, zároveň v tšinou byli osobami, které už někdy v životě zasáhla ztráta blízkého. Mnohdy je to vedlo k tomu, že promýšleli o možnosti posmrtného života, a někdy i k tomu, že v ní zvažovali vstoupit. Věřící stejné věkové kategorie měli představy o smrti poněkud více propracované a o posmrtné existenci v tšinou nepochybovali, i když ne vždy měli jasnou představu o jejím charakteru. Překvapivé ovšem je, že zatímco individuální konec života byl pro mnohé informátory (především nevěřících) tématem, o kterém nedokázali příliš hovořit a spíše se mu vyhýbali, hovor o zániku Země vnímali daleko přirozeněji a zvažovali možnosti, jak by k němu mohlo dojít. Byli přitom v tšinou přesvědčení, že k němu v budoucnu, často však velmi vzdálené, dojde. Pouze svdkové Jehovovi měli jasnou představu o tom, že Země bude obnovena a lidé na ní budou žít věčně, a stejně tak představy oddaných Křišny vycházely z jejich náboženského přesvědčení (cyklická obnova planetárních systémů).

2. Rozdíly mezi nevěřící majoritou a věřícími

Rozdíl v představách a postojích ke smrti mezi lidmi nevěřícími a věřícími byl na první pohled poměrně výrazný. Již při samotném výzkumu v terénu se ukázalo, že je obecně mnohem snazší nalézt informátory z řad věřících, kteří by byli ochotni hovořit o smrti a pohřebních obřadech, zatímco nevěřící na toto téma nerefletovali nebo je nepovažovali za nijak důležitá. I samotný průběh rozhovorů byl odlišný, protože jeho struktura a připravené otevřené otázky byly totožné. V nestandardizovaném rozhovoru se totiž mohly velmi dobře projevit myšlenkové struktury aktéra. S věřícími byly obecně rozhovory o smrti obsáhlejší a informátoři se při nich opírali o náboženské učení skupiny, jejímiž členy byli. Nevěřící naproti tomu mnohdy neměli mnoho, co by k tématu řekli. Opírali se více o vlastní zkušenost setkání se smrtí blízké osoby nebo připomínali možné koncepty představy, které by snad podle jejich přesvědčení mohly být pravdivé. Vycházeli přitom z různých zdrojů, a již v dečkých, náboženských i pseudodečkých, často převzatých od významných druhých, z doslechu nebo z literatury a masových médií. Specifické pro ně bylo, že pokud věřili v posmrtnou existenci, velmi často se neopomněli negativně vymezit vůči náboženství a připomínali, že sice věří v posmrtný život, ale nejsou „věřící“.

Při hlubší analýze lze i v rámci skupin věřících (aktivních v rámci nějaké náboženské skupiny) a nevěřících (těch, kteří se nepřihlásili k žádné církvi, náboženské skupině i konkrétní víře) vysledovat určité rozdíly a naopak spíše rozdílné rysy. Mezi zkoumanými věřícími skupinami (většinou katolíci, protestanti ČE, sv. dkové Jehovovi a oddaní Křišny) si byly nejpodobnější představy stoupenec dvou tradičních církví – katolík a protestant. A to jak co se týká eschatologie, tak pokud šlo o vlastní charakter a strukturaci představ, které často byly poměrně vágní. V rámci obou těchto skupin se vyskytovaly poměrně významné rozdíly ve smýšlení jednotlivců. Naproti tomu představy členů dvou dalších zkoumaných náboženských skupin – Sv. dkové Jehovových a Hnutí Hare Křišna –, které v české společnosti přibývaly teprve nedlouho, se v rámci každé skupiny vzájemně podobaly mnohem víc. Kromě toho, že jejich členové byli konvertity, což neplatilo přinejmenším o většině věřících obou tradičních církví, to přispívá k relativní uzavřenosti těchto skupin vůči okolí a jeho vlivům a rovněž jejich výraznému akcentu na náboženské vzdělávání všech členů skupiny, kteří pak nabyté poznatky uplatňují při vykonávání misijní činnosti. Protože eschatologie je ústřední součástí jejich vírouky, je zřejmé, že se tímto procesem jejich názory a představy o smrti a posmrtné existenci silně unifikuji.

Jak již bylo řečeno výše, představy nevěřících byly oproti tomu výrazněji diverzifikované. Lze nicméně vysledovat i shodné prvky, a to především mezi věřícími náležícími k velkým tradičním církvím a nevěřícími, protože obě skupiny zároveň využívají sekulární argumenty a vzájemně podobné jsou i jejich pohledy na obě. Mnohým byl společný například poukaz na ekologii v rámci kolektivní eschatologie. Podobné byly i jejich preference pro nakládání s vlastním tělem po smrti - věřící i nevěřící upřednostovali kremaci a následné uložení urny s popelem do hrobu či jeho ekvivalentu na hřbitov. Nevěřící ovšem výrazněji ospravedlňovali možnost nekonečného pohřebního obřadu, zatímco věřící obřad považovali spíše za samozřejmou součást posmrtných úkonů. Členové obou skupin v hovoru o smrti a posmrtné existenci rovněž oběma poukazovali na vědecké argumenty z oblasti přírodních věd, totéž však činili i sv. d. Jehovovi, kteří jim ovšem dokládali vlastní vzkříšení.

Na rozdíl od aktivních věřících nevěřící ale také poukazovali na pseudovědecké poznatky, kterými dokládali určité nadpřirozené jevy nebo představy, čímž rozšiřovali své symbolické univerzum - v domě nenáboženské nebo alespoň necírkevní - směrem k mimoempirickým transcendentním složkám. Tyto poukazy jim sloužily k prokázání i vysvětlení jevů za hranicemi možností současného poznání, případně „verifikaci“ vlastních přání a tužeb. Aniž si to informátoři uvědomovali, tyto „překroky“ materiální a empirické roviny pro ně často plnily zástupnou funkci v eschatologických představách náboženské povahy. Je však třeba zdůraznit, že tento jev nebyl mezi nevěřícími výjimečný. Ještě ale se vyskytovaly hlasy, které říkaly, že se neodvážují přesto soudit záležitosti, se kterými nemají zkušenosti. Nejvíce se to týkalo (možnosti a charakteru) posmrtné existence, kterou sice připustila většina dotázaných věřících, jisti si jí ovšem byli pouze nemnozí. Naopak mezi aktivními věřícími o možnosti posmrtné existence nepochyboval prakticky nikdo, jak jim ostatně velí oficiální učení příslušných náboženských skupin. Toto zjištění z kvalitativního výzkumu ovšem poněkud kontrastovalo s výsledky kvantitativního šetření DIN 2005, kde nebylo přesvědčení o posmrtném světě mezi deklarovanými věřícími a nevěřícími zdaleka tak jednoznačné. V jakou formu posmrtného života totiž věřily pouze necelé dvě třetiny římských katolíků a více než jedna třetina lidí bez náboženského vyznání. Je zřejmé, že zejména v případě katolíků je tento nízký podíl dán zejména těmi, kteří se sice jako katolíci deklarují, ale aktivním náboženským životem nežijí a ani nevyznávají základní dogmatické prvky náboženství, ke kterému se hlásí.

V zásadě lze říci, že představy o smrti a posmrtné existenci jsou v české společnosti stále alespoň v hrubých obrysech určovány „velkým kódem“ biblické kultury [Frye 1982], i

když se uplatuje v individualizované a detradicionalizované podobě. Nevěříci, kteří přímo odmítají připustit pravdivost náboženských výkladů těchto skutečností, si jakoby hledají jejich „náhradu“, věří v nějaký typ posmrtné existence nebo její alespoň připouštění, ale odmítají její ztotožňovat s církevními výklady, které z velké části ani neznají. Jak ukazují mezinárodní komparativní výzkumy, čím vyšší je míra odcírkevnění středoevropských a východoevropských zemí (nejvyšší je kromě České republiky v Estonsku a v bývalé NDR), tím více jsou náboženské a spirituální názory „ateistické“ ve vědomosti, v etických úvahách o smrti a posmrtné existenci, promíšeny s nevdělanými, nepřijímanými eklesiálními formami. D. Pollack dokonce soudí, že „ve více sekularizovaných zemích nejsou nové náboženské formy tak nezávislé na náboženském vzdělávání, jsou úžeji spojené s tradičními náboženskými formami a v menší míře jsou založené na sledcích individualizace“ [Pollack 2003: 333; překlad ON], provedený výzkum to však potvrdil jenom částečně.

Pozoruhodné zjištění přináší zkoumání v české společnosti cizorodého elementu, fenoménu reinkarnace. Vzhledem k jeho původu v dálnovýchodních náboženských tradicích bychom mohli předpokládat, že ze všech zkoumaných skupin k nim budou mít nejbližší oddanost Krišny, navazující na hinduistickou náboženskou tradici. Představa o tom, že duše přežívá smrtí člověka a posléze se znovu narodí v novém těle, však byla vlastní nejen všem oddaným Krišny, ale poměrně hojně se vyskytovala i mezi skupinou nevěřících a dokonce i u těch, kterých římských katolíků. V kvalitativním výzkumu ji zmínila jako možnou téma jedna třetina nevěřících, přibližně zhruba jedna pětina nevěřících o ní byla výrazněji přesvědčena. V kvantitativním výzkumu se s vírou v reinkarnaci ztotožnila zhruba jedna pětina nevěřících a téma jedna třetina těch, kteří se přihlásili k římskokatolické víře. Rozšíření víry v reinkarnaci ovšem není jenom specificky českou záležitostí, setkáváme se s ní v celé západní Evropě [Lambert 2004; Walter 1996] i Spojených státech amerických [Dillon 2003]. Jde ovšem o představu reinkarnace v západním pojetí, která tento proces chápe pozitivně, jako „prodloužení“ individuálního života, zatímco v rámci původní náboženské tradice je reinkarnace (i sama individuální hmotná existence) vnímána pesimisticky.

3. Odraz představ o smrti a posmrtné existenci v pohřebních rituálech

Podstatnou část úvah o smrti představuje jejich „materiální složka“, tedy úvahy o pohřebních rituálech a jejich praktickém provedení. Řešení těchto praktických otázek, které v rámci těch, kterých symbolických univerz mohou ovlivňovat posmrtný život zemřelého, zatímco

v jiných jsou bezpodstatné, bylo dle ležitou složkou konceptualizace smrti vždy, v souasných společnostech se však dostává do popředí. Zatímco o posmrtné existenci mohou něvíc jen občas a neochotně uvažovat, alespoň minimální podobu pohřebních rituálů jsou povinni svým blízkým zajistit a po jejich vlastní smrti se budou týkat i jejich samotných.

Jak jsem již zmínila výše (kap. IV.1), do komplexu pohřebních rituálů spadají i zvyky a obřady před smrtí. S proměnami postojů ke smrti i reálnými změnami v organizaci umírání však došlo k tomu, že v souasné české společnosti se tyto obřady vyskytují jen zcela okrajově. Ze zkoumaných skupin byly samozřejmě a dle ležitě pouze pro oddané Křišny, kteří v souladu se svojí vírou dokonce považovali obřady konané těsně před smrtí a v okamžiku smrti za dle ležitější než obřady posmrtné, související například s uložením těla zesnulého. Jinak je však prakticky nikdo nezmiňuje a z rozhovorů bylo zřejmé, že o konání obřadů před smrtí nikdo z informátorů příliš nepřemýšlel, ani je sám ve svém okolí nezažil. Pouze několik informátorů se zmínilo o konání zemřít v kruhu rodiny, avšak bez toho, že by si zároveň přáli konání nějakých rituálů, s výjimkou rozloučení s těmito blízkými. Dokonce ani katolíci se nezmiňovali o církevní doporučené svátosti pomazání nemocných, která by měla předcházet smrti. Jaké jsou důvody pro to, že se v souasné společnosti vytrátily obřady spojené s umíráním? Lze jich nepochybně nalézt více, ovšem souvisí především se změnami ve vnímání smrti, v reálné organizaci umírání a dále s proměnami náboženské praxe.

Vzhledem k tomu, že většina lidí dnes umírá v nemocnicích nebo v jiných zdravotnických i sociálních zařízeních, mimo okruh svých blízkých [viz Kalvach 2004], se přirozeně změní i možnost konání těchto rituálů. Institucionální prostředí s minimem soukromí není pro jejich konání nejvhodnější, i když je neznemožné. V těmto význam však jistě mají hlubší proměny společnosti, především ztráta významu širších příbuzenských pout a sousedských vztahů, stejně jako prodlužování délky života. Ve svých dnešních sledcích často vedou k tomu, že v závěru života jsou sociální kontakty omezené pouze na nejbližší příbuzné, pokud žijí, a profesionální zdravotnický a sociální personál. Rovněž habituační uspořádání a skutečnost, že mnohé osoby umírají v jiné obci, než kde žije jejich rodina, přispívají k tomu, že jimi jsou méně navštěvovány. Lidé tak často jsou sociálně vyloučeni již před smrtí, čemuž odpovídá i absence předsmrtných pohřebních rituálů, z důvodů národní neposlední odmítáním těch, které mají náboženský povod i charakter.

A. Kellehear navíc upozornil na skutečnost, že není jasné, kdy smrt ve vysokém věku přijde. Největším problémem paliativní péče je to, že u většiny obyvatel pečovatelských domů a podobných sociálně-zdravotnických zařízení se dá jen těžko odhadnout, kdy konec skutečně nastane, přičemž nejde o řády dnů, ale spíše měsíce až let. Mezi klienty je obtížné označit ty,

kte í zem ou do p l roku [Kellehear 2007: 216-218], a je-li tomu tak, pak je samoz ejm t žké na asovat p ípadné p edsmrtné poh ební ob ady, protože je vysoká pravd podobnost, že budou vykonány p íliš p ed asn . Naopak, nechá-li se jejich vykonání až na dobu t sn p ed smrtí, hrozí, že osoba zem e d íve, než budou vykonány. Snad i snaha vyvarovat se t chto nep íjemností nahrává tomu, že je lépe žádné p edsmrtné ob ady nekonat. Dalšími d vody m že být ztráta úcty ke stá í a snaha vyhýbat se smrti a záležitostem s ní spojeným, pokud to je možné. Jak je tomu s ob ady posmrtnými?

P edstavy o posmrtné existenci nebo neexistenci se nutn nemusí promítat do konání poh ebních ob ad , i když z pozorování se zdá, že ve v tšin kultur tomu tak je. Alespo p i holistickém chápání kultury se tato souvislost jeví jako velmi opodstatn á. Pokud v íme, že „všechny kulturní jevy mají tendenci k integraci, že kultura je konzistentn strukturovaný celek a nikoli disjunkt ní konglomerace od ezk a kousk “ [Pospíšil 1993: 366], pak budeme provázanost p edstav o posmrtném život e na jedné stran e a poh ebních ob ad na stran e druhé považovat za vysoce pravd podobnou až nevyhnutelnou. Rozhodn to neplatí pouze ve spole nostech tradi ních nebo nábožensky založených, i když tam tento vztah m že být na první pohled patrn jší.

Z p íklad uvád ěných v této práci byl jasný nap íklad u oddaných Krišny, kte í v íli, že duše po smrti odchází z t la, aby se mohla znovu vt lit a žít další život, nebo v ideálním (mnohem mén astém) p ípad odchází na planetu Boha Krišny, kde žije duchovním životem. Zárove byli p esv d ení, že duše m že být k t lu „poutána“ i po smrti, což ji zdržuje od další cesty. V souladu s tím provád ěli i poh ební ob ady tak, aby t mto domn lým negativním jev m p edešli, a proto rad ji t lo spálili a rozptýlili, ímž uspíšili jeho rozklad a zabránili onomu necht ěnému upoutání duše k mrtvému t lu. Není v tuto chvíli d ležitá, zda d íve vznikla p edstava o poutu mezi duší a t lem, nebo zp sob poh bu, který ji napomáhá negovat v dob , kdy je považována za nežádoucí. Je z ejmé, že jak p edstavy, tak zvyky a dokonce i rituály, které mohou být vnímány jako nem nné a starobylé, jsou dynamickou sou ástí kultury a neustále se prom ũjí. Vždy ovšem tak, aby byly vzájemn alespo do jisté míry v souladu a netvo ily disjunkt ní konglomerát, nýbrž konzistentn strukturovaný celek. P ítom práv tyto struktury pat í do oblasti antropologických model ũ a aktér m mnohdy z stávají skryté.

Platnost vzájemného vztahu mezi p edstavami o posmrtné existenci a poh ebními ob ady však lze prokázat i opa ným zp sobem, tj. nalézat negativní souvislosti. M žeme se ptát, zda lidé po ádají (co do d ní a význam e) bohaté a komplexní poh ební ob ady pouze tehdy, když v í, že tím zamezí možné škodlivé p sobení duch zem elých. Respektive pro

pohřební obřady pořádají i lidé, kteří nejsou v říci a neví v posmrtnou existenci. Jistě není jediným důvodem nezbytnost uchlácholit duchy, i když je nepochybně jedním z velkých motivů k vykonávání pohřebních obřadů, o kterých se ví, že pomocí nich toho bude dosaženo. V takových případech lidé úzkostlivě lpí na tom, aby obřady byly vykonány co možná náležitě, nehledí na jejich nákladnost, komplikovanost a jiné pečlivosti. Svou roli však mohou hrát i další motivy, například nemusí jít pouze o vztah k mrtvým. Do centra dění se u kolektivních obřadů samozřejmě dostává i sociální složka a uspořádání určitého obřadu tak může být i statusovou záležitostí, vyjádřením prestiže a podobně. Tento faktor pak může hrát roli i ve společnostech, jako je třeba eská, kde lidé v tšinou neví, že by konání pohřebních obřadů mělo vliv na další existenci mrtvého.

V říci považují i v eské společnosti vykonání náboženského pohřebního obřadu pro mrtvého za samozřejmost, a řídí se přitom zvyky své církve nebo náboženské společnosti a tradicemi, které jsou obvyklé v dané lokalitě. Pro obřad určuje duchovní, někdy s větším úspěchem profesionální pohřebních služeb, pokud obřad probíhá za jejich asistence na jimi provozovaném místě (například v obřadní síni). Rozloučit se s pozstalým v tšinou přichází nejen nejbližší rodina, ale rovněž známí z náboženské skupiny, kde se účastnil bohoslužeb, a případně další pozvaní. Naproti tomu sekulární pohřební obřady jsou prakticky výhradně organizovány pracovníky pohřebních služeb a často se dnes konají za přítomnosti malého množství pozstalých, mnohdy pouze nejužší rodiny. Nevíci mají rovněž v tší tendenci uchýlit se k rozhodnutí, že neuspořádají žádný pohřební obřad ani pro nejužší okruh pozstalých a rozloučí se s mrtvým každý ve své mysli tak, jak uzná za vhodné. V případě kremací, které jednoznačně považují, se nabízí ještě možnost uspořádat symbolické rozloučení v souvislosti s ukládáním popela zesnulého, často již organizované pouze pozstalými bez profesionální pohřební služby.

Pohřební obřady jsou v eské společnosti konány především pro živé, kteří se přitom symbolicky loučí s mrtvým a vzdávají mu úctu. Tam, kde chybí v domě potřeby uspořádat pohřební obřad pro mrtvé k zajištění jejich náležité posmrtné existence, a dokonce se vytrácí v domě o úctu k mrtvým spojované s přesvědčením o vzdání úcty prostědnictvím pohřebního obřadu, odpadají důležitě motivy pro konání obřadu. Některí pozstalí se tak mohou rozhodnout, že žádný pohřební obřad neuspořádají, pokud sociální tlak okolí a jejich vlastní přesvědčení o pohřebním obřadu jakožto náležitém způsobu rozloučení se s mrtvým nejsou dostatečně silnými motivy. Sekulární ceremonie není závazná a lze ji celkem bez problémů vypustit, pokud to okolí akceptuje nebo se její potenciální pořadatelé dokáží vyrovnat s tím, že je za to bude okolí odsuzovat. Takový odsudek se však zejména v anonymním prostředí

m st d je stále mén ěasto, k ěmu Ź p ěisp ěla i další rozší Źující se praxe, a sice konání poh ebního ob adu neve ejného, pouze pro úzký kruh rodiny a blízkých známých, kte í jsou na poh eb pozváni jako jediní. Ostatním je sice úmrtí prost ednictvím parte oznámeno, avšak místo, datum a ěas posledního rozlou ěení jim jsou zatajeny. Tuto praxi m ěžeme považovat za ur ěitý p ědstupe ěke zrušení ob ad , který umožnil, aby se posléze n které rodiny dohodly, že vlastn ěnení nutné po ádat ani tento rodinný ob ad poté, co je jeden z jejich ělen ěopustil. Okolí pak ne vždy vnímá rozdíl mezi tím, zda byl uspo ádán poh ební ob ad toliko pro úzký kruh pozvaných, nebo zda byl zesnulý poh ben poh ební službou bez jakékoliv kolektivní ceremonie. N kdy je blízkými poz stalými tento rozdíl i zám ěrn ěp ěed okolím utajován.

M ěže se samoz ějm vyskytnout i další možnost, že si rodina a blízcí uspo ádají ob ad samostatn ě, nezávisle na uložení t ěla a bez pomoci poh ební služby, která to jinak zajiš Źuje. N která ěská krematoria již dnes umož Źují nap ěíklad objednání kremace na konkrétní hodinu, takže pak takový ob ad sice m ěže probíhat na jiném míst ě, ovšem alespo ěasov ěve stejné dob ě, kdy je t ělo zesnulého páleno, což mu dodává symbolický význam. Źádný z informátor ěse však o využití takové možnosti nezmínil, i když se vyskytly reference o tom, že si poz stalí zajiš ovali vlastní poh ební hostinu pro úzký okruh p ěíbuzných a blízkých i v p ěípad ě, že si žádný poh ební ob ad u poh ební služby neobjednali a zesnulý tak byl z pohledu poh ební služby poh ben bez ob adu. Bohužel nám chybí data k tomu, abychom mohli ěíci, nakolik je tato možnost v praxi využívána. Zatím se však jeví spíše jako okrajová. Je ovšem možné, že pokud poh ební služby nerozší í nabídku služeb nebo budou požadovat p ěíliš vysoké ceny, bude se v praxi uplat ěovat stále ěast ěji. Pozorování sou asné praxe tak potvrzuje tvrzení W. Turnera o tom, že, sekulární ceremoniál postrádá onu závaznost, jaká p ěináleží ob ad m náboženským [Chlup 2005]. Lze ho snáze a rychleji modifikovat, diversifikovat nebo úpln ězrušit.

Je však pravd podobné, že pokud stávající rituály nevyhovují a jejich obsah se vyprázdnil natolik, že od nich ěást spole nosti úpln ěpouští, budou ěsem z ějm nahrazeny n jakými novými, které budou pro aktéry smyslupln ější. Takový proces lze v sou asnosti pozorovat nap ěíklad p ěi vzniku nových zvyk ětýkajících se náhlých úmrtí v doprav ěi dalších ne ekaných tragických úmrtí, kdy jsou poz stalými na místo nehody umis ovány p ěedm ěty na památku zesnulého. Dochází dokonce k tomu, že na památku osoby a její tragické smrti jsou ve ve ejném prostoru stav ěny pomní ky. Smrt, která je ve v ětšin ě„standardních“ p ěípad ěvyt sn na z ve ejného prostoru, de-socializována nekonáním nebo omezeným konáním ve ejných poh ebních ob ad ěa jejíž vnímání je tak omezeno na nejbližší osoby zem ělého, se v t ěchto specifických p ěípadech naopak vrací a „zve ěj ěje“.

Pomníky u silnic obtem dopravních nehod tak plní různé funkce a nesou multiplikované významy. Pozstatým napomáhá symbolicky označené místo smrti jejich blízkého zprostředkovat kontakt s ním. Pomník připomínající osobu zemřelého zároveň prodlužuje její sociální existenci jak pro pozstaté, tak pro zasažené i nezasažené okolí. Jedná se o veřejné svolání smutku a zároveň připomínku smrtelnosti člověka a upozornění na nebezpečí, která automobilová doprava přináší. Tvorba a udržování pomníku navíc na rozdíl od souasných v tšinové pohřební praxe poskytují prostor pro značně personální přístup, umocněný skuteností, že tyto pomníky jsou v tšinou tvořeny přímo pozstatými, nikoliv profesionály, jako je tomu v případě hrobů. Mnohdy navíc obsahují předměty, které se pojí s osobností zemřelého, a nadto se nacházejí na zcela specifickém místě, těsně spjatém s klíčovým momentem konce života. Pro pozstaté má toto místo výjimečný význam a mnohdy nabývá až posvátného charakteru a je tak vnímáno jako dležitější v porovnání s hrobem nebo místem, kde jsou uloženy ostatky mrtvého.

Rozšíření pomníku obtem dopravních nehod (i dalším obtem tragických událostí) ve veřejném prostoru pozdní moderních společností bourá premisu o tom, že smutek a truchlení jsou dnes pouze záležitostmi vnitřních emocí a nepromítají se do sociálního jednání. Stejně jako dříve nošení černých oděvů a zachovávaní určitých zvyků po smrti blízkého, lze i utváření a udržování pomníku obtem tragických nehod vnímat jako ritualizovanou formu veřejného projevení smutku. Na rozdíl od dřívějšího dodržování smutečních rituálů a zvyků však nemá budování pomníku pro pozstaté závazný charakter, tyto objekty jsou budovány jenom v menšině případů a do značné míry spontánně, přičemž jejich celospolečenská akceptace není zdaleka jednoznačná. Kromě toho, že jde o mezinárodní rozšířený „módní“ fenomén, můžeme nicméně říci s tím, že jeho zprostřednictvím dochází k určité reparaci neexistujících nebo pozstaté nedostatečně uspokojujících standardních pohřebních obřadů. Podobně jako v případě truchlení za „významné mrtvé“, jehož zprostřednictvím se se svým zármutkem zástupně vyrovnávali i ti, kterým to kulturní zvyklosti plně neumožnily v případě úmrtí jejich blízkých [viz Davie 2000: 78-80]. Hlavní podnět k tvorbě pomníku tragických nehod nicméně vzniká vztahem pozstatých k zemřelému a místu jeho smrti, které ovlivňují způsob, jimiž se pozstatí snaží s odchodem blízkého vyrovnat.

4. Komparace se situací v zahraničí

Při srovnání situace panující v souvislosti se smrtí a pohřbíváním v české společnosti se situací v jiných společnostech vyspělého světa a zejména Evropy, které jsou přímo nebo nejblíže, nacházíme mnoho shodných rysů a tendencí, ale i několik výrazných rozdílů. Nejprve se zaměříme na porovnání postojů ke smrti a představy o posmrtné existenci a následně se budeme novat komparaci pohřbných obřadů. Nebudeme přitom brát do úvahy tradiční společnosti a společnosti rozvojového světa, ale zůstaneme u srovnání v kontextu Evropy a případně dalších zemí Západu, které jsou si kulturně blízké (spojuje je křesťanství nebo alespoň křesťanské dědictví v rámci sekularizované kultury, včetně neuvdomáknutí) a fungují na podobných principech svobody, demokracie a trhu.

Tematizace přirozené smrti a umírání byla ve druhé polovině 20. století značně marginalizována až tabuizována ve všech západních společnostech [Elias 1998; Gorer 1965; Walter 1991, 2002]. Na rozdíl od nich však u nás nebyly podmínky umírání i potřeby umírajících a pozstalých ve veřejném prostoru řešeny prakticky až do konce 20. století. Úřadní přelom nastal až po politickém převratu zhruba v polovině devadesátých let, kdy se některé zdravotníci začali více zajímat o hospicové hnutí a paliativní medicínu a začaly se publikovat i popularizační knihy vztahující se k umírání, doprovázení umírajících i poradenské příručky určené pozstalým. Problematika smrti, tradičně řešená především v kontextu náboženství, však byla stále značně marginalizována, nepochybně i vinou sekulárního charakteru, který česká společnost vykazovala a vykazuje. Úřadní kompenzace této absence se však projevovala a projevuje v zájmu médií o smrt, která vzbuzuje údiv, často ve spojení s tragickými nehodami, násilnými činy a podobně. Přirozené umírání ve státním nicméně stále není tématem, kterému by byla na veřejnosti vnována pozornost, i když zejména v novém tisíciletí nastávají i v české společnosti. Masová média se o umírání, smrti a pohřbívání zatím zmíní i v kontextu běžnějších okolností, než jsou jen nehody, kriminální činy a úmrtí významných osobností. V souvislosti se zvyšující se střední délkou života² a stárnutím populace je pak zvolna v tšší pozornost vnována i seniorům a péči o ně na konci života. Přesto však, jak bylo zjištěno v rámci výzkumu, zůstává pro lidi ve středním věku smrt často

² Naděje na dožití se stále zvyšuje, zatímco pro narozené v roce 1989 byla v ČR 68 let pro muže a 75 let pro ženy, pro narozené v roce 2007 vzrostla již na 73 let pro muže a 79 pro ženy. Tím má ČR sice vyšší výsledky v porovnání s průměrem ve východní Evropě (63 pro muže a 74 pro ženy), ovšem stále nižší v porovnání se severní (76, 81), jižní (76, 82) a západní (77, 83) Evropou. Viz internetové stránky Population Reference Bureau a každoročně vydávaný *World Population Data Sheet* <http://www.prb.org/pdf07/07WPDS_Eng.pdf>; přístup dne 7.8.2008.

vytvořeným tématem, což si pro sebe odvodí práva i statistikami, tedy skutečnost, že v tšina osob dnes v české republice umírá v poměrně vysokém věku (nad je na dožití při narození byla v roce 2007 pro muže 73 let a pro ženy 79 let).

Přesto se i v českém prostředí objevují v souvislosti se smrtí značné idealizace a přání, které příliš neodpovídají realitě. Osoby středního věku jako dobrou smrt charakterizují smrt rychlou, nejlépe ve spánku, což odpovídá i současným přáním obyvatel západní Evropy [Howarth 2007; Kellehear 2008]. Jako místo, kde by si přáli zemít, preferují domácí prostředí a okruh rodiny, což je rovněž přání velmi rozšířené i v ostatních zemích Evropy [Howarth 2007]. Často si však neuvdomují, že v okamžiku smrti bude mnoho z nich osamoceno, i pokud se jim náhodou vyplní to, že by umírali v domácím prostředí. Především ženy totiž v té době mají velmi vysokou pravděpodobnost, že budou žít osamoceny, protože jejich partner bude již mrtev a kohabitace s jinými rodinnými členy i blízkými osobami není běžnou normou. Idealizované jsou i okolnosti stáří v představách informátorů. V tšina z nich se chce vyhnout nemocem a s nimi spojeným bolestem, což je bohužel rovněž ne zcela reálné přání. Podobné fantazie popisoval A. Kellehear v souvislosti s industriálními společnostmi Západu, kde mají lidé představy o tom, že by se chtěli dožít 80 i 90 let v případě zachování dobrého zdraví a zemít ve spánku [Kellehear 2007: 232]. Ve skutečnosti ve většině případů zemou dříve, často v nemocnici v případě nějaké nemoci nebo v hospici i jiném zdravotním i sociálním zařízení, samozřejmě nikoliv v plném zdraví.

Ani představy o životě po smrti, nebo naopak jeho popření se v české společnosti příliš neodlišují od (západo-)evropských standardů. V tšina společnosti věří v nějaké posmrtné pokračování života, přičemž se rozšiřuje víra v (pozitivně přijímanou) reinkarnaci. Vzhledem k tomu, že představy o posmrtném životě jsou z největší části utvářeny náboženskými koncepty, „nevědí“ lepší se je ovšem snažit nahradit z jiných zdrojů nebo náboženské představy přece jenom přijímají. Pokud tak činí v domě, často nevyužívají koncepty křesťanské, ale raději se obrací k výsekům převzatým z východních náboženských tradic, hinduismu a buddhismu, případně z kmenových náboženství. Současný stav je přirozeně závislý na minulém vývoji a tam, kde se odlišuje nebo je výrazně specifický v porovnání s jinými evropskými společnostmi, lze odhalit několik zdrojů, které to zapříčinily. Především jde o vysokou míru sekularizace české společnosti, která byla ještě umocněna během čtyřicetiletého období komunistického režimu ve druhé polovině 20. století. Další proměny více souvisí s celkovým posunem od společnosti moderní k pozdně moderní, která je více individualizovaná a pluralizovaná, což jsou ovšem rysy, které se uplatňují i v ostatních státech Evropy a které proto nevedou ke specifickým důsledkům, spíše ke

společným tendencím. I když je v tomto ohledu česká společnost spíše pozadu a západní Evropu následkem jistého zakonzervování modernity v době „socialismu“ teprve dohání. Výhodou je, že díky tomu lze alespoň hlavní vývojové tendence související s rozvojem společnosti blahobytu poměrně snadno předvídat, i když jejich uplatnění je samozřejmě v každé společnosti drobně odlišné.

Přiznávají-li zhruba dvě třetiny dospělé české populace, že věří v nějakou formu posmrtné existence, je to v porovnání s ostatními evropskými společnostmi poměrně málo. Podobně rozšířená je víra v posmrtnou existenci ve skandinávských zemích – Norsku, Švédsku a Dánsku – a jen o málo méně v Maďarsku a Slovinsku, zatímco nejmenší podíl osob věřících v posmrtnou existenci se vyskytuje v Rusku, Bulharsku a suverénně nejnižší je v bývalém východním Německu. Ve většině dalších evropských společností věří v posmrtný život buď téměř polovina osob (Španělsko, Francie, bývalé západní Německo) nebo aspoň více než polovina osob (Nizozemsko, Británie, Švýcarsko, Rakousko, Slovensko), přičemž nejvíce (zhruba tři čtvrtiny až téměř všechny) je to v zemích s katolickou tradicí (Portugalsko, Irsko, Itálie, Polsko) i s tradicí pravoslavnou (Kypr) (viz tab. 12). Tyto rozdíly jakoby dávaly zapravdu na kterémžto modifikovaném verzím sekularizační teze, které předpokládají různou rychlost opouštění jednotlivých náboženských tradic.

Signifikantní však je vývojový rys, platný nikoli pouze v české společnosti, ale rozšířený i v Evropě obecně. Týká se nejmladší části dospělé společnosti, ve které se objevuje vyšší podíl osob, které věří v posmrtný život. Výsledky výzkumů z posledních let tedy naznačují, že rozšíření víry v posmrtnou existenci v evropských společnostech nemizí, jak se zdálo před několika desítkami let, ale spíše bude pozvolna růst [Lambert 2004]. Nejedná se však tolik o návrat k tradičním křesťanským hodnotám, což naznačuje i u nejmladších generací se snižující podíl osob navštěvujících bohoslužby (církve) i těch, které sice do kostelů nechodí, ale věří například v nebe a peklo. Jde spíše o necírkvní formy religiozity a charakter vývoje, který G. Davie popsala jako víru/religiozitu bez příslušnosti (*believing without belonging*) [Davie 2000]. V české společnosti hraje v tomto nárůstu víry v posmrtný život mezi nejmladšími lidmi tradiční křesťanství ještě menší roli než na Západě. Jedná se spíše o výsledek určitého duchovního hledání, zpravidla patrně právě dlouhotrvající absencí náboženství v průběhu socializace i ve veřejných diskurzech a „náboženským analfabetismem“, který je jejich důsledkem.

Tento rys byl patrný i ve střední generaci věřících informátorů, kteří se mnohdy explicitně distancovali od náboženství, avšak při hledání odpovědí na vlastní smrtelnost se často klonili k převládajícím náboženským koncepcím, byť upraveným a přejatým spíše z aktuální

spirituální literatury i médií, které byly v době jejich hledání právě „v mód“. Příznačná byla například značná rozšířená představa nového vtelení duše po smrti do jiného těla, která pochází z hinduismu. Jak už ale bylo řečeno, její rozšíření není pro českou společnost nijak specifické, v ní zhruba pětina až čtvrtina obyvatel evropských států. Výjimkou není ani skutečnost, že v ní věřící, kteří se považují za křesťany [Waterhouse, Walter 2003]. Zajímavé však je, že Evropané vnímají reinkarnaci v zásadě pozitivně, jako možnost spokojeně prožít další život, jako představu, která vyvrací konečnost smrti a je v zásadě příjemná. Naproti tomu v hinduismu, stejně jako mezi oddanými Krišny, je reinkarnace vnímána o poznání méně pozitivně, jako věčný koloběh rození a umírání, který není sám o sobě cílem – cílem je naopak vysvobodit se z něj a zajistit si nehmotnou existenci mimo svět rození, utrpení, bolesti a umírání. Jak je vidět, evropské myšlení přejímá z cizích tradic především to, co se mu hodí a co je mu blízké a příjemné. Nejinak je tomu i v případě křesťanských forem, které se rovněž proměňují, takže středověké a raně novověké představy o posmrtných mukách a utrpení hříšníků v pekle bychom dnes již těžko hledali. Víra v negativní část koncepce – peklo je v současných společnostech (i mezi věřícími) obecně méně rozšířená než víra v pozitivní složku – nebe [Lambert 2004; Davies 1997a].

Zcela specifický je ovšem v evropském i světovém měřítku způsob, jak se ešičkovávají při pohřbívání mrtvých. Přestože nejsme jediným sekularizovaným státem Evropy, máme výrazně nejvyšší podíl pohřbených obětí konaných na sekulární bázi. Sekulární pohřby v české společnosti tvoří alespoň polovinu, spíše tři pětiny pohřbených obětí, a pohřby obsahující náboženský obřad pak tvoří zhruba dvě pětiny z celkového počtu pohřbených obětí. To je v západní Evropě naprosto nevídaný poměr. I když jsou sekulární pohřby realizovatelné ve všech evropských státech a jejich počet zvolna roste, tvoří méně než desetinu z celkového počtu. Srovnatelná situace je snad pouze v bývalém východním Německu, kde se rovněž sekulární pohřby podařilo během komunistického režimu rozšířit zhruba stejně jako na území české republiky [Schultz 2005]. Vysoký podíl sekulárních pohřbů, ve kterém obřad celosvětově jednoznačně vedou, byl podpořen zavedením této praxe během komunistického režimu, po jehož skončení se jen menšina vrátila k předvodním křesťanským obřadům. V tšské části zvolila jinou cestu, a sice vyhnout se pohřbnímu obřadu zcela a pro svého blízkého žádný kolektivní pohřbní obřad neuspóšádat.

Dobrovolná volba absence pohřbního je opět přístupem ve světovém měřítku velice neobvyklým. V minulosti se uplatňoval pouze v krizových obdobích, například během válek nebo jiných pohrom, a i tehdy byl chápán jako nenáležitý. Neuspóšádání pohřbního obřadu nepochybně souvisí právě s vysokou mírou sekularizace české společnosti, jež vede

k odmítání náboženských obřadů, a s rozšířením sekulárního pohřebního ceremoniálu, jehož smysl se vyprázdnil a odosobnil. Jeho konání se proto stalo méně závazným oproti náboženským obřadům. Nepochybně to souvisí především se ztrátou významu, který je pozdějšími popisován tomuto sekulárnímu obřadu vykonávanému profesionály pohřebních služeb za poměrně pasivní přítomnosti pozdějších. Rituál postrádající význam není příliš účelný, proto se dnes někdy pozdější rozhodnou, že ho neuspřádají, a jiní se přikloní k jeho privátnější verzi s omezenou účastí „cizích“ osob. V každém případě je vypuštění pohřebního obřadu jevem značně neobvyklým, který co do míry rozšíření nemá v současné Evropě obdobu. Britská socioložka G. Howarth hodnotí situaci, kdy se v souvislosti s lidským úmrtím a pohřbením nekoná žádná ceremonie, jako jev, kdy je v dané kultuře degradován lidský život, stav, který souvisí se znehodnocením etnických, náboženských a nacionálních identit dané společnosti [Howarth 2007: 246].

Stran způsobu pohřbu vede česká společnost v Evropě mírou rozšíření kremací (tab. 20), ve které ji dostihují některé země s protestantskou tradicí (Švýcarsko, Dánsko, Velká Británie, Švédsko). Celosvětově mají vyšší podíl kremací pouze země s převahou buddhismu, jako je například Hongkong a Japonsko, nebo kremaci buddhisté chápou jako nejlepší (případně jediný dobrý) způsob provedení pohřbu. V katolických společnostech naopak dlouho byla považována za nenáležitou, zejména v katolickém prostředí, zatímco protestanti ji přijali jako možný (byť nikoli preferenční) způsob pohřbu již na konci 19. nebo na počátku 20. století. Za preferenční způsob pohřbívání kremaci považovali a považují především sekularizovaní nevěřící, ale i dotazovaní protestanti (CE), svdkové Jehovovi a oddaní Křištny. Vysoký podíl kremací v české společnosti souvisí právě s vyjádřením postoje, dnes již v tšinou neuvdomlého, že jde o vyjádření přímého odporu vůči náboženskému (a zejména katolickému) symbolickému univerzu. Ten má své kořeny již v meziválečném období (a snad i dříve, v druhé polovině 19. století a na počátku století 20.), a byl výrazně posílen cílenou ateizační politikou během čtyřiceti let vlády komunistického režimu.

Tabulka 20. Po ty kremací ve vybraných státech Evropy a světa v roce 2000

kontinent	stát	po ty kremací	
		absolutní	relativní
Evropa	eská republika	82 772	75,9
	Švýcarsko	45 104	72,2
	Dánsko	41 651	71,8
	Velká Británie	437 609	71,5
	Švédsko	64 867	69,5
	Nizozemsko	68 700	48,9
	N mecko (1999)	338 469	40,1
	Slovinsko	7 085	38,2
	Belgie	35 798	34,0
	Ma arsko	44 714	33,0
	Norsko	14 039	31,8
	Finsko	13 037	26,4
	Rakousko	16 663	22,0
	Francie	93 412	17,4
	Špan lsko	48 689	13,7
	Rumunsko (1999)	1 172	11,7
	Lotyšsko	1 127	11,0
	Irsko	1 759	5,5
Itálie	29 559	5,3	
Amerika	Kanada	106 747	47,7
	Spojené státy americké	630 800	25,4
Asie	Japonsko	999 255	99,4
	Hongkong	27 113	79,8
	ína	3 737 000	46,0

Zdroj: Davies – Mates 2005: 455, upraveno.

Je zjevné, že velkou část, ne-li všechna tato „eská specifika“, pokud jde o vztah k umírání, smrti a pohřebním obřadům, nelze hodnotit pozitivně. Ne proto, že se vymykají tradičnímu, křesťanským náboženstvím formovanému pohledu na svět, ale z toho důvodu, že neposkytují adekvátní psychické a sociální vyrovnání se smrtí. I z úhlu pohledu společenských věd, které nemohou přijímat náboženské (nebo naopak protináboženské) argumenty, jde tedy o velice problematickou situaci. Abych však českou společnost pouze nezatracovala za vypuštění jednoho z ústředních rituálních prvků, je třeba zdůraznit i opačné tendence. Není pravdou, že by v tšina společnosti úplně ztratila vztah k předkům a nesnažila se vzdát úctu mrtvým. O tom, že tomu tak není, svědčí hřbitovy, které jsou hojně navštěvovány, a hřbová místa, o které je řádně pečováno. Poněkud specifická je pro českou

společnost i skutečnost, že kremace neznamena, že by byl popel následně rozptýlen a ztratilo se tak přesné místo uložení ostatků, které by pozstatlí mohli navštívit, jak tomu často je v zemích západní a severní Evropy. V České republice většina kremací končí následným uložením urny s popelem na hřbitov v hrobce i ve vitríně kolumbária. Rozptýl se sice rozšíří uje, ale stále je spíše menšinovou záležitostí. Dá se se na rozptylových loukách hřbitovů a je možný i jinde, nebo české zákony možnost rozptýlu zpopelněných lidských ostatků nijak neomezuji a lze je provést prakticky kdekoliv, pokud s tím souhlasí majitel pozemku. Lze jen velmi těžko zjistit, nakolik je tato možnost v současné době využívána, ale přestože se asi zvolna rozšíří uje, stále je spíše výjimečná. Naproti tomu není nijak neobvyklé ponechání urny s popelem blízkého zesnulého doma, v níž které z obytných místností, kde může být vytvořeno jakési vzpomínkové zákoutí s fotografií zesnulého, kam se na jeho památku umísťují květiny, svíčky i jiné drobné předměty [viz Hejmanský 2003].

Kremace s uložením popela, která je vlastně jakýmsi pozstatkem přivodní inhumace v praxi, rozptýl na oblíbená místa a konečně i ponechání popela mrtvého „v rodině“ jsou tak vlastně projevy personalizace smrti a toho, že i když došlo k odstranění nebo zmenšení míry provádění ve stejných pohřebních rituálech, význam smrti se nesnížil a v blízkým zemřelým panuje úcta. Tendence k větší personalizaci pohřebních i dalších smutečních obřadů jsou jevem, který lze v současnosti pozorovat nejen v České republice, ale i v dalších zemích vyspělého světa. Jedním z jeho přivodních projevů jsou samozřejmě i pomníčky budované a udržované na památku obětí dopravních nehod, jejichž tvorba a existence (sociální vnímání) – jak jsme viděli – do jisté míry nahrazují pozitivní přivodění tradičních pohřebních obřadů.

Záv r

Pohled eské spole nosti na smrt je pom rn diverzifikovaný a je proto t žké ho jednozna n vystihnout a shrnout. Omezím se tedy p edevším na zjišt ní výzkum , které charakterizují pohled osob st edního v ku, v kové kohorty narozené v období zhruba od poloviny padesátých do poloviny sedmdesátých let 20. století, žijících ve st edních echách. Pro tuto skupinu je charakteristická jistá snaha vyhýbat se smrti jak v myšlenkách jednotlivc , tak jako tématu ve ejných diskusí. Tento p ístup však platí více mezi nev ícími než mezi v ícími osobami, nebo náboženství problematiku smrti považuje asto za úst ední a eší ji. V ícím pak nabízí jistou oporu v konceptech víry v posmrtný život a v podob rituál , které jsou s úmrtím spojeny. Nev ící, kte í jsou této opory zbaveni (respektive sami ji nep íjímají nebo p ímo odmítají), si tvo í alternativní formy legitimizace smrti a poh ebních rituál , které však nejsou tak ú inné, a proto se „nep ípoušt ní si“ smrti jeví jako alespo áste n úsp šná strategie. V ící i nev ící se nicmén shodují na tom, že za dobrou smrt v tšinou považují takovou, která p íjde ve spánku nebo je náhlá, preferen n ve vysokém v ku. V b žném uvažování osob st ední generace smrt „náleží“ k vysokému v ku, což jim dává další d vod, pro se jí nezabývat – je totiž ješt velmi vzdálená. Naopak úmrtí mladé osoby, a už k n mu dojde kv li nehod , nemoci nebo z jiných d vod , je chápáno jako obzvláš tragické.

N které pom rn p ekvapivé zjišt né skute nosti se týkají p edstav o posmrtné existenci. P edn neplatí, že by pouze v ící v íli v posmrtný život a nev ící nikoli; víra v n jaký typ posmrtné existence je jednozna n p evažující variantou pro v ící, ale vyskytuje se i mezi nev ícími. P edevším mezi mladšími lidmi, kte í se nepovažují za v ící a nehlásí se k žádné konkrétní církvi í náboženské spole nosti, lze nalézt zna né množství t ch, kte í v í v posmrtnou existenci. Sice mezi nimi klesá množství osob, které v í v nebe a peklo, ale naopak roste po et t ch, kte í se p íklán jí k reinkarnaci. To platí i pro kes any, protože v eské spole nosti je nezanedbatelná ást t ch, kte í sice uvádí, že jsou ímští katolíci, ovšem nev í ani v peklo, ani v nebe a n kte í z nich dokonce ani v posmrtnou existenci a smrt považují za definitivní konec života. P í podrobn jší analýze p edstav o posmrtné existenci bylo zjišt no, že jsou si vzájemn nejvíce podobné mezi praktikujícími v ícími náboženských skupin sv dk Jehovových a oddaných Krišny, tedy (v eské spole nosti) relativn nových, malých a misijn orientovaných náboženských skupin. U aktivních v ících v rámci v tších a ve spole nosti etablovaných církví, katolík a protestant , byly tyto p edstavy jednak více vágní a jednak více diverzifikované ve srovnání s d íve uvád ími

skupinami v ících. Nejv tší rozdíly pak byly p irozen mezi nev ící majoritou, kde se p esv d ení pohybovala ve škále od jasné ned v ry v posmrtný život v jakékoliv form , p es p ípuštní možnosti, že n jaká forma posmrtného života snad m že být, až po jasn jší p esv d ení, že smrtí život zcela nekon í a n jaké pokračování jist bude následovat. O tom, jaké pokračování to bude, mnoho p edstav není, ale tou jednozna n nejrozší en jší byla již zmín ná víra v reinkarnaci, snad proto, že je snadno pochopitelná a pozitivn p íjímaná.

Dále bylo zkoumáno, zda a jaký mají p edstavy o posmrtné existenci vliv na konání a pr b h poh ebních ob ad . Výzkum potvrdil, že tato vazba existuje, i když její charakter a míra se op t liší v rámci r zných sv tonázorových orientací. Jde p edevším o význam a ú el, který je poh ebním ob ad m v souvislosti s další existencí (nebo neexistencí) zesnulého p ípisován. V tradi ních spole nostech a ješt u oddaných Krišny nacházíme p esv d ení, že vykonání ur ítého poh ebního ob adu nebo uložení t la ur ítým zp sobem (u oddaných Krišny kremace) pozitivn p sobí na další život mrtvého, což je nesporným motivem pro to, aby byl náležitý poh ební ob ad vykonán. S výjimkou oddaných Krišny se ovšem žádní další informáto i, více i mén reprezentující sou asnou eskou spole nost, nedomnívali, že by m l poh ební ob ad vliv na další osud zem elého. Tím spíše to samoz ejm platilo o té ásti informátor (menšin), která v posmrtný život nev íla. Místo toho se uplat oval opa ný vztah, víra v kone nost smrti nebo v posmrtnou existenci, kterou nelze ovlivnit poh ebním ob adem, umož ůující poz stalým zrušení jakéhokoliv poh ebního ob adu. K tomu dnes mnohdy v eské republice dochází. Pr b h poh ebního ob adu tam, kde akté i nesdílejí p esv d ení, že by mohl ovlivnit další existenci mrtvého, je pak zam en p edevším na symbolické rozlou ení živých se zesnulým a je orientován p edevším na živé. Jedná-li se o ob ad k esanský, je rozhodn p ípomenuto vzk íšení a nad je na v ný život u Boha, v p ípad sekulární ceremonie tento p esah chybí a ob ad se orientuje více na osobnost zesnulého, p ípadn m že být zcela beze slov a sestávat pouze v poslechu písní a hudebních skladeb.

S nízkým zastoupením v ících v eské populaci souvisí i podíl konání náboženských poh ebních ob ad . Je to dnes zhruba ve dvou p ínách p ípad , p í emž nej ast ji se jedná o poh by ímskokatolické (katolické vyznání je v eské spole nosti výrazn nejfrekventovan jším náboženským vyznáním - má více než dvacetinásobné zastoupení ve srovnání s dv ma v po adí následujícími konfesemi – vírou CE a Církve eskoslovenské husitské). Náboženský ob ad m že doprovázet uložení t la do zem (což je v p ípad katolík stále p evažující), ale m že se konat i v souvislosti s kremací. Všeobecn p evažující poh ební praxí je dnes v eské republice kremace, kterou kon í tém ty i p tiny mrtvých,

následovaná uložením ostatků v prostoru hbitova, nejast ji do hrobu nebo kolumbária. Rozptyl popela je volen mnohem ménasto (by jeho obliba patrn poroste), stejn jako je menšinovou záležitostí uložení t la do zem . Zp sobu uložení t la pak odpovídá i poh ební ob ad. V souvislosti s kremací je to nejast ji sekulární ceremonie probíhající v krematoriu nebo v sekulární ob adní síni, kde se poz stalí symbolicky lou í se zesnulým p ítomným v uzav ené rakvi, je pronesen krátký proslov p ipomínající osobnost a život mrtvého, spole n se v tichosti vyslechne n kolik hudebních skladeb, e ník pod kuje poz stalým ú astnícím se ob adu a ti vzdálen jší pak vyjad ují soustrast nejbližším poz stalým stisknutím ruky a slovn . Celý ob ad trvá zhruba dvacet minut. Náboženský ob ad m že být podobný, koná-li se v souvislosti s kremací na stejném míst . Rozdíl je p edevším v p ítomnosti kn ze nebo jiného duchovního namísto profesionálního e níka zprost edkovávaného poh ební službou, což s sebou p írozen p ináší i jiný obsah proslovu zakotvený v náboženských dogmatech. Takový proslov je obvykle delší, ímž se samoz ejm prodlouží i délka celého ob adu. Další možností je u v ících poh ební ob ad konaný v prostorách, kde se konají bohoslužby, nebo p ímo na h bitov , což dává duchovnímu v tší prostor k vedení ob adu dle zvyk platných v p íslušné náboženské skupin .

Poslední možností je vyhnout se jak náboženskému poh ebnímu ob adu, tak jeho sekulární alternativ . Jde o postup, díky kterému jehož uplat ováním je eská spole nost v Evrop zna n výjime ná, protože úplná absence jakéhokoliv ceremoniálu spojeného s poh bením mrtvého je ve v tšin evropských spole ností jevem naprosto ojedin lým. eší si však tuto možnost vybrali vícemén sami a svobodn a k jejímu rozší ování dochází p edevším až po politickém p evratu v roce 1989. V žádném p ípad tedy nejde – na rozdíl od masového rozší ení sekulárních ob ad – o p ímý d sledek zám rného p sobení komunistického režimu. Podle mého soudu je tento stav p edevším výsledkem vysoké míry sekularizace eské spole nosti, která s sebou zárove nese odmítání organizované církevní zbožnosti v etn tradi ních k es anských rituál . Sekulární ceremonie, masivn zavád ná a propagovaná v dob komunistického režimu, však dnes již není alternativou, která by v dostate né mí e uspokojovala požadavky poz stalých, a p edevším takový ob ad po ádaný profesionály poh ební služby trpí ztrátou významu. Pokud není vnímán poz stalými jako významný a chybí vn jší sociální tlak okolí, které by absenci ob adu odsuzovalo, n kte í poz stalí od ob adu zcela upustí. Jaký to však má vliv na truchlení a prožívání smutku, není zcela prokazatelné, i když mnozí psychologové se p íklán jí spíše k myšlence, že poh ební ob ady pomáhají poz stalým truchlit a vyrovnat se se ztrátou blízkého. Jejich absence proto m že vést k psychologickým problém m a k neschopnosti p íjmout život v jeho plnosti, tedy

v etn smrti; podobné riziko však z ejm s sebou nesou i p ípady, kdy poh ební rituály sice jsou vykonány, avšak „nefungují“, nejsou poz stalými a jejich okolím považovány za smysluplné.

Vývoj, kterým se eská spole nost ve vztahu ke smrti vydá v budoucnosti, lze jen p iblížn odhadovat. Osobn p edpokládám, že se o smrti bude stále více hovo it i ve veřejném prostoru a budou se více ešit také podmínky umírání, v sou asnosti ne zcela vyhovující. Návrat k tradi ní m k es anským hodnotám je v blízké budoucnosti spíše nepravd podobný, ale nepochybn dojde k rozší ení detradicionalizovaných a individualizovaných spirituálních forem zbožnosti, p i emž víra v posmrtnou existenci obvykle tvo í jejich sou ást. Jinak e eno, víra v n jaký typ posmrtného života bude pom rn rozší ená i v p ípad dále postupujícího odk es anšt ní eské spole nosti. Patrn se asem vytvo í také ur ité typy poh ebních ob ad , které budou toto p esv d ení poz stalých a zesnulých respektovat a budou nabízet ur itou formu transcendence, p estože nebudou vykonávány oficiálními duchovními stávajícími církví i náboženských spole ností. Je rovn ž pravd podobné, že se poz stalí budou více aktivn zapojovat do konání poh ebních ob ad a tím jim dodají na významu. K tomu m že docházet jak p i ob adech zajiš ovaných poh ebními službami, tak i mimo n . Stejn tak patrn dojde k nár stu personalizace poh ebních ob ad , již budou poz stalí nadále vyžadovat, a pokud se poh ební služby nevydají touto cestou nebo jí nebudou schopny dostat, bude nar stat podíl poh ebních ob ad vykonávaných mimo tyto instituce. Jistý náznak t chto prom n spat uji nap íklad v budování a udržování pomní k ob tem dopravních nehod. Pokud poh ební služby rozší í svoje služby a budou poz stalým nabízet více ob adních forem, snad se také více za nou v novat i psychologickému poradenství pro poz stalé, nebo budou alespo zprost edkovávat kontakty na osoby i organizace, které budou na tomto poli poz stalým pomáhat, jako je to obvyklé v západoevropských zemích.

P estože se smrt posouvá do stále vyššího v ku, ze života lidí nevymizí a její význam nelze oslabit. P jde zase jen o to, n jakým zp sobem se s ní vyrovnat a p ijmout tak život v jeho plnosti i (pozemské) ohrani enosti. Nebude-li k vyrovnání se smrtí docházet prost ednictvím náboženství (což není vylou ené, i když z ejm p jde spíše o menšinovou záležitost), musí být nalézány jiné cesty, jak to u init. Prostým ignorováním se totiž smrti nezbavíme, naopak její následky mohou být pro nep ipravené ješt tvrdší.

Literatura

- Adam**, Adolf. 2001. *Liturgika. K es anská bohoslužba a její vývoj*. Praha: Vyšehrad.
- Ariès**, Philippe. 2000 [1977]. *D jiny smrti I., II*. Praha: Argo.
- Ariès**, Philippe. 1976 [1974]. *Western Attitudes toward Death: From Middle Ages to the Present*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press (3. vyd.).
- Árnason**, Arnar - **Hafsteinsson**, Sigurjón Baldur. 2003. „The Revival of Death: Expression, Expertise and Governmentality.“ *British Journal of Sociology*. 54 (1): 43-62.
- Assmann**, Jan. 2003 [2000]. *Smrt jako fenomén kulturní teorie. Obrazy smrti a zádušní kult ve starov kém Egypt*. Praha: Vyšehrad.
- Baaren**, Theodorus P. 1987. „Death.“ In: Eliade, Mircea (ed.): *The Encyclopedia of Religion*. London a New York: Macmillan, sv. 4, s. 251- 259.
- Babi ka**, Vácslav. 2005. „Vývoj katolické religiozity v eských zemích v letech 1949-1989 (na základ zjiš ování Státního ú adu pro v ci církevní a Ministerstva kultury – sekretariátu pro v ci církevní).“ *Sborník archivních prací*. 55 (2): 379-506.
- Badham**, Paul – **Badham**, Linda (eds.). 1987. *Death and Immortality in the Religions of the World*. New York: Paragon House.
- Von Barloewen**, Constantin (ed.). 2000. *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Frankfurt am Main a Leipzig: Insel Verlag.
- Barnard**, Alan - **Spencer**, Jonathan (eds.). 2001 [1996]. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London a New York: Routledge.
- Becker**, Ernst. 1997 [1973]. *The Denial of Death*. New York: Free Press.
- Berger**, Peter L. - **Luckmann**, Thomas. 1999 [1966]. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii v d ní*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bellah**, Robert N. 2003. „The Ritual Roots of Society and Culture.“ In Michele Dillon (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 31–44.
- Berounský**, Daniel. 2007. „Vrány rozsévající d s a ervi s železnou tlami kou. Pekla v tibetském textu abdidharmy.“ *Religio. Revue pro religionistiku*. 15 (1): 109-124.
- Bertman**, Sandra L. 1991. *Facing Death: Images, Insights, and Interventions. A Handbook for Educators, Healthcare Professionals, and Counselors*. New York: Hemisphere Publishing Corporation.
- Blumenthal - Barby**, Kay et al. 1987. *Kapitoly z thanatologie*. Praha: Avicenum.
- Bryant**, Clifton D. (ed.). 2003. *Handbook of Death and Dying*. Thousand Oaks, London a New Delhi: Sage.
- Carter**, Jack P. 2003. „Pre-personality Pregnancy Losses. Miscarriages, Stillbirths, and Abortions.“ In: Bryant, Clifton D. (ed.): *Handbook of Death and Dying*. Thousand Oaks, London a New Delhi: Sage, s. 264-274.
- Clark**, Jennifer. 2005. „But Statistics Don't Ride Skateboard, they Don't Have Nicknames Like Champ: Personalizing the Road Death with Roadside Memorials.“ P ísp vek na konferenci *The Social Context of Death, Dying and Disposal* 7. Bath, 15.–18. 9.

- Clark**, Jennifer – **Franzmann**, Majella. 2006. „Authority from Grief, Presence and Place in the Making of Roadside Memorials.“ *Death Studies*. 30: 579–599.
- Clark**, Jennifer – **Cheshire**, Ashley. 2004. „RIP by the Roadside: A Comparative Study of Roadside Memorials in New South Wales, Australia, and Texas, United States.“ *Omega: The Journal of Death and Dying*. 48: 203–222.
- Creswell**, John W. – **Clark**, Vicki L. 2007. *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. Thousand Oaks a London: Sage.
- Dahlgren**, Curt – **Hermanson**, Jan. 2005. „Ashes, Sweden.“ In: Davies, Douglas J. – Mates, Lewis H. (eds.): *Encyclopedia of Cremation*. Aldershot: Ashgate, s. 60-64.
- Davie**, Grace. 2000. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Davies**, Douglas J. 2005. *A Brief History of Death*. Malden a Oxford: Blackwell.
- Davies**, Douglas J. 1997a. *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites*. London a Washington: Cassell.
- Davies**, Douglas J. 1997b. "Theologies of Disposal." In: Jupp, Peter C. – Rogers, Tony (eds.). *Interpreting Death: Christian Theology and Pastoral Practice*. London: Cassell.
- Davies**, Douglas J. – **Mates**, Lewis H. (eds.). 2005. *Encyclopedia of Cremation*. Aldershot: Ashgate.
- Davis**, Stehen T. 1989. *Death and Afterlife*. Basingstoke a London: Macmillan.
- Dillon**, Jane. 2003. „The Technology of Death.“ In: Bryant, Clifton D. (ed.): *Handbook of Death and Dying*. Thousand Oaks, London a New Delhi: Sage, s. 65-76.
- Doss**, Erika 2006. „Spontaneous Memorials and Contemporary Modes of Mourning in America.“ *Material Religion*. 2 (3): 294–319.
- Douglas**, Mary. 2002 [1966]. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London a New York: Routledge.
- Durkheim**, Émile. 1975 [1897]. *Suicide. A Study in Sociology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Durkheim**, Émile. 2002 [1912]. *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh.
- Van Dülmen**, Richard. 1999 [1994]. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. - 18. století) I. D m a jeho lidé*. Praha: Argo.
- Van Dülmen**, Richard. 2006 [1994]. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. - 18. století). III. Náboženství, magie, osvícenství*. Praha: Argo.
- Eliade**, Mircea. 1993. *Mýtus o v něm návratu: Archetypy a opakování*. Praha: Oikúmené.
- Elias**, Norbert. 1998 [1984]. *O osamlosti umírajících v našich dnech*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky.
- Eliáš**, Vojtěch – **Kotrlý**, Tomáš et al. 2006. *Přehled ve věčných a nevěčných pohřbišcích v České republice*. Praha: MMR ČR a UK.
- Finkenzeller**, Josef. 1994. „Eschatologie“ In: Beinert, Wolfgang (ed.): *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s. 85-90.

- Francis**, Doris – **Kellaher**, Leonie – **Neophytou**, Georgina. 2005. *The Secret Cemetery*. Oxford a New York: Berg.
- Freese**, Jeremy. 2004. „Risk Preferences and Gender Differences in Religiousness: Evidence from the World Value Survey.“ *Review of Religious Research* 46: 88-91.
- Friedman**, Alan W. 1982. „Narrative is to Death as Death is to the Dying: Funeral Stories.“ In: Hinz, Evelyn J. (ed.): *Death and Dying*. Winnipeg: University of Manitoba: 65-76.
- Frye**, Northrop. 1982. *The Great Code. The Bible and Literature*. New York: H. B. Jovanovich.
- Garattini**, Chiara. 2007. „Creating Memories: Material Culture and Infantile Death in Contemporary Ireland.“ *Mortality*. 12 (2): 193-206.
- Garces-Foley**, Kathleen (ed.). 2006. *Death and Religion in a Changing World*. Armonk (NY): M. E. Sharpe.
- Van Gennep**, Arnold. 1997 [1909]. *P echodové rituály. Systematické studium rituál*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Geertz**, Clifford. 2000 [1973]. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Ginzburg**, Carlo. 2000 [1976]. *Sýr a ervi. Sv t jednoho mlyná e kolem roku 1600*. Praha: Argo.
- Goffman**, Erving. 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Anchor Books.
- Gorer**, Geoffrey. 1955. „The Pornography of Death.“ *Encounter* (October).
- Gorer**, Geoffrey. 1967 [1965]. *Death, Grief, and Mourning*. Garden City: A Doubleday Anchor Book.
- Hamplová**, Dana. 2000a. *Náboženství a nadp irozeno ve spole nosti. Mezinárodní srovnání na základ empirického výzkumu ISSP (International Social Survey Programme)*. Praha: SOU AV R.
- Hamplová**, Dana. 2000b. „Šet ení ISSP 1998 – Náboženství.“ *Sociologický asopis/Czech Sociological Review*. 36 (4): 431-440.
- Haney**, C. Allen – **Leimer**, Christina – **Lowery**, Juliann. 1997. „Spontaneous Memorialization: Violent Death and Emerging Mourning Ritual.“ *Omega: The Journal of Death nad Dying*. 35: 159–171.
- Hart**, Bethne - **Sainsbury**, Peter - **Short**, Stephanie. 1998. „Whose dying? A Sociological Critique of the ‘good death’.“ *Mortality* 3 (1): 65-77.
- Hartig**, Kate V. – **Dunn**, Kevin M. 1998. „Roadside Memorials: Interpreting New Deathscapes in Newcastle, New South Wales.“ *Australian Geographical Studies*. 36 (1): 5–20.
- Haškovcová**, Helena. 1975. *Rub života - líc smrti*. Praha: Orbis.
- Haškovcová**, Helena. 2000. *Thanatologie. Nauka o umírání a smrti*. Praha: Galén.
- Heelas**, Paul. 1999 [1996]. *The New Age Movements. The Celebration of Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Hertz**, Robert. 1960 [1907 a 1909]. *Death and the Right Hand*. London: Cohen and West.

- Hervieu-Léger**, Danièle. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press.
- Hervieu-Léger**, Danièle. 2004. „Un rituel funéraire de haute modernité. Etude de cas.“ In: Lennoir, F. – Tonnac, J.-P. de (eds.): *La Mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*. Paris: Bayard: 1608–1624.
- He manský**, Martin. 2003. „Domáci oltá í ky‘. Vztahování se k zem elým p íbuzným ve m st a na vesnici (Praha a ernošín).“ *Lidé m sta. Revue pro antropologii, etnologii a etologii komunikace*. (12): 121-142.
- Hockey**, Jennifer Lorna. 1990. *Experiences of Death: An Anthropological Account*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Holy**, Ladislav – **Stuchlik**, Milan (eds.). 1981. *The Structure of Folk Models*. London a New York: Academic Press.
- Howarth**, Glennys. 2007. *Death and Dying. A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity.
- Hunt**, Stephen. 2005. *Religion and Everyday Life*. London a New York: Routledge.
- Chidester**, David. 1990. *Patterns of Transcendence. Religion, Death, and Dying*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Chlup**, Radek. 2005. „Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera I., II.“ *Religio. Revue pro religionistiku*. 13 (1): 3-27, (2): 179-197.
- Jaulin**, Robert. 2003 [1967]. *Smrt u lidu Sara*. Praha: Argo.
- Jinlong**, Zhu – **Yueling**, Gao – **Jian**, Li. 2005. „Ashes. China.“ In: Davies, Douglas J. – Mates, Lewis H. (eds.). 2005. *Encyclopedia of Cremation*. Aldershot: Ashgate, s. 56-57.
- Jupp**, Peter C. 2006. *From Dust to Ashes. The Development of Cremation in England, 1820-1997*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jupp**, Peter C. - **Gittings**, Clare (eds.). 2000. *Death in England. An Illustrated History*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Jupp**, Peter C. – **Walter**, Tony. 1999. „The Healthy Society: 1918–98.“ In: Jupp, Peter C. – Gittings, Clare (eds.): *Death in England*. Manchester: Manchester University Press: 256–282.
- Kalish**, Richard A. (ed.). 1980. *Death and Dying: Views from Many Cultures*. Farmingdale: Baywood Publishing Copany.
- Kalvach**, Zden k – **Mareš**, Jan – **Prudký**, Libor – **Ptá ek**, Ond ej – **Sláma**, Ond ej – **Špinková**, Martina – **Špinka**, Št pán. 2004. *Umírání a paliativní pé e v R. Situace, reflexe, vyhlídka*. Praha: Cesta dom .
- Kandert**, Josef. 1999. „Poznámky k výzkumu a chápání ‚tradice‘.“ *eský lid* 86(3): 197-213.
- Kandert**, Josef. 2005. „Poh ební as ve st edoslovenských vesnicích.“ In: Ková , Milan – Kovács, Attila – Podolinská, Tatiana (eds.): *Cesty na druhý svet. Smr a posmrtný život v náboženstvách sveta*. Bratislava: FiF UK, ÚE SAV a Chronos, s. 251-255.
- Kastenbaum**, Robert J. 1986 [1977]. *Death, Society and Human Experience*. Columbus: Charles E. Merrill Publishing Copany.
- Kolmaš**, Josef. 2003. *Smrt a poh bívání u Tibe an .* Brno: MU a NAUMA.
- Kotrlý**, Tomáš. 2007. *Teologicko-filosofická východiska církevního poh bu a vývoj jeho právní úpravy s p íhlédnutím k právu eské republiky*. Praha: KTF UK (rigorózní práce, nepublikováno).

- Kotrlý, Tomáš.** 2008. „K prom nám postavení hrobníka.“ *eský lid*. 95 (3): v tisku.
- Ková , Milan – Kovács, Attila – Podolinská, Tatiana** (eds.). 2005. *Cesty na druhý svet. Smr a posmrtný život v náboženstvách sveta*. Bratislava: FiF UK, ÚE SAV a Chronos,
- Král, Pavel.** 2007. „Knihy o dobrém umírání v eském prost edí ve druhé polovin 16. a první p li 17. století.“ In: Holý, Martin – Mikulec, Ji í (eds.): *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novov ku*. Praha: Historický ústav, s. 7-22.
- Králíková, Michaela.** 2007. *Poh ební ritus 16.-18. století na území st ední Evropy antropologicko-archeologická studie*. Brno: Universitas, CERM, MU.
- Krej í, Jind ich.** 2006. „Trendy ve vývoji výpadk návratnosti eských šet ení po roce 1990.“ *SDA Info*. 8 (2): 3-7.
- Krej í, Jind ich.** 2007. „Non-Response in Probability Sample Surveys in the Czech Republic.“ *Sociologický asopis/Czech Sociological Review*. 43 (3): 561-587.
- Krekovi , Eduard** (ed.). 1993. *Kultové a sociálne aspekty pohrebného rítu od najstarších ías po sú asnos* . Bratislava: Nona.
- Kubí ková, Nad žda.** 2001. *Zármutek a pomoc poz stalým*. Praha: ISV.
- Kübler-Ross, Elizabeth.** 1993 [1969]. *O smrti a umírání*. Turnov: Arica.
- Kübler-Rossová, Elizabeth.** 1997 [1991]. *O smrti a život po ní*. Praha: Aquamarin.
- Laderman, Gary.** 2003. *Rest in Peace. A Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth-Century America*. Oxford a New York: Oxford University Press.
- Lambert, Malcolm.** 2000 [1977]. *St edov ká hereze*. Praha: Argo.
- Lambert, Yves.** 2004. „A Turning Point in Religious Evolution in Europe.“ *Journal of Contemporary Religion*. 19 (1): 29-45.
- Lévy-Bruhl, Lucien.** 1999 [1925]. *Myšlení lov ka primitivního*. Praha: Argo.
- Lowe, Tim.** 2005. „Roadside Memorials in South Eastern Australia.“ P ísp vek na konferenci *The Social Context of Death, Dying and Disposal* 7. Bath, 15.–18. 9.
- Lutovský, Michal.** 1996. *Hroby p edk . Sonda do života a smrti dávných Slovan* . Praha: Academia.
- Lužný, Dušan.** 1999. *Náboženství a moderní spole nost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, Dušan.** 1999. „Sociáln -ekologické prvky v hnutí Haré Kršna“. *Religio. Revue pro religionistiku*. 7(2): 189-202.
- Lužný, Dušan.** 2004. *Hledání ztracené jednoty. Pr niky nových náboženství a ekologie*. Brno: MU.
- Maiello, Giuseppe.** 2005. „Sou asné poh ební rituály v eských zemích na p íkladu krematorií v Praze-Strašnicích, Zlín a Plzni.“ *eský lid* 92: 35–47.
- Malinowski, Bronislaw.** 1954 [1948; jednotlivé ásti 1916; 1925; 1926]. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Garden City: Doubleday Anchor Books.
- Masaryk, Tomáš G.** 1998 [1881]. *Sebevražda hromadným jevem spole enským moderní osv ty*. Praha: Ústav T.G. Masaryka.
- Matoušek, Václav.** 2006. *T ebel. Obraz krajiny s bitvou*. Praha: Academia.

- McQuail**, Denis. 2002 [1983]. *Úvod do teorie masové komunikace*. Praha: Portál (2. vyd.).
- Merridale**, Catherine. 2000. *Night of Stone. Death and Memory in Russia*. London: Granta Books.
- Mikulec**, Jiří. 2007. „Náboženská bratrstva – institucionalizovaná zbožnost i smrt.“ In: Holý, Martin – Mikulec, Jiří (eds.): *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*. Praha: Historický ústav, s. 163-184.
- Mitford**, Jessica. 1963. *The American Way of Death*. New York: Simon & Schuster.
- Mitford**, Jessica. 2000 [1998]. *The American Way of Death Revisited*. London: Virago Press.
- Moody**, Raymond A. 1991 [1975, 1977, 1988]. 1. *Život po život*. 2. *Úvahy o život po život*. 3. *Světlo po život*. Praha: Odeon.
- Mrázek**, Miloš. 2000. *Děkujeme ti, modrého boha. Tradice a současnost hnutí Haré Kršna*. Praha: Dingir.
- Nassehi**, Armin - **Brüggen**, Susanne - **Saake**, Irmhild. 2002. „Beratung zum Tode. Eine neue ars moriendi?“ *Berliner Journal für Soziologie*. 12 (1): 63-85.
- Navrátilová**, Alexandra. 1989. „K analýze tendencí vývoje rodinných obřadů na současném venkově. Obřady, spojené s úmrtím a pohřbem.“ *Český lid*. 76 (3): 149–155.
- Navrátilová**, Alexandra. 2004. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- Nešpor**, Zdeněk R. 2002. „Problém subjektivního smyslu jednání v díle Maxe Webera, Clifforda Geertze a Rudolfa Bultmanna.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*. 38 (5): 553-564.
- Nešpor**, Zdeněk R. 2004. „Religious Processes in Contemporary Czech Society.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*. 40 (3): 277-295.
- Nešpor**, Zdeněk R. 2007. „Brněnský výzkum religiozity z roku 1930: současná interpretace.“ *Religio. Revue pro religionistiku*. 15 (1): 87-108.
- Nešpor**, Zdeněk R. - **Lužný**, Dušan. 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Nešporová**, Olga. 2004. Existenciální dimenze české církevní organizované zbožnosti. In: Nešpor, Zdeněk (ed.): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, s. 38-55.
- Nešporová**, Olga. 2005. „Univerzální eschatologie z pohledu současných českých věřících.“ *Religio. Revue pro religionistiku* 13 (1), s. 119-143.
- Nešporová**, Olga. 2006. „Preferenční zpusob pohřbu mezi současnými českými věřícími na příkladu typických pražských náboženských skupin.“ *Český lid* 93. (4): 387-404.
- Nešporová**, Olga. 2007a. „Believer Perspectives on Death and Funeral Practices in a Non-believing Country.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*. 43 (6): 1175-1193.
- Nešporová**, Olga. 2007b. „Smrt, umírání a pohřbní rituály v české společnosti ve 20. století.“ *Soudobé dějiny*. 14 (2-3): 354-378.
- Nešporová**, Olga. 2008. „Veřejná připomínka smrti – pomníčky u silnic obětem dopravních nehod.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 44 (1): 139-166.
- Nešporová**, Olga – **Svobodová**, Kamila – **Vidovičová**, Lucie. 2008. *Zajištění potřeb seniorů a jejich rodin na roli nestátního sektoru*. Praha: VÚPSV.

- O'Dea**, Thomas F.- **O'Dea Aviad**, Janet. 1983 [1966]. *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Owens**, Maida. 2006. „Louisiana Roadside Memorials: Negotiating an Emerging Tradition.“ In: Jack Santino (ed.): *Spontaneous Shrines and Public Memorialization of Death*. New York, Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 119–145.
- Pacovský**, Vladimír – **He manová**, Hana. 1981. *Gerontologie*. Praha: Avicenum.
- Peden**, Margie et al. 2004. *World Report on Road Traffic Injury Prevention*. Geneva: World Health Organization.
- Pine**, Vanderlyn R.. 1972. „Social Organization and Death.“ *Omega. Journal of Death and Dying*. 3 (2): 149-153.
- Pollack**, Detlef. 2003. „Religiousness Inside and Outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe.“ *Social Compass*. 50 (3): 321-334.
- Pospíšil**, Leopold. 1993. „Systém víry: náboženství a magie.“ *eský lid - suplement*. 53: 388-412.
- Prendergast**, David – **Jockey**, Jenny- **Kellaher**, Leonie. 2006. „Blowing in the Wind? Identity, Materiality, and the Destination of Human Ashes.“ *Journal of Royal Anthropological Institute*. 12: 881-898.
- Prioreschi**, Plinio. 1990. *A History of Human Responses to Death. Mythologies, Rituals, and Ethics*. Lewingston: The Edwin Mellen Press.
- Prothero**, Stephen. 2001. *Purified by Fire. A History of Cremation in America*. Berkeley: University of California Press.
- P idalová**, Marie. 1998. „Pro je moderní smrt tabu?“ *Sociologický asopis*. 34 (3): 347-361.
- P íhoda**, Václav. 1970. *Ontogeneze lidské psychiky III. Vývoj lov ka od t iceti do ty iceti p ti let*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Raj anová**, Magda. 2001. „Sociální život mrtvol. Jednání a identity zem elého na cest k poh bení.“ *Biograf* . 25: 25-47.
- Reid**, John K. – **Reid**, Cynthia L.. 2001. „A Cross Marks the Spot: A Study of Roadside Death Memorials in Texas and Oklahoma.“ *Death Studies* 25: 341–356.
- Reimers**, Eva. 1999. „Death and Identity: Graves and Funerals as Cultural Communication.“ *Mortality* 4 (2): 147–166.
- Robek**, Antonín. 1990. „Lidové náboženství a pov ry.“ *Západo eská vlastiv da I. Národopis*. Plze : Západo eské nakladatelství.
- Sandman**, Lars. 2001. *A Good Death. On the Value of Death and Dying*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Saunders**, Cicely M.. 1990. *Hospice and Palliative Care. An Interdisciplinary Approach*. Sevenoaks : Edward Arnold.
- Seale**, Clive. 2003 [1998]. *Constructing Death. The Sociology of Dying and Bereavement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shinn**, Larry D. 1987. „International Society for Krishna Consciousness.“ In: Eliade, Mircea (ed.): *The Encyclopedia of Religion* (Sv. 7). London a New York: Macmillan Publishing Company, s. 266-268.

- Schäfer**, Cyril. 2007. „Post-mortem Personalization: Pastoral Power and the New Zealand Funeral Director.“ *Mortality*. 12 (1): 4-21.
- Schulz**, Felix Robin. 2005. *Death in East Germany, 1945-1990*. Doktorská práce obhájená na University of York.
- Sígl**, Miroslav. 2006. *Co víme o smrti*. Praha: Epoque.
- Smith**, Robert James. 1999. „Roadside Memorials – Some Australian Examples.“ *Folklore* 110: 103–105.
- Soka ová**, Linda et al. 2005. *Reprezentace senior v médiích*. Praha: Gender Studies.
- Sommer**, Petr. 2001. *Zaátky k es anství v echách. Kapitoly z d jin ran st edov ké duchoví kultury*. Praha: Garamond.
- Southard**, Samuel. 1991. *Death and Dying. A Bibliographical Survey*. Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.
- Statistická ro enka z oblasti práce a sociálních v cí 2005*. 2006. Praha: MPSV 2006, s. 212.
- Stark**, Rodney. 2002. „Physiology and Faith. Addressing the „Universal“ Gender Differences in Religious Commitment.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 41: 495-507.
- Steindl**, Rudolf. 1987. *Kontinuita života. Vztah života a smrti od starov ku po sou asnost*. Praha: Mladá fronta.
- Stengs**, Irene. 2005. „Individual and Collective Memorials: Different Strategies in Mourning Traffic Victims in The Netherlands.“ P ísp vek p ednesený na konferenci *The Social Context of Death, Dying and Disposal* 7. Bath, 15.–18. 9.
- Strauss**, Anselm L. – **Corbinová**, Juliet. 1999 [1990]. *Základy kvalitativního výzkumu. Postupy a techniky metody zakotvené teorie*. Brno: Sdružení Podané ruce, Boskovice: Albert.
- Strenski**, Ivan. 2006. *Thinking about Religion. An Historical Introduction to Theories of Religion*. Malden a Oxford: Blackwell.
- Stroup**, Herbert Hewitt. 1987. „Jehovah’s Witnesses.“ In: Eliade, Mircea (ed.): *The Encyclopedia of Religion* (Sv. 7). London a New York: Macmillan Publishing Company, s. 564-566.
- Sudnow**, David. 1967. *Passing on. The Social Organization of dying*. New Persey: Prentice-Hall.
- Svatošová**, Marie. 1995. *Hospice a um ní doprovázet*. Praha: Ecce homo.
- Svoboda**, Ji í A. 2003. *Paleolit a mezolit: Poh ební ritus*. Brno: MU, CERM, NAUMA.
- Štajnochr**, Vít zslav. 2005. „Sv tské, votivní, poutní kaple a oratoria, polohy kaplí a oratorií.“ *Památková pé e na Morav* 10: 49–62.
- Štapenková**, Nad žda. 2008. *Poradenství pro poz stalé*. Praha: Grada.
- Taylor**, Charles. 2002. *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Tížik**, Miroslav. 2006. *K sociologii novej religiozity*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- Tolstoj**, Lev Nikolajeví . 1959 [1886]. *Smrt Ivana Ilji e*. Praha: eskoslovenský spisovatel.
- Toole**, David C. 1999. „Divine Ekology and the Apokalypse“, *Theology Today* 55 (4): 547-561.

- Tönnies**, Ferdinand. 1974 [1887]. *Community and Association. Gemeinschaft und Gesellschaft*. London: Routledge a Kegan Paul.
- Tylor**, Eduard B. 1897 [1881]. *Úvod do studia člověka a civilizace. Anthropologie*. Praha: Jan Laichter.
- Urbina**, Ian. 2006. „As Roadside Memorials Multiply, a Second Look.“ *The New York Times (Late Edition, East Coast)* Feb. 6: A1.
- Unger**, Josef. 2006. *Pohřební ritus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy*. Brno: Universitas, CERM, MU a NAUMA.
- Urfus**, Valentin - **Vít**, Jaroslav – **Weiser**, Stanislav. 2001. *Kamenné křížové desky a Moravy*. Praha: Argo.
- Vallin**, Jacques – **Meslé**, France. 2004. „Convergences and Divergences in Mortality. A New approach to Health Transition.“ *Demographic Research*. 2: 11-43.
<<http://www.demographic-research.org/special/2/2/s2-2.pdf>> Max Planck Institute for Demographic research, přístup dne 18.7.2008.
- Vandendorpe**, Florence. 2000. „Funerals in Belgium: the Hidden Complexity of Contemporary Practices.“ *Mortality* 5: 18–33.
- Walter**, Tony. 1991. „Modern Death: Taboo or not Taboo?“ *Sociology. Journal of the British Sociological Association*. 25 (2): 293-310.
- Walter**, Tony. 1996. *The Eclipse of Eternity. A Sociology of the Afterlife*. Basingstoke a London: Macmillan.
- Walter**, Tony. 1999. *On Bereavement. The Culture of Grief*. Buckingham a Philadelphia: Open University Press.
- Walter**, Tony. 2001. „Reincarnation, Modernity and Identity.“ *Sociology*. 35 (1): 21-38.
- Walter**, Tony. 2002 [1994]. *The Revival of Death*. London a New York: Routledge.
- Walter**, Tony – **Davie**, Grace. 1999. „The Religiosity of Women in the Modern West.“ *British Journal of Sociology* 49, 1999, 4: 640-660.
- Waterhouse**, Helen- **Walter**, Tony. 2003. „Reincarnation Belief and the Christian Churches.“ *Theology*. 106: 20-28
- Weber**, Max. 1998 [1920]. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Werblowsky**, R. J. Zwi. 1987. „Eschatology.“ In: Mircea Eliade (ed.): *Encyclopedia of Religion* V. London a New York: Macmillan, vol. 5, s. 148-151.
- Werner**, Karel. 2002. *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Pánovnímu východu*. Brno: Masarykova univerzita.
- Westgaard**, Hege. 2006. „‘Like a Trace’: The Spontaneous Shrine as a Cultural Expression of Grief.“ In: Jack Santino (ed.): *Spontaneous Shrines and Public Memorialization of Death*. New York, Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 119–145.
- Winkel**, Heidemarie. 2001. „A Postmodern Culture of Grief? On Individualization of Mourning in Germany.“ *Mortality* 6 (1): 65–79.
- Wood**, William R. – **Williamson**, John B. 2003. „Historical Changes in Meaning of Death in the Western Tradition.“ In: Bryant, Clinton D. (ed.): *Handbook of Death and Dying*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage, s. 14-23.

Wouters, Cas. 2002.: „The Quest for New Rituals in Dying and Mourning Changes in the We-I Balance.“ *Body & Society*. 8(1): 1-27.

Wuthnow, Robert. 2007. *After the Baby Boomers. How Twenty- and Thirty-somethings Are Shaping the Future of American Religion*. Princeton a Oxford: Princeton University Press.

Young, Lawrence (ed.). 1997. *Rational Choice Theory and Religion*. New York – London: Routledge.

Zeman, Kryštof 2006. Vývoj obyvatelstva české republiky v roce 2005. *Demografie* 48 (3): 153-165.

Zem elí 2004. 2005. Praha: ÚZIS R.

Prameny

- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona.* 1990 [1985]. Praha: Biblická společnost v SR.
 Cremona, Michael A. – Mukunda Gósvámí. 2001. *Božská pítroda: Duchovní pohled na krizi životního prostredí*, The Bhaktivedanta Book Trust International.
- Je ný, Dobromil. 1968. *Breví moderního lovka*. Praha: Svoboda.
- Nepostrádatelný rádce ob an bez vyznání. Co musí každý v d t o s atku, manželství, narození, úmrtí a pohbu.* 1926. Praha: Volná Myšlenka eskoslovenská (2. vyd.).
- Prabhupáda**, A. C. Bhaktivedanta Sami, 1996 [1975]. *The Nectar of Instruction*. The Bhaktivedanta Book Trust.
- Prabhupáda**, A. . Bhaktivédanta Swami. 1991. *Bhagavadgíta – taková, jaká je*. The Bhaktivedanta Book Trust (2. vyd.).
- Prabhupáda**, A. . Bhaktivédanta Swami. 1998. *Bhagavadgíta – taková, jaká je*. The Bhaktivedanta Book Trust (3. vyd.).
- Prabhupáda**, A. . Bhaktivédanta Swami 1992-1996. *Šrímad Bhágavatam I-X*, The Bhaktivedanta Book Trust.
- Suhotra**, Swami. 2000. *Dimensions of Good and Evil: The Moral Universe and Vaishnava Philosophy*. Desire Tree Publications.
- „Svátost pomazání nemocných není z vstování konce.“ *Katolický týdeník* 12 (6): 3.
- Svdkové Jehovovi: Kdo jsou? emu v í?* 2000. New York: Watch Tower Bible Society of Pennsylvania.
- Wienerich**, Stephanie – **Speyer**, Josefina (eds. of The Natural Death Centre). 2003 [1993]. *The Natural Death Handbook*. London: Rider (4. vyd., p epracované).
- Willson**, Jane Wynne. 1990. *Funerals Without God. A Practical Guide to Non-Religious Funerals*. Amherst: Prometheus Books.

Zkratky

CE – eskobratrská církev evangelická

SÚ – eský statistický ú ad

DIN - Detradicionalizace a individualizace náboženství (výb rové šet ení realizované SOU

AV R v roce 2006)

ISKCON - The International Society for Krishna Consciousness

ISSP - International Social Survey Programme

SOU AV R – Sociologický ústav Akademie v d eské republiky

ÚR FF MU - Ústav religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity

Summary

Attitudes towards Death and Last Rites in Contemporary Czech Society

The thesis intends to provide a contribution towards the study of the sociology of death. It focuses on contemporary society and provides information on attitudes towards death and last rites as practiced in the Czech Republic. It is based primarily on qualitative fieldwork conducted by the author between 2003 and 2007, but combines this data with an analysis of the results of a quantitative sociological survey which allows the presentation of more general findings on the issue.

Natural death is still seen as a taboo issue in highly secularised Czech society, though this situation is gradually changing and death-related issues have become more openly discussed over the last few years. Middle aged people (both non-believers and believers) who participated in the research generally considered death to be a distant issue and therefore not a theme to be considered very often. Passing away in one's sleep or suddenly, preferably in old age, were seen as "good" ways to die. Even though less than two fifths of Czechs claim to have any kind of religious belief, slightly more than two fifths believe in an afterlife and almost a quarter in reincarnation. However, notions concerning the nature of the afterlife are usually very vague, especially among non-believers, Protestants and Catholics. In contrast, Jehovah's Witnesses and Krishna devotees have much clearer ideas on the subject and, moreover, the ideas held by individuals within these religious groups tend to be very uniform.

A relationship was discovered between notions of an afterlife and last rites, though Czechs generally (with the exception of minor groups such as Hare Krishna devotees) do not believe that a particular form of disposal and last rites can influence the afterlife of the deceased. This is one of a number of conditions that allow some people to forgo a funeral ceremony altogether. Approximately four fifths of Czechs are cremated whilst inhumation is relatively rare and usually practiced by Catholics predominantly in rural areas. As the result of the high level of secularisation and historical development during the communist era, more than half of funeral ceremonies today are held on a secular basis and take place either in the crematorium hall or in a civic funeral hall. The ceremony consists principally of listening to music (live or recorded) and a speech lasting typically approximately five minutes which in some cases is omitted altogether. Religious funeral ceremonies are usually longer and more

elaborate. After 1989 a new trend emerged – holding the funeral ceremony for close relatives and family friends only and, moreover, there is a growing tendency not to hold a funeral ceremony at all. In approximately one third of all cremations no collective funeral ceremony is arranged by funeral directors meaning that in most of these cases the bereaved say their farewells to the deceased individually in their minds.

Even though funeral practices are highly professionalised and the ceremony sometimes omitted, Czechs do still honour the dead but prefer a more privatised and personalized approach. Mourning is seen as a highly personal event; nonetheless cemeteries are still quite commonly visited by the bereaved, especially of the older generation. While old traditions (mostly based on Christianity) are on the decrease, new traditions are being invented and practiced. Increasing attention is being devoted to the sudden deaths of younger people, exemplified by the growing popularity of road-side memorials to the victims of traffic accidents, rather than those dying in old age.

Keywords: Death, Last Rites, Czech Society, Afterlife, Funeral.

Přílohy:

1. Seznam informátorů I. (neuvěřitelných)
2. Seznam informátorů II. (věřitelných)
3. Seznam pomníků u silnic

1. Seznam informátorů I. (nevěcí)

	Jméno	Pohlaví	Věk	Vzdělání	Zaměstnání	Rodinný stav	Počet dětí	Církev i náboženská společnost	Rozhovor dne
1	Radmila	žena	48	SŠ	editelka domova důchodců	vdaná	2	NE	18.03.2006
2	Alice	žena	31	SŠ	administrativní pracovníce	vdaná	1	NE	18.03.2006
3	Milena	žena	32	SOU	šéfkuchařka mateřské školy	vdaná	2	NE	25.03.2006
4	Miloš	muž	36	SOU	invalidní důchodce (strojný důlník)	ženatý	2	NE	25.03.2006
5	Marika	žena	40	SŠ	administrativní pracovníce D	vdaná	0	NE	29.04.2006
6	Milada	žena	42	SOU	šéfkuchařka	vdaná	2	NE	29.04.2006
7	Lubomír	muž	43	VŠ	podnikatel	svobodný	0	NE	03.05.2006
8	Tomáš	muž	46	SŠ	technik	ženatý	2	NE	03.05.2006
9	Kamil	muž	43	SOU	podnikatel (úpravy interiéru)	ženatý	2	NE	03.05.2006
10	Lenka	žena	35	SOU	kuchařka	vdaná	2	NE	25.05.2006
11	Radek	muž	39	SOU	obchodní zástupce	ženatý	2	NE	25.05.2006
12	Kamila	žena	40	SŠ	reprodukční grafika	vdaná	2	NE	25.05.2006
13	Dita	žena	39	SOU	recepční v domově důchodců	vdaná	1	NE (převážně katolická)	14.06.2006
14	Soňa	žena	33	SŠ	personalistka	vdaná	2	NE	14.06.2006
15	Aleš	muž	40	VŠ	editel IT firmy	ženatý	2	NE	14.06.2006
16	Johana	žena	31	ZŠ	dělnice	rozvedená	2	NE	11.11.2006
17	Irena	žena	47	SOU	dělnice	vdaná	3	NE	21.06.2006
18	Monika	žena	40	SOU	řidička vozů D	vdaná	2	NE	21.06.2006
19	Pěmysl	muž	47	SOU	vozmistr	ženatý	2	NE	21.06.2006
20	Josef	muž	42	SOU	seřizovač	ženatý	2	NE	22.06.2006
21	Sylva	žena	43	SŠ	pracovnice analýzy	vdaná	2	NE	22.06.2006
22	Iveta	žena	30	SŠ	RD (asistentka)	vdaná	2	NE	25.06.2006
23	Martin	muž	30	SOU	voják	ženatý	2	NE	25.06.2006
24	Šárka	žena	31	SŠ	zdravotní sestra	rozvedená	2	NE	25.06.2006
25	Libor	muž	40	VŠ	IT manager	ženatý	0	NE (převážně protestant)	25.06.2006
26	Markéta	žena	37	SOU	masérka	vdaná	1	NE	20.10.2006
27	Jakub	muž	46	SŠ	technik/expedient	svobodný	0	NE (převážně katolík)	20.10.2006
28	Hana	žena	36	SOU	vlakvedoucí	vdaná	0	NE	20.10.2006
29	Roman	muž	45	SŠ	výpravčí	ženatý	1	NE (sympatizant buddhismu)	20.10.2006
30	Radim	muž	46	SŠ	výpravčí	rozvedený	1	NE	30.11.2006

2. Seznam informátorů II. (v řádkách)

	Jméno	Pohlaví	Věk	Vzdělání	Zaměstnání	Rodinný stav	Podíl	V Praze bydlí	Církev i náboj. spol.	členem církve i náboj. spol.	Rozhovor dne
31	Pavel	muž	33	VŠ	farář	svobodný	0	3 (+4)	K +	Od *	30.10.2003
32	Eva	žena	35	VŠ	psycholožka	svobodná	0	16	K	Od *	02.11.2003
33	Magda	žena	43	SŠ	podnikatelka	vdaná	0	20	K	Od *	14.12.2003
34	Hana	žena	41	SŠ	zdravotní sestra	vdaná	3	Od *	K	Od *	19.12.2003
35	Petr	muž	35	SŠ	živnostník – IT	ženatý	3	14	K	3	06.01.2004
36	Ladislav	muž	37	SŠ	invalidní dle chodu (úředník)	svobodný	0	14	K	Od *	07.01.2004
37	Milan	muž	33	VŠ	hudebník	svobodný	0	Od *	K	13 r.	11.01.2004
38	Jan	muž	37	VŠ	farář	ženatý	3	3	CE +	Od *	17.09.2003
39	Klára	žena	34	SŠ	soc. pracovníce v nemocnici	vdaná	2	Od *	CE	10 r.	25.09.2003
40	Hedvika	žena	38	VŠ	v domácnosti	vdaná	3	3	CE	Od *	29.09.2003
41	Anna	žena	44	VŠ	past. asistentka v hospici	vdaná	3	24	CE	22	29.09.2003
42	Boris	muž	48	VŠ	IT	ženatý	1	Od *	CE	Od *	24.09.2003
43	Marek	muž	35	VŠ	v cestovní kanceláři	ženatý	2	Od *	CE	10 r.	25.09.2003
44	Lukáš	muž	31	SŠ	IT	rozvedený	2	Od *	CE	14 r.	28.09.2003
45	Matěj	muž	49	SOU	živnostník	ženatý	1	33	SJ +	15 (1990)	22.09.2003
46	Marie	žena	34	SŠ	mat. dovoznice (výtvarnice)	vdaná	3	Od *	SJ	14 (1989)	15.09.2003
47	Ivana	žena	41	SŠ	administrativa	vdaná	0	22	SJ	23	15.09.2003
48	Jana	žena	35	SOU	v domácnosti	vdaná	2	12	SJ	14	24.09.2003
49	Jiří	muž	43	VŠ	administrativa	ženatý	0	Od *	SJ	16	15.09.2003
50	Zbyšek	muž	30	SŠ	prekladatel	ženatý	0	27	SJ	14	21.09.2003
51	Karel	muž	32	SOU	idiota	svobodný	0	24	SJ	16	24.09.2003
52	Vít	muž	43	SŠ	mnich (statutární zástupce hnutí)	svobodný	0	14 (+)	HK +	14	06.01.2004
53	Pavla	žena	30	VŠ	preklady a distribuce knih	rozvedená	0	7	HK	7	05.01.2004
54	Kveta	žena	30	SŠ	vedoucí obchodu	vdaná	0	7	HK	12 (1998)	08.01.2004
55	Vera	žena	38	SOU	v restauraci	vdaná	2	7	HK	14 (1994)	09.01.2004
56	Miroslav	muž	-	VŠ	učitel	ženatý	1	-	HK	-	15.12.2003
57	Lubor	muž	42	SŠ	mnich, vzdělávání	ženatý	0	13	HK	16 (1990)	08.01.2003
58	Luděk	muž	39	SŠ	mnich, prekladatel	ženatý	2	7	HK	14 (1993)	09.01.2004

Vysv tlivky:

Nev ící informáto i jsou azeni v tšinou podle po adí, ve kterém s nimi byl proveden rozhovor. V ící informáto i jsou se azeni podle lenství v jednotlivých náboženských skupinách, p i emž první je vždy v d í osobnost dané skupiny (p . fará i starší církve), následují t i ženy a t i muži, v po adí ve kterém byly rozhovory provedeny.

Jméno: Jména, kterými jsou informáto i ozna ováni, nejsou jejich skute nými jmény.

Vzd lání: Udává nejvyšší dokon ené vzd lání informátora. ZŠ – základní škola, SOU – st ední odborné u ilišt , SŠ – st ední škola, VŠ – vysoká škola.

Zam stnání: Všichni informáto i z Hnutí Hare Krišna, s výjimkou pana Miroslava, byli zam stnání v rámci ISKCONu.

V Praze bydlí: Tento údaj udává p ibližný po et let, kdy informátor bydlí v Praze. Dopl ující údaj v závorce je po et let, po které bydlel informátor v minulosti v Praze, + bez udání po tu let znamená, že informátor již v Praze n kdy v minulosti bydlel. **Od *** - od narození.

Církev i náboženská spole nost: K – ímskokatolická církev; CE – eskobratrská církev evangelická; SJ – Náboženská spole nost Sv dkové Jehovovi; HR – Hnutí Hare Krišna, ISKCON - Mezinárodní spole nost pro v domí Krišny.

+ - informátor není pouze laikem, ale je v d í osobností náboženského spole enství, tj. kn z, fará , starší u Sv dk Jehovových nebo mnich ISKCONu.

lenem církve i náboženské spole nosti: Údaj v letech vypovídá o p ibližné délce období, kdy byl informátor v církvi nebo náboženské spole nosti, po ítáno od roku, kdy byl proveden rozhovor. Tento údaj je pouze p ibližný.

r. – znamená, že informátor udal po et let, kdy se sám z vlastního rozhodnutí podílí svou ú astí na programu církve, p i emž však již d íve, v d tském v ku, tak n kdy inil doprovázen n kým ze své rodiny. Svojí aktivní ú astí tedy navazuje tedy na jistou rodinnou tradici.

Od * - od narození. Tento údaj je velmi p ibližný, znamená zejména fakt, že informátor byl brzy po narození pok t n, nevypovídá však moc o jeho skute né aktivit v církvi b hem celého života.

Dopl ující údaj v závorce, udává rok, kdy byl doty ný pok t n nebo zasv cen. Tento rok však v tšinou není totožný s rokem, od kterého informátor aktivn p sobí v církvi nebo spole enství, nýbrž následuje v tšinou až po n kolika letech ú astenství ve spole enství.

3. Seznam pomníku silnic

Oblast	íslo	Místo	Typ a vzhled pomníku	Jméno oběti	Datum úmrtí oběti	Věk oběti	Datum záznamu	
Benešovsko	1	Benešov - Struhav	náhrobek vertikální	Petr Veli	8.10.2000	32	13.05.2006	
	2	u Benešova, směr Struhav	kříž	(bratr)			13.05.2006	
	3	Benešov - Chotýšany	náhrobek vertikální	Jára Zmek	4.3.1992	16	13.05.2006	
Berounsko	4	Konprusy - Měany	kříž	Lucka	2003	11	22.05.2005	
	5	Chodou	deska na budov	Pé a Kubíková	29.5.1999	22	16.10.2005	
	6	u Konprus 1	kříž	Martin Bartoník	26.8.1997		01.05.2006	
	7	Všeradice	kříž				01.05.2006	
	8	Zadní Těba - Lite	kříž a ohrádka				01.05.2006	
	9	ernín - Svatá	kříž, betonový základ	Lukáš Ducháček	25.5.1999	18	03.05.2006	
	10	u Konprus 2	kříž				03.05.2006	
	11	Zdice	kříž				03.05.2006	
	12	Beroun, směr Konprusy	květy a lucerny				25.07.2006	
	13	Beroun, u Delvity	náhrobek horizontální	Lukáš Razím	6.6.2005	18	25.07.2006	
	14	Hoovice - Žebrák	kříž	František Svoboda	24.1.2003	25	30.11.2006	
	eskolipsko	15	u Krava, směr Úštka	kříž, beton, kámen				13.05.2005
		16	Dubá - Jestebí	kříž				04.11.2005
		17	Zakšín - Dubá	kříž, cihly				04.11.2005
18		Janovice-Kravae	kříž, betonový základ	Václav Novotný			17.04.2006	
19		Jestebí - Staré Splavy	kříž	Radek Malý	21.7.2002	30	11.06.2006	
20		Horní Police	kříž, betonový základ	Martin Doležal	3.6.2002	31	11.06.2006	
21		Doksy - Okna	kříž				11.06.2006	
22		Horní Libchava - eská Lípa 1	kříž, betonový základ				08.07.2006	
23		eská Lípa - Pihel	kříž, náhrobek horizontální	Roman ehák	15.5.2000	24	08.07.2006	
24		Pihel	kříž				08.07.2006	
25		Horní Libchava - eská Lípa 2	kříž, betonový základ				08.07.2006	

Oblast	íslo	Místo	Typ a vzhled pomníku	Jméno ob ti	Datum úmrtí ob ti	V k ob ti	Datum záznamu
D ínsko	26	Benešov nad Plou nicí	k íž na sloupu	Zden k Furster	1997	31	18.11.2005
Hodonínsko	27	Hrubá Vrbka	náhrobek vertikální	Fuchsové			11.10.2006
	28	Silni ná - Nížkovice	deska na k íži	4 jména a p íjmení (P kná, Porub)			11.10.2006
	29	Veselí n. Mor. - Blatnice p. sv. A.	náhrobek vertikální	Renatka Hu epová?	31.8.1991	13	11.10.2006
Chrudimsko	30	Krouna - P edhradí	náhrobek vertikální	Il a Ln ni ková	9.2.2004	35	18.05.2005
	31	Krouna - P edhradí (u odb. Kut ín)	náhrobek vertikální s k ížem	Miroslav Tomášek	11.7.1999		18.05.2005
	32	Chrudim - Ko í	náhrobek vertikální	Zden k Suchý	15.8.1980	18	17.07.2006
	33	Ko í - Hroch v Týnec	náhrobek vertikální a k íž	Josef Bakeš, Antonín Havla	31.5.1969		17.07.2006
Ji ínsko	34	Bud eves - Kopidlno	k íž				15.09.2005
Kladensko	35	Vítov - Blahotice	náhrobek vertikální	Simona Zobinová	17.1.2006	24	01.01.2007
	36	u Sme na, sm r Ka ice	kámen s k ížem				01.01.2007
	37	Sme no - Ka ice	náhrobek vertikální	Rade ek Hluši ka	27.8.1995	5	01.01.2007
	38	Sme no - Ka ice	k íž, beton-kamenný základ, kolo	Martin Šír	10.7.1999	21	01.01.2007
	39	Sme no - Ka ice	k íž, v ci	Jirka Hole ek	ne itelné		01.01.2007
	40	Ka ice - Lány	náhrobek vertikální	Pavel N me ek	31.10.1996	19	01.01.2007
Kolínsko	41	eský Brod - Pla any (u o. Vitice)	k íž				17.07.2006
	42	Velký Osek - Libice n. Cidlinou	k íž, betonový základ				19.07.2006
	43	Lžovice - Veletov	náhrobek vertikální s k ížem	Pavlík	31.8.2002		19.07.2006
Kutnohorsk	44	Kolín - áslav (u o. Kutná Hora)	k íž, strom				17.08.2006
Litom icko	45	Polepy - Chodouny (u Záhorecké strouhy) 1	k íž, betonový základ				30.03.2005
	46	Polepy - Chodouny (u Záhorecké strouhy) 2	horizontální plocha				30.03.2005
	47	Hab ina	k íž, pneumatika	Kv ta Miková	23.8.1987	19	30.03.2005
	48	Roudnice n. Labem - Zavadilka	k íž, vysypaný základ				22.07.2005
	49	Úšt k 1	k íž, kamenné plošiny	Pavel Pobl	5.7.2005	27	22.07.2005
	50	Úšt k 2	k íž, kamenný základ		(5.7.2005)		09.09.2005

Oblast	íslo	Místo	Typ a vzhled pomníku	Jméno ob ti	Datum úmrtí ob ti	V k ob ti	Datum záznamu
Litom icko	51	Úšt k 3	k íž, kamenný základ	Míša			09.09.2005
	52	Straškov	k íž, beton-kamenný základ	Jaroslav Klíma	2.6.2003	26	05.06.2005
	53	Roudnice n. Labem	k íž	Ji í ek			14.07.2006
	54	Bechlín - Libkovice p. ípem	k íž, strom	Jindra Hájek	8.6.1998	28	16.07.2006
M lnicko	55	Vysoká Libe - Byšice	pouze kv ty, sví ky, v ci				15.05.2005
	56	D8 exit Úžice	k íž	Vlastimil Douda	19.12.1997	38	01.10.2006
Mladoboleslavsko	57	Nim ice - Bezno	k íž	Tomáš Baloun	25.4.2005	15	11.06.2006
Nymbursko	58	Bobnice	náhrobek vertikální	Jaroslav Svoboda "Medv d"	7.7.1996	33	15.09.2005
	59	in ves - Bud eves (o. M stec Kr.)	náhrobek vertikální	Jan Mare ek	29.5.1999	29	15.09.2005
Pardubicko	60	Živanice - B ehy	náhrobek vertikální, k íž na stromu	Libuše Capayová	17.6.1997	51	19.07.2006
Pelhimovsko	61	D1, parkovišt , 90. km	náhrobek vertikální	Alexandr Dub ek	1.9.1992		11.10.2006
Praha	62	Praha Libe	k íž	Tomáš Švarc	17.6.2004	24	16.07.2006
	63	Praha Zlí ín	k íž, dlaždicový základ				09.06.2006
	64	Praha, Náb . Kap. Jaroše	bicykl				29.12.2006
Praha-východ	65	D8 u Zbib (most, sm r Praha) 1	náhrobek horizontální	šest jmen a p íjmení	16.7.2006		01.10.2006
	66	D8 u Zbib (most, sm r Praha) 2	k íž, kamenný základ	Ber a	25.2.2003		01.10.2006
	67	D8 u Zbib (most, sm r Praha) 3	k íž se st íškou				01.10.2006
	68	D8 u Zbib (most, sm r Praha) 4	k íž				01.10.2006
	69	D8 u Zbib (most, sm r Praha) 5	k íž				01.10.2006
	70	D8 Praha - B ezin ves 1	k íž, betonový základ	Ji í Klimeš	30.8.1998	34	15.04.2006
	71	D8 Praha - B ezin ves 2	k íž	Aleš			15.04.2006
	72	D8 u klí an	k íž				03.12.2006
	73	D8, Zdiby - Úžice	náhrobek vertikální s k ížem	Vlastimil Šrédl	17.12.1997	19	29.12.2006
Praha-západ	74	Lety	pouze kv ty, sví ky, ke				22.05.2005
	75	u Zbuzan, sm r Chote	k íž se st íškou	Ji í Fejfar	4.6.1998	25	24.07.2005

Oblast	íslo	Místo	Typ a vzhled pomníku	Jméno ob ti	Datum úmrtí ob ti	V k ob ti	Datum záznamu
Praha-západ	76	Dob í - Jino any	k íž s kolem	Dodoš	15.6.2003	28	24.07.2005
	77	u Dob í e, sm r Tachlovice	k íž, beton-kamenný základ				24.07.2005
	78	u Chýnice, sm r O ech	náhrobek vertikální	Jan Jašek	1.10.1996	17	24.07.2005
	79	Všenory	váza				08.05.2005
	80	Lety, o. Karlštejn	náhrobek vertikální	Pepovi	8.5.2002		25.07.2006
	81	ernošice	pouze v ci				13.10.2006
P íbramsko	82	Milín - Dubenec (o. Buk)	držák na lahve, kamenný základ				16.04.2005
	83	Chraštice - Milín (u o. Rtišovice)	k íž dvakrát				16.04.2005
	84	Milín - Dubenec	k íž				16.04.2005
	85	Obo íšt	náhrobek vertikální	Vašík ernohorský	18.2.2001	23	16.04.2005
	86	Dob íš - Stará Hu	k íž s obru í				20.07.2005
	87	Dob íš, nájezd na R4	pouze kv ty, sví ky				20.07.2005
	88	Dlouhá Lhota - Obo íšt	k íž				21.07.2005
	89	Bohostice - Dolní Líšnice	k íže dva				30.07.2006
Rakovnicko	90	Lány - Požáry	k íž				01.01.2007
Rychnovsko	91	Dobruška - Chábory	náhrobek vertikální	Vít Štefek, Jana Štefková	10.6.1994	42, 18	15.09.2005
	92	Chábory - Podb ezí	k íž	Martin Šolc	23.6.2000	32	15.09.2005
Semilsko	93	Valte ice	oltá ík na stromech	Ta Xuan Tap	2004	27	15.09.2005
Svitavsko	94	Lezník - Pohodlí 1	náhrobek vertikální	Petr Hradecký	14.11.2001	27	18.07.2006
	95	Lezník - Pohodlí 2	náhrobek vertikální		7.7.2005		18.07.2006
	96	Litomyšl - Nedošín	náhrobek vertikální	Václav Daniel, Ljuba Balážová, Jan Richtr	10.7.1991	35, 24, 36	19.07.2006
Uherskohradiš sko	97	Ostrožská Nová Ves	náhrobek vertikální	Hanka Pa(lan)ová (?)			11.10.2006
Orlickoústecko	98	Vysoké Mýto	náhrobek vertikální s k ížem	Josef Fe o	31.1.2001	32	17.07.2006
Zlínsko	99	Vizovice - Zádve ice 1	k íž	...ký (ne ítelné)	8.8.2005		11.10.2006
	100	Vizovice - Zádve ice 2	náhrobek vertikální	Old ich Šustá ek			11.10.2006

Místo: pokud jsou uvedeny dvě obce, nachází se pomník u silnice která je spojuje; **o.-** odbo ka.