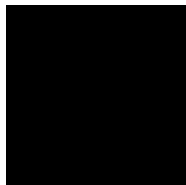




Katarína Gabašová
Kristína Jakubovská
Giuseppe Maiello
Jozef Palitefka
Michal Reiser
Martin Soukup
Václav Soukup

**(De)tabuizácia
smrti vo filozoficko-
-antropologickom
diskurze**

(De)tabuizácia smrti
vo filozoficko-antropologickom diskurze



Katarína Gabašová
Kristína Jakubovská
Giuseppe Maiello
Jozef Palitefka
Michal Reiser
Martin Soukup
Václav Soukup



**(De)tabuizácia
smrti vo filozoficko-
-antropologickom
diskurze**

Vedecká monografia pod názvom
(De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze
je publikovaná v rámci riešenia grantového projektu
VEGA 1/0410/14 *(De)tabuizácia smrti v súčasnej kultúre*,
realizovaného Katedrou kulturológie Filozofickej fakulty
Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre.

Úvod	7
Smrť ako „posledné“ tabu?! Kierkegaardovské inšpirácie	13
Katarína Gabašová	
Smrť a nesmrteľnosť v hinduizme a filozofii Arthura Schopenhauera	29
Michal Reiser	
Čas, dejiny a smrť v diele Martina Heideggera	47
Jozef Palitefka	
Antropologie smrti	65
Martin Soukup	
Smrť jako biologická konstanta a kulturní konstrukce: Příspěvek k antropologii smrti	81
Václav Soukup	
Ritualizácia ako prostriedok utvárania kolektívneho obrazu smrti	109
Kristína Jakubovská	
Predstavy českých novopohanov a predstaviteľov etnických náboženstiev o organizácii pohrebov	127
Giuseppe Maiello	
Záver	145
Summary	147
Slovník pojmov	153
Bibliografia	157
Menný register	173
Zoznam autorov	177

Posudzovatelia
doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc.
PhDr. Markéta Poláková, Ph.D.

© Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016
© Katarína Gabašová, Kristína Jakubovská, Giuseppe Maiello, Jozef Palitefka,
Michal Reiser, Martin Soukup, Václav Soukup, 2016

ISBN 978-80-558-1097-3

Na prvý pohľad sa môže zdať zvláštne a pochybné kombinovať v jednej monografii príspevky filozofov a kultúrnych antropológov, keďže filozofia je neempiricky orientovaná disciplína a antropológia formuluje svoje koncepcie a teórie na základe výsledkov terénnych výskumov, ktoré antropológovia uskutočňujú v rôznych kultúrach na rozmanité témy. Z hľadiska predmetu tejto knihy spája obidva odbory záujem o štúdium smrti, preto nám môže kombinácia filozofického a antropologického prístupu, koncepcií a teórií ponúknuť nevšedný transdisciplinárny pohľad na smrť.

Smrť a umieranie – téma, zdá sa výsostne filozofická a napriek tomu na „Memento mori“ človek akoby (ne)vedome zabúda. Dejiny filozofie ponúkajú pestrú škálu pohľadu na smrť a jej tabuizáciu či detabuizáciu. Od platónskej výzvy „filozofovať o smrti“ cez epikurovské „Carpe Diem!“ v kontexte „smrť sa nás netýka...“ k neskoro stredovekému „Dance macabre“ a „Artes bene moriendi“ pretrvávajúcom až po obdobie 20. storočia, keď sa smrť stala postupne odcudzenou a vytesnenou na okraj nielen individuálneho, ale i spoločenského záujmu. Problém smrti a vedomia smrteľnosti človeka vyvoláva strach a úzkosť z nutnosti konečnosti a možnosti neexistencie. Viera v nesmrteľnosť sa ukazuje ako nádej na pokračovanie, či už formou posmrtného života, ktorý má rôzne podoby v závislosti od náboženského presvedčenia, kultúrneho okruhu, alebo zvečnením pamiatky prostredníctvom potomstva a zanechaného dedičstva. Prítomnosť viery v nesmrteľnosť však neodstraňuje tabu smrti, ktoré nahradilo tabu sexu v 60. rokoch 20. storočia. Francúzsky historik Philippe Ariès konštatoval, že oproti minulosti sa človek 20. storočia začal smrti báť, ale inak ako tomu bolo odnepamäti, smrť už nie je predmetom kontemplácie, akceptácie ako niečoho prirodzeného. Smrť sa vytráca z rozhovorov i mysle, umierajúci už nie sú prítomní medzi živými, ale izolovaní v zdravotníckych zariadeniach, prirodzená smrť je tabu...

Monografia *(De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze* tematizuje problematiku smrti z rôznych uhlov pohľadu. Vo vybranej časti sa autori venujú filozofickému diskurzu o smrti, umieraní, vyrovnávaní sa so stratou a o viere v nesmrteľnosť.

Cieľom je kriticky reflektovať fenomén tabuizácie, ale zároveň detabuizácie smrti v kontexte filozofie smrti optikou vybraných autorov, pre ktorých boli existenciálne otázky dominujúcim predmetom záujmu. Zámerom je na základe týchto inšpirácií vo filozofii Arthura Schopenhauera, Sørensa Kierkegaarda a Martina Heideggera poukázať na východiská odzrkadľujúce postoj človeka k smrti a tým i k životu. Napriek tomu, že smrť je nevysvetliteľná a podľa mnohých názorov

je zbytočné o nej uvažovať, jednako je považovaná za *mysterium tremendum et fascinans* a práve fascinácia a zvedavosť sú akýmsi *modus vivendi* pre markantné tendencie detabuizácie.

Základný rámec úvah tvoria otázky, na ktoré sa jednotliví autori pokúsili hľadať originálne odpovede: Aká je smrť? Je možné prekonať strach zo smrti? V čom spočíva zmysel smrti? Jestvuje „život po živote“ a akú má podobu? Predstavuje smrť tabu alebo je detabuizovaná?

Monografia je výsledkom zaujímavého interdisciplinárneho výskumu a medzinárodnej spolupráce, pričom náročnou výzvou bolo uchopiť predmetnú tému z hľadiska kontextov. Čitateľ sa iste zamyslí nad otázkou, ako inak uvažovať o smrti ak nie v kontexte...?!

Z perspektívy ontológie podnetné úvahy prináša kapitola Jozefa Palitefku *Čas, dejiny a smrť v diele Martina Heideggera*, ktorý zdôrazňuje rozdiel medzi „Pobytom“ (Dasein) a „Bytím“ (Sein), kde Pobyť jedine prostredníctvom uchopenia vlastnej smrti (der eigne Tod) a autentickej (eigentlich) existencie môže byť konfrontovaný so svojou konečnosťou a odhaliť, že je „bytím k smrti“ (Sein zum Tode). Reflexia smrti optikou Heideggera nie je možná bez zamyslenia nad bytím, časom a dejinnosťou pobytu. Palitefka výstižne akcentuje výzvu k autentickej existencii a na viacerých miestach rezonuje kritický postoj k spočinutiu v pasivite a neosobnom „ono sa“ (Das Man) v neautentickej existencii. Heidegger svojou filozofiou jednoznačne odmietal tendencie vytesňovania smrti a tým úniku pred vlastným bytím, jeho celistvosťou, pretože postoj k smrti zrkadlí postoj k životu. Príspevok okrem iného otvára otázku, či je možné v smrti hľadať logiku?

Vybrané tézy o smrti v myslení Martina Heideggera (1889 – 1976), konkrétnejšie v diele *Bytie a čas* (1927), anticipoval dánsky náboženský mysliteľ, filozof, básnik Søren Kierkegaard (1813 – 1855), pričom Heidegger inšpiráciu dielom Kierkegaarda priznával. Kapitola Kataríny Gabašovej *Smrť ako „posledné“ tabu?! Príspevok Sorena Kierkegaarda do diskurzu o smrti* predstavuje prolegomena do ontológie, ale i sféry ontického skúmania smrti. Ťažiskovou je myšlienka na smrť – anticipácia vlastnej smrti, myslená vo vážnosti ako opozičná voči symptomatickej nálade smrti vytesňovať, nehovoriť o nej a v prípade straty „teatrálne“ trúchliť, odmietat smrť toho „Druhého“ či rezignovať na život. Gabašová vychádzajú z interpretácie dvoch vybraných Kierkegaardových spisov artikuluje problém tabu smrti ako aj detabuizácie avšak upozorňuje na „pseudo“ detabuizáciu, ktorá nemá nič spoločné s individuálnym sprítomňovaním neprítomnej smrti v myšlienkach v pravom zmysle slova z existenciálneho hľadiska. Kládne si niekoľko otázok, okrem iných, či je možné zrušiť tabu smrti?

V intenciách vedomia smrteľnosti a odvekej túžby po nesmrteľnosti ďalším príspevkom do diskurzu je kapitola s názvom *Smrť a nesmrteľnosť v hinduizme a filozofii Arthura Schopenhauera* Michala Reiser. Autor pri zamyslení nad smrťou a jej tabuizáciou v euroamerickej kultúre vychádza zo Schopenhauerovej pesimistickej filozofie, ktorá bola ovplyvnená východnou filozofiou a budhiz-

mom. Výsledkom prepojenia posolstva hinduistickej tradície s odkazom Schopenhauera v komparácii so súčasnosťou je zaujímavý obraz o vysvetľovaní bytia i nebytia človeka, jeho smrteľnosti a viery v reinkarnáciu a karmický zákon. Reiser považuje princíp nesmrteľnosti v koncepcii Schopenhauera, ale i hinduizme za podnetný a hodný zamyslenia, najmä v konfrontácii so súčasťou krízou, a to nielen environmentálnou. Apeluje na zodpovednosť človeka k druhým i k samotnej planéte, teda životu ako takému. Pre čitateľa tak zostáva otázkou, či verí v zákon karmy, alebo inakšie, či je človek ochotný prebrať zodpovednosť za svoje skutky alebo ochotne spočinie v ľahostajnosti a predstave, že mu „postačí“ individuálna nesmrteľnosť v rajskej záhrade bez ohľadu na „peklo“, ktoré po sebe ako ľudský druh na Zemi zanechá...

Vo filozofii ide o dlhodobo pestovanú tému, už antickí myslitelia formulovali rad podnetných myšlienok, ktoré doposiaľ nútia k zamysleniu. Stačí si spomenúť na mysliteľov, akými boli Epikuros a najmä Platón, ktorý predznamenal mnohé v európskom myslení. Práve on rozpracoval koncepciu, že smrť človeka je oddelením duše od tela. Netreba sa však obracať iba k antickým filozofom, téma priťahovala pozornosť aj mnohých novovekých mysliteľov, už boli spomínané mená ako Heidegger, Kierkegaard alebo Schopenhauer. Mohlo by ich tu defilovať mnoho, napríklad Camus, Kant, Spengler či Nietzsche, z ktorých odkazu filozofia doposiaľ ťaží. Myšlienky filozofov čerpajú inšpiráciu prevažne z európskeho myšlienkového dedičstva a sú ukotvené v európskej kultúre. Existujú, samozrejme, viaceré výnimky – jednou z nich je citovaný Schopenhauer, ktorý nachádzal inšpiráciu vo védскеj filozofii.

Kultúrna antropológia ponúka na rozdiel od filozofie medzikultúrnu perspektívu. Táto disciplína nemá za sebou takú bohatú históriu ako filozofia. Zrodila sa až na sklonku 19. storočia. Od tej doby však stačili antropológovia nazhromaždiť ohromujúce množstvo poznatkov o spôsoboch života a súvisiacich hodnotách, ideách a normách správania v rôznych kultúrach sveta. Na základe týchto poznatkov môžu antropológovia vypracovať všeobecné teórie a zároveň demonštrovať pestrosť spôsobov života ľudí v rôznych kultúrach. Ukazujú to i príspevky antropológov v tejto monografii, ktoré predstavujú rôzne antropologické koncepcie a výsledky výskumov na tému smrti. Vo všeobecnej rovine sa antropologické príspevky zhodujú v tom, že smrť je biokultúrny jav. Hoci možno celkom univerzálne určiť, kedy nastáva smrť z biologického hľadiska, ľudia v rôznych kultúrach zaujímajú najrôznejšie postoje a zastávajú odlišné názory na to, kedy smrť nastáva, ako sa má zaobchádzať s nebhým, ako sa majú správať pozostalí a čo sa deje so zosnulým človekom po tom, čo opustil tento svet.

Antropologické príspevky v tejto publikácii jasne demonštrujú rozmanitosť prístupov k smrti v rôznych kultúrach. Martin Soukup vo svojej kapitole *Antropológia smrti* predstavuje antropológiu smrti ako samostatnú oblasť antropologického skúmania, ktorá sa začala formovať až v druhej polovici 20. storočia. Zvláštny dôraz v texte kládne na rozmanitosť spôsobov zaobchádzania s mŕtvymi v rôznych

obdobíach a kultúrach. Demonštruje, že je nevyhnutné dôsledne rozlišovať rôzne štrukturálne úrovne štúdia smrti z antropologického hľadiska.

Václav Soukup sa vo svojom príspevku *Smrť ako biologická konštanta a kultúrna konštrukcia: Príspevok k antropológii smrti* zaoberá hlavne rozborom smrti ako biokultúrneho javu. Na viacerých príkladoch jasne demonštruje, že kým smrť možno z biologického hľadiska jasne určiť a vyhlásiť, z kultúrneho hľadiska to tak nie je. Antropológovia zdokumentovali mnoho prípadov, keď ku kultúrnemu uznaniu smrti jedinca dochádza až dlho po jeho biologickej smrti.

Kristína Jakubovská vo svojej kapitole *Ritualizácia ako prostriedok utvárania kolektívneho obrazu smrti* vyzdvihla iný dôležitý aspekt smrti, a to jej súvislosť s rituálmi. Z jej príspevku, rovnako ako z textu Václava Soukupa, jasne vyplýva, že smrť je predovšetkým kultúrna kategória.

Na rozdiel od predchádzajúcich štúdií, ktoré sú orientované viac teoreticky, Giuseppe Maiello vo svojom príspevku *Predstavy českých novopohanov a predstaviteľov etnických náboženstiev o organizácii pohrebov* predstavuje výsledky vlastného terénneho výskumu, ktorý sústredil na štúdiu postojov českých novopohanov k pohrebu. Závěry výskumu prinášajú cenné poznatky o rozmanitosti názorov na smrť a predstáv o pohrebe v súčasnom Česku a autor navyše dáva antropologickým príspevkom zahrnutým v tejto knihe nevyhnutný empirický rozmer.

Na základe vytýčených otázok dospeli autori k záverom, ktoré možno označiť za originálne, ukazujúce možnosti a zmysluplnosť rozmanitosti pri hľadaní odpovedí. Pokiaľ ide o spoločné prvky či istú, aj keď implicitne vyjadrenú zhodu v záveroch, za viaceré uvedieme dva kľúčové a síce: výzvu, že človek by mal smrť prijať ako jedinú istotu v živote (nejde o zjednodušujúce konštatovanie v rámci filozofie existencializmu) a ďalej kritiku symptomatického vytesňovania smrti a úniku prostredníctvom rozptyľovania v každodennosti sprevádzaného strachom, úzkosťou a zúfalstvom, ktoré je interpretované ako ustanutie, spočinutie v ľahostajnosti, a teda v neautentickej existencii. Jednotiacim východiskom autorov z pohľadu filozofie je iniciovať sebaidentifikáciu čitateľa s jeho vlastným postojom k smrti a tým i k životu. Zmyslom má byť poukaz na ontologicky náročnejšiu cestu, stojac pred voľbou „buď-alebo“, povedané Kierkegaardom. Z uvedeného vyplýva, že fenomén smrti neustále osciluje medzi tabu a reálnou možnosťou detabuizovania..., avšak nie prostredníctvom masmédií jej karikovaním či pornografizáciou, parazitovaním na utrpení iných s cieľom zisku, oktrojovaním hypertrofovaného záujmu o násilnú smrť a súvisiace násilie, ale... To, čo by mohlo nasledovať za uvedenými tromi bodkami, odhalí čitateľ sám v jednotlivých kapitolách monografie.

Martin Soukup
Katarína Gabašová

Smrť ako „posledné“ tabu?! Kierkegaardovské inšpirácie

Katarína Gabašová

*Každé z vysvetlení obsahuje pohľad na život.
(Kierkegaard, 1993, s. 99)*

Úvod

Život a smrť, umieranie a smrť, čas stratený a čas, ktorý ešte zúfalo chceme získať. Dielo *Vytrvalosť pamäti* (1931) uznávaného, ale aj kritizovaného a zaznávaného maliara Salvadora Dalího (1904 – 1989) nám zaujímavým spôsobom formou roz-tápajúcich sa („mäkkých hodín“) pripomína pominuteľnosť, nevyhnutnosť zániku a s tým súvisiacu posadnutosť časom, ktorý sa človek usiluje ovládnuť. Preto bojuje s pamäťou a na heslo „Memento mori!“ vytrvalo zabúda...

Smrť je považovaná za „posledné“ tabu, ktoré sprevádza človeka už od počiatkov dejín ľudstva. Vytesňovanie smrti, a súvisiacich tém na perifériu individuálneho, ale i spoločenského záujmu, vedomé vyhýbanie sa čo i len myšlienke na vlastnú konečnosť, strach, úzkosť, zúfalstvo, zrkadlí jeden z uhlov pohľadu na obraz o smrti v súčasnej euroamerickej kultúre. Z iného uhla sme konfrontovaní s diametrálne odlišným pohľadom, a síce s istým „odmäkkom“ tabu smrti a umierania príznačným pre rozmanité tendencie detabuizácie, nielen v súčasnosti. Vystáva teda otázka, či je smrť ešte stále tabu, respektíve čo je predmetom detabuizácie a či je možné zrušiť tabu smrti?

Autopsia Kierkegaardovho tanatologického diskurzu, vychádzajúc predovšetkým z existenciálnej interpretácie smrti je ambíciou podnieť ďalšie úvahy a možno aj (roz)vážne postoje. Ústredným cieľom je interpretácia vybraných spisov *Nad hrobom* a *Skutky lásky* Sorena A. Kierkegarda (1813 – 1855) v kontexte kritickej reflexie obrazu o smrti, jej tabuizácie či detabuizácie v súčasnej kultúre.¹ Nie je prekvapivé, že Kierkegaard, považovaný za priekopníka či „otca“ existencializmu, vyzýva svojho „poslucháča“ pri uvažovaní o smrti k hľadaniu vlastnej individuálnej existencie, predstavujúcej skutočne zameraný a zanietený prežívaný život pred tvárou Boha. Prečo je poslanstvo hesla „Memento mori!“ také dôležité, práve v myšlienke na smrť myslenej vo vážnosti? Je spomienka na zosnulého skutkom lásky?

¹ Vybraným problémom sa autorka venovala v monografii (Gabašová, 2014) a v príspevku (Gabašová, 2015).

Prolegomena k diskurzu o smrti

A keď niekto zomrie, hneď povieme: Potichu a zľahka zaspal, smrť je spánok, pokojný spánok – to je niečo, čo nepovieme v záujme zosnulého, pretože naše rozprávanie mu nemôže pomôcť, ale v našom vlastnom záujme, s cieľom nestratiť chuť do života...

(Kierkegaard, 1967, s. 339)²

V súčasnom filozofickom diskurze môžeme konštatovať, že v globálnom meradle je záujem o tému smrti a umierania prítomný, no nie prevládajúci. Skôr by sme mohli zistiť absenciu náležitej pozornosti venovanej smrti ako binárnej opozícii života či jeho prirodzenej komplementárnej súčasti. Výzva Platóna k „príprave na smrť“ rezonujúca v dejinách filozofie celé storočia akoby strácala na svojej vážnosti a opodstatnení, jeho pohľad na funkciu filozofie ako na „výcvik v smrti“ akoby bol tiež v dlhej filozofickej tradícii marginalizovaný alebo tabuizovaný?! (1994, s. 26). Výskum diela, života a myšlienkového odkazu Kierkegaarda je orientovaný obdobne primárne na ústredné kategórie jeho filozofie, opomínajúc problém smrti. Napriek tomu vyzdvihujeme úsilie a aktivity smerujúce k reflexii smrti a umierania, straty blízkeho, problému nesmrteľnosti a samovraždy u vybraných autorov, spomedzi viacerých spomenieme filozofov zo zahraničia (Buben, 2016; Stokes – Buben, 2011; Watkin, 1990).

Skôr ako začneme uvažovať o smrti cez prizmu diela a odkazu intelektuála par excellence, je nutné povedať niečo o tom, ako nepatrila do priemeru svojej doby. Søren Aabye Kierkegaard, respektíve jeho diela sa dočkali „znovuobjavenia“ až po jeho smrti, no najmä v prvej polovici 20. storočia až po dnes. Prorocký mysliteľ, ktorý anticipoval predmet záujmu nielen existencionalistov, ale aj predstaviteľov dialektickej teológie, zanechal hlboký myšlienkový odkaz aj pre existenciálnu psychoterapiu, psychológiu existencie a prispel svojím dielom do dejín myslenia vôbec. V súdobom rodnom Dánsku nedocenený, dokonca kritizovaný, karikovaný, odsúdený na perifériu spoločenského záujmu, ako aj kodanskej smotánky vzbudil svojím dielom a otvoreným konfliktom s dánskou luteránskou cirkvou, skutočný obrat v myslení o človeku, jeho existencii a vzťahu k Bohu. Kierkegaard bol predovšetkým náboženským autorom, nebol filozofom systematickom, venoval sa aj literárnej kritike a publicistike, stal sa „rytierom viery“, odhodlaným a zameraným kritikom doby. Napriek kritike a otvoreným verejným útokom, získal si aj rešpekt, najmä vďaka schopnosti brilantne pracovať s iróniou v kontexte kritickéj reflexie negatívnych, patologických javov vo vtedajšej kultúre a spoločnosti. Kierkegaard si vyslúžil špecifické (mohli by sme povedať až kontroverzné) postavenie nielen v dejinách filozofie, ale i protestantskej teológie, pričom sa vo

² Denníkové záznamy Kierkegaarda doplníme v texte v poznámke pod čiarou formou skráteného záznamu podľa medzinárodného štandardu. Pap. XI² A199 n. d., 1854.

výskume jeho diela, života a odkazu vyprofilovali „tábory“ jeho nasledovníkov a vášnivých bádateľov, ako aj zaniatených, často jednostranných kritikov.

Søren Kierkegaard, inšpirovaný sokratovskou metódou maieutiky, nepriamou komunikáciou, tvoril aj bez priznania autorstva pod rôznymi pseudonymami a aj preto si vyslúžil kritiku. Časť svojich diel však vydal pod vlastným menom, ide najmä o náboženské spisy. Čo bolo predmetom jeho záujmu, čo ho doslovne trápilo a čomu sa venoval neúnavne niekoľko rokov svojho plodného autorského života? Človeku a jeho individuálnej existencii, vzťahu k Bohu, štádiám existencie, existenciálom strachu, úzkosti a zúfalstva, kritike doby a luteránskej cirkvi v kontexte „nepravého“ pokriveného kresťanstva. Novým a provokujúcim spôsobom, s cieľom prebúdzajúcim vášeň, vážnosť, hľadanie samého seba, pravdy a opravdivéj viery podnietil nevediac dlhú tradíciu rozmanitých teoretických i umeleckých interpretácií.

V kontexte originálneho obrazu človeka a jeho strastí, nevyhol sa ani úvahám o *mysterium mortis*. Azda to bolo prirodzené uvažovať o živote a teda aj o smrti, no Kierkegaard mal o dôvod viac. Vyrovnávanie sa so stratou piatich súrodencov zo šiestich, matky a neskôr aj otca, strach z vlastnej smrti pred dovŕšením tridsiatich štyroch rokov podporený presvedčením o rodinnej kľiatbe, vtisol do jeho života a diel melanchóliu, utrpenie, pochybnosti a vnútorný zápas. Napriek, nazvime to, iste nepriazni osudu, rozhodol sa nepodľahnúť rezignácii, ale vykonať „skok“ do vyššieho štádia existencie. Fakty o jeho osobnom živote neuvádzame samoúčelne, akokoľvek by netrpel stratou blízkych, téma o živote, existencii, kresťanstve a vzťahu k Bohu si doslova vyžaduje vysloviť sa aj k otázkam smrti. Vo svojom rozsiahlom diele sa programovo smrti venoval len málo (vo vybraných krátkych rozpravách), skôr implicitne, a to aj v denníkoch. V intenciách možnej klasifikácie konkrétnych spisov môžeme hovoriť o dvoch rovinách reflexie smrti. Prvá rovina rieši vedomie smrteľnosti, postoj človeka k smrti a tým i k životu, vyrovnávanie sa so stratou, v druhej otvára otázky smrti a umierania z iného uhla pohľadu a síce náboženského, etického a psychologického s akcentom na špecifické fenomény: „nemoc k smrti“ definuje ako zúfalstvo v diele *Nemoc k smrti*³ (1849); ďalej „odumieranie, expirácia“⁴ a konkrétnejšie „zánik sveta i seba samého“, okrem iných aj v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku k filozofickým*

³ Spis *Nemoc k smrti* v dánskom origináli *Sygdommen til Døden* (1849) publikoval Kierkegaard ako editor pod pseudonymom Anti-Climacus. Termín „nemoc k smrti“ prekladáme do slovenského jazyka ako nemoc a nie choroba, pretože ho považujeme za vhodnejší (porov. Kierkegaard, 1993).

⁴ Jednotlivé pojmy preberáme z dánskych originálov, so zreteľom na analýzu a preklad českej prekladateľky a bádateľky Kierkegaardovho diela Marie Mikulovej Thulstrup. V anglickom jazyku „dying away“ odvodené z dánskeho „Afdøelse“, „to die from“ z dánskeho „at dø“ a predložky „af“. Výraz „odumretie bezprostrednosti“ v anglickom preklade ako „dying to immediacy“ korešpondujúce s výrazom „to die to myself and world“. Vybrané pojmy v anglickom znení sú v dánskom jazyku skôr veľmi ojedinelé. Dôležité je tiež zohľadniť kontext a možné nuansy, ktoré môžu ovplyvniť význam použitia. Pozri: Mikulová-Thulstrup, M. (ed.), (1978, str. 160 – 167).

zlomkom⁵ (1846) v zmysle mentálneho procesu, zanikania, odpútania sa od lipnutia na pozemskom živote, vnútorného mučenia, keď toto „odumretie bezprostrednosti“ môžeme chápať ako analógiu k asketickému spôsobu života; koncept „predbeh k smrti“⁶ sa spája s umieraním a podobne s anticipáciou smrti už počas života, prostredníctvom sprítomňovania neprítomnej smrti v myšlienke myslenej vo vážnosti. Kierkegaard bol náboženský autor, veriaci človek, preto je jeho úvahy a predstavy nutné chápať z pozície kresťanstva, presnejšie Starého a Nového zákona. Koncept zániku sveta alebo odumierania od sveta interpretuje ako transformáciu ľudskej existencie vo vzťahu k Bohu. Nejde teda o apokalyptické vízie. Vzťah medzi človekom a Bohom definuje ako prekročenie konečnosti (časnosti) a dotyk s večnosťou. Výzvou „... byť umierajúcim človekom v stave umierania (musíš zaniknúť, nenávidieť samého seba) – a potom žiť, možno štyridsať rokov v takom stave!“ (porov. Kierkegaard, 1967, s. 340)⁷ ilustruje názor na to, čo znamená byť kresťanom.

Spis *Pojem úzkosti*⁸ (1844), v ktorom tematizuje smrť v kontexte strachu zo smrti a dedičného hriechu, odkazuje opakovane na otázku, či je možné úzkosť, strach a zúfalstvo považovať za limit alebo liek? Na etickú dimenziu vo vzťahu k smrti toho Druhého, tzv. „smrť v druhej osobe“ (Jankélévitch, 1966) v terminológii francúzskeho filozofa a muzikológa Vladimira Jankélévitcha (1903 – 1985), upriamil pozornosť okrem iného v jeho podľa mnohých najpozoruhodnejšom diele *Bázeň a chvenie* (1843).⁹

Kierkegaardov postoj k smrti sa azda najvýstižnejšie zrkadlí v rozprave *Nad hrobom* (1845)¹⁰ a diele *Skutky lásky* (1847)¹¹ v časti *Skutok lásky je spomínať na zosnulého*. Triádu vybraných rozpráv, ktoré sú predmetom autopsie, uzatvára časť

5 Spis *Filozofické zlomky alebo Zlomok filozofie* v dánčine *Philosophiske Smuler eller Smule Philosophi* (1844). Vyšlo aj v českom preklade (porov. Kierkegaard, 1997). Uzatvárajúci nevedecký dodatok k filozofickým zlomkom v pôvodnom znení *Afsluttende uvidenskabelig efterskrift* je voľným pokračovaním, ktoré dosiaľ nebolo vydané v slovenskej či českej jazykovej mutácii (Kierkegaard, 1992).

6 Pojem „predbeh k smrti“ je spájaný v istom zmysle s pojmom „nemoc k smrti“ a síce so zúfalstvom. Chápanie smrti a umierania závisí u Kierkegarda od kontextu, v ktorom daný termín používa.

7 Pap. XI2 A422 n. d., 1855.

8 Dielo *Pojem úzkosti* v dánskom origináli *Begrebet Angest* (1844) opäť publikoval pseudonym Vigilius Haufniensis. V slovenskom ani českom preklade zatiaľ dielo nevyšlo (porov. Kierkegaard, 1980).

9 Podľa dánskeho *Frygt og Bæven* (1843) napísal *Johannes de Silentio a Kierkegaard* v ňom opäť potvrdil filozofickú, psychologickú i náboženskú a dokonca aj umeleckú hodnotu svojho diela. Vyšlo i v slovenskom preklade (porov. Kierkegaard, 2005).

10 Rozprava *Nad hrobom* je súčasťou spisu vydaného v dánskom origináli *Tre taler ved taenkte Leiligheder* (1845), v slovenskom znení *Tri rozpravy pri pomyselných príležitostiach*, ktorý bol publikovaný pod vlastným menom autora. Preklad v slovenskom či českom jazyku zatiaľ nie je dostupný (pozri: Kierkegaard, 1993).

11 *Skutky lásky* v originálnom znení *Kjerlighedens Gjerninger* (1847) podpísal Kierkegaard vlastným menom. Spis je dostupný v českom preklade (pozri: Kierkegaard, 2000).

Kierkegaardovho vôbec prvého rozsiahleho estetického spisu *Bud' alebo* (1843)¹² s fascinujúcim názvom *Najnešťastnejší*. Ani v otázkach smrti nešetril iróniou a satirou, čo pre čitateľa môže pôsobiť miestami až cynicky, no jeho tendencia zachádzať do krajností, štedrosť bizarnosti pohľadu mala akoby rozbúriť more ľahostajnosti, lenivosti, nezaujatosti, sebaklam nevášnivej doby, v ktorej žil, a provokovať človeka, jednotlivca, aby dospel k vlastnej individuálnej existencii a oslobodil sa od davu a „neautentického bytia“¹³, povedané nemeckým filozofom Martinom Heideggerom (1889 – 1976). Spôsob prístupu k riešeniu témy smrti nielen vo vybraných spisoch, ale i v denníkových záznamoch nie je možné redukovat' do jedného, ale ani jednoduchého. Neustály dôraz na súvislosť medzi postojom k smrti a tým i k životu, kladie Kierkegaard vo všetkých zamysleniach nad smrťou a individuálnou existenciou vo vzťahu k Bohu. Zdá sa, že sa zámerne vyhýbal definitívnym odpoveďami o povahe smrti a idey nesmrteľnosti,¹⁴ „spútanú“ smrti do reči pojmov, odborných definícií a špekulatívnych záverov. Mal na to logické zdôvodnenie a síce možno rigorózne tvrdenie, že o smrti je vo všeobecnosti ťažké niečo jednoznačne povedať. Každopádne veril v posmrtnú blaženosť vzhľadom na posolstvo Nového zákona, pričom skepticky konštatoval, že z nesmrteľnosti vznikla otázka namiesto úlohy konať.

Napriek paradoxu, ktorým zvyšoval náročnosť recepcie svojich diel a v niektorých pasážach i mnohoznačnosti, nie je ťažké odhaliť význam hesla „Memento mori“ a v našom uvažovaní aj jasný odkaz k detabuizácii smrti. Kedy je snáď nemožné ignorovať fakticitu smrti a vlastnej temporálnosti? Kierkegaard čitateľovi ponúka pohotovú odpoveď... Nad hrobom!

Dilema... Nad hrobom!

... Myšlienku na smrť sa snažíme obísť, ako je to len možné; nechceme ňou byť rušení – a kresťanstvo nás k nej chce priviesť tak blízko, ako je to len možné. (Kierkegaard, 1967, s. 337)¹⁵

Fakt, že človek je efemérna bytosť a každý má „vymieraný“ istý čas života, netreba zvlášť pripomínať. Jednak vychádzame z istoty, ktorá sa so smrťou spája, na druhej strane, nezabúdame na ťaživú neistotu prameniaku z otázky, kedy „príde“ vlastná smrť, kedy smrť blízkych či cudzích ľudí. Ako je možné anticipovať

12 *Bud' alebo* vydané v dánčine ako *Enten-Eller* (1843) pod pseudonymom Victor Eremita predstavuje pilotný počin, v ktorom stiera žánrové hranice a využíva metódu „nepriamej komunikácie“. Vyšlo aj v slovenskom preklade (pozri: Kierkegaard, 2007).

13 V kontexte detabuizácie smrti o bytí v diele M. Heideggera pojednáva slovenský filozof Jozef Palitefka vo svojej štúdií (pozri: Palitefka, 2015); Palitefka sa venuje tiež vybraným problémom času, dejín a bytia opäť optikou Heideggera v inej kapitole monografie.

14 Téma smrteľnosti a nesmrteľnosti v hinduizme a filozofii A. Schopenhauera je venovaná samostatná kapitola Michala Reisera.

15 Pap. X3 A710 n. d., 1851.

vlastnú smrť? Paradox hovorí jasne a vyzýva k sprítomňovaniu neprítomnej smrti v myšlienkach „... konáte to, čo smrť nie je schopná – menovite, že ste a smrť je tiež“ (Kierkegaard, 1993, s. 75).

Niet pochýb, že miesto posledného odpočinku je podľa Kierkegaarda vhodným miestom jeho „vzdelávacích“ rečí zaujímavých spojených v rámci jedného spisu *Tri rozpravy pri pomyselných príležitostiach*. Dejisko *Nad hrobom* je transparentnou súčasťou triády *Pri príležitosti spovede* a *Pri príležitosti svadby*. Širší interpretačný rámec poskytuje hĺbku i šírku, respektíve priestor na ďalšie reinterpretačné snahy. Zámerom je vyzdvihnúť aktualizčné tendencie a reflektovať súvislosti medzi minulým a súčasným konštruktom smrti v kontexte ľudskej existenciálnej skúsenosti. Reflexia smrti u Kierkegaarda predstavuje niekoľko základných axiém a síce jej nevysvetliteľnosť, nedefinovateľnosť, neurčitost a rozhodnosť jej rozhodnutia, tiež výzvu k „predbehu k smrti“. Smrť má podľa neho funkciu „učiteľa“, mohli by sme povedať inak, „kontrolóra“, „korektora“. Cieľom je sprevádzať na ceste životom smerom k dosiahnutiu vlastnej individuálnej existencie, avšak nezasahovať „... úlohu nájsť samého seba ponecháva na jednotlivcovi, a tak ho potom môže učiť vážnosti tak, ako môže byť naučená len ním samotným“ (Ibid., s. 76). Pripisoval jej funkciu akéhosi záchrancu „... žiaka... zachraňuje od neho samého“ (Kierkegaard, 1997, s. 37). Splňa teda funkciu ontologicko-axiologickú aj ochrannú.

V atmosfére nad hrobom začína svoje zamyslenie nasledovne: „Potom sa všetko skončí!“ Ďalej pokračuje: „– A keď človek pristúpi k hrobu, najprv pretože bol ďalší príbuzný, a keď po krátkom okamihu príhovoru bol tým posledným pri hrobe, bohužiaľ, pretože bol ďalší z príbuzných – potom sa všetko skončilo. Ak tam zostane, stále sa nenaučí, čo robí zosnulý, pretože zosnulý je tichý človek; ak v jeho smútku vykrikuje jeho meno, ak si v smútku sadne počúvajúc, stále sa nenaučí nič, pretože v hrobe je ticho, a zosnulý je tichý človek; a ak spomínajúc navštívi hrob každý deň, ten mŕtvy si naňho nevzpomenie. – V hrobe nie je žiadna spomienka, dokonca ani na Boha“ (Kierkegaard, 1993, s. 71). Už v úvode je odkrytý konflikt, ktorý sa človek neustále pokúša vyriešiť a síce, či je možné smrť „spoznať“, zistiť jej povahu z pozície svedkov nielen pri umierajúcich, ale i pri návšteve zosnulých. Akoby spontánne s istou ľahkosťou jedným dychom sa tak dotkol i problému skúsenosti so smrťou toho „Druhého“. Kierkegaard trval na osamocujúcom charaktere smrti a argumentoval komparáciou smrti so spovedou: „... byť úplne sám pred tvárou Boha“ (porov. Kierkegaard, 1967, s. 337).¹⁶ Keďže v smrti je každý sám, smrť optikou druhej či tretej osoby nemôže mať pre nás poznávaciu hodnotu. Prirodzene, tento postulát podnecuje k polemike o možnosti získať poznanie prostredníctvom smrti iných, pričom nesmieme zabúdať na fakt, že nie je možné zistiť, aká je smrť z pozície „divákov“.

¹⁶ Pap. X³ A710 n. d., 1851.

Noetika smrti je oblasť, ktorá disponuje jednou základnou istotou, ktorou je fakt rovnosti v zániku všetkých živých organizmov. O rovnosti v smrti sa zmienil aj Kierkegaard v kontexte stredovekého „danse macabre“, keď je smrť tanečnicou a smrteľníka pozýva do tanca: „... potom by malo byť úľavou zistiť, že smrť ho tiež pozýva do tanca a v tom tanci sa všetko vyrovná“ (1993, s. 87). V smrti sme si všetci rovni, hoci tento fakt pripúšťa isté nerovnosti medzi ľuďmi pretrvávajúce po smrti. Každý človek však môže rovnako „meditovať“ o smrti a tým dochádza k stieraniu pozemských rozdielov „Smrť sama určite má svoju vlastnú vážnosť. Táto vážnosť nespočíva v udalosti, nie v situácii, keď zomrela iná osoba... Smrť nás môže zreteľne naučiť, že vážnosť spočíva vo vnútornom bytí, v myšlienke...“ (Ibid., s. 73). Vážnosť je nevyhnutná (nielen pri uvažovaní o smrti) v opozícii voči nálade „Vážnosť – to je žiť každý deň tak, akoby bol posledný a zároveň prvý v jednom dlhom živote...“ (Ibid., s. 96) a Kierkegaard nás vstríha pred kolísavými náladami. Dôraz kládol na rozlišovanie medzi vážnosťou v predstave seba samého ako mŕtveho a náladou „byť svedkom smrti iného“ (Ibid., s. 75). Smútok, trúchlenie, súciti, vôľa obetovať sa za iného, presvedčenie, že by nám tak bolo ľahšie, toto všetko považoval len za náladu. Čítajúc rozpravu *Nad hrobom*, mnohí vzniesli námietky a nešetrili kritikou, vyčítajúc dánskemu veľikánovi zjednodušovanie vyrovnávania sa so stratou blízkych, akékoľvek prejavy smútku, trúchlenia či apatie. Z hľadiska žiaducej objektivity je nutné poznamenať, že niektoré Kierkegaardove výroky vskutku akoby ignorujú, sterilizujú ľudské city a emócie, sociálne väzby, potrebu akejsi katarzie prostredníctvom procesu trúchlenia. Na tento kritický moment upozornil okrem iných aj americký filozof Gordon Daniel Marino: „... jedinou legitímnou cestou ako milovať našich blízkych je cez milovanie Boha. Možno áno. Ale nie je tu určite žiadny dôraz na môj vzťah k mojim priateľom v spise *Nad hrobom*, a z toho dôvodu, oproti všetkej brilantnosti, diskurz pôsobí nehumánne“ (2011, s. 158). Na druhej strane (zohľadňujúc objektívny postoj), sme presvedčení, že Kierkegaardovým zámerom bolo akcentovať zbytočnosť ľudského snaženia sa pochopiť smrť, túžby zvíťaziť nad ňou, pokoriť ju alebo „spútať“ do definícií a poučiek. Citlivú tému vyrovnávania sa so stratou uchopil cez prizmu detabuizácie smrti v existenciálnom rozmere, a to s dôrazom na prijatie smrti, jej akceptáciu nielen v rovine prvej osoby, ale i druhej a tretej. Všetok ľudský smútok a odmietanie, ľútosť – to všetko je márne a ľudské, akokoľvek to znie bezcitne, cynicky, možno až príliš ľudské... Napokon kritika o zlahčovaní či „tabuizovaní“ vzťahu k smrti toho „Druhého“ by mala byť adresovaná aj spoločenským konvenciam a konkrétnym náboženským systémom, ktoré zakazujú prejavy trúchlenia, búrenia sa, odmietania a rezignácie na život. Okrem uvedených nachádzame ešte jeden argument v prospech Kierkegaarda, ktorý dokazuje, že jeho diskurz o smrti nie je nehumánny. Dôkazom je spis *Skutky lásky* (1847), ktorému sa ešte budeme venovať.

Uvažovanie o smrti nás privádza k ďalším otázkam. Keďže Kierkegaard je považovaný za silného individualistu, je logické, že smrť charakterizoval vždy iba

ako moju smrť, smrť v prvej osobe, tak ako ju chápem, aký postoj k nej zaujímam. Ako je možné anticipovať smrť? Meditovať o smrti, vlastnom nejestvovaní v myšlienkach je možné, ale iste nie jednoduché a želané, „pretože dokonca v momente smrti si umierajúci človek myslí, že má ešte stále nejaký čas, aby žil, a jeden sa dokonca obáva povedať mu, že sa všetko skončilo“ (1993, s. 79).

O sprítomňovaní neprítomnej smrti prostredníctvom myšlienky myslenej vo vážnosti sme sa už zmienili. Práve v „predbehu k smrti“ tkvie problém tabuizácie smrti a jej vytesňovania, popierania, eskapizmu a bagatelizovania prostredníctvom detabuizácie, ktorú mediujú primárne masmédiá „V ostatnom období vystupuje čoraz viac do popredia v súvislosti so smrťou jej komerčné využitie...“ (Moravčíková, 2013, s. 91). V duchu Kierkegaardovho posolstva ide len o kreoanie „ochrany“, ktorá sa spája s rozptyľovaním a únikom pred myšlienkou na smrť. Nedochádza tak k sebauvedomeniu, jedinec nehľadá svoje vlastné Ja, nehľadá zmysel smrti a tým i života. Rozumieme tomu tak, že strach zo smrti a umierania, z vlastnej konečnosti, bráni človeku prežiť skutočne naplnený a plnohodnotný život „Za múdrosť života sa považuje žiť tak, ako keby sme mali zomrieť. Poznal som muža, ktorý bol veľmi nešťastný, pretože neustále veril, že zomrie – to ho okradlo o všetku trpezlivosť žiť“ (porov. Kierkegaard, 1967, s. 334).¹⁷ Detabuizovať, sprítomniť smrť v myšlienkach, prijať ju, zaujať svoj vlastný postoj k smrti a tým i k životu neznamenať stať sa oným „moribundus“. Falošný záujem, falošná vášeň, ktorú človek prejavuje voči smrti a veciam s ňou spojených, sa odzrkadľuje v pornografizácii a zozábavňovaní smrti, keď sa stáva predajným artiklom na trhu so všetkým, dokonca aj s ľudskou dôstojnosťou. Zaujímavé je, že objektom detabuizácie smrti je spravidla násilná smrť a utrpenie z nej prameniace. Rôzne televízne seriály a reality šou tematizujúce smrť, umieranie, prípadne terminálne štádium chorých či každodennosť pohrebnej služby nijako neprispievajú k zmierneniu či zmazaniu strachu zo smrti, úzkosti z umierania, bolesti zo straty blízkych. Ide skôr o brilantné mediovanie a podporu voyerizmu až skoptofílie.¹⁸ Možnosť detabuizácie smrti vidíme práve v oblasti vedomia smrteľnosti; interpretácii a modelu štruktúry vedomia smrteľnosti sa venovali v slovenskom prostredí filozofi Juraj Čáp a Marián Palenčár (2012). Domnievame sa, že problém tabuizovania smrti súvisí s moderným obrazom smrti, respektíve obrazom sveta, ktorý je charakterizovaný pokrokom v oblasti prírodných vied, medicíny, bio- a nanotechnológií, kryoniky. Tento obraz sveta je komplementárny s túžbou človeka po nesmrteľnosti (Elias, 1998, s. 13). Po druhej svetovej vojne nadobudlo ľudstvo presvedčenie, že o smrti sa nemá hovoriť, a uspokojilo sa s myšlienkou „víťazstva“ nad ňou prostredníctvom vedy a techniky. V súčasnej západnej (euroamerickej) kultúre je mainstreamový kult

¹⁷ Pap. III B 181:9 n. d., 1841-42.

¹⁸ Termín skoptofília v kontexte smrti a umierania interpretujeme ako potešenie z pohľadu na materializáciu smrti v podobe mŕtvych tiel, pozostatkov zosnulých, relikvií alebo z návštevy miest spojených so smrťou a utrpením.

individualizmu, hypernarcizmu, kultu tela, preferovaného ideálu krásy a výkonnosti, očakávania obdivu a aktívnej spätnej väzby. Človek žije v ére honby za úspechom, bohatstvom a šťastím, alfou a omegou sa stala rýchlosť „Je zrejme, že nemožno poprieť vplyv koncepcií „zabitia času“ na naše vedomie času, na naše vzťahovanie k nemu v procese prežívania, na celkové správanie. Imperatív rýchlosti má viaceré etické implikácie, mení napríklad podobu našej zážitkovosti, nášho (seba)prežívania“ (Farkašová, 2009, s. 23); dokonca aj strach, úzkosť a zúfalstvo, stres a frustrácia pramenia zo strachu straty existenčného zabezpečenia, spoločenského statusu a prestíže, výhod z nich vyplývajúcich. Naladenie doby vyzýva ku konzumu a pôžitkárstvu, odsúvaniu problémov na perifériu záujmu či dneška, a to platí najmä v existenciálnej rovine, v otázkach zmyslu smrti a života. Apropos – smrť nepredstavuje úspech, ktorý je znakom doby, možno preto je ešte stále tabu a možno ako „posledné“... Otázky spojené so smrťou a umieraním implikujú, že smrť v teoretickej reflexii z rôznych hľadísk je vlastne výsledkom uvažovania o živote, človeku a jeho individuálnej existencii. Pozoruhodné je, že postmoderná antropológia priniesla podnety k dekonštrukcii smrti ako sociálneho fenoménu, no stretávame sa s názormi, ktoré dekonštrukciu tabu smrti nepripúšťajú a argumentujú samotnou podstatou tabu ako takého, jednak akcentujú nezmieriteľný strach zo smrti. Francúzsky historik Philippe Ariès (1914 – 1984) poukázal na tabu smrti v komparácii s minulosťou, presnejšie v kontexte konfrontácie detí so smrťou „... do osemnásteho storočia žiadny portrét zobrazujúci scénu pri smrteľnej posteli nezlyhal v zahrnutí detí. A pomyslieť na dnešok, ako sa ľudia snažia opatrne držať deti mimo všetkého, čo sa týka smrti!“ (1974, s. 12). Podľa záverov, ku ktorým dospel Ariès vo svojom výskume dejín smrti od stredoveku až po 20. storočie, je zjavné, že príčinou tabu smrti sa stal strach a exkludovanie smrti zo života človeka i spoločenského záujmu (2000, s. 328 – 329). Ľudia sa od istého obdobia v dejinách novoveku začali smrti báť, tento zlom považujeme za determinant silnejšieho tabu smrti, ale redukovaného na oblasť vytesňovania a marginalizácie tzv. špinavej, páchnucej, vzdialenej smrti. Komparácia konštruktu smrti v minulosti a súčasnosti ponúka viaceré podnety na zamyslenie a kladenie si otázok. Ako bolo tabu smrti interpretované v minulosti? Čo je podstatou tabu smrti dnes? Je možné redukovať tabu smrti „len“ na strach zo smrti a v takom prípade nejestvuje možnosť zrušenia tohto? Tieto otázky majú možno charakter nemennosti, menia sa len odpovede. Istá opozícia v dobovom a súčasnom obraze smrti, jej tabuizácie či detabuizácie, je viac ako markantná. Za príčinu opozičného trendu považujeme, ako už bolo uvedené, anticipáciu vlastnej smrti oslobodenej od vonkajších kultúrnych, náboženských, sociálnych vplyvov a podmienok. Dôležité je zamerať sa len na to, čo bude podstatné v okamihu smrti. A tu je ťažké dospieť k rigoróznym tvrdeniam o tom, čo je podstatné, pretože pri kontemplácii o „posledných veciach“ je nevyhnutné zaujať vlastný kritický postoj a nebáť sa selektovať a pochybovať! Vrátime sa opäť k otázke strachu zo smrti, úzkosti či zúfalstva a melanchólie. Je možné zbaviť sa strachu zo smrti?

Kierkegaard nás motivuje kladnou odpoveďou, napokon ako viacerí v dejinách filozofie. Východiskom je prestať unikať, popierať, vytesňovať, bagatelizovať smrť, ale odhodlať sa k dôstojnému prijatiu vlastnej smrteľnosti. Tabuizácia totiž vedie k istej dezorientácii v tzv. sekulárnej, ale zároveň už post-sekulárnej spoločnosti, v ktorej prevláda laxný prístup k náboženstvu i jeho formálnemu praktizovaniu, čo okrem iného vedie k totálnemu „odcudzeniu človeka“. Problému „odcudzenia sebe samému“ v existenciálnom zmysle sa venovalo množstvo filozofov, teológov, spisovateľov, inšpiračne vychádzajúc z diel Kierkegaarda (Pavlíková, 2015). Súčasný človek sa tak ocitá v kríze, duchovnej kríze, respektíve existenciálnej. Cieľom každého človeka by malo byť kreovanie vlastného obrazu o smrti, avšak bez hľadania jej možných atribútov, pomocou ktorých by bola uväznená do racionálnych systémových konštruktov.

Smrť je nevysvetliteľná, napriek tomu nás Kierkegaard nabáda vysvetľovať nevysvetliteľné, aj keď to znie ako paradox ad absurdum. Smrti pripisoval „... späťne pôsobiacu silu“ (1993, s. 97). V tomto postuláte tkvie koncept sprítomňovania neprítomnej smrti, pričom v myšlienkach je možné vrátiť sa zo smrteľnej budúcnosti späť do prítomnosti. Smrť tak získava svoj vplyv, no do existencie nezasahuje „... v každom okamihu smrť stojí mimo života, v rovnováhe nerozhodnosti, ktorou si zachováva odstup...“ (Ibid., s. 97 – 98). Pri vysvetľovaní je nevyhnutnosťou „rozprávať pomaly“ a uvážlivo: „... Zdržanie sa vysvetlenia je už samo osebe dôležitým znakom, podľa ktorého smrť práve preto, že je nič, nie je nič iné ako zázračný nápis, ktorý sa každý okoloidúci pokúsi prečítať, ku ktorému každý musí zaujať stanovisko. Rozhodujúce na vysvetlení, to, čo bráni, aby nič smrti nebolo iba vysvetlením ničoho a nevedelo k ničomu, je, že týmto vysvetlením prijímame smrť so spätnou platnosťou, a tým sa smrť stáva v živote človeka skutočnosťou, smrť sa stáva učiteľom tohto človeka...“ (Ibid., s. 97). Jednotlivec však nemá sklznúť do jednoduchého a samoúčelného konštatovania o istote a nevyhnutnosti smrti, hoci je to logické konštatovanie. Tak ako je hľadanie zmyslu smrti, vlastne hľadaním zmyslu života, tak je aj vysvetľovanie smrti, vysvetlením života, respektíve postoj k smrti sa odhaľuje v živote. V intenciách žiaducej vážnosti, chránenia sa od nálad a ľahostajnosti pri vysvetľovaní smrti Kierkegaard svojho poslucháča pouča inšpiráciou z antiky „Pre pohanstvo, najvyššou odvahou bolo, keď muďrc (ktorého vážnosť bola typická tým, že sa s vysvetlením neponáhľal) dokázal žiť s myšlienkou na smrť tak, že ňou prekonával každý okamih života v nerozhodnosti. Potom sa pozemský život odžil. Muďrc vie, že smrť existuje; nežije bezmyšlienkovito, zabúdajúc, že existuje. Stretáva sa s ňou v myšlienkach, stáva sa bezmocným v jej nezistiteľnosti, a to je jeho víťazstvo nad smrťou – ale smrť neprichádza na to, aby jeho život prenikla a pretvorila“ (Ibid., s. 98).

„Smrť je veľký paradox“, konštatuje slovenský filozof, kulturológ a literárny vedec Dalimír Hajko, uvažujúc o smrti a možnosti jej vysvetľovania v intenciách Kierkegaardovho diela. Hajko prirovnáva v istom paradoxnom zmysle smrť k životu – k „náboženskému životu“, ktorý Kierkegaard vnímal ako „veľký

paradox“. Metodológiu pochopenia života považuje za podobnú metodológii pochopenia smrti. Tento paradox, ako konštatuje Hajko, nemožno „vymazať z hranice ľudskej existencie, nedá sa odstrániť, zlikvidovať ani zmierniť“ (2011, s. 52).

Nevysvetliteľnosť smrti, jej neistota („Mors certa – hora incerta“) vo svetle Kierkegaardových úvah vôbec od svojich „žiakov“ neočakáva hľadanie nových vysvetlení, „prehodnocovanie“ starých (aj keď vlastný kritický postoj je nevyhnutný), ale aby pochopili základnú tézu a síce: „... nevysvetliteľnosť nie je požiadavkou vyriešiť záhady, pozvanie byť vynaliezavým, ale vážnym varovaním smrti pre žijúcich: Ja nepotrebujem žiadne vysvetlenie; ale maj na mysli ty sám, že týmto rozhodnutím sa všetko skončí a že toto rozhodnutie môže byť kedykoľvek naporúdzí; pozri, pre teba sa odporúča mať toto na mysli“ (1993, s. 100 – 101). Heslo „Memento mori“ inými slovami obsiahnuté v tejto Kierkegaardovej „rade“ vyžaduje prevzatie zodpovednosti a uvedomenie si vážnosti.

Čo sa týka emocionality smrti ako jednej zo zložiek vedomia smrteľnosti, mohli by sme riešiť otázku chápania smrti či už ako šťastia, daru alebo ako nešťastia či trestu. Pri pokuse o vysvetľovanie a všeobecne záväzné definície smrti sme už „narazili“ na isté ťažkosti. Pretože smrť je mlčanlivá, nezodpovie otázku o tom, aká je, lebo je nevysvetliteľná a neurčitá. Kierkegaard sa polemike o šťastí či nešťastí smrti venoval aj v spise so zaujímavým a zvedavosť vzbudzujúcim názvom *Najnešťastnejší* (1843), keď „... najnešťastnejším je ten, kto nemôže zomrieť, a šťastný je ten, kto zomrieť môže, šťastný je ten, kto zomrie v starobe, šťastnejší by bol ten, kto zomrie v mladosti, ešte šťastnejší ten, kto by zomrel v okamihu narodenia, ale najšťastnejší by bol ten, kto by sa nikdy nenarodil. Nie je to však tak, veď smrť je spoločným šťastím všetkých ľudí, a ak sa ten najnešťastnejší nenašiel, určite ho treba hľadať vnútri tohto vymedzenia“ (2007, s. 228 – 229). Obraz smrti, postoj k smrti, ktorý je interpretáciou pozitívneho či negatívneho významu pre vysvetľujúceho, asociácia so šťastím alebo nešťastím opäť implikuje ostrú kritiku zo strany Kierkegaarda, ktorý nešetří iróniou, dokonca sarkazmom v záujme vyššieho cieľa, ktorým je získanie priestoru pre vlastnú sebareflexiu jedinca! V prípade obrazu smrti vychádzajúceho z idey smrti ako šťastia Kierkegaard zaujíma jasné stanovisko: „... takéto vysvetlenie prezrádza život v jeho detinskosti; toto vysvetlenie je ako posledný plod takého života: a je ním povera. Osoba, ktorá takto uvažuje, vychádza z predstáv detí a adolescentov o príjemnom alebo nepríjemnom. Život plynie a on sa cíti podvedený; pribúdali mu roky, ale nie rozum; neuchopil nič z večného. Potom sa v ňom koncentrovala detinskosť v prehnanej predstave, že smrť príde a všetko by sa malo naplniť. Smrť sa stáva teraz žiadaným priateľom, milovaným, bohatým dobrodincom, ktorý môže darovať všetko, o čo sa detinskosť márne v živote usilovala. Niekedy sa o takomto šťastí hovorí prostoreko a nedbanlivo, občas bolestne; niekedy sa vysvetľujúci s hurhajom náhli so svojím vysvetlením a chce tak pomôcť iným, ale toto vysvetlenie iba prezrádza stav vnútra tohto vysvetľujúceho, prezrádza o ňom, že nepocítil spätný efekt vážnosti, ale detinsky sa ponáhľal vpred, detinsky dúfa

v smrť tak, ako to urobil so životom“ (1993, s. 98). A ak je smrť pre niekoho nešťastím? V odpovedi je prítomný odkaz na tabu smrti, tiež názor na charakter vysvetľujúceho: „... zbabelo visí na živote, zbabelo azda pre jeho pôžitky, zbabelo azda pre utrpenie, tak sa bojí života, ale smrti sa bojí ešte viac“ (Ibid., s. 98).

Je možné skonštatovať s konečnou platnosťou či je smrť šťastie alebo nešťastie? Z Kierkegaardových záverov vyplýva, že smrť nie je ani šťastie, ani nešťastie a nie je ani ničím tretím, pretože je ničím. Čo by malo byť motívom vysvetľovania, keď toto v konečnom dôsledku pre smrť nie je potrebné?! Za ústredný motív označujeme opakovaně hľadanie zmyslu smrti, kreovanie obrazu smrti, postoja, ktorý by sme manifestovali životom. Pretože smrť „... nikdy nežiadala žiadneho mysliteľa o pomoc.“; nie je podstatné ani pre jej porozumenie v mysli žijúceho. „Ale žijúci potrebuje vysvetlenie – a prečo? V záujme žiť podľa tohto“ (Ibid., s. 99).

Vo svojej rozprave *Nad hrobom* nás autor ubezpečil, že o smrti sa od zosnulých nič nedozvieme, lebo smrť je možné chápať vždy len z pozície prvej osoby, vlastnej existencie... z tohto dôvodu sa logicky smrti optikou druhej osoby príliš nevenoval, no predsa vzťah k tomu „Druhému“ v situácii straty neobišiel...

Skutok lásky je spomínať na zosnulého. Víťazstvo – Eros alebo Agapé?!

Skutok lásky, spomienka na zosnulého, je skutok lásky najmenej sebeckej.
(Kierkegaard, 2000, s. 231)

O rovnosti v smrti nie je nutné diskutovať, aj keď Kierkegaard nás presviedča, že smrť predsa len rozdiely exponuje, no v zmysle ich márnosti „Všetci ľudia sú pokrvné spriaznení, z jednej krvi, ale toto pokrvné spriaznenie sa v živote často popiera; že sú z jednej hlíny sa v príbuzenstve smrti poprieť nedá“ (2000, s. 229). Človeku neprichodí rozdiely zvýrazňovať, ale smrť tak urobiť môže a kde inde, ak nie na mieste posledného odpočinku: „... ukazuje: tu vidíš, ako bol ten rozdiel veľký: na pol lokťa!“ (Ibid., s. 230).

Opäť nás svojským štýlom uvádza do diskurzu o smrti, ale aj o láske a živote. V situácii smrti optikou druhej osoby, vyrovnávaní sa so stratou analyzuje Kierkegaard problém preferenčnej a nepreferenčnej lásky. Pravým, najúprimnejším skutkom lásky je podľa neho spomienka na zosnulého. Prečo tak súdiť? Nuž vo vzťahu k zosnulým neexistuje recipročný princíp, nikto nám ho už negarantuje. Je človek schopný milovať nesebecky a bezpodmienečne? Nie je to nereálne a zdá sa, že každý človek sa o to usiluje či už viac alebo menej. Milovať bezpodmienečne, nezištne je ideálom, ktorý je možné overiť práve vo vzťahu k tým, ktorí zomreli, lebo „... mŕtvy nič neodpláca, či už kvôli nemu nemôžeš spať alebo na neho celkom zabudneš – jemu je to úplne ľahostajné“ (Ibid., s. 232). Absencia opätovanej lásky je kľúčom k preskúmaniu pomeru lásky a vernosti živého voči zosnulému. Zvláštna pozornosť je venovaná smútku a prejavom trúčlenia, ktoré by mohli zavádzať svojou emocionálnosťou a preexponovaným výrazom, Kierke-

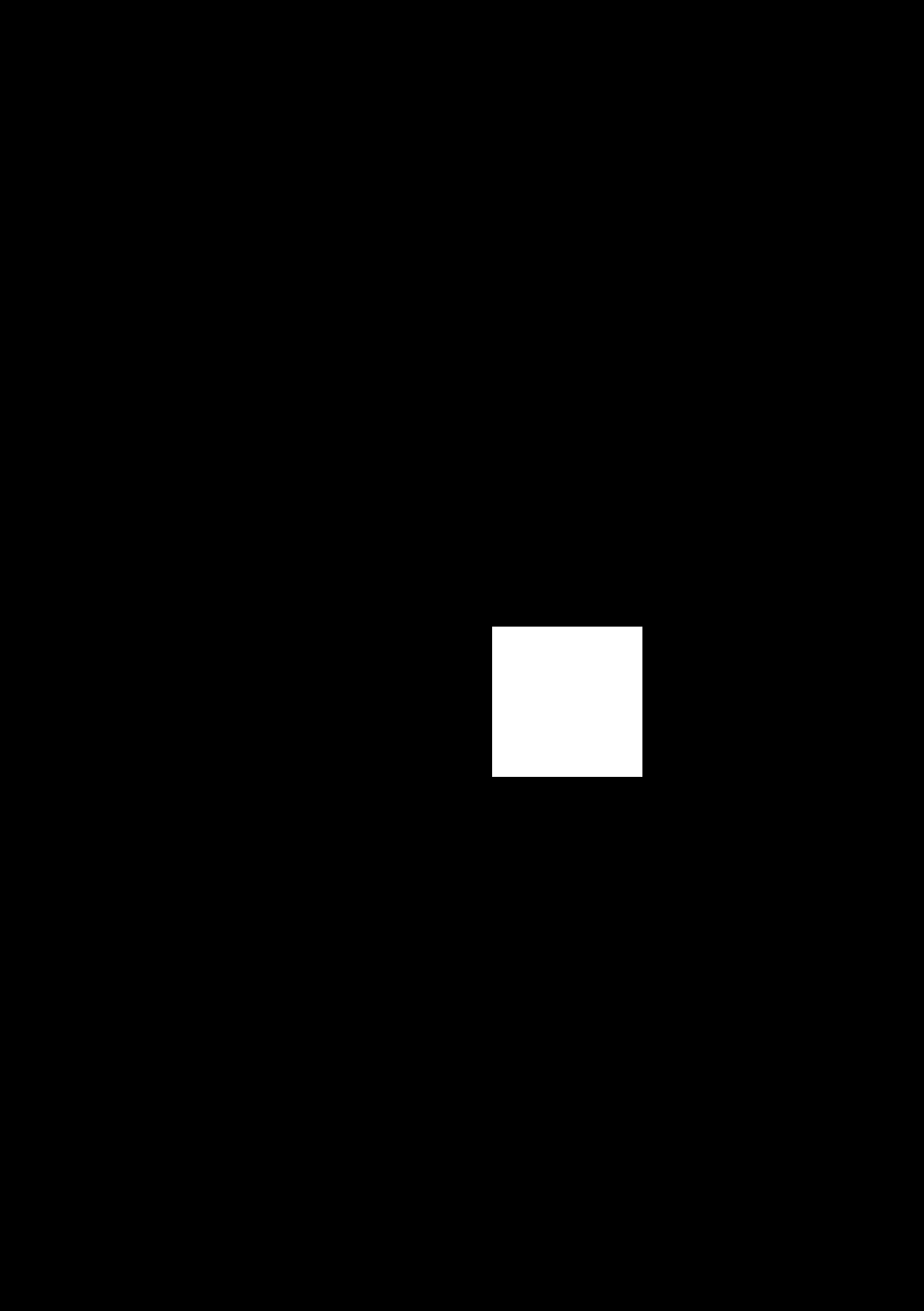
gaard odporúčal „... spomínať tíško, ale plakať dlho“ (2000, s. 231). Lásku k zosnulým môžeme prezentovať v spomienke: „Skutok lásky, spomienka na zosnulého, je skutok najspontánnejšej lásky“ (Ibid., s. 232). Preferenčná láska súvisí s vynútením, a preto nie je definovaná spontánnosťou. Vyprosenie, vynútenie lásky všetko márne v prípade lásky k zosnulému. Vyrovnávanie sa so stratou, trúčlenie zahŕňa množstvo súvisiacich problémov a dôsledkov nielen pre pozostalých. Čo je však zdravý smútok a čo sa už vymyká normám a konvenciám? Znamená nemožnosť zabudnúť spontaneitu lásky a skutok lásky viažuci sa na spomienku? Kierkegaard nás opäť nenechá na pochybách a v interpretácii skutkov lásky voči zosnulému má viac ako jasno „... spomienka na neho je niečo iné, než nemôcť na neho v prvom momente zabudnúť“ (Ibid., s. 235). Vzťah medzi živými, pomer lásky posudzujeme aj na základe vernosti. Obdobne je tomu i vo vzťahu k mŕtvym, keď determinantom vernosti živých je zmena „Ak nastane medzi živými a mŕtvymi zmena, musí byť jasné, že sa zmenil ten živý. Ak nenastane žiadna zmena, je ten živý skutočne verný a v láske na zosnulého spomína...“ (Ibid., s. 237).

Tendencie redukcie diskurzu o smrti na niečo morbidne, pochmúrne, depresívne jasne redukujú smrť a súvisiace problémy len na jej vlastný „areál“, a preto je predmetom tabuizácie, prípadne „pseudo“ detabuizácie. Zamyslenie nad smrťou sa, naopak, spája so životom, tak ako sa stredoveké ars moriendi stalo komplementárnym s *ars vivendi*. V čom spočíva víťazstvo nepreferenčnej lásky nad preferenčnou? V ovládnutí vlastného ega a sebeckosti smerom k spontánnosti, vernosti a spomienke: „Skutok lásky, spomienka na zosnulého, je preto skutok celkom nesebeckej, najdobrovoľnejšej, najvernejšej lásky. Choď teda a konaj ju, spomínaj na zosnulého a nauč sa milovať nesebecky, dobrovoľne a verne živých“ (Ibid., s. 237).

Namiesto záveru

... existovať je umenie.
(Kierkegaard, 1992, s. 351)

Diskurz o smrti v ponímaní Kierkegaarda predstavuje širší diapazón problémov, no vyčerpávajúci výklad či vysvetlenie smrti sme neodhalili. Z myšlienky vybranej v úvode tejto záverečnej časti vyplýva, že vysvetľovať smrť si má každý sám za seba, cieľom má byť jednoduchosť a pravda, pretože výzvou je úsilie jednotlivca o poznanie pravdy a život v pravde prostredníctvom vlastnej existencie.



Smrť a nesmrteľnosť v hinduizme a filozofii Arthura Schopenhauera

Michal Reiser

Úvod

Smrť – sprevádza nás celý život. Sledujeme ju, počúvame o nej, týka sa nás priamo či nepriamo. Trápi nás (niekedy teší), je súčasťou nášho bytia. Spolu s ňou sú to i myšlienky na nesmrteľnosť. Sú rôznorodé, individuálne, niektorí po nej túžime, iní sa jej desíme. A chápeme ju vždy aspoň trochu odlišne. Do nášho zorného poľa sa dostáva pohľad nepodobnými tomu, ktorý sa usídlil v myšli Európanov. Rozhodli sme sa na ňu nazrieť cez filozofiu hinduizmu a vzápätí i Arthura Schopenhauera, výrazne ovplyvneného týmto nábožensko-myšlienkovým smerom Ázie. Má pre nás v súčasnosti táto stará idea praktický význam? Odpoveď sa pokúsime nájsť v nasledujúcom texte.

Hinduizmus a smrť

Filozofia a náboženstvo Indie boli Európou viac-menej celé stáročia marginalizované a zmenili to až myslitelia ako Arthur Schopenhauer alebo skladateľ Richard Wagner. Pochopiť pre Európu komplexnosť hinduizmu je náročné, a to o to viac, že ho zväčša vnímame optikou nám blízkych náboženstiev, ako je kresťanstvo, judaizmus či islam. Avšak na rozdiel od spomínaných vierovyznaní neexistuje v hinduizme žiaden zakladateľ, žiaden kánonický text podobný Biblii či Koránu, žiadne kľúčové postavy podobné Kristovi. Vo chvíli, keď chceme určiť nejaký jednotiaci prvok hinduizmu, nastáva problém (Ondračka, 2010, s. 9 – 10; Souček, 2012, 159 – 160).

Niektorí odborníci, ktorí sa dlhodobo zaoberajú východnou náukou, dospeli postupne k záveru, či vôbec niečo ako hinduizmus existuje, resp. si začali kľásť otázku, či možno pod týmto pojmom chápať jednotné náboženstvo. Je nutné si uvedomiť, že samotný pojem hinduizmus nemá korene v Indii, ale za jeho vznikom stoja britskí kolonialisti. Tí pod hinduistami rozumeli ľudí žijúcich v Hindustane, ktorí neboli moslimovia, džinisti, sikhovia či budhisti. Samotný pojem „hindu“ sa začal medzi obyvateľmi Indie rozširovať až v 19. storočí, keď mohutneli nacionalistické hnutia, snažiace sa o osamostatnenie od Veľkej Británie, preto môžeme o hinduizme hovoriť skôr ako o konštrukte euroamerickej civilizácie, pod ktorým si mylne predstavujeme ucelený jednotný náboženský systém, ktorým sa riadia jeho zástancovia. V realite sa pod týmto pojmom skrýva široký a rôznorodý súbor indických náboženských tradícií, ktoré vychádzajú o. i. z posvätných textov

véd, „upanišád“ či básní, ako je Bhagavadgíta či Aštavakragíta atď., a ovplyvňujú nielen náboženskú vieru ale i sociálnu organizáciu (Ondračka, 2010, s. 9 – 10; Souček, 2012, s. 160).

Ani dnes sa medzi vzdelanými Indmi slovo hinduizmus veľmi nepoužíva, skôr sa prikláňajú k pojmu „sanátana dharma“. No i napriek všetkým doterajším negatívam, ktoré sa za pojmom hinduizmus skrývajú, tvrdí viacero odborníkov, že ide o funkčnú kategóriu, ktorá nám môže byť pri výskume nápomocná (Souček, 2012, s. 161).

Egon Bondy (1997, s. 12 – 14) tvrdí, že indická filozofia je vôbec prvou filozofiou, ktorá sa objavila napriek tomu, že po vzniku „véd“ (tie vytvorili predpoklad pre jej zrod) prišlo obdobie tzv. „bráhmanských textov“, ktoré na mnoho generácií zastavili alebo aspoň výrazne spomalili cestu k jej prvopočiatkom. *Bráhmanské texty* sa takmer úplne venovali ritualistickej a obradovej mágii. Napriek tomu v nich možno nájsť zaujímavé myšlienky, napr. kým dovtedy bola rozšírená idea, že za momentom stvorenia sveta stojí čas či priestor, v týchto spisoch sa objavujú i možnosti ako smrť či hlad. Dôležitejší bol však názor, že čokoľvek stojí za genézou všetkého bytia, muselo to pociťovať osamelosť a úzkosť, preto asketickými jogovými cvičeniami vytvorilo zo seba svet ako to druhé a z neho potom všetko ostatné. Tu možno vidieť elementárne zárodky, z ktorých sa neskôr mohol a rozvíjal monizmus, pre indické myslenie taký charakteristický.¹⁹

Koncom obdobia, počas ktorého mali brahmani v Indii najväčší vplyv, sa začali vynárať postupne nové texty, oproti tým bráhmanským zväčša kratšie a prozaické. Sprvu to boli áranjaky²⁰ a krátko po nich aj upanišády,²¹ ktoré mali v ďalších storočiach významný vplyv na kreovanie myslenia obyvateľov Indického polostrova. Základom upanišád je učenie o karmickom zákone a o „brahma“²² a „átman“²³ o ich jednote (Bondy, 1997, s. 15). Ako píše Hajko (2008, s. 27), ide o dve modalítity najvyššej pravdy o svete, dve stránky tej istej skutočnosti.

19 Samozrejme, z danej myšlienky možno vyvodit' aj to, že sa svet začal diferencovať a heterogenizovať a zavládla v ňom mnohosť. V indickej filozofii ale zväčša platí idea jednoty.

20 Áranjaky – tzv. lesné texty – prvé indickej filozofickej texty – špekulácie, týkajúce sa obetných rituálov.

21 Upanišády – sú základom nábožensko-filozofickej tradície hinduizmu. Predpokladá sa existencia viac ako tisíciky textov, z toho je dodnes zachovaných 220, pričom za najpôvodnejšie sa považuje prvých 108 a z nich za najdôležitejšie považuje Egon Bondy prvých 5, ktoré vznikli ešte v predbudhistickom období.

22 Brahma – „... je ontologickou podstatou všetkého jestvujúceho, konečnou, jedinou príčinou vzniku a zanikania jednotlivín tvoriacich štruktúru sveta... je duchovné absolútne, Jedno, jediné alebo ,to, neosobné a bez akýchkoľvek atribútov... je intelektom človeka nepoznatelné a pojmovovo nedefinovatelné. Ono samo však podmieňuje akékoľvek zmeny vo svete, zmeny vecí, ich vznikanie a zanikanie, samo však nevzniká ani nezaniká je ,bez začiatku' a ,bez konca“ (porov. Hajko, 2008, str. 26).

23 Átman – môžeme ho chápať ako individuálny psychický princíp. Je prejavom brahma na človeka, „vnútorná duchovná ľudská podstata, presnejšie tá časť, tá stránka, zložka ľudskej podstaty, ktorá je práve prostredníctvom brahma neodmysliteľne spoločná všetkým bytostiam, veciam a javom, ale ktorá sa práve v človeku manifestuje špecifickým spôsobom – ako individuálny duchovný princíp. Pod ,podstatou človeka' pritom rozumieme súhrn vlastností, kvalít, atribútov, na ktoré

Pre nás zaujímavým je výrok brahmana Jádžňavalkja v upanišáde *Brhadáranjaka*, kde vraví, že máme „vidieť átman ve všem. Jen tak poznáváme celý vesmír. Z něho jako kouř z ohně je vydechováno vše. Je pro všechno jako oceán pro řeky, je ve všem jako rozpuštěná sůl ve vodě. Pokud není dosaženo jeho poznání, není konce koloběhu inkarnací. Átman je bez vnitřku i bez vnějšku, je zcela masou poznání. Z těchto bytostí pozemských se pozvedá a znovu v nich zachází. Po smrti neexistuje vědomí“ (Bondy, 1997, s. 18).

To vyslovuje svojej manželke, ktorá ale nerozumie poslednej vete a pýta sa na jej význam. Jádžňavalkja jej vysvetľuje: „Nepomíjívý je tento átman, nepomíjet je jeho specifická vlastnost, vidí jeden druhého, čichá, chutná, oslovuje, slyší, myslí, dotýká se, poznává jeden druhého. Kde se ale vesmír stal pouze samým átmanem (já), čím by tu měl kdo vidět? Koho čichat, slyšet, chutnat... poznávat čím koho? Pozorovatele – čím měl by pak toho poznávat? Řečeno je ti, Maitréjí, poučení o nesmrtnosti – řekl Jádžňavalkja a odešel“ (Ibid., s. 18).

Toto vyjadrenie o „átman“, smrti a nesmrtnosti je ako množstvo ďalších textov hinduizmu vďaka básnickému jazyku, množstvu metafor interpretačne veľmi pestré. Z nášho pohľadu je dôležité, že tento brahman v úvahách o nesmrtnosti nepovažuje za večnú konkrétnu ľudskú bytosť, naše telo (v čo sa verilo napr. v rôznych mytológiách) nesmrteľné nemôže byť individuum, ktoré sa zrodí. To vždy len vzniká a zaniká. Nič, čo sa zrodí, nemôže existovať večne. Samotné bytie,²⁴ ako poznamenáva Uddálaka, muselo byť na počiatku, musí byť večné, lebo by nemohlo vzniknúť z nebytia (Ibid., s. 22). Bytie teoreticky môžeme chápať práve ako brahma, ktoré „produkuje“ individuálne bytia s obmedzeným trvaním na tomto svete. *Átman*, obsiahnutý v týchto individuálnych bytiach s nimi, ako už povedal Jádžňavalkja, vzniká i zaniká, no pritom je večný, lebo sa nachádza vo všetkých týchto bytiach. Výrok „Po smrti neexistuje vědomí“ (Bondy, 1997, 18) možno interpretovať viacerými spôsobmi. Na jednej strane sa dá chápať doslovne, tzn. že po smrti individuálneho bytia zaniká jeho vedomie. Avšak Jádžňavalkja naráža skôr na „smrť“ duše. Tu sa dostávame k ďalšiemu zo základov hinduistického učenia – inkarnácii. Vychádza z tvrdenia, že ľudská duša je večná a putuje z tela do tela na základe karmického zákona, ktorý tvorí etický princíp hinduizmu. Táto cesta duše je závislá od váhy našich skutkov. „Kvalita“ ďalšieho života preto vychádza z toho, ako sme sa správali v tých predchádzajúcich, môžeme byť zvieratom, roľníkom i brahmanom, sami tvoríme náš osud. Kolobeh životov je dôkazom o silnom intuitívnom zmysle pre súvislosti a vnímanie jednoty sveta, pričom odstraňuje rozdiel medzi človekom a ostatnými tvormi a my si musíme uvedomiť, že nie sme pánmi tvorstva a nestojíme mimo prírody, ale sme jej súčasťou (Aštavakragíta, 1969, s. 17 – 18). Karmický zákon spolu s učením o jednote brahma a *átman* tvorí charakteristické rysy tzv. orientálneho ducha, ktorými sa výrazne

možno zredukovať ľudské špecifikum bez porušenia jeho štatútu, jeho miesta v súhrne či sústave jednotlivín z hľadiska konkrétneho filozofického systému, učenia“ (porov. Hajko, 2008, s. 28).

24 Problematike bytia sa cez optiku Martina Heideggera v inej kapitole hlbšie venuje Jozef Palítefka.

líši od „ducha“ euroamerickej civilizácie, zameranej na jedinečnosť a konečnosť individuálneho bytia jedinca. Pre hinduistu smrť nie je strašiakom, tmnou myšlienkou, neustále striehnuťou v jeho vedomí. Význam smrti je pre hinduistu rovnako relatívne bezvýznamná ako narodenie. Stáva sa len spôsobom, akým sa duša posúva ďalej, opúšťa opotrebovanú schránku, aby sa usídlila v novej, mladšej, čerstvej. Ako vysvetľuje Hajko: „Smrť sa vníma iba ako odpadnutie hmotného telesného organizmu od duše, od duševnej zložky človeka“ (2015, s. 90). Odkazy na nesmrteľnosť duše nachádzame i v ďalšom významnom diele hinduizmu *Bhagavadgíte*,²⁵ kde Kršna nešťastnému Ardžunovi, ktorý sa zamýšľa nad smrťou vraví:

„Tak jako vtělená duše prochází v tomto těle z dětství do mládí a do stáří, přechází také po smrti do jiného těla. Moudrý člověk se touto změnou nedá zmást (II. spev). Ve smrtelné tělo se halí nesmrtelný, nevycerpatelný a neohraničitelný duch (II. spev). Duch se nikdy nerodí a nikdy neumírá, a poněvadž se nezrodil, nemůže nikdy zemřít. Je věčný, neměnný a neumírá, když tělo umírá (II. spev). I kdybys věřil, že duch nemá věčné trvání, že je podroben neustálému zrodu i smrti, přece, mocný bojovníku, nemáš příčinu k smutku! (II. spev) Neboť to, co se zrodilo, musí zemřít, to, co zemřelo, musí se znovu narodit. Proč tedy oplakávat věc nevyhnutelnou? (II. spev)“ (Bhagavadgíta, 1989, s. 25 – 28).

Bhagavadgíta patrí medzi najrešpektovanejšie texty na Indickom polostrove. Ide o výraznú knižnú autoritu, ktorej myšlienky sú dodnes považované za aktuálne a ľudia im dávajú veľkú váhu (Hajko, 2008, s. 53). I preto hinduisti nazerajú na smrť a smrteľnosť spôsobom, ako sme spomínali, a za dôležitejšie považujú správanie sa počas života, od ktorého je závislá ich budúca inkarnácia. Ak ale prechádza duša človeka neustále procesom reinkarnácie, prečo hovorí Jádžňavalkja, že po smrti neexistuje vedomie, a prečo sme spomínali „smrť“ duše? Nekonečný kolobeh životov, ktorými duša putuje, sa nazýva „sánsara“. Avšak predstava neustáleho znovuzrodenia, starnutia a umierania vzbudila u staroindických mysliteľov nanajvyšš tiesnivý pocit (Aštávakragíta, 1969, s. 19). Život totiž či už dnes alebo v minulosti neznamenal pre väčšinu ľudí práve rajskej krásy. Skôr bol spojený s množstvom strastí a trápení. Uvedme si jeden príklad pars pro toto z kresťanskej minulosti. Bytie prvých Kristových nasledovníkov bolo v pozemskom svete náročné a plné utrpenia. Preto si mnohí z nich vo viere v pokojný a krásny posmrtný život siahali na život, resp. sa snažili nejakým spôsobom svoju existenciu ukončiť (Monestier, 2003, s. 334 – 335). Kresťania sa tak mohli z múk a trýzne vyslobodiť smrťou. Čo však mohol spraviť hinduista, ktorý sa zakaždým vrátil naspäť v novej podobe? I keď počas celého života konáme tak, aby nám to „karma“ v našej ďalšej inkarnácii oplátila, existuje viacero dôvodov, prečo nemusíme byť i tak úplne šťastný, spokojný a bezstarostný. Po prvé, náš osud je závislý od viacerých predchádzajúcich životov, pričom v niektorých z nich sme nemuseli

25 Bhagavadgíta – tzv. Pieseň Vznešeného, patrí medzi najvýznamnejšie filozoficko-náboženské diela starovekej Indie. Je tvorený rozhovorom boha Kršnu a kráľa Ardžunu.

žiť práve ukázkovo. Po druhé, svet nie je dokonalým miestom a utrpenie nás v ňom jednoducho nemôže minúť. Či budeme potkanom alebo členom najvyššej kasty, a keďže je putovanie duše nekonečné, nekonečným sa stáva i trýzeň. Jediná možnosť na spásu bola preto videná v úniku z tohto kolobehu – sansáry, v úniku, ktorý sa praktizuje pretrhaním všetkých zväzkov, spájajúcich človeka so svetom – odvrát od aktívnej účasti na ňom, nezúčastnená odpútanosť, ktorá človeka povznáša nad všetku činnú existenciu a ukončuje akékoľvek stotožnenie sa s ňou a tým i nutnosť pokračovať v nej po smrti, nutnosť znovuzrodenia (Aštávakragíta, 1969). Tento stav, resp. toto spasenie, nazývajú hinduisti „mókša“. Ide o najvyšší možný cieľ človeka, pričom sa dá dosiahnuť rozpoznaním našej pravej podstaty, ktorou je *átman* (Hajko, 2008, s. 19). V euroamerickej kultúre môžeme nájsť podobnosť mókši v asketickom živote či jeho analógii, ako spomína vo svojej kapitole Katarína Gabašová, odkazujúc na dielo dánskeho filozofa Sorena Kierkegarda *Uzatvárajúci nevedecký dodatok k filozofickým zlomkom* (1846). Tu Kierkegaard spomína zánik sveta i seba samého ako odpútanie sa od pozemského sveta, anticipáciu smrti už počas života. Nemožno nevidieť podobnosť s hinduistickou mókšou, ktorú, ako sme spomenuli, môžeme dosiahnuť práve takýmto spôsobom.

Ako v nás však rozpoznať *átman*? Tu si môžeme vypomôcť jednou z najvýznamnejších a najprepracovanejších „daršan“, t. j. ortodoxných filozofických škôl²⁶ – védantou, resp. „advaita védantou“.²⁷ Jej najdôležitejším predstaviteľom a jedným z najväčších filozofov Indie celkovo je Šánkara, žijúci na prelome 8. a 9. storočia, ktorý došiel v advaitovej védante až k absolútnemu monizmu a jeho učenie má viacero spoločných bodov s už spomínaným brahmanom Jádžňavalkjom.

Šánkara vychádza z toho, čo sme už viackrát napísali, že brahma je jediné súcno, a *átman* je s ním totožný. Brahma je všetkým vo všetkom a neexistuje nič mimo neho. Je nepostihnuteľné zmyslami i rozumom a poznať ho možno jedine hlbokým mystickým uvedomením. Brahma pôsobí silou „mája“, ktorú môžeme chápať ako ilúziu tvoriacu pocit mnohosti. Svet je klamom, je neskutočný, lebo jediné, čo je skutočné, je večné, nemenné brahma. Podľa Šánkaru je však i skutočný, lebo je prejavom mája. Svet preto existuje i neexistuje, má charakter „adhjása“ – tzn. že niečo klamlivé sa javí na niečom skutočnom. Môžeme si myslieť, že vidíme hada, no je pred nami lano, uvádza Šánkara ako príklad na lepšie pochopenie (Bondy, 1997, s. 203 – 206). Takéto pripodobenie môžeme nájsť aj v *Aštavakragíte*:²⁸ „Ó, svet je

26 Celkom existuje 6 daršan – sánkhja, jóga, njána, vaišéšika, mímánsa a védanta. Za ortodoxné sú považované pre uznávanie védských textov za základnú autoritu.

27 Advaita védanta – v preklade znamená védanta „koniec védov“, čiže vyvrcholenie spracovania filozoficko-metafyzických názorov upanišád a ich rozvíjanie (Hajko, 2008, s. 93). Advaita možno preložiť ako „nedvojitosť“, čiže chápanie sveta ako jednoty brahma a *átman*, jednoty sveta.

28 Aštavakragíta – staroindická filozofická báseň, v preklade Pieseň Aštavakru. Obdobie vzniku nie je úplne známe. Isté je, že ide o text napísaný po Bhagavatgíte a predpokladá, že za ním stojí jeden zo žiakov či nasledovníkov Šánkaru. Aštavakragíta je rozhovorom bájneho mudrca Aštavakru s Džanakom o tom, ako dosiahnuť vyslobodenie z tohto sveta.

pouhá predstava: jenom proto, že mi chýbi poznání, objevuje se ve mně, podoben stříbru, které je pouhou perletí, hadu, který je pouhým provazem, vodě, která je pouhým zrcadlením slunečních paprsků ve vzduchu“ (Aštavakragíta, 1969, s. 37). Existencia sveta je prirodzenosťou sveta, ale nemožno ju chápať ako reálnu podobu nejakým spôsobom inkarnovaného brahma, ale ako neustálu ilúziu, zdanie. Aby Šankara priblížil svoju učenie obyčajným ľuďom, pre ktorých boli brahma či *átman* príliš abstraktné pojmy, prišiel s kategóriou personifikovaného boha Íšvary, ktorý je prejavom brahma (Bondy, 1997, s. 204 – 205). Íšvaru môžeme vnímať ako prvú a najvyššiu ilúziu v našom zdanlivom svete, ktorý si je vedomý, že je súčasťou brahma a mája naň nemá vplyv, i keď je jej výtvorom a dokonca má nad ňou moc. Dohliada na tento neskutočný svet. Pre lepšie pochopenie môžeme použiť analógiu, s dnes už klasikou žánru sci-fi – filmom *Matrix* od súrodencov Wachowských, v ktorom výrazne cítiť vplyv hinduistického učenia, aké je napr. práve Šankarovo.

Väčšina deja sa odohráva v neskutočnej realite s názvom „matrix“, ktorá je vysoko sofistikovaným softvérom. Ten by sme teoreticky mohli označiť za brahma. Je to princíp, ktorý je jediný skutočný a všetko, čo vytvára, je jeho súčasťou, a pritom ilúziou – mája. Ľudia, ktorí v matrixe žijú, si to však neuvedomujú a okolitý svet považujú za reálny, lebo sú majú oklamani. Prvou a najväčšou ilúziou máje je architekt, podobný Íšvarovi, ktorý na matrix dohliada a riadi ho, pričom sám si jeho iluzórnosť uvedomuje a sám máju ovláda. Okrem neho ešte v tomto svete existujú postavy, bohovia, „nadľudia“, ktorí sú taktiež plodmi máje, majúci na starosti rôzne úlohy pri spravovaní matrixu, porovnateľní s ďalšími hinduistickými bohmi. Rozdiel medzi Šankarovým učením a filozofiou matrixu je, že ľudia v ňom žijúci existujú aj mimo neho, no iba v hibernácii. Taktiež je tu využitý prvok reinkarnácie, ktorou prešla niekoľkokrát hlavná postava Neo, kým sa dostal až do života, v ktorom sa dej odohráva. A taktiež putuje cestou poznania, aby si uvedomil, že okolitý svet je len ilúzia a mnohosť, ktorá sa všetkým javí, je klamom. Všetko je jedno, všetko je matrix i jeho existencia v ňom. Dochádza k poznaniu, ktoré možno nájsť i v Aštavakragíte: „Celý tento svet, to jsem já sám – kdo by mu tedy mohl bránit, aby se pohyboval, jak je mu libo?“ (Aštavakragíta, 1969, s. 42) alebo „Kdo poznává, že jeho vlastní podstata je bez čehokoli druhého a že je pánem všeho světa, činí, co mu přijde právě na mysl“ (Ibid., s. 42). Uvedomením si tejto pravdy mu už *mája* nebráni v skutočnom poznání brahma a on získa možnosť iluzórny svet „ohýbať“ a konať čokoľvek, čo mu nakoniec umožní sa z neho vyslobodiť.

Touto analógiou, i keď, samozrejme, nie presnou, môžeme aspoň čiastočne priblížiť Šankarovu advaitovú védantu. Vráťme sa však k otázke, ako zastaviť *sán-saru* – kolobeh životov, neustálu reinkarnáciu, ktorá môže donekonečna držať dušu v tomto iluzórnom svete, a tým môže byť duša donekonečna vystavovaná utrpeniu. Už sme spomínali, že jediná možnosť je *mókša*, vyslobodenie, ktoré dosiahneme rozpoznaním *átman* v sebe. Ako to dokázať, vysvetľuje Aštavakra

Džanakovi: „Toužíš-li po osvobození, můj milý, vyhýbej se smyslovým požitkům, jako by byly jedem. Trpělivost a přímlost, soucit, jasnou mysl a pravdivost si osvojuj, jako by byly mlékem krávy, která právě vrhla telata“ (Aštavakragíta, 1969, s. 33), „Nejsi zemí, nejsi vodou, nejsi ohněm, nejsi vzduchem, nejsi éterem, příteli! Věz: tvou podstatou je duch, který přihlíží bez účasti tomuto všemu – tak dojdeš osvobození“ (Ibid., s. 33), „Nepatříš k žádné kastě – ani ke kastě brahmanů ani k jiné – a do žádného životného stadia. Nevstupuješ do žádného zorného oka, nejsi vázán k světským věcem, jsi beze tvaru – bez účasti všemu přihlížeje, buď blažen!“ (Ibid., s. 33), „Právo a bezpráví, slast a strast, jsou vlastní pouze myslí, nikoli tobě, ó, všudepřítomný! Nic nekonáš, ničeho nepoživáš – jsi navždycky osvobozen“ (Ibid., s. 34), „Já konám – tento blud tě otravuje jako uštknutí velkého černého hada. „Nejsem to já, kdo koná – pij božský nápoj této víry a buď blažen!“ (Ibid., s. 34), „Átman jen přihlíží – všudepřítomný a dokonalý, samojediny a svobodný – jako čistý duch bez činnosti. Nedotčen světskými věcmi, je prost všech žádostí a vášní – a je jen zdánlivě podroben bídě životného koloběhu“ (Ibid., s. 34), „Lhostejný ke světu a povznesen nad změnu, prost břemen, se srdcem plným chladivého balzámu a nezbadatelně moudrý, buď nepohnut – buď pouze nádobou ducha!“ (Ibid., s. 35), „Ale moudrý, ať se mu dostává péče, či ať je sužován, vidí všude jedině sám sebe a nepocituje ani radosti ani hněvu“ (Ibid., s. 41), „Není ničeho, co by se tě dotýkalo. Jsi čistý – z čehosi tedy ještě přeješ se vymanít? Rozpusť mnohosť světa – takto kráče k splynutí!“ (Ibid., s. 43), „Tehdy je upoutanost, když si mysl něčeho žádá, nebo něčeho želí, z něčeho se raduje, nebo na něco se zlobí, něčeho zanechává, nebo něco podržuje“ (Ibid., s. 46). „Tehdy je osvobození, když mysl si ničeho nežádá, ani ničeho neželí, z ničeho se neraduje, ani se na nic nezlobí, ničeho nezanechává, ani nic nepodržuje“ (Ibid., s. 46) a nakoniec ešte „Jen díky zakořeněným představám a žádostem je tu věčný koloběh životů. Zanech všeho, co tě prostupuje z dřívějšíka, vzdej se všeho, co na tobě z dřívějšíka lpí, a vzdáš se věčného koloběhu životů“ (Ibid., s. 48). Takto vysvetlil Aštavakra Džanakovi cestu ku vyslobodeniu, *mókšu*. Povzniesť sa nad všetko ľudské, nad všetky pocity, šťastie i utrpenie, dobro i zlo, zbaviť sa túžob atď. A uvedomiť si, že *átman* je v nás, našou najhlbšou súčasťou. Ak ho spoznáme, objavíme, *mája* nad nami prestane mať moc a mnohosť, ktorú sme doteraz vnímali, sa vytratí: „Ó, nevidím-li ani v množství lidí dvojnosti, stalo-li se všechno kolem mne jakoby prázdnou pustinou, v čem bych měl ještě nalézat zalíbení?“ (Ibid., s. 38). Je to pochopiteľné, lebo ak zistíme, že pestrosť sveta, všetko, čo nás obklopuje, je len ilúziou, ak si uvedomíme, že všetko je jedno, svet zovšednie i zosívie a prestane byť zaujímavý. Čo poznávať, čo skúmať, keď všetko je *bráhma*, keď v sebe objavíme *átman*, ktorý je však tiež jeho súčasťou? „Hle, tvůj átman: je povznesen k pravdě. Není ničeho druhého mimo něj. „Já je jenom zdání““ (Ibid., s. 35).

Vráťme sa naspäť k Jádžňavalkjovi. Na predchádzajúcich stranách sme v skratke spomenuli jeho ontológiu a gnozeológiu, ktorá je zaznamenaná v upanišáde *Bṛhadáranjaka*. Zamerali sme sa jeho výrok: „Po smrti neexistuje vedomí“ (Bondy,

1997, s. 18) a rozhodli sa bližšie zaoberať jeho významom. Predpokladáme, že pod smrťou myslí „smrť“ duše. Ako však chápať „smrť“ duše, keď tá podstupuje nekonečné množstvo inkarnácií? Odpoveď môžeme nájsť v predchádzajúcich riadkoch, je ňou mókša, vyslobodenie. Spoznaním *átman*, bez vplyvu máje, vedomí si toho, že sme večným, nekonečným brahma, už nemôže nastať ďalšia inkarnácia a dochádza k splynutiu: „Věz, že vše, co má tvar, je klamné: jenom to, co jej nemá, je neměnné. Není nových životů pro toho, kdo byl poučen o této pravdě“ (Aštávakragíta, 1969, s. 35). Otázka poznania, ktorej sme sa už dotkli má ešte inú stránku, nie len problém jednoty. Ak by totiž jednota vychádzala z božstva, ktoré má nejaké vlastnosti, je nejakým spôsobom personifikované, antropomorfizované, malo by akúkoľvek podobu či vnútorné črty, povahu atď., mohli by sme byť schopní ho poznávať, i keď by sme boli jeho súčasťou, ním samým. Avšak brahma je absolútne abstraktné, rozumom neuchopiteľné, večné, nemenné, nemôže myslieť, nemá vôľu atď. Ide o čistú abstrakciu, čo znamená, že je neschopné poznávania, lebo nemá čím poznávať (žiadne zmysly, žiadna myseľ) a nemá ani, čo poznávať, lebo je bez tvaru, nehmotné, je všetkým a pritom ničím. Presne ako vraví Jádžňavalkja: Kde se ale vesmír stal pouze samým átmanem (já), čím by tu měl kdo vidět? Koho čichat, slyšet, chutnat... poznávat čím koho? Pozorovatele – čím měl by pak toho poznávat? (Bondy, 1997, s. 18) a odkazy môžeme nájsť znovu i v *Aštavakragíte*: „Poznání, to, co lze poznat, a ten, kdo poznává, toto trojí ve skutečnosti neexistuje. Jsem to já, v kom se objevilo – z pouhé nevědomosti – toto zdání: já, který zůstávám bez zakalení“ (Aštávakragíta, 1969, s. 38), „Kdo jenom užřel nejvyšší brahma, měl by rozjímat: ‚Já jsem brahma. O čem by však mohl ještě rozjímat ten, kdo se povznese nad všechno myšlení a nevidí žádné dvojnosti?‘“ (Ibid., s. 68). Preto, ak sa nám podarí preťať sánsaru, tak to, čo tvorilo najhlbší základ našej duše – *átman*, splynie s brahma. Putovanie duše sa ukončí, zmizne z iluzórneho sveta, „umrie“. Čiže, ak chceme interpretovať Jádžňavalkjov výrok: „Po smrti neexistuje vedomí“ (Bondy, 1997, s. 18) najlogickejším vysvetlením je, že splynutím *átman* a brahma, sa *átman* stáva čistou abstrakciou, v ktorej čosi ako vedomie je absolútne vylúčené. Individuálna duša, plod máje, sa po mókši, už nikdy znovu nezrodí.

Nesmieme ešte zabudnúť na významný aspekt tohto momentu: Zmenu kvality nesmrteľnosti – kým pred ním bola duša nesmrteľná a mohlo donekonečna putovať jednotlivými inkarnáciami, po mókši dochádza k nesmrteľnosti splynutím s brahma, keď už nedochádza k žiadnemu pohybu, žiadnej zmene, lebo brahma je mimo čas a priestor a pohyb preňho teda neexistuje (kde by sa vôbec mohol pohybovať, keď je všetkým a kde v čase, keď je nekonečný).

Smrť z pohľadu materialistov

Hinduistická náuka je v porovnaní s ostatnými svetovými náboženstvami výrazne heterogénna a často protirečivá. Počas storočí v nej vzniklo množstvo

nábožensko-filozofických škôl, ktoré vysvetľovali texty véd a upanišád rôznymi spôsobmi. A to je reč ešte len o ortodoxných školách. Popri nich existujú aj neortodoxné či sektárske učenia, ktoré védy nepovažujú za základnú autoritu. Patrí sem napr. šaktizmus či tantrizmus (Hajko, 2008, s. 85). Napriek tomu väčšinu z nich spája idealizmus, viera v karmický zákon, sánsaru atď. No v hinduizme sa taktiež objavila filozofia materializmu, akokoľvek sa ju snažili predstavitelia idealizmu potlačiť až vymazať z dejín. Bondy spomína dva dôvody. Hlavne išlo o jednoduchosť koncepcií materialistov, ktorá idealistickému učencovi pridala ako primitívna forma filozofie. Ďalším dôvodom bol iracionálny strach z toho, že prítomnosť bezbožných ľudí môže zoslať na obyvateľstvo hnev boží (Bondy, 1997, s. 23). Tretím problémom by podľa nás mohlo byť odmietnutie karmického zákona, a tak i celého etického konceptu, ktorý existoval. Materialisti teoreticky nemali dôvod konať dobro, lebo ich nečakal žiaden ďalší život.

Kam až siahajú indický materializmus? Sarvapalli Rádhakrišnan tvrdí, že „materializmus je taký starý ako filozofia a s jeho teóriou sa stretávame i v predbudhistickom období. Jeho zárodoky sa nachádzajú v hymnoch Rgvédu“ (Ibid., s. 90). V nich vystupuje mudrc Čaru (niekedy pod menom Brhaspati), pravdepodobne prvý materialista hinduizmu, o ktorom je nejaká zmienka. Ako sme už spomenuli, materializmu v Indii nebolo práve ustlané na ružiaci, a preto sa o ňom dnes dozvedáme z prameňov súperovho tábora, ktorého zmienky mali vždy negatívny charakter. V *Čhandjóg*a upanišáde sa im pripisuje démonický pôvod a väčšina textov ich spomína len kvôli tomu, aby ich následne mohla vyvrátiť, poprieť a odsúdiť. Inak tomu nie je ani v *Bhagavadgíte* či *Rámájane* (Ibid., s. 99). V čom spočívala ich náuka, že spôsobila tento „hon na čarodejnice“?

Napriek nejednotnosti materialistického učenia sa Hajko pokúsil zhrnúť aspoň štyri spoločné body, v ktorých sa tento indický smer viac-menej zhoduje. Prvým je senzualizmus a empirizmus pri poznávaní sveta. Existuje len to, čo možno poznať zmyslovým vnímaním. Z tohto dôvodu odmietajú učenie o *átman* a brahma, karmický zákon či sánsaru. Ďalej ich spája ontológia – svet i človek sa skladajú z hmotných elementov. (Počet sa väčšinou pohybuje od troch do piatich a ide o elementy, ktorú typické i pre materialistov gréckej antiky: oheň, voda, zem a vzduch. Niekedy sa k nim ešte pridával éter.) Neexistuje nič transcendentné, nič myslou neuchopiteľné. V jednom z budhistických textov *Dighanikáji* sa spomína jeden z najznámejších materialistov, Buddhov súčasník Adžita Kéšakambalin, ktorý vraj vyslovil túto myšlienku:

Človek bol stvorený zo štyroch elementov. Keď človek zomrie, zemský prvok sa vráti zo zeme, vodný prvok do vody, ohňový prvok do ohňa a vzdušný prvok do vzduchu, zatiaľ čo jeho zmysly miznú do priestoru. Štyria muži dvíhajú telo na márach, klebetia (o mŕtvom človeku) až po horiacu hranicu, na ktorej jeho kosti získavajú farbu holubieho krídla a všetky jeho obeť sa obracajú na popol. Všetci tí, ktorí kážu dobročinnosť, sú blázni. A tí, ktorí

zastávajú existenciu (imateriálnych kategórií), hovoria prázdnoty a lživý nezmysel. Keď telo umrie, blázon i mudrc rovnako podliehajú rozkladu a zániku. Nemôžu prežívať po smrti (Hajko, 2008, s. 108 – 109).

A na Kéšakambalina môžeme hneď nadviazať treťou spojitostou, ktorou je negativizmus v otázke posmrtného života. Ako sme si mohli prečítať, tento materialista, podobne ako aj ostatní, uznáva len hmotné prvky, z ktorých sa telo skladá. Tieto prvky môžu byť večné a tvoria celý svet, avšak nevytvárajú dušu ani nič podobné, čo by po smrti ostalo, čím vyvracajú celú myšlienku sánsary. Naše telo zaniká a s ním všetko, čo nás tvorilo ako ľudskú bytosť. Akýkoľvek posmrtný život materialisti popierajú. Nedávajú človeku ani nádej na posmrtné neznámo. Smrťou sa všetko končí, po nej nič neexistuje, nesúvisí so životom (Bondy, 1997, s. 24 – 25; Hajko, 2008, s. 107, 112; 2015, s. 90 – 91). Takéto chápanie nám môže do istej miery pripomenúť napríklad epikurejcov a známe heslo ich zakladateľa, na ktoré sa odkazovali: *Pokým sme tu my, nie je tu smrť, a keď príde smrť, nie sme tu my*. Indickí materialisti týmto spôsobom odpovedali na otázku trápiacu idealistov stáročia – ako vyslobodiť dušu z nekonečného kolobehu životov? Téma, o ktorej bolo napísaných mnoho kníh, viedli sa o nej siahodlhé rozhovory, nemala pre materialistov žiaden význam. Bohov, hodnoty a myšlienky, ktoré idealisti uznávali, boli pre názorovo opačnú skupinu len zbierkou výmyslov, zbytočne abstraktných teoretizovaní bez akejkoľvek schopnosti ich empiricky dokázať. Opo- vrhovali nimi. Do istej miery ich dokonca odsudzovali, lebo brahmanov a celý etický systém založený na karmickom zákone považovali za spôsob ako ovládať ľudí. Posledným bodom, v ktorom sa názory indických materialistov stretávajú, sú podľa Hajka (2008, s. 110 – 111) rôzne sprievodné znaky, akými bol hedonizmus, životný optimizmus, no niekedy až vulgárny ateizmus. Keďže sánsara je len vymyslenou kategóriou, etický kódex idealistov nijakým spôsobom neovláda životy ľudí, ktorí neveria v niečo viac ako je hmota tvoriaca tento svet. Podľa záznamov (ktoré často materialistov očierňovali) je pravdou, že sa často snažili oslavovať život najbujarejšími spôsobmi. Avšak ich učenie úplne netvrdí, že ak nie sme pod drobnohľadom božstiev, majú sa z nás stať zvery, túžiace po uspokojení našich potrieb. Mnoho materialistov len chcelo dať ľuďom slobodu v ich konaní, snať im putá a dať im možnosť byť šťastní v akomkoľvek zmysle, teda ich mohlo robiť šťastnými pomáhanie iným, zdokonaľovanie seba samého, štúdium a pod. (Ibid., s. 109).

Môžeme povedať, že smrť pre materialistov znamenala do istej miery výzvu. Uvedomovali si, že život nie je večný a ich duša nemôže nikam putovať, lebo nič ako duša neexistuje. Mali tak presne vymedzený čas, v rámci ktorého museli stihnúť všetko, čo mali v pláne. Či už ho naplniť dobročinnosťou, ukájaním svojich pudov, vlastným duchovným rastom, prácou pre svoju rodinu. Je nutné oceniť vôbec odvahu priznať si myšlienku, že smrť je absolútna. Zbaví sa ilúzií, nádejí, že niečím predsa pokračovať musí. Vzdať sa viery v kolobeh životov a cel-

kovo vzdať sa viery, že sme niečo viac ako len čistá individualita a nie súčasť božského princípu.

Hinduizmus vs. Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer bol prvým z veľkých európskych filozofov, ktorý sa začal seriózne zaoberať východnými náukami. Mali výrazný vplyv na jeho prácu a hoci už pred ním možno nájsť na starom kontinente viacerých indológov (vďaka ktorým sa vôbec k hinduizmu, budhizmu, brahmanizmu a i. dostal), až Schopenhauer, tým, že zapracoval toto učenie do svojej filozofie, prepojil západné a východné myslenie, dokázal životaschopnosť inokultúrnej náuky v Európe. A nevyhol sa ani téme smrti a nesmrteľnosti, ktorá bola na Indickom subkontinente, ako sme mali na predchádzajúcich stranách možnosť vidieť, nanajvýš podstatná a rozhodujúca. Schopenhauer sa jej venuje najvýraznejšie v rozsahovo krátkom texte *O smrti*. Inšpiráciu nemeckého filozofa môžeme nájsť, ako ďalej uvidíme, práve v myšlienkach hinduistov.

Schopenhauer kritizuje svojich súčasníkov, kresťanov, že život vnímajú ako vytvorený ex nihilo v istom okamihu dejín, pritom však od tohto momentu trvajúci večne (smrť je cestou k posmrtnej existencii). U mnohých tiež vidí problém v kolísaní „mezi dvěma extrémy – od pojetí smrti jako absolutního zániku až k domněnce, že jsme skrz naskrz nesmrtelní“ (1996, s. 3). Nemecký filozof odmieta obe z možnosti a hovorí o strednej ceste.

Strach zo smrti je dôvod, prečo sme z nej spravili jednu z najväčších tém a zaoberáme sa ňou od nepamäti. Schopenhauer však zdôrazňuje, že ak sme vznikli z ničoho, nič pred našim životom nebolo, nemáme sa prečo obávať ani smrti. S rovnakou hrôzou by sme mali pozerieť na obdobie pred našim narodením ako na to, ktoré nasleduje po našej smrti. Zbavenie sa strachu zo smrti je jednou z ústredných tém, ktoré Schopenhauer rieši.

Schopenhauer stavia na tom, že smrť jedinca je absolútna. Naša individuálna duša neputuje, neprechádza z tela do tela. Narodíme sa a umrieme. Na nekonečnej priamke času je úsečka nášho života takmer nebadateľná. Existencia individua je ledva postrehnuteľná, skoro bezvýznamná. Naše telo sa z prachu zrodí a v prach sa obráti (žiadne romantické predstavy ako tisícročia blúdime týmto svetom v rovnakej schránke). Ak chceme veriť v nesmrteľnosť, práve toto je vraj jedna z možností, ktorá nás má zmieriť s našim koncom:

Ta hmota, jež tu teď leží jako prach a popel, se brzy rozpustí ve vodě, vykristalizuje, zatřpytí jako kov, zasrší elektrickými jiskrami, svým galvanickým napětím vyvine sílu, která rozkládající nejpevnější sloučeniny, redukuje horniny na kovy; sama se sformuje do rostliny i do zvířete a ze svého tajuplného klína vyvine onen život, jehož ztráty se ve své omezenosti tak úzkostlivě obáváte. Je tedy nyní naprosto ničím přetrvat v podobě takového hmoty? (Schopenhauer, 1996, s. 10).

Na jednej strane môžeme takto nahliadnúť na spôsob ako oklamať smrť. Veď ani jeden atóm nášho tela nezanikne. Všetka hmota sa len transformuje do niečoho nového. Schopenhauer na inom mieste dodáva: „*Je to nesmrteľnosť v čase. Ta spôsobuje, že přes tisíciletí smrti a zmaru se ještě nic nestratilo, ani atom hmoty...*“ (Ibid., s. 18). Väčšina z nás však takýto princíp nesmrteľnosti akceptovať nebude. Skôr je zaujímavé pozorovať, ako Schopenhauer stavia na tradičnom materializme, podľa ktorého je človek chápaný len ako hmota (Ibid.). Čo nám môže pripomenúť napríklad Adžitu Kéšakambalina vraviaceho: „Človek bol stvorený zo štyroch elementov. Keď človek zomrie, zemský prvok sa vráti zo zeme, vodný prvok do vody, ohňový prvok do ohňa a vzdušný prvok do vzduchu“ (Hajko, 2008, s. 108). Avšak nemožno sa nechať oklamať. Schopenhauer, i keď neuznáva žiadne božstvá, či už číro abstraktné, antropomorfné atď., obyčajným materialistom nie je.

Nesmrteľnosť spočíva veľmi jednoducho povedané podľa tohto autora v druhu. V jeho zachovaní. To, čo sa snaží o jeho zachovanie, je jeden z najdôležitejších - pojmov Schopenhauerovej filozofie – vôľa.

Trocha paradoxne od toho, čo sme doteraz napísali, ale zdôrazňuje, že predsa len sa nemôžeme zrodiť z ničoho a umrieť do ničoho, podporujúc to rovnakou myšlienkou ako hinduistickí idealisti: „Z toho, že nyní existujeme, při správné úvaze snadno vyvodíme, že musíme existovat kdykoli. Neboť my sami jsme to bytí, jež do sebe pojalo čas, aby jej naplnilo, aby naplnilo jeho prázdnotu. Právě proto vyplňuje bytí stejným způsobem celý čas, přítomnost, minulost i budoucnost, a my se tak nemůžeme vymanit ani z bytí, ani z prostoru“ (Schopenhauer, 1996, s. 30).

Z priestoru sa tým pádom nevymaníme, lebo hmota je večná a len prechádza procesom zmien, ale nakoniec znovu a znovu vytvorí nejaký organizmus, a z bytia taktiež nie, lebo bytie je prapôvodné, večné a nažive ho udržuje vôľa. Zaujímavým je tiež odkaz na *sánsaru*:

... před tímto okamžikem jeho (individua, pozn. autora) existence již uplynula nekonečně dlouhá doba, tedy i nekonečné množství změn, on však bez ohledu na to existuje. Veškeré možnosti stavů se tedy již vyčerpaly, ale možnost jeho bytí to neohrožuje. Mohl-li kdy nebyť, nebyl by už teď. Neboť nekonečnost již uplynulého času spolu s vyčerpanou možností jeho dejů zaručuje, že co existuje, existuje nutně (Schopenhauer, 1996, s. 29).

Ďalej túto myšlienku rozvádza na príklade riše zvierat. Narodili sa milióny a milióny tvorov v nekonečnej rozmanitosti, horlivosti, plné sily. Akoby pred počatím mohli byť ničotou a z tejto ničoty vzniknúť?

Vidím-li teď nějaké unikát tímto způsobem z mého pohledu, aniž bych se kdy dozvěděl, kam jde a jiné do něj vstupovat, aniž bych se kdy dozvěděl,

odkud přichází, a mají-li obě navíc též vzhled, touž povahu, též charakter, jen nejsou téže látky – tu však během své existence ustavičně odhazují a obnovují; tak se skutečně nabízí domněnka, že to, co mizí, a to co přichází na jeho místo, je jedna a táž bytost, která jen doznala malé změny, obnovení formy svého bytí. Z toho plyne, že čím je pro individuum spánek, tím je pro druh smrt (Schopenhauer, 1996, s. 15).

Takže podobne ako v hinduizme i Schopenhauer uznáva existenciu viacerých životov. Do istej miery v tom hrá úlohu materializmus – hmota, z ktorej sme vznikli, zase sa prebudí ďalší život, ďalší človek, ktorý sa nám ako druhu podobá. No do istej miery do toho zasahuje i hinduistický idealizmus, aj keď ako uvidíme neskôr, odlišným spôsobom. Dôležité v tejto chvíli je, smrť jedinca nie je natoľko podstatná, za akú ju považujeme v súčasnej euroamerickej spoločnosti.

Celý problém nesmrteľnosti vidí Schopenhauer v tom, že sme ju hľadali na nesprávnom mieste. Chápali sme ju inak, aká v skutočnosti je. Ak by existovala bytosť, ktorá by v rýchlosti mohla vidieť celé trvanie dejín ľudského rodu, pravdepodobne by to nevnímala ako narodenie sa a umieranie jednotlivcov (ako stále z ničoho vznikajúce existencie), ale skôr ako pulzujúci nesmrteľný organizmus, pričom toto pulzovanie by bol neustály kolobeh zrodu a smrti ľudí (Ibid., s. 21). Ako organizmus prakticky dodnes fungujú niektoré prírodné národy. Smrť jednotlivca nemá taký veľký význam. Často meno mŕtveho dostane novonarodené dieťa a jeho pracovné a spoločenské miesto zastúpi do určitej miery niekto iný. Dôležité je zachovať druh, nie za každú cenu seba (Landsberg, 1990, s. 124).

Je však nesmrteľné len to objektívne – druh? Na prvý pohľad očividne áno. Podľa Schopenhauera si mylne vysvetľujeme, že ak naše vedomie umiera s telom (vedomie spočíva v poznaní a to je podmienené mozgom, takže ak hynie mozog, hynie i vedomie), umierame i ako subjekt. Je chybou si myslieť, že naše ja²⁹ je vo vedomí – z tohto dôvodu spájame ja s individualitou, s ktorou hynie všetko, čo nás odlišuje od ostatných. Čo však tvorí subjekt a je pritom metafyzické, nezničiteľné? Schopenhauer vysvetľuje: „Bytí o sobě zůstává nezasaženo časovým koncem časového jevu, existuje stále a pojmy jako začátek, konec a trvání pro ně nejsou relevantní. Tímto bytím je v každé jevící se bytosti její vůle“ (Ibid., s. 36). Inšpirácia zdanlivou dualitou brahma a *átman* je viac než zjavná. V spôsobe, akým popisuje bytie o sebe (to spája do istej miery i s druhom) možno do určitej miery vidieť neteistickú podobu brahma. Vôľa ako prejav bytia v nás je *átman*. Aj ďalšie opisy vôle nám môžu pripomínať výroky hinduistov o *átman*: „Není to vědomí, ani tělo, v němž vědomí zjevně tkví. Je to spíše to, co je ještě hlouběji a na čem tělo i se svým vědomím spočívá“ (Schopenhauer, 1996, s. 37). Na inom mieste sa tiež spomína, že vôľa je slepá a „smrť a zrození jsou neustálým oživováním vědomí

29 Ide o to, čo chápeme pod ja. V tomto prípade si vnímanie seba samého podľa nás A. Schopenhauer mierne upravil podľa svojej optiky, aby mu jednoduchšie pasovala do jeho filozofického systému.

vôle, jež je substancí bytí a sama o sobě je bez konce a bez začátku“ (Schopenhauer, 1996, s. 41). Schopenhauerovi sa tak podarilo viac-menej úspešne transformovať pre bežného Európana cudzie, na prvý pohľad ideovo vzdialené kategórie do systému, ktorý mohol byť pre väčšinu akceptovateľný. Vstúpil do európskeho stromu poznania vetvu východných múdrostí, z ktorej postupne začali rôznymi smermi rásť mnohé výhonky. Spomeňme si na F. Nietzscheho „vôľu k moci“, S. Freudove „libido“, W. Reicha, ktorý chápal vôľu ako „iracionálne jadro sexuálnej túžby“, J.-P. Sartra, ktorý ju nachádza všade a poznáva ju vo forme „nevoľnosti“, Simone de Beauvoir a jej znechutenosť z toho, ako vôľa biologicky dusí ženu (De-Marco – Wiker, 2011, s. 25).

Z čoho vlastne pramení strach zo smrti? Schopenhauer sa domnieva, že podobne ako *átman*, ktorého sme ešte v sebe nerozpoznali, je to i tak pri vôli. Táto hrôza z konca nevychádza z poznania, ale práve z vôle. Dychčí po živote, po jeho zachovaní a prostredníctvom vedomia sa dostáva k poznaniu, ktoré jej mylne navráva, že zahynie aj s individuom. Preto tá snaha za každú cenu zotrvať. Smrť však je pre vôľu prospešná. Slúži jej na regeneráciu, umrtnením vedomia ju zbavuje spomienok na utrpenie i celej pamäti a dáva jej „čerstvý nezdeformovaný materiál“, s ktorým môže začať odznova. Nesmrteľnosť bytia o sebe tak paradoxne nedosahuje nesmrteľnosťou jednotlivca, ale jeho smrťou, a tým metempsychózou, paligenézou, resp. reinkarnáciou (komu ktorý pojem viac vyhovuje). Zdôrazniť je nutné to, že na rozdiel od väčšiny reinkarnačných filozoficko-teologických systémov v tomto prípade neputuje duša, ale vôľa (Schopenhauer, 1996, s. 43 – 44).

Sporným sa stáva Schopenhauerov princíp rovnováhy v prírode, podľa ktorého po veľkých vojnách či epidémiách rastie plodnosť a mnoho žien porodí napr. dvojčatá. Na dĺžku života a úmrtnosť vplýva vraj najviac plodnosť. Natalita s mortalitou drží krok, čiže pomer narodení a večných odchodov je v rovnakom pomere (Ibid., s. 44 – 45). Žijúc Schopenhauer v súčasnosti, asi by musel zmeniť tvrdenie a priznať, že išlo skôr o špekuláciu, ktorou chcel potvrdiť princíp nesmrteľnosti. Demografický boom, ktorý trvá približne 100 rokov, dokazuje, že rovnováha medzi životom a smrťou neexistuje. Preľudnenosť, hlavne v ázijských krajinách nezmenia vojny, epidémie ani hladomor v mnohých častiach sveta. Možno sme znova iba príliš sebastrední. Rozpínavosťou ľudského rodu umrelo mnoho živých tvorov či už z fauny alebo z flóry a vyhubených bolo nespočetne druhov. Pestrosť živého sveta sa stráca na úkor našich životov a blahobytu. Snáď ak by sme nerátali len zástupcov *homo sapiens*, ale všetko živé, možno rovnováha naozaj existuje a nárastom počtu nášho druhu, uberáme počty iným. Ale to je len ničím nepodložená domnienka na zamyslenie, ktorú nemáme ako overiť. A taktiež sa nám ponúka otázka, kde boli všetky tie individuálne existencie na počiatku vzniku života na zemi?

Keď sme sa už dotkli ľudskej sebastrednosti, dostávame sa k etickej otázke, ktorou sa Schopenhauer v súvislosti so smrťou a nesmrteľnosťou zaoberal. Živíme v sebe taký mocný egoizmus, že obmedzujeme všetku realitu na svoju vlastnú

osobu a myslíme si, že existuje len a len v nej a v žiadnych iných ľuďoch. Avšak „smrť mu říká, jak se věci ve skutečnosti mají – a říká to tak, že onu osobu zruší, takže podstata člověka, jíž je jeho vůle, bude od té chvíle žít pouze v ostatních individuiích, avšak jeho intelekt, který sám náležel jen jemu, t. j. světu jako představě a byl pouhou formou vnějšího světa, potrvá právě také jen v bytí představy, t. j. v objektivním bytí věcí jako takovém, tedy jen v bytí dosavadního vnějšího světa. Celé jeho já tedy od nynějška žije jen v tom, co do této chvíle nazíral jako ne-já, neboť rozdíl mezi vnějším a vnitřním zaniká“ (Schopenhauer, 1996, s. 49).

Na záver

Karl Popper vo svojom diele *Otvorená spoločnosť a její nepřítelé* už v roku 1945 spomína, že máme vykročené k tzv. „abstraktnej spoločnosti“. Popisuje ju ako spoločnosť s absenciou charakteru konkrétnych či reálnych skupín ľudí. Postupne sa vytráca priamy ľudský kontakt, existujú izolovaní jedinci, komunikujú listami či telegramami, pohybujúci sa sami v uzavretých autách. Uvažuje tiež o umelom oplodnení, čím by sa zamedzilo akýmkoľvek fyzickým stretom. Popper čiastočne tieto znaky pozoroval už na spoločnosti v polovici 20. storočia. Ľudia, i keď neboli natoľko izolovaní a stretávali sa na uliciach, v práci či inde, nenadväzovali vzťahy, boli zväčša anonymní, nepoznali sa a okruh intímnejších známych bol veľmi úzky (2011, s. 158 – 159).

I táto skutočnosť hovorí o trende, ktorý môžeme sledovať v euroamerickej spoločnosti už od antického Grécka. Smerujeme k postupnej individualizácii, ktorá v iných kultúrach nemá obdoby. Ak sa pozrieme prierezom našich dejín, uvidíme zväčšujúcu sa tendenciu uprednostňovania potrieb a túžob jednotlivca pred kolektívom. To, čo kedysi existovalo v kmeňových spoločenstvách – dôraz dávaný na prospech a prežitie celej skupiny, dnes nachádzame v našich končinách len fragmentárne. Snažíme sa o vlastný úspech často na úrok ostatných. To súvisí i s vnímaním nesmrteľnosti. Timothy Leary vo svojej poslednej knihe *Plán umírání* rozoberá možnosti, ako môže jednotlivec oklamať smrť: jedna z primitívnejších foriem je archivovanie všetkého, čo sme počas života robili (korešpondencia, napísané texty, fotografie, videozáznamy a pod.), ďalej verí, že v blízkej budúcnosti bude možná kyborgizácia človeka, či upload (nahratie) našej mysle do výkonných počítačov, vďaka ktorým budeme môcť pretrvať i po odumretí telesnej schránky. Sám Leary sa rozhodol pre kryonickú prezerváciu, t. j. uchovanie tela v okamihu smrti pri extrémne nízkej teplote a jeho reanimácia, až bude vedecký pokrok dostatočne ďaleko, aby bol úspešne oživený (1998, s. 141 – 146).³⁰ Fascinujúce sú tiež pokusy sovietskych vedcov o predĺženie života najvyšších predstaviteľov komunistckej strany. V skratke povedané, išlo o transplantáciu šimpanzích semenníkov ľudským dobrovoľníkom (?), pričom sa

30 Krátko pred smrťou sa však T. Leary nakoniec rozhodol kryonickú prezerváciu odmietnuť.

vychádzalo z viery, že im darujú životodarnú silu. Pokusy však boli neúspešné. Záznamy o snahách dosiahnuť večný život nájdeme i v množstve alchymistických spisov.

Avšak práve princíp nesmrteľnosti v hinduizme či filozofii Schopenhauera by mohol byť pre nás zaujímavý a podnetný.

Spojené štáty dodnes neratifikovali Kjótsky protokol. Ročne vyvezú viac ako miliardu ton odpadkov do zahraničia (Eriksen, 2015, s. 166). Nadbytočným využívaním vody pre výrobné účely vysychá Žltá rieka v Číne až 800 km pred ústím. Vo všeobecnosti môžeme hovoriť o zmene klimatického prostredia (atmosféra, oceány ovplyvňujúce celú planétu, biosféru, všetko, čo človek stvoril), o acidifikácii oceánov (pohlcovaním oxidu uhličitého z atmosféry a ďalšími procesmi sa okysluje morská voda), o emisii látok s obsahom chlóru a brómu, čím sa stenčuje ozónová vrstva, o zvýšenom uvoľňovaní dusíku a fosforu do životného prostredia a tým nastávajúcej eutrofizácii (nadbytočný obsah živín), ktorá spúšťa rôznorodé spektrum negatívnych procesov, napr. výskyt toxických siníc, o zatažení atmosférickým aerosólom spôsobujúcom globálny smog, o nedostatku sladkej vody a vysychaní veľkých území, o strate biodiverzity, o chemickom znečistení atď. (Mezřický, 2011) Hovoríme len o environmentálnych problémoch. Ešte sme sa nedostali k vojnám, teroristickým hrozbám, chudobe, hladomoru a pod. Egoizmus, akým sa stavíme k našej planéte, ostatným ľuďom a ďalším generáciám, má deštruktívny charakter. Už desaťročia sa volá po zmene, no tá prichádza veľmi pomaly a v niektorých smeroch sa situácia ešte zhoršuje. Možno keby sme začali v našom živote prakticky uplatňovať hinduistické vnímanie nesmrteľnosti a niektoré aspekty Schopenhauerovej filozofie, mohlo by to pomôcť k tomu, aby sme reálne dospeli k túžbe po zmene a začali sa snažiť chrániť našu planétu. Prvým krokom je, že o sebe prestaneme uvažovať ako jedinečnej individuálnej bytosti, ktorá sa rodí ex nihilo a smrťou sa znovu vydáva do ničoty. I keď naše vedomie smrťou zanikne, svojím spôsobom nesmrteľní sme. Naše telo, i keď bude mŕtve, môže dať základ iným formám života a mnohí z nás tu po sebe zanechajú potomkov. Nejde len o najbližšie pokrvné príbuzenstvo. Mali by sme o sebe uvažovať ako súčasť druhu, veľkej „rodine“, a nielen o ľuďoch, ale o všetkých živých tvoroch. Často zabúdame, že rôznorodosť života na našej planéte ju udržuje v rovnováhe. A nezodpovednosť, akou sa zbavujeme odpadu, vyrábame energiu, narábame s vyčerpatelnými zdrojmi či ako sa správame k ostatným častiam sveta a jej obyvateľom, túto rovnováhu narúša. Hoci po smrti naše vedomie už nikdy neožije, naša nesmrteľnosť spočíva v budúcich generáciách. A platí pre nás karmický zákon – od toho, ako sa správame a žijeme, závisí život tých, ktorí ešte len prídu. Ak budeme zodpovední a potlačíme v sebe egoizmus, tak i naše ďalšie „reinkarnácie“ môžu byť kvalitným životom. Ak však jediné, čo nás bude zaujímať, bude výška komfortu na úkor životného prostredia, ostatných ľudí atď., tak v ďalšom „živote“ budeme, pravdepodobne, trpieť na následky našich počínaní.

Čas, dejiny a smrť v diele Martina Heideggera

Jozef Palitefka

*Nemá snáď život jednotlivého človeka rovnakú cenu ako život celého pokole-
nia? Veď každý človek je vlastne celým svetom, ktorý vzniká a zaniká s ním, pod
každým náhrobným kameňom sú ukryté dejiny celého sveta.*

Heinrich Heine

Úvod

Problematika smrti určite nepatrí k témam, ktoré sa tešia veľkej obľube (niekedy je táto téma i tabuizovaná), no v istom zmysle je to aj pochopiteľné. Slovo smrť v nás môže vyvolávať nepríjemné pocity, negatívne konotácie a podobne. Už staroveký filozof Epikuros poukazoval na to, že strach zo smrti patrí medzi najväčšie strasti človeka, a v duchu svojej filozofie, ktorá hlása striedmosť, miernosť a pokoj, sa snaží dať určitý návod na to, ako sa tohto strachu zo smrti zbaviť. „A tak najhroznejšie zo ziel, smrť, sa nás netýka, pretože keď sme tu my, nie je tu ešte smrť, a keď je tu už smrť, nie sme tu už my. A tak sa netýka ani žijúcich a ani mŕtvych, pretože pre prvých nejestvuje, a druhí už vtedy nejestvujú“ (porov. Martinka, 2006, s. 535). Aj keď pohľad Epikura na smrť je iste veľmi zaujímavý, je zrejmé, že tento spôsob „vysporiadania sa“ so smrťou je nedostatočný, pretože si pred smrťou akoby zatvárame oči a smrť vnímame len ako nejakú „udalosť“, ktorá nastane niekedy v neznámej budúcnosti. Nemožno teda súhlasiť s tým, že smrť sa nás netýka, ale skôr opak je pravdou, pretože náš pohľad na smrť vždy nejako ovplyvňuje naše správanie a smrť sa nás bytostne dotýka, či inak povedané, smrť patrí k životu.

Problematikou smrti sa okrem spomínaného Epikura zaoberalo množstvo filozofov i teológov, no i napriek tomu táto problematika vždy ostane plná otázok, na ktoré nie je možné dať definitívne odpovede. Veľkú zásluhu pri skúmaní smrti z filozofickej perspektívy zohrali viacerí predstavitelia existencializmu, a preto im je venovaná patričná pozornosť. Veď práve v existencializme je smrť a smrteľnosť často pertraktovaným problémom, keďže úzko súvisia s charakterom ľudského bytia (Čáp – Palenčár, 2012, s. 108). S tým súvisí dôležitá otázka týkajúca sa zmyslu ľudskej existencie. V tejto súvislosti je nutné pripomenúť, že existencializmus prichádza s novým náhľadom na človeka i celú skutočnosť, čo má súčasne dopad aj na jeho reflexiu smrti.

Existencializmus rozlišuje medzi ľudským bytím, ktoré nazývame existenciou, a bytím ostatnej skutočnosti, ktorá len „jednoducho je“. Len človek existuje, ostatné

súcna sa len „vyskytujú“. Kôň je, ale neexistuje, strom je, ale neexistuje, kameň je, ale neexistuje atď. Záujem existencialistov je však zameraný nie na nejaké abstraktné ja, ale na toto každému vlastné ja, ktoré nie je niečím hotovým, ale je niečím, čo sa mení, vyvíja, „tvorí“, čo je možnosťou. „Človek však môže pojmout sám sebe také ako možnosť. V této subjektivní reflexi mu jde o každému vlastní Já, o osobní, individuální, subjektivní bytí, o Já, které je nazýváno existencí. Je to radikální svoboda uchopit sebe samého jako možnost a sám sebe takto projektovat (rozvrhovat). Jsem to, jako co se projektuji v existování“ (Anzenbacher, 1990, s. 51). Túto existenciu (a uvedenie si možnosti nebytia) si najsilnejšie uvedomujeme v existenciálnych „zážitkoch“, ktorých analýza nám pomáha k lepšiemu pochopeniu seba samých. Táto kapitola je primárne zameraná na pohľad na smrť, ale aj chápanie času a dejinnosti v tvorbe významného filozofa 20. storočia Martina Heideggera (1889 – 1976).³¹

Bytie je bytím k smrti

V slovníku filozofických pojmov pri charakteristike pojmu smrť nájdeme odkaz aj na Heideggera, kde sa uvádza, že smrť patrí „k našemu pobývaniu, je naša najvlastnejšia nepredstížiteľnou možnosťou (nebytí). Se smrti (jako schránkou nicoty a skrýšou bytí) je třeba se vyrovnat, vystát svou smrtelnost. Smrt je naša poslední možnost, jež na nás ještě čeká: tím, že nám smrt nikdo nevezme, je naša nejvlastnejší možnost. Naš život je bytím (pobytem) ke smrti, ke konci. V našem vztahu ke smrti, jež tu stále je, se zračí náš vztah k našemu vlastnímu bytí, k vlastní celistvosti, k životu v celku, k bytí samému“ (Olšovský, 2011, s. 228).

Uvedený citát poukazuje na viacero aspektov, ktoré s Heideggerovým náhľadom na smrť súvisia. Smrť nie je len nejakou „udalosťou“ v budúcnosti, ale vždy je nejakou „pri nás“. „Postoj“ k smrti súčasne ovplyvňuje naše pobývanie vo svete a vyzýva nás k aktivite. A v neposlednom rade smrť ukazuje na našu ohraničenosť, konečnosť, časovosť. Práve problematika času (a aj dejín) úzko súvisí s Heideggerovým chápaním smrti, preto im bude venovaná patričná pozornosť.

Heidegger svoju prednášku o čase v Teologickom spolku v Marlburgu v júli 1924 začal úvahou o tom, čo by malo byť východiskom pri skúmaní problematiky času. Tieto úvahy sa uberajú nasledujúcim smerom. Ak čas nachádza svoj zmysel vo večnosti, treba ho rozumieť zo strany večnosti. Spolu s tým je určený východiskový bod a vyznačená cesta tohto druhu hľadania: od večnosti k času. Za predpokladu, že vychádzame zo spomenutého východiskového bodu, že teda poznáme večnosť a do hĺbky jej rozumieme, taký spôsob „postavenia“ problému nevyvoláva námietky. Ak by však večnosť mala byť niečím iným ako prázdny

bytím-vždy (bytím-nekončiacim), aei, a ak by Boh mal byť večnosťou, vtedy navrhovaný spôsob uvažovania o čase by bol problematický dovtedy, kým by sme nedisponovali poznaním Boha, a kým by sme nepochopili nutnosť pýtania sa na jeho podstatu. Keďže však „vzťah“ s Bohom je vierou a „uchopenie“ večnosti je niečím iným ako viera, potom filozofia sa nikdy nezmocní večnosti, a preto nikdy nebude možné prijať večnosť ako základ diskusie o čase. Filozofia nikdy neodstráni túto problematickosť. Skutočným znalcom času je v takom prípade teológ (Heidegger, 1998, s. 27). Odkiaľ teda vyjsť pri analýze času? Čo má byť jej východiskom? Teológ vychádza zo svojej viery. Filozof však neverí. Jeho cesta hľadania je iná. Aká? Filozof sa snaží o porozumenie času na základe času.

Podľa Heideggera základná otázka, ktorú by si mala filozofia položiť, je otázka na zmysel bytia. Doposiaľ akoby sa na bytie zabudlo. Bytie bolo považované skôr za súcno. Až Heidegger učinil prísnu ontologickú diferenciu a snaží sa poukázať nie na súcno, ale pochopiť samotné slovo „je“. Cesta k bytiu vedie vždy len cez konkrétne súcno. Veď bytie je vždy bytím súcna. Bytie je podľa Heideggera fenoménom v prísnom zmysle slova (oproti zvyčajnému, vulgárnemu chápaniu). Bytie je totiž fenomén, ktorý sa väčšinou a bezprostredne neukazuje, je však určujúci preto, čo sa väčšinou a bezprostredne ukazuje (súcno), tvorí jeho základ a zmysel (Heidegger, 1996, s. 52). Bytie je jasnosťou, v ktorej sa ukazuje to, čo je, no jasnosť však bezprostredne nie je viditeľná.

Je teda potrebné položiť si otázku o bytí nanovo. Ako však začať? Čo bude východiskom týchto analýz? „Vypracovať otázku po bytí totiž znamená: urobiť prúhľadným jsoucno – totiž to, ktoré se táže – v jeho bytí. Kladení této otázky je jakožto modus bytí jistého jsoucna samo bytostně určeno tím, po čem se ptá – totiž bytím. Toto jsoucno, kterým my sami každý jsme a které má mimo jiné bytostnou možnost tázat se, postihujeme terminologicky jako pobyt“ (Ibid., s. 23).

Pobyt (*Dasein*) sa nielen pýta, ale aj do určitého stupňa rozumie svojmu bytiu. Veď pýtanie sa už predpokladá nejaké vedenie. Otázka určuje smer, akým sa má pobyt orientovať. Rozumenie bytiu treba chápať širšie ako len pojmové pochopenie. Rozumenie je tu vzťahované na všetku ľudskú aktivitu. Rozumenie znamená odkrývať to, čo je, dostávať to akoby „na svetlo“.

Môžeme si však položiť otázku, čo je pobyt? Pri tejto otázke sa musíme vyvarovať toho, aby sme nechápali pobyt z nepobytového súcna. Heidegger poukazuje práve na tento moment. Pobyt bol veľmi často chápaný práve z toho, čím nie je (z výskytového súcna). Čo je teda podstatou pobytu? Existencia. Čo to znamená? Veci sú, len pobyt existuje, tzn., že len a len on sa vzťahuje k svojmu bytiu, k svojmu vlastnému „je“, a práve o toto jeho „je“ mu v jeho „bytovaní“ ide.

Tu sa nám ukazuje základná štruktúra pobytu, ktorou je starosť (*Sorge*). Pobyt je jediné súcno, ktorému vždy ide „o“ niečo, o jeho bytie samo, o vždy „moje“ bytie. Pobyt, ako už bolo povedané, sa vzťahuje k svojmu bytiu. Je súcnom, v ktorom dochádza k transcencii, k prekračovaniu od súcna k bytiu. Slovo pobyt teda nevyjadruje obsah nejakého súcna, ale vyjadruje spôsob jeho bytia. To, čím

31 Ďalšiemu významnému predstaviteľovi existencializmu S. Kierkegaardovi, ktorého možno považovať za zakladateľa toho filozofického smeru, sa v inej kapitole venuje Katarína Gabašová.

pobyt je, je skôr spôsobom, akým odkrýva sám seba. Jeho bytie je mu uložené, je úlohou na splnenie. Pobyt je tým, čím bude. Bytie pobytu teda nie je niečím už splneným, ale je vždy otvorené, je možnosťou.

Vráťme sa k základnej štruktúre pobytu, ktorou je starosť. Ako už bolo povedané, jej hlavnou štruktúrou je, že pobytu vždy ide „o“ jeho bytie. Ako to máme chápať? Veď vždy už nejako sme. Pobytu ide o pravdu bytia, byť naozaj.

Kedy však sme naozaj? Tu môžeme trochu odbočiť a pozrieť sa do histórie, ako súvisí rozumenie bytiu so spôsobom bytia toho alebo onoho pobytu. Pozrieme sa na to, ako „idea bytia“ ovplyvňuje konanie človeka.

Vždy nejako bytiu rozumieme. Ako už bolo povedané, pobyt sa snaží byť naozaj, byť skutočný. Čo je však skutočné, čo je naozaj? Ak sa pozrieme do antickej filozofie, skutočné je to, čo je stále, nemenné. Človek je silne zviazaný s „tu a teraz“, bez výraznejšieho záujmu o minulosť a budúcnosť. Grék bol človekom, ktorý sa nikdy nestával, ale vždy bol. Na túto statickosť, nedejinnosť ľudského bytia príznačnú pre antiku poukazuje napr. aj R. Bultmann. „Udalosti, ktoré človeka potkávajú, se vlastne nemohou dotknúť jeho autentické bytnosti, nýbrž môžu mu byť jen podnetom a materiálom ke vzdělávání jeho na čase nezávislé bytnosti. Budoucnost mu nemůže přinést nic zásadně nového, neboť uskutečňuje-li svou bytnost, žije vně časovosti“ (1994, s. 77).

Byť naozaj (skutočný) v kresťanstve je chápané oproti antike v inom zmysle. Len Boh, ktorý hovorí o sebe „Som, ktorý som“, je niečím skutočným. Vzniká nám teda religijný človek, ktorý sa snaží pripodobniť Bohu. Aj biblický príbeh o Márii a Marte poukazuje na túto starosť. „Ako išli ďalej, vošiel do ktorejsi dediny, kde ho prijala do domu istá žena, menom Marta. Tá mala sestru menom Mária, ktorá si sadla Pánovi k nohám a počúvala jeho slovo. Ale Marta mala plno práce s obsluhou. Tu zastala a povedala: „Pane, nedbáš, že ma sestra nechá samu obsluhovať? Povedz jej, nech mi pomôže!“ Pán jej odpovedal: „Marta, Marta, staráš sa a znepokojuješ pre mnohé veci a potrebné je len jedno. Mária si vybrala lepší podiel, ktorý sa jej neodníme“ (Sväté písmo, 1995, Lk , 10, 38 – 42).

V dejinách existuje viacero „modelov“, ako byť naozaj. Môžeme mať človeka aj estetického, antireligijného atď.

Čo sme však chceli týmto krátkym exkurzom ukázať? Len to, ako rozumenie bytiu úzko súvisí so spôsobom bytia pobytu, s jeho starosťou byť skutočný.

Starosť ako základná štruktúra pobytu obsahuje v sebe tri základné rysy: existencialitu (jeho najvlastnejšie môcť byť), fakticitu (vrhnutosť, určenosť pobytu, čo na ňom nezávisí, čo musí pobyt prebrať) a upadanie (obstarávanie, byť už pri niečom, zaoberať sa niečím). Inak povedané – „býť v predstihu pred sebou vždy již ve (světě) jakož to „byť u“ (nitrosvětsky) vystupujícího jsoucná“ (Heidegger, 1996, s. 279).

Pobyt je bytím „medzi“ narodením a smrťou. Pobyt vo svojej existencii kým existuje, je akoby nie úplný. Vo svojom „môcť byť“ je pobyt ešte niečím, čím nie je. Dostáva sa nám tu teda do pozornosti, ako je vôbec možné uchopiť pobyt

ako celý, keď bytnosť existencie sa tomu priam vzpiera. „V pobytu, dokud jest, vždycky ještě chybí něco, čím být může a čím bude. K tomu chybějícímu však patří i sám „konec“. „Konec“ „byť ve světě“ je smrt. Tento konec, příslušející k „moci být“, to znamená k existenci, omezuje a určuje každou možnou celost pobytu“ (Heidegger, 1996, s. 264).

K bytostnej skladbe pobytu patrí stála neuzavretosť. Ak pobyt „existuje“ tak, že už nič v ňom nechýba, „je“ celosťou, stal sa niečím, čo tu už nie je. Pokým pobyt je ako súcno, nikdy nedosiahol svojej celostnosti. „Nícméně je lidský pobyt vždy a všude čímsi nehotovým a nedokončeným, neboť v něm chybí smrt – možnost konce všech možností. Teprve smrt jako jeho nejvlastnější, jistá a nepřekonatelná možnost činí pobyt něčím celistvým. (...) Smrt tak neznamena pouze omezení, nýbrž možnost být v celku (Ganzseinkönnen), k níž člověka volá „mlčenlivý hlas jeho svědomí“ (Sokol, 1996, s. 161).

Heidegger sa v tejto súvislosti snaží nájsť správny prístup k pobytu, aby ho bolo možné uchopiť ako celok. Ontologické štruktúry pobytu, ktoré boli analyzované v prvej časti, sú opäť analyzované vzhľadom na ich časový zmysel. Len z časovosti je totiž možné uchopiť celok bytia pobytu ako starosti. Bytie človeka je limitované jeho smrťou, ktorú treba nejako uchopiť, veď ona je koncom všetkých možností, je udalosťou, ktorá završuje bytie pobytu.

So smrťou sa vždy nejako stretávame. Smrť akoby bola „bežnou“ súčasťou nášho bytia-vo-svete. Môžeme zakúsiť smrť druhého a zakúšajúc ju uchopiť tak pobyt ako celý? Nie. Nikdy smrť druhého nezakúsime, môžeme len byť pri tom. Umieram vždy sám, je to len moja smrť. V smrti ma nikto nemôže nahradiť. V smrti som vždy sám. Smrť akoby ma vracala k sebe samému. Aký je však autentický prístup k smrti a ako je smrť chápaná v neautentickom „ono sa“?

Ako už bolo povedané, vždy sa nejako so smrťou stretávame. „Ono sa“ však túto možnosť akoby nevidelo v jej pravom zmysle. Vždy má po ruke nejaký výklad. Smrť je udalosť, ktorá je v nedohľadnej budúcnosti, udalosť, ktorá sa ma ešte teraz netýka. „Ono sa“ sa snaží zakrývať si túto možnosť. Uniká pred smrťou. Unikajúc od nej, vždy už o nej nejako vie, no zakrýva si pred ňou oči. Zakrýva si tak možnosť, aby sa pobyt dostal sám k sebe, aby pochopil svoje skutočné „môcť byť“. Smrť je chápaná ako niečo, čo príde neskôr, a teda zabúda na najvlastnejšiu možnosť smrti, že môže prísť každým okamihom. Každý vieme o smrti, vieme, že príde, ale nikdy nevieme kedy.

Autentický pobyt nežije vo verejnom výklade a „rečiach“. V rozpoložení úzkosti je pobyt vrhaný sám k sebe, k svojim možnostiam a svojej najvlastnejšej a jedinej neodsunuteľnej možnosti už nebyť, k svojej smrti. Autentický pobyt túto možnosť preberá ako „svoju“. Uvedomuje si svoj koniec. Tento koniec však nie je chápaný ako udalosť nachádzajúca sa niekde v budúcnosti, ale znamená neustále bytie k svojmu koncu. Smrť nie je nejaká udalosť, ale je „způsob bytí, jež na sebe pobyt bere jakmile jest. Jakmile člověk nabude života, ihned je sdostatek stár, aby zemřel“ (Heidegger, 1996, s. 275).

Autentický pobyt sa pre túto možnosť otvorí. Uvedomuje si svoju vrhnutosť do smrti, uvedomuje si možnosť, ktorá mu bola „vnútená“, ktorú musí prijať. Smrť neprichádza zvonka, smrť je v nás. Kedy však táto možnosť prejde do stavu uskutočnenia, je podmienené mnohými okolnosťami, aj vonkajšími.

Autentický pobyt žije so svojou smrťou, stále sa k svojej smrti nejako „obracia“. Koniec – smrť podstatným spôsobom určuje bytie Dasein. Dasein je smerom k smrti, ku smrti (Sein zum Tode). Smrť teda nie je len momentom, ktorým sa život končí, ale je tým, čo život určuje počas jeho celého „priebehu“ (Michalski, 1998, s. 147). „Faktický pobyt existuje ako zrozenec a jako zrozenec již také umírá ve smyslu bytí k smrti“ (Heidegger, 1996, s. 408).

Ako bolo vyššie uvedené, dôležitým rozpoložením človeka, vďaka ktorému sme privádzaní k sebe samému a lepšie „pochopíme“ krehkosť ľudského bytia vo svete, je úzkosť. Podľa Heideggera je veľmi dôležité rozlišovať medzi pojmi strach a úzkosť, hoci často dochádza k tomu, že sú tieto pojmy považované za synonymá.

Strach ako modus rozpoloženia môžeme podľa Heideggera skúmať z troch hľadísk – čoho sa bojíme, strach samotný a o čo sa bojíme. To, čoho sa bojíme, je vždy niečo, s čím sa vo-svete stretávame, je niečo, čo má charakter príručného súcna, výskytu alebo spolupobytu. Samotný strach je uvoľňovanie toho, čo „vnímame“ ako ohrozujúce, aby sa nás to mohlo týkať. To, o čo sa strach bojí, je strachujúce súcno samotné, t. j. pobyt. Hoci by sa dalo namietat, že sa pobyt môže obávať nielen o seba, ale aj o dom, majetok či druhého človeka, Heidegger sa snaží ukázať, že v konečnom dôsledku aj tak ide o strach pobytu o seba samého, o jeho bytie „tu“ (Ibid., s. 167 – 169).

Po analýze strachu prechádza Heidegger k analýze úzkosti. Ak sa bojíme, bojíme sa vždy niečoho. Príčinou strachu je nejaké súcno, ktoré sa „vynára“ zo sveta ako hrozivé, strašidelné. Ako je to s úzkosťou? To, z čoho nám je úzko, nie je žiadne súcno nachádzajúce sa vo svete, ale je to „niečo“, čo je úplne neurčité. Úzko nám teda nie je z toho, čo je vo vnútri sveta po ruke a čo sa v ňom vyskytuje. Táto neurčitosť, ktorá je „zdrojom“ úzkosti, nie je pocitom nejakej hrozby (no nevieme, odkiaľ „prichádza“), taktiež nie je nedostatkom istoty, ktoré súcno je hrozivé, ale táto úzkosť je skôr stavom, v ktorom súcna vo-svete prestávajú byť dôležité. V úzkosti to, čo je vo-svete, stáva sa úplne bez zmyslu, stráca to svoj význam. Keď upadáme do úzkosti, žiadna konkrétna vec nemá zmysel. Hrozba k nám neprichádza z nejakého konkrétneho miesta. Táto hrozba „je nikde“.

„Proto také úzkost „nevidí“ žádné určité „zde“ a „tam“, odkud se ohrožující přibližuje. Z čeho je nám úzko, je charakteristické tím, že ohrožující není nikde. V úzkosti „nevíme“, co je to, z čeho nám je úzko. „Nikde“ však neznamená žádné nic, nýbrž leží v něm krajina vůbec, odemčenost světa pro bytostně prostorové „bytí ve“. Ono hrozící se tudíž nemůže ani blížít z nějakého určitého směru v mezích blízkosti; je již „tu“ – a přece nikde, je tak blízko, že nás tísní a svírá nám hrdlo – a přece není nikde“ (Ibid., s. 215).

To, z čoho je nám teda úzko, je svet ako taký. Úplný nedostatok významu, ktorý sa v „nič“ a „nikde“ ohlasuje, neznamená neprítomnosť sveta, ale nám hovorí, že „vnútrosvetské“ súcno je samo o sebe tak nevýznamné, nepodstatné, zbavené významu, že jediné, čo sa nám „ukazuje“, je svet len vo svojej „svetskosti“.

Obávajúc sa niečoho, obávame sa aj o niečo. To, o čo sa bojíme, som v konečnom dôsledku ja sám – aj strach o blízkych či drahé veci je len určitou podobou strachu o seba samého; som sebou len vtedy, keď sa nejako „vzťahujem“ k veciam a druhým ľuďom. Keďže hrozba, ktorú zažívam v úzkosti, je neurčitá, neurčité je aj to, čo je ohrozené – ja sám. Úzkosť teda nie je obavou o nejakú konkrétnu možnosť bytia, v podstate sa netýka ani mňa, ale „niekoho“. Vzhľadom na to, že každé súcno sa nám „vymykáva“, „topí sa“ v úzkosti, „zostáva“ len bytie, t. j. samotný proces tohto „vymykávania“ – bytie-vo-svete ako také, o ktoré sa vlastne Dasein obáva (pre ktoré je v rozpoložení úzkosti).

Pri skúmaní úzkosti je dôležité poukázať ešte na jeden dôležitý moment, ktorému zatiaľ nebola venovaná dostatočná pozornosť. „Predmetom“ ďalších úvah je skúmanie toho, „čo“ je Nič. Tejto téme sa Heidegger venuje jednak v diele *Bytie a čas*, ako aj v svojej prednáške *Čo je metafyzika* z roku 1929, t. j. 2 roky po vydaní už spomínaného diela *Bytie a čas*. Ako už bolo uvedené, to, z čoho je nám úzko, nie je nič a nie je nikde. „Když úzkost pomine, pak v řeči každodennosti obvykle říkáme: „Nebylo to vlastně nic.“ To vskutku onticky vystihuje, co to bylo“ (1996, s. 215). Čo je toto Nič? Heidegger na túto otázku odpovedá nasledujúcim spôsobom. „To, z čeho je úzkosti úzko, není nitrosvětsky po ruce. Avšak toto „nic“ z příručního jsoucna, kterému řeč každodenního ohledu obstarávání jediné rozumí, není žádné totální nic. „Nic“ z příručního jsoucna je zakotveno v nejpůvodnějším „něčem“, ve světe. Ten však patří ontologicky bytostně k bytí jakožto k „bytí ve světe“. Když se tedy jako to, z čeho je nám úzko, vyjevuje „nic“, to znamená, že svět jako takový, pak je tím řečeno: to, z čeho je úzkosti úzko, je „bytí ve světě“ samo“ (Ibid., s. 215 – 216).

V prednáške *Čo je metafyzika* Heidegger svoje myšlienky ďalej rozvíja. Kládne si otázku, čo je to Nič, a hneď upozorňuje na to, že táto otázka „obsahuje“ v sebe určitý rozpor, lebo sa na Nič pýtame ako na niečo, čo nejakým spôsobom „je“, t. j. pýtame sa na Nič ako na súcno. Je však zrejme, že Nič je v porovnaní so súcnom úplne odlišné (Heidegger, 1993, s. 43).

Ak sa teda pýtam na Nič – Čo to je?; A aké to je? – dostávame sa do určitého rozporu. Máme pripustiť „jestvovanie“ Nič alebo Nič jednoducho odmietneme? Aj samotný rozum a zásady logiky „ukazujú“, že by sme mali Nič odmietnuť. Už Parmenides vo svojich úvahách o bytí a nebytí poukazuje na túto problematickosť. „Chcem Ti teda povedať – a ty počúvaj moje slová a zachovaj si ich – ktoré cesty skúmania sú jedine mysliteľné: jedna, že je a nemôže nebyť, to je cesta presvedčenia, lebo sleduje pravdu; druhá, že aj nie je, aj nevyhnutne musí nebyť. Táto cesta však – to ti hovorím – je celkom nepoznatelná, totiž nejestvujúce nemôžeš ani poznať (pretože to nie je možné), ani vysloviť, lebo myslenie a bytie je to isté“ (porov. Martinka, 1998, s. 118).

Má teda pýtanie sa na Nič zmysel? Máme tu „popriet“ úlohu rozumu, keď práve vďaka nemu sme sa k Nič dostali a „postavili“ sme si toto Nič ako problém? Kde sú hranice rozumu? M. Heidegger práve v úvahách o Ničom spochybňuje vládu logiky a rozumu. „Jestliže se však nenecháme zmást formální nemožností otázky po Ničem, a navzdory této nemožnosti otázku přece jen položíme, pak musíme dostát přinejmenším tomu, co nadále trvá jako základní požadavek pro zodpovídání jakékoliv otázky. Máme-li se, ať už jakkoli, ptát na Nic – na ně samo –, musí být napřed nějak dáno. Musíme se s ním moci setkat“ (1993, s. 45).

Kde však toto Nič hľadať? Aj keď si to možno neuvedomujeme, existujú podľa Heideggera „situácie“, keď sa s Ničím stretávame a nejakým spôsobom toto Nič aj poznáme. „To“, čím Nič „je“, následne ukazuje smer, kde ho treba hľadať. Čo je teda to Nič? „Nic je naprosté popření veškerosti jsoucna... Veškerost jsoucna musí být napřed dána, aby jako taková mohla propadnout naprostému popření, ve kterém by se pak mělo ohlásit Nic samo“ (1993, s. 45). Toto Nič sa nám ukazuje v špecifickom naladení, ktorým je úzkosť.³² Úzkosť je preniknutá zvláštnym pokojom, človeku je nejako divne, no nedá sa povedať, z čoho mu je divne, je mu divne celkovo.

„Úzkosť zjevuje Nic. V úzkosti ztrácíme půdu pod nohama“. Jasněji řečeno: úzkosť nám bere půdu pod nohama, protože přivádí jsoucno v celku k vymknutí“ (Ibid., s. 49). V stave úzkosti sa súcno vcelku stáva vratkým. Súčasne sa cez úzkosť stáva zjavným vzťah bytia a Ničoty. Vďaka Nič, ktoré sa v úzkosti ukazuje, ukazuje sa aj zrejmosť súcna ako takého. Je zřejmé, že je to súcno, a nie Nič. „Pouze na základě původní zřejmosti Ničeho může lidský pobyt na světě ke jsoucnu směřovat a dospět. A pokud se pobyt ve svém bytování vztahuje ke jsoucnu, kterým není, i k tomu, kterým sám je, pochází jakožto takto se vztahující pobyt vždy z onoho již zřejmého Ničeho. Být-tu znamená: držet se ve vyklonění do Ničeho“ (Ibid., s. 53 – 55). Vyklonenie k Ničomu znamená „vykročení“ za súcno ako také, ktoré Heidegger nazýva transcendenciou. Vďaka tejto transcendencii, vykloneniu k Ničomu, sa pobyt vzťahuje k súcnu i k sebe samému. Bez „poznania“ Ničoho pobyt nemôže byť sám sebou a skutočne slobodný. Z uvedeného vyplýva, že Nič zohráva dôležitú úlohu pre existenciu pobytu. Vďaka vykloneniu do Ničoho sme schopní opustiť sféru neautentického „ono sa“ a byť skutočne slobodnými, ktorí sa v svojom bytí usilujú byť sebou samými. V záverečnej časti prednášky *Čo je metafyzika* si Heidegger opätovne kladie otázku o Ničom a následne predkladá dopracovanú definíciu so „zhrnutými“ úvahami, ktoré vyplynuli z rozvíjania otázky o „podstate“ Ničoho. „Nic není ani předmět, a vůbec ani jsoucno. Nic se nevyskytuje ani samo pro sebe, ani vedle jsoucna, ke kterému by se jaksi přivěšovalo. Nic je umožnění zřejmosti jsoucna jako takového pro lidský pobyt na světě. Nic netvoří až pojmový protějšek ke jsoucnu, nýbrž náleží původně k bytování vůbec. V bytí jsoucna se odehrává nicotnění Ničeho“ (Ibid., s. 55).

32 O rozdieloch medzi strachom a úzkosťou bolo pojednávané vyššie.

Na viacerých miestach už bolo spomenuté, že zmyslom pobytu je starosť. Čo je však zmyslom autentickkej starosti, čo je podmienkou jej možnosti? Ako uchopíme onú starosť ako celok? Tu sa dostávame k dôležitému bodu Heideggerovej filozofie. Časovosť je zmyslom autentickkej starosti. Časovosť ako jednota troch extáz – minulosti, prítomnosti a budúcnosti. Minulosť teda nie je to, čo „už“ nie je, a budúcnosť nie je to, čo „ešte“ nie je. Minulosť, prítomnosť a budúcnosť sú len určité smery vyklonenia pobytu. Nie je možná minulosť bez budúcnosti a naopak.

Autentický pobyt vybieha k smrti. Pobyt sa približuje k sebe ako možnosti. Toto približovanie sa je možné len do tej miery, do akej mu to dovoľí štruktúra jeho bytia, t. j. budúcnosť. Časovosť sa časi z budúcnosti. V nej totiž pobyt vidí svoje možnosti, taktiež svoju najkrajnejšiu možnosť nebyť, t. j. svoju smrť.

Smrť je stále pri Dasein, je jeho najvlastnejšou možnosťou, v ktorej ide o samotné bytie-vo-svete, je možnosťou nebytia. Pred touto možnosťou sa nedá uniknúť. Je to možnosť krajná a konečná. Je hranicou všetkých ostatných možností. Toto „vydanie na smrť“ sa najviac ukazuje v stave úzkosti, keď sa obávame o naše bytie-vo-svete, je obavou pred vlastným nebytím (Michalski, 1998, s. 148). Smrť je len jedným horizontom pobytu, ktorý vymedzuje „bytie-vo-svete“. Druhým horizontom je jeho zrodenie. Len na základe týchto dvoch horizontov môžeme uchopiť pobyt ako celok. Časovosť je transcendentálnym horizontom bytia. Len z nej, ako bolo povedané, môžeme uchopiť existenciu ako celok, ako aj uchopiť zmysel bytia vôbec.

Keďže starosť sme definovali ako „byť-už-pred-sebou-v“ ako „byť-pri“, môžeme z toho vyvodit, že to „pred-sebou“ sa odohráva v časovaní budúcnosti a „byť-pri“ je umožňované sprítomňovaním. V starosti sú existencialita (sebarozvrhovanie), fakticita (vrhnutosť) a upadlosť (obstarávanie, zabudnutie na seba, stratenie sa v prítomnom) vždy spolu (Biemel, 1995, s. 72 – 73).

Minulosť, prítomnosť a budúcnosť nemôžeme od seba oddeliť. Nie sú to nejaké časti časovosti, sú možné len v určitej celosti. Časovosť totiž nie je – časovosť nie je nejakým súcnom, časovosť je zmyslom bytia, je fundamentálnou charakteristikou istého procesu, procesu bytia existujúceho „ja“. Budúcnosť, minulosť a prítomnosť sú skôr rôznymi smermi, ktorými je daný proces orientovaný. Budúcnosť je smerom vychádzania oproti, vychádzania k bytiu (presnejšie k možnostiam bytia), minulosť je smerom návratu k vlastnej existujúcej situácii, súčasnosť je smerom k iným súcnam. Časovosť nie je súcnom, ale tým „vybiehaním“. Časovosť sa časi a je nasmerovaná na uvedené tri strany (Michalski, 1998, s. 164). Keďže zmyslom existencie je spomínaná časovosť, bytie Dasein sa „pohybuje“, je pohybom, dynamikou, či inak deje sa. Pobyt je rozpriahnutosťou. Je svojou minulosťou aj budúcnosťou. Táto rozpriahnutosť k bytiu pobytu nevyhnutne patrí a je možná vďaka istej ohraničenosti a konečnosti. „Len konečná (smrteľná) bytosť sa môže pýtať na svoje možnosti, podobne len smrteľná bytosť si je neistá zmyslom svojej existencie, musí voliť, zdôvodňovať svoje konanie na pozadí neurčitého významového horizontu, a tak byť odkázaná na nádej“ (Novosad, 1995, s. 64).

Časovosť a dejinnosť

V každom človeku sa nejakým spôsobom odráža to, čo tu pred ním bolo. Človek je vrhnutý do víru dejín, je vrhnutý do možností, ktoré mu daná doba ponúka. Nikdy človek nemôže z dejín vykročiť, ale ani oprieť sa o nejaký Archimedov pevný bod, lebo čas so sebou strháva všetko. To, akým spôsobom sme, vo veľkej miere závisí od toho, v akom čase sa narodíme. V centre všetkého tohto diania je človek. Človek úplne jedinečný, neopakovateľný, ktorý je nielen unášaný dejinami, ale je súčasne ich aktérom a hlavným tvorcom. Človek sa snaží o pravdu bytia, byť naozaj skutočný. Čo to však znamená byť skutočný? Môže vôbec človek, kým existuje, „niečím byť“, keď jeho „podstatou“ je práve to, že nie je niečím stálym, uzavretým, ale sa stále deje, „vyvíja“? Až keď zomrieme, sme niečím „ukončeným“, „hotovým“. Je teda možné počas života dosiahnuť svoj cieľ? Odpovede na niektoré z otázok už boli naznačené v predchádzajúcej časti, no existuje ešte množstvo otázok, ktoré sa týkajú času, dejín i zmyslu života, na ktoré je potrebné hľadať odpovede.

Piata kapitola Heideggerovho diela *Bytia a čas* nesie práve titul *Časovosť a dejinnosť*. Pokúsime sa poukázať, aká je súvislosť času a dejín. Je jasné, že dejiny predpokladajú čas. Dejiny sú vždy v nejakom čase.

V predchádzajúcej časti sme poukázali na Heideggerovo chápanie času ako určitej jednoty minulosti, prítomnosti a budúcnosti. Čas teda predpokladá pobyt. Z toho dôvodu aj dejinnosť musíme nejakým spôsobom vyvodiť z pobytu.

Heideggerova základná otázka je na zmysel bytia vôbec. Ten sme odhalili na základe časovosti. Na základe časovosti sme uchopili i bytie pobytu ako celku. Tu však Heidegger poukazuje ešte na jeden moment, ktorému sme v predchádzajúcich častiach nevenovali dostatočnú pozornosť. Jeho predchádzajúce úvahy boli orientované prevažne len jedným smerom. Smrť je len jedným koncom bytia pobytu. Každý pobyt má aj svoj začiatok, zrodenie. Len súcno „medzi“ narodením a smrťou predstavuje skutočný celok. Pobyt nie je len koncom, je aj začiatkom. Zatiaľ čo budúcnosť ho otvára pre nové možnosti, tie sú už nejakým spôsobom určené tým, čím už pobyt bol, resp. je.

Je potrebné ešte raz sa vrátiť k pobytu a uchopiť ho ako celok. „Bez povšimnutia sme nechali nejen ‚bytie k počiatku‘ nýbrž predovšetkým rozprávanie pobytu medzi zrodením a smrťou. Práve ona ‚súvislosť života‘, v níž sa prece pobyt stále nejakým spôsobom drží, bola pri analýze celosti prehľadnutá“ (Heidegger, 1996, s. 407).

Pobyt je vždy „medzi“ narodením a smrťou. Zdalo by sa teda, že život je len súhrou udalostí, ktoré sa odohrávajú v rámci týchto dvoch limit. „Skutočne“ je len to, čo sa deje práve teraz. Minulosť už nie je, budúcnosť ešte nie je. Čo je skutočné, je momentálne teraz. Súčet týchto „teraz“ tvorí jednotu bytia pobytu. Je to však tak? Necháva pobyt za sebou svoju minulosť? Je budúcnosť len niečím, čo je pred ním? Nie. Pobyt je rozpriahnutosťou. Je svojou minulosťou aj budúcnosťou. Táto rozpriahnutosť k bytiu pobytu nevyhnutne patrí.

K pobytu nevyhnutne patrí pohyb, tu však nie v zmysle zmeny miesta, ale v zmysle rozpriahnutého sebarozprahovania, čiže diania. Pobyt je dianím, deje sa. Ako však uchopíme štruktúru tohto diania? „Odkryť štruktúru diania a existenciálne-časové podmienky její možnosti znamená získať ontologické porozumenie dejinnosti“ (Heidegger, 1996, s. 409).

Pri skúmaní dejín nemáme vychádzať z histórie ako vedy o dejinách, ale zo spôsobu bytia toho, čo je dejinné. Musíme vychádzať z pobytu, ktorého dejinnosť je zakorenená v časovosti. Musíme sa vymaniť z vulgárneho výkladu dejín a túto otázku treba vyriešiť novým spôsobom.

„Analýza dejinnosti pobytu se pokouší ukázať, že toto jsoucnosť není ‚časové‘ proto, že ‚je postaveno do dějin‘, nýbrž naopak, že dějinně existuje a existovat může jedině pro to, že je v základě svého bytí časové“ (Heidegger, 1996, s. 410).

Pozrime sa na vulgárne chápanie dejín, ako ono rieši otázku dejín. Čo sú dejiny? Pojmom dejiny jednak nazývame vedu, ktorá sa zaoberá vecami minulými. Druhým významom pojmu dejín je „dejinná skutočnosť“, ktorá má podľa Heideggera štyri významy: (a) Dejiny ako niečo minulé. Minulé sa chápe ako niečo, čo sa nevyskytuje, alebo ako ešte sa síce vyskytujúce, ale nepôsobiacie na prítomnosť. Tu dejiny môžu mať význam aj ako niečo síce minulé, ale pôsobiacie na prítomnosť; (b) Dejiny ako súvislosť udalostí a súvislosť pôsobenia, ktorá prechádza minulosťou, prítomnosťou a budúcnosťou. Dejiny ako niečo, čo má dejinný pôvod; (c) Dejiny ako celky súcna, ktoré sa „v čase“ menia. Nejde o zmeny v prírodnom súcne, ale zmeny v osudoch ľudí, spoločností, kultúr...; (d) Dejiny ako niečo, čo je tradované.

V týchto štyroch významoch pojmu dejín môžeme nájsť jednotiaci moment, ktorým je človek. Len človek má dejiny v pravom slova zmysle. Tu si musíme položiť otázku, čo je bytnosťou minulosti. Kedy sa niečo stáva minulosťou? Ako je možné, že vec, ktorá existuje, je považovaná za minulosť? Čo tá pôvodná vec nadobudla, či stratila, že sa stala minulosťou?

Vec ako predmet nestratila alebo nezískala nič. Je taká istá, ak odhliadneme od jej kvality, ktorá sa časom mohla zhoršiť. Mení sa teda svet. Vec sa dostáva do úplne inej súvislosti. Daná vec, ktorá bola poručným súcnom a súčasne aj „vnútrosvetským“ súcnom, z tejto súvislosti vypadla a ostala len „vnútrosvetským“ súcnom. Svet, do ktorého dané súcno patrilo, už tu nie je. Aj keď táto vec ešte aj teraz reálne existuje, patrí do minulosti.

Svet má však len pobyt. Bytie je vždy „bytím-vo-svete“. K pobytu nevyhnutne patrí jeho svet. Znamená to, že ak zanikne nejaký svet, nevyhnutne zaniká aj pobyt? Nie, pretože pobyt nie je ako výskytové súcno. Pobyt nie je uzavretý sám v sebe, je otvorenosťou, vyvíja sa či, inak povedané, deje sa. Teda aj jeho svet sa deje. Ako už bolo spomenuté, pobyt je rozpriahnutosťou a na základe nej sa môže vzťahovať k svojej bývalosti, ktorá je konštitutívnou súčasťou extatickej jednoty časovosti. Pobyt je bývalý, zatiaľ čo o nepobytovom súcne hovoríme, že je minulé. Primárne dejinný je pobyt, sekundárne dejinné je vnútrosvetské vystupujúce

súcno, do ktorého patria nielen príručné prostriedky, ale aj príroda, ktorá tvorí svet nášho okolia.

Základnou štruktúrou pobytu je starosť. Ako sme už ukázali, zmysel starosti môžeme pochopiť len na základe časovosti. Práve v tejto časovosti musíme nájsť dianie, ktoré určuje existenciu ako dejinnú. „Interpretace dejinnosti pobytu se tak v základě ukáže být jen konkrétním rozpracováním časovosti“ (Heidegger, 1996, s. 416).

Pri analýze dejinnosti sa ešte raz vrátíme k problematike časovosti. Autentický pobyt sa stavia voči svojej smrti čelom. Žije so svojou smrťou. Odkiaľ však pobyt berie svoje možnosti, do ktorých sa rozvrhne? Vybíhanie k smrti zaručuje len možnosť celosti pobytu. Ostatné možnosti pobytu zo smrti čerpať nemôžeme. „Odhodlanost, v níž se pobyt vrací k sobě samému, odemyká faktické možnosti autentického existování pokaždé z dědictví, jež jako vržená předjímá“ (Ibid., s. 417).

Pobyt, keď sa volí, rozvrhuje sa, nikdy nevychádza z čistej pozície. Vychádza vždy z toho, čo tu nejakým spôsobom je. Pobyt je „ponorený“ do dejín, ktoré ho rozhodujúcim spôsobom určujú. Autentický pobyt si vrhnutosť uvedomuje, uvedené možnosti preberá na seba a stávajú sa jeho možnosťami. Vždy má na vedomí svoju konečnosť, svoje bytie k smrti. „Jen předběh ke smrti zapuzuje každou náhodnou a „předběžnou“ možnost. Jen svoboda ke smrti dává pobytu cíl vůbec a přivádí existenci do její konečnosti“ (Ibid., s. 417).

Tu môžeme vidieť, že dejiny ako spôsob bytia, úzko súvisia s budúcnosťou. Smrť vrhá existenciu do jej fakticity. Autentické bytie k smrti, čiže konečnosť časovosti, je ukrytým základom dejinnosti pobytu. Dejinnosť sa totiž utvára ako forma konfrontácie pobytu so svojou základnou a neodsunutelnou možnosťou. Znamená nahliadnutie na všetko konkrétne rozhodovanie s vedomím vlastnej konečnosti. Existenciálna analytika požaduje chápať konkrétne konanie jednotlivca ako spôsob jeho vyrovnávania sa s faktom svojej konečnosti, smrteľnosti. Treba teda ukázať, že každé konkrétne rozhodnutie je rozhodovaním vzhľadom na svoju krajnú možnosť – smrť.

Inak povedané: Dianie sa pobytu je procesom nasmerovaným na rôzne „strany“, ktoré sú určené jednotlivými extázami. Dynamika pobytu je teda rozpätá medzi minulosťou a budúcnosťou, je vybíhaním ku, ktoré je súčasne návratom do. Budúcnosť je vychádzaním „oproti“, vykračovanie k bytiu (k možnostiam bytia, minulosť je návratom do vlastnej „zastihnutej“ situácie. Práve preto je časovosť dejinnosťou. Dôležité je, že minulosť a budúcnosť vždy nejakou charakterizujú smer k súcnu, obe sú vždy prítomné niečomu. Minulosť ako aj budúcnosť je vždy minulosťou (budúcnosťou) niečoho. Neukazujú sa bezprostredne, ale vždy prostredníctvom niečoho, čo bolo, resp. bude. Dianie sa pobytu, proces jeho otvorenosti je teda spôsobom odkrývania sa, ktoré je súčasne aj zakrývaním sa.

Vráťme sa ešte raz k problému dejín. Pobyt sa vo svojej každodennosti stretáva nielen s vecami, s ktorými narába, a dielom, ktoré robí, ale aj s tým, čo sa deje

– príhody, nehody, rôzne udalosti, obchody... Mohlo by sa zdať, že dianie dejín je určitý priebeh (tok) množstva zážitkov v jednotlivých subjektoch. Nie je to tak. Dejinné je súcno, ktoré existuje ako „bytie-vo-svete“. Dianie dejín je dianím „bytia-vo-svete“. „Dejinnost pobytu je bytostně dějinnost světa, která na základě ekstatisko-horizontální časovosti patří k časení tohoto světa“ (Heidegger, 1996, s. 421). Len dovtedy, kým pobyt existuje, môže sa objaviť niečo také ako vnútrosvetské súcno. Len s existenciou dejinného „bytia-vo-svete“ je do dejín sveta vtiahnuté príručné a výskytové súcno. Toto dianie sveta môžeme chápať v dvojacom zmysle. Jednak ako dianie sveta v jeho bytostnej jednote s pobytom a jednak ako „vnútrosvetské“ „dianie“ príručného a výskytového súcna.

Každodenný pobyt je rozptýlený do rozmanitosti toho, čo sa každý deň voku neho deje. Je stratený v neurčitom „ono sa“, je rozptýlený v svetovo-dejinnom, a tak sa snaží utiecť pred vlastnou smrťou.

Pozrime sa na štruktúru „ono sa“ trochu lepšie. Doposiaľ sme tento pojem používali bez toho, aby sme sa nad ním zamysleli. Heidegger sa snaží ukázať to, ako vyzerá naša každodennosť s inými. Chce ukázať to, čo je pre nás normálne zakryté, čo si neuvedomujeme.

S vecami nejakou narábame, o ľudí sa staráme. Aj ľahostajnosť je určitým spôsobom starostlivosti. „Bytie-vo-svete“ je vždy spolubytím s druhými. Keď sme vo svete, vždy sme s niekým. Aj keď som sám, predpokladám druhého. Byť „s“ niekým je fundamentálne. Niet najskôr nejakého izolovaného „ja“, ktoré sa postupne dostáva k druhým. Môj kontakt s druhými nie je spočiatku bezprostredný, ale sa uskutočňuje cez náradie, cez to, čo je poručné. Nepozerám na druhého ako druhého, ale najskôr ho vidím cez predmety ako vodiča, pisára... Máme teda pohľad na ľudský svet cez svet predmetov.

Bytie s inými je prvotnejšie ako stretnutie druhého. Aby pobyt mohol stretnúť niekoho druhého, musí byť naňho nejakou otvorený, čiže musí byť spolubytím (Mitsein).

Každému pobytu ide o jeho vlastné bytie. Môže sa nám teda zdať, že len vtedy budeme sebou, ak si od druhých zachováme určitý dištanc. Snažíme sa teda od druhých odlíšiť. Toto naše bytie s druhými je plné napätí. Ak za niekým zaostávame, chceme ho dobehnúť. Ten, čo je v predstihu, sa naopak snaží udržať si tento dištanc. Neuvedomujeme si tak, že sa dostávame pod vládu iných. Zdá sa nám, že sami o sebe rozhodujeme, no v skutočnosti iný nám odobrali naše bytie. Myslíme si, že „ja“ sa môže zviditeľniť, ukázať len vtedy, keď si zachováme od druhého dištanc. Všetci sa dištancujeme od všetkých, a tak sa nevedome dostávame do štruktúry „sa“.

Dostávame sa k veľmi dôležitej otázke, ktorou je autentickosť človeka. Kedy som naozaj sebou? Táto otázka je otázkou ontologickou. Dotýka sa totiž štruktúry bytia. Nie je otázkou etickou, ale je ešte viac fundamentálna. Aby mohol byť človek morálny, musí byť najskôr sebou. Ak nie som sebou, nie som ani morálny, ani nemorálny, pretože moje konanie nevychádza zo mňa, ale je pod vplyvom vonkajších podnetov.

Ludí ovláda „diktatúra sa“. O tejto diktatúre nevieme a nevediac o nej sa jej poddávame. Čítame, píšeme, myslíme si to, čo „sa“ číta, píše, myslí... Odťahujeme sa od davu ako sa odťahujú ostatní. Považujeme za neslušné to, čo sa za neslušné považuje, chválime to, čo sa chváli. Charakteristickým rysom „sa“ je priemernosť. V „sa“ ide človeku vlastne o túto priemernosť. Aj keď sa snažíme od druhých odlíšiť, ide nám vlastne o túto priemernosť. Tajomstvo stráca svoju moc, čo je hodnotné a hlboké, stáva sa plytkým a všedným. „Sa“ nivelizuje všetko. Vytvára sa verejná mienka (výklad), ktorý potom riadi výkladom sveta aj pobytu. Dochádza k diktatúre verejnej mienky, ktorá ospravedlňuje, trestá, odmeňuje, zatemňuje všetko, a tak zakryté podáva ako známe a každému dostupné. „Sa“ sa zbavuje svojej zodpovednosti. Robíme len to, čo sa robí, sme teda „nevinní“. Aj postoj smrti je pod diktatúrou tohto „sa“. V „sa“ si pobyt pred smrťou zakrýva oči. Autentická dejinnosť je videná so svojimi možnosťami v horizonte smrti, čo sme už spomínali.

Ešte musíme uviesť jednu vec, ktorej sme doposiaľ nevenovali dostatočnú pozornosť. Ide o schopnosť pobytu „obnovovať“ minulé možnosti, ktoré preberá na seba, stávajú sa jeho možnosťami, a tak preberá zodpovednosť a dôsledky za svoju voľbu. Minulosť nejakým spôsobom k nám prehovára. Len na základe určitého kontaktu, či lepšie otvorenosti bývalého sveta je možná história.

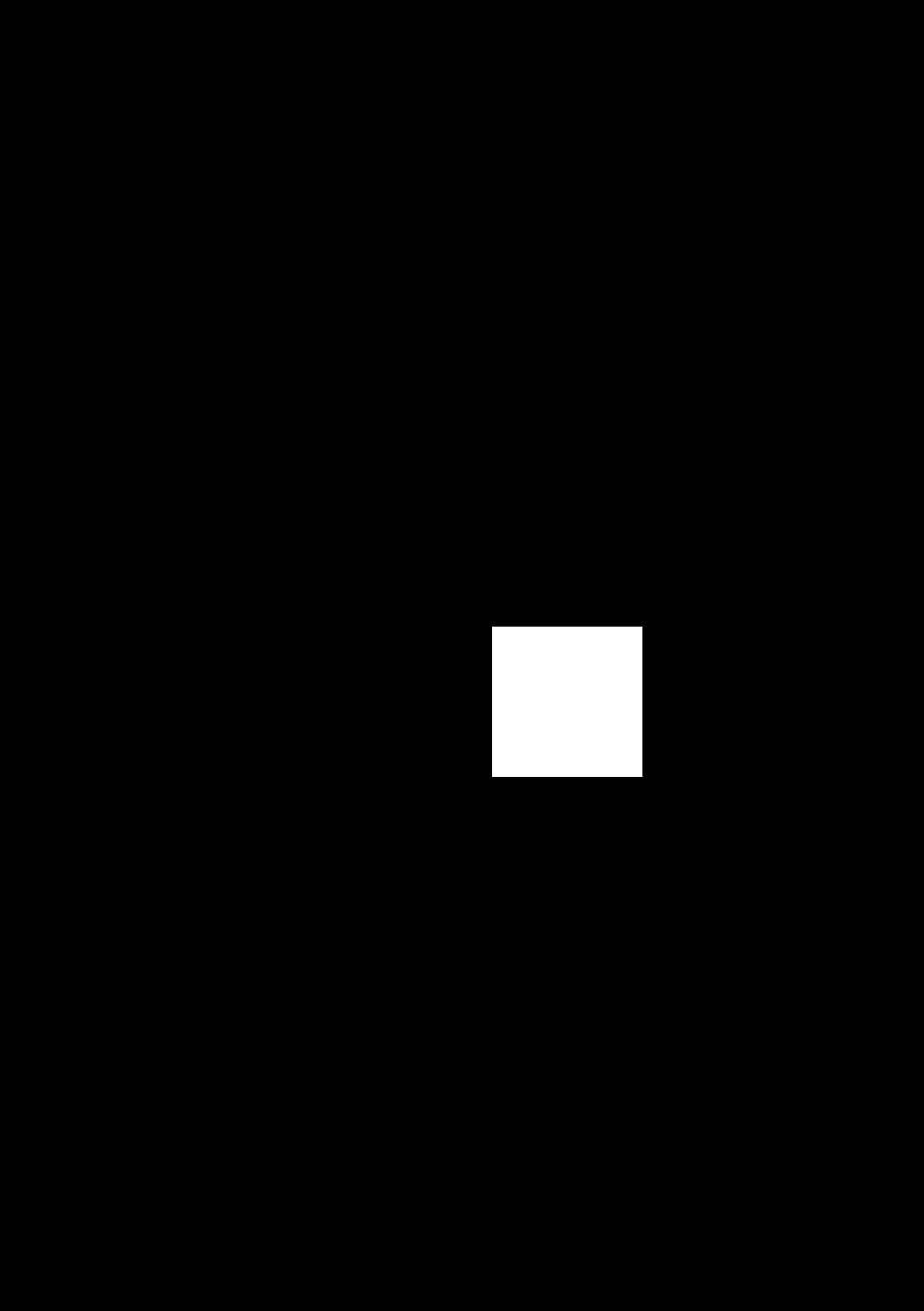
Keďže bytie pobytu je dejinné, každá veda je na tomto dianí závislá. Osobitné miesto tu má práve spomínaná história, ktorá predpokladá dejinnosť pobytu ešte iným špecifickým spôsobom. Historické odomykanie dejín samo o sebe je vždy zakotvené v dejinnosti pobytu. Odomykanie dejinného súcna je jej špecifickou úlohou, aby však mohla história odomykať minulosť, musí byť nejaká otvorená cesta tejto minulosti. To je možné na základe toho, že pobyt je dejinný, je otvorený voči svojej „bývalosti“ (minulosti), takže má spôsob bytia pobytu, ktorý tu bol. História je zakorenená v dejinnosti. Skúma bývalý pobyt v jeho možnostiach. Snaží sa uchopiť bývalý pobyt, aký vlastne bol. To je možné len vďaka tomu, že sme schopní nejakú si minulosť sprítomniť. Minulosť k nám prehovára, je zdrojom rôznych inšpirácií, poučení, a učí nás chápať veci súčasné. Minulosť teda nejakú „žije“.

Záver

Heideggerova cesta hľadania odpovedí na základné otázky ľudského bytia vychádza z pobytu, t. j. od súcna, ktorému v jeho bytí práve o toto bytie ide a tomuto bytiu súčasne nejakú rozumie. Uchopiť pobyt v svojej celostnosti, ako aj pochopiť zmysel bytia vôbec, je možné len na základe času. Bytie a čas sú teda v istej neoddeliteľnej jednote a nie je teda možné vysvetliť jedno bez druhého. Dostávame sa tak do kruhu myslenia. Zmysel bytia je vysvetľovaný z času a čas z bytia.

Tento čas nechápe objektívne ako neustále plynúce „teraz“. Čas nie je totiž súcno. Minulosť, prítomnosť a budúcnosť sú v určitej jednote, ktorú nazývame

časovosťou, ktorá je zmyslom bytia, je charakteristikou procesu bytia existujúceho „ja“. Konečnosť časovosti je ukrytým základom dejinnosti pobytu. Pobyt sa neustále konfrontuje so svojou najkrajnejšou možnosťou, neustále vybieha k smrti. Jeho rozhodovanie je tak vždy rozhodovaním s vedomím svojej konečnosti, svojej smrti. Len človek vie o svojej smrteľnosti a s týmto poznaním svojej konečnosti sa musí nejakú vyrovnáť. Buď si pred smrťou zakrýva oči a stráca sa v priemernosti neosobnej štruktúry „ono sa“, alebo sa rozhodne pred touto možnosťou neuhýbať, odhodlane ju prijať a „zobrať život do vlastných rúk“.



*Velká je smrt
a my jsme její radostný hlas.
Když zdá se, že život v nás
zní nejplněji, tu slyšíme ji
tiše vzlykat v nás.*

Rainer Maria Rilke

Úvod do problematiky

Německý filozof Martin Heidegger postavil smrt do těžiště výkladu člověka, kterého výslovně charakterizuje jako bytí-k-smrti (Heidegger, 1927). Německý egyptolog a teoretik kultury Jan Assmann považuje vědomí smrti za „prvořadý generátor kultury“. Samu genezi kultury spatřuje ve vědomí smrti, kdy se lidé snaží překročit omezený horizont svého života prostřednictvím filozofie, umění, vědy a dobročinnosti (Assmann, 2003, s. 13). Paleoantropologické a archeologické výzkumy zatím ne zcela objasnily, kdy lidé začali pohřbívat mrtvé, a kdy si tedy již zřejmě uvědomovali lidskou konečnost a měli potřebu se s ní vyrovnat. V odborné literatuře se setkáme se závěry, že nejstarším známým lidským pohřbem by mohl být tzv. Šanidár 4, který se nachází na území dnešního Kurdistanu. Odborná expertiza prokázala přítomnost pylu z osmi různých květin, což by mohlo naznačovat, že tělo nebožtíka lidé zasypali květinami. Nejedná se o jedinečný nález, na území Předního Východu a kontinentální Evropy se našlo několik desítek dokumentovaných pohřbů. Dlužno však dodat, že se v tomto případě jedná o hroby připisované příslušníkům *Homo neanderthalensis* (Svoboda, 2003; Vančata, 2012).

Záhadný hrob objevili moravští archeologové, když odkryli v Dolních Věstonicích trojhrob. Jeho stáří určili do doby před více než třiceti tisíci lety (28 850 př. n. l.) a skrýval ostatky dvou mladých mužů a mezi nimi uložené mladé ženy. Je však dokonce možné, že i tato kostra patřila muži, který za života utrpěl nějaké vážné zranění, či na něj dolehla nějaká těžká nemoc. Těla nebožtíků byla podsypána okrem, klín ženy / muže rovněž. Obličej jednoho z mužů snad pokrývala barevná „maska“, navíc tento muž zřejmě zemřel násilnou smrtí, jak naznačuje kus pozůstatků dřevěné tyče nalezené v jeho boku (Svoboda, 2009). Odborníkům se dosud nepodařilo podat spolehlivý výklad tohoto hrobu z moravského gravettienu. Nálezové situace však v každém případě naznačuje, že lidé přinejmenším v mladším paleolitu přikládali smrti nějaký význam a vlastním způsobem se s ní vyrovnávali.

Antropologové začali věnovat pozornost kulturnímu pojetí smrti velmi záhy. Jedny z prvních analýz publikoval švýcarský nezávislý badatel Johann Jakob Bachofen (1815 – 1887). Dílo *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (Esej o symbolice hrobek starověku, 1859) zasvětil výkladu významů připisovaných smrti v starověkém řeckém a římském světě se zvláštním důrazem na dionýská a orfická mystéria. Tématu smrti se věnovali mnozí jiní další učenci 19. a začátku 20. století. Za všechny lze uvést Jamese Georga Frazera či Jane Harrisonovou (srov. Bloch – Parry, 1996). V současném diskurzu společenských věd se zkoumání rozmanitých aspektů smrti považuje za respektovanou oblast, jíž se dostává různých označení jako například filozofie smrti, thanatologie, historie smrti. Antropologie smrti má své uznávané klasiky a vycházejí čítanky a přehledové práce věnované smrti (srov. Bloch – Parry, 1996; Huntington – Metcalf, 1979; Robben, 2004). Francouzský sociolog a antropolog Louis-Vincent Thomas (1922 – 1994) jako jeden z prvních usiloval o etablování antropologie smrti (1975). K předním badatelům zajímavým se o kulturní pojetí smrti a jejich vývojové proměny se řadí mimo jiné Philippe Ariès (1914 – 1984), Arnold van Gennep (1873 – 1957), Robert Hertz či Richard Huntington a Peter Metcalf. Výčet byt jen těch nejvýznamnějších by zabral příliš mnoho prostoru. Průkopnické dílo připravil zmíněný Ariès, když na sklonku sedmdesátých let vydal dílo *L'homme devant la mort* (Člověk tváří v tvář smrti, 1977), jež se dnes pokládá za klasiku. Shrnuje v něm výsledky svého bádání zaměřeného na vývojové proměny vztahu člověka ke smrti od konce antiky do pozdního 19. století. Ve fascinujících průhledech do evropské mentality prezentuje nejen postoje a vztahy ke smrti, jak se jeví v dobových lékařských představách, ale rovněž v pohřebních rituálech a organizaci hřbitovů či v názorech na posmrtný život (srov. Ariès, 2000).

Mrtvolý

V etnografické a antropologické literatuře lze načerpat mnoho informací o rozmanitých pohřebních praktikách, jak je odborníci a cestovatelé zaznamenali v různých kulturách. V nejobecnější rovině známe z minulosti a současnosti ponechání působení těla vzduchu, uložení těla nebožtíka do země, do vody, jeho zpopelnění, balzamování či konzumaci. Konzumace ostatků se může uskutečnit stejně tak rozmanitými způsoby, může být tepelně upraveno a následně snědno (Foreové), v některých kulturách se z popela mrtvých připravují speciální nápoje (Janomamové). Nebo může být tělo podáno dravé zvěři (Tibeťané). Kromě toho se v některých kulturách stávaly lidské ostatky předmětem uctívání. Každý z těchto postupů má množství zvláštních variant. Vzhledem k šíři tématu se omezím jen na ilustraci pohřebních zvyklostí, budu postupovat výběrově a deskriptivně, nikoli analyticky. Shora citovaný Assman konstatoval, že smrt je téma nepoddajné a v souhlasu s Barleym vyslovil pochybnost o možnosti vyčerpávajícím způsobem pojednat o porozumění smrti a s ní souvisejících zvyků a idejích v čase

a prostoru (Assman, 2003, s. 71, 75). Také můj příspěvek nelze pokládat za nic jiného než soubor příkladů, jež jsou uspořádány podle koncepce antropologie těla (Soukup – Balcerová, 2011), která rozlišuje tři strukturální úrovně studia tělesnosti: modifikaci, disciplinaci a semiotizaci. Smrt ztělesňuje především mrtvola, na níž lidé při pohřbu zpravidla provádějí její modifikace, disciplinují ji i sebe při ukládání na místo posledního odpočinku a v čase truchlení, a to na základě představ o smrti. Jinak řečeno, do mrtvol a do zacházení s nimi se promítají kulturní symboly a představy o smrti. Naznačují to i výsledky výzkumu, který jsem uskutečnil mezi příslušníky etnické skupiny Nungon na Papui-Nove Guineji v roce 2016. Mimo jiné jsem prostřednictvím kreseb zjišťoval představy studentů o smrti. Všichni studenti na kresbách ztvárnili přímo zesnulého a jeho ukládání do hrobu.

Do širšího povědomí vstoupily tibetské způsoby pohřbívání. K dispozici jsou informace o pěti různých způsobech zacházení s těly zemřelých. Nebožtík mohl být svěřen ohni, zemi, vodě či větru. Významní náboženští představitelé a hodnostáři bývali balzamováni (srov. Kolmaš, 2003). Pohřební rituály a zacházení s těly zemřelých se odvíjejí od tibetského pojetí smrti zvláště vyjádřeném v tzv. Tibetské knihy mrtvých. Dílo zkráceně nazývané *Bar-do thos-grol* (Vysvobození v bardu skrze naslouchání) obsahuje poučení o smrti a posmrtném mezistavu (Tibetská kniha mrtvých, 1995). Zvláštním typem tibetského pohřbu je svěření těla zemřelého tzv. vzduchu. O tomto svěbytném typu pohřbu disponujeme četnými doklady z popisů pořizovaných evropskými cestovateli a misionáři. Za všechny lze zmínit Odorica de Pordenone (1286 – 1331), Ippolito Desideri (1684 – 1733), Évariste-Régis Huc (1813 – 1860) či Alexandra David-Néelová (1868 – 1969). Zprávy o tomto typu pohřbu tedy přinášeli Evropané již od pozdního středověku do současnosti (srov. David-Neel, 1934; Desideri, 1976; Huc – Gabet, 1971; Odorico z Pordenone, 1998). Tak například David-Néelová o pohřebním rituálu píše v jednom ze svých poutavých cestopisů uvádí, že „obyvatelé rozsáhlých pustých krajů v centru a na severu, jejichž jediným palivem je lejno stád, vydávají je dravcům buď na vyhrazených místech poblíž vesnic, nebo kdekoli na horách, když jde o kočovníky nebo o lidi žijící na samotách“ (1934, s. 29). Na vyhrazených místech se nechávaly lidské ostatky jako potrava dravé zvěři. Mrtvolu mniši porcovali a kosti drtili, aby se mohla snadno stát každá část těla zemřelého kořistí zvířat. Český odborník na Tibet Josef Kolmaš ke způsobům pohřbu v Tibetu dodává, že záleží na pozůstalých, pro jaký typ se rozhodnou. Výběr závisí především na finančních možnostech příbuzných (2003). Vystavení nebožtíka působení vzduchu praktikovali také například některé kmeny severoamerických indiánů z prérií, zde se však tělo zemřelého nenabízelo přímo dravé zvěři (Wissler, 1966).

Pět typů pohřbu, jak se s nimi lze setkat v Tibetu, mají své analogie v mnoha dalších kulturách. Svěření těla živlům ohně, vodě, zemi a vzduchu známe z mnoha kultur. Zatím za nejstarší žárový pohřeb se pokládá nález z lokality Mungo

v Austrálii. Archeologové zde odkryli nejen skelet muže uloženého na boku a zasypaného rudým okrem, ale rovněž ostatky mladé ženy, jejíž tělo pravděpodobně lidé opakovaně vystavili plamenům, následně ostatky uložili do země a zasypali rudým okrem. Stáří hrobu archeologové určili na 60 000 let. Jedná se tedy o jednu z nejstarších dokladů přítomnosti anatomicky moderního *Homo sapiens* v Austrálii. Zpopelnění archeologové doložili rovněž v pozdějších obdobích. Žárové pohřby se praktikovali například v době římské, kde se zpopelnění stalo jedním ze způsobů pochování. Tělo se spálilo i s dary, nespálené kosti se omyly vínem a pietně uložily (Unger, 2002). Podobně se v Indii považoval pohřeb žehem za ideální způsob, jak naložit s mrtvým tělem. Hinduisté pokládají zpopelnění ve Varánásí (Benáres) a následné rozprášení od posvátné řeky Gangy za preferovaný způsob pohřbu. Nadčasovým způsobem zaznamenal svět indického pohřebnictví filmař Robert Gardner v klasickém snímku *Forest of Bliss* (Les blaženosti, 1986). Zachytil zde nejen privilegované pohřby žehem, ale rovněž svěření těl chudých vodě posvátné řeky Gangy. V křesťanské Evropě se praktikovalo ukládání do země. Pohřbu žehem se dostávalo jako trest heretikům a lidem odsouzeným za čarodějnictví. Římsko-katolická církev přijala pohřeb žehem až v roce 1963 na II. vatikánském koncilu (Navrátilová, 2004). Není bez zajímavosti, že na českém území vzniklo první krematorium až v roce 1917. Jednalo se o německé krematorium zbudované v Liberci. První české krematorium vzniklo až v roce 1923, tedy čtyři roky po přijetí zákona č. 180/1919 Sb., o fakultativním pohřbívání ohněm, jenž tento způsob v samostatném Československu povolil (§1).

Bohatství způsobů ukládání nebožtíků do země lze demonstrovat nejen s pomocí zvyků v od sebe značně časově či prostorově vzdálených kultur, ale i v relativně malém geografickém prostoru, jaký představuje novověká střední Evropa. Zde se pohřbívání řídilo především křesťanskými dogmaty. S postupem času se však dostávalo pohřebnictví pod úřední kontrolu a dohled. V 17. století bylo obvyklé uskutečnit pohřeb v den skonu, úřední nařízení v následujícím století prodlužovala prodlevu mezi úmrtím a pohřbem, aby se zabránilo pohřbu zaživa (srov. Králíková, 2007). Z něj měli lidé velkou obavu. Například známý filozof Arthur Schopenhauer si vyžádal, aby byl pohřben až pátý den po prohlášení za zesnulého, protože se obával zdánlivé smrti (Abendroth, 1995). V čase 16. do 18. století existovalo mnoho způsobů uložení nebožtíka do hrobu. Někdy se tělo zabalilo do plátna a uložilo do hrobu. Ve stejném období se užívalo umrlčích prken (máry), na nichž se tělo zemřelého přenášelo na hřbitov, kde se na márách uložili do země. Když se rozšířilo ukládání do rakví, sloužila umrlčí prkna sekundárně také jako upomínka na zesnulé. Vyzdobená a vybavená citacemi ze svatého písma se vystavovala ve veřejném prostoru. Na sklonku 18. století se dostalo pohřebnictví pod výraznou úřední kontrolu. Josefínská nařízení se snažila zúčelnit pohřbívání. Úředníci nařídili přesné rozestupy mezi hroby a jejich rozměry a hloubku, náhrobky se směly stavět jen výjimečně a tělo se nesmělo pohřbit v rakvi. Za tím účelem se užívaly „erární“

rakve s výklopným dnem sloužila k transportu nebožtíka na místo posledního odpočinku, kdy jej vyklopili do hrobu (srov. Králíková, 2007). Města v 18. století čelila problémům s pachem šířícím se ze hřbitovů. Diverzifikace vnímání pachů a proces dezodorizace společnosti podnítil snahu o vymýcení hnilobného zápachu (Corbin, 2004). Neomezíme-li se jen na prostor střední Evropy, najdeme široké spektrum ukládání zesnulých do země. Nebožtíka lze uložit nejen do země, ale také například pod skalní převis či do jeskyně, jak to známe třeba z Nové Guineje. Funerální jeskyně známe také z Moravy (Mladeč), Velké Británie (Paviland) či Francie (Cussac) (Svoboda, 2003).

Kromě svěření těla žívlům, jsem jako jednu z dalších možností uvedl „funerální kanibalismus“. Americký kulturní antropolog William Arens v kontroverzní knize *The Man-Eating Myth* (Mýtus lidojeda, 1979) tvrdí, že kanibalismus se nikdy na světě nevyskytoval ve své institucionalizované formě. Je totiž hluboce přesvědčen, že se antropologové vždy nechali svést touhou po senzacechtivosti a lehce uvěřili místním vyprávěním o kanibalismu, jež provozují „ti druzí“. Víra v kanibalismus se rozvinula u Tivů, kteří připisovali enormní úspěch mužů „dluhu těla“ (ikipindi). Domnívali se, že lidské srdce produkuje tělesnou látku *tsav*, jež zakládá charisma a kouzlo přesvědčivosti. Napomáhá lidem podmanit si druhé. Lze ji navýšit konzumací lidského masa. Obávané tajné společnosti čarodějů (*mbatsav*) se přisuzovala zodpovědnost za smrt a nemoci lidí. Jejich *tsav* bylo mocné právě díky konzumaci lidského masa. Svou moc tudíž posilovali na úkor druhých a sofistikovaným způsobem si vytvářeli dlužníky, jimž při společné večeři podsunuli misku omáčky připravené z lidského masa některého ze svých příbuzných, jehož za tím účelem zabili. Pokud host pojedl, zavázal se dluhem těla, jenž musel splácet zabíjením vlastních příbuzných, čímž dále rostla moc čarodějů (Abraham, 1933; Bohannan, 1995).

Ve skutečnosti se podle Arense antropologové nikdy nestali přímými svědky kanibalismu a nechali se od svých informátorů přesvědčit, že s nimi sousedící skupiny jsou lidojedi. Nicméně četné archeologické nálezy naznačují rozšíření kanibalismu již v paleolitu (srov. Tattersall, 1997). Archeologové zdokladovali výskyt kanibalismu také v pozdějších dobách, na našem území je antropofagie doložena na řadě sídlišť doby bronzové (srov. Dočkalová, 1988). Rovněž v antropologické literatuře najdeme víceméně přesvědčivé doklady o lidojedství. Jednu z jeho forem představuje funerální kanibalismus, jenž by v Arensově klasifikaci spadl do kategorie magicko-rituálního endokanibalismu (srov. Arens, 1980). Antropologové tuto formu lidojedství zaznamenali především v Melanésii a Amazonii. V prvním případě se jedná o pohřební rituály provozované u etnické skupiny Fore z Nové Guineje, kde se konzumace těla zemřelého prováděla za účelem „uvolnit“ všechny duše zemřelého, aby se jim zajistil klid a možnost dostat se do země předků. Jak je dobře známo, vedlo to u nich k šíření smrtelné degenerativní nemoci nervového systému, kterou domorodci nazývali „kuru“ (Lindenbaum, 1979; Whitfield – Pako – Collinge – Alpers, 2008; srov. Soukup, 2013). V Amazonii

se funerální kanibalismus provozoval u Janomamů. Tělo nebožtíka se uložilo na hranici a zpopelnilo. Nespálené části kostí a zuby se následně rozdrtily a uložily se do tykví, které později posloužily jako sítko, jímž se cedil vývar ze zralých banánů. Vzniklý nápoj následně pozůstali a přátelé konzumovali při tryzně. Tykev se pietně uložila do střechy domu příbuzných zesnulého, aby si případně tento nápoj mohli připravit i další pozůstali ze vzdálených vesnic. Pokud zemřelo dítě, zpravidla se této „hostiny“ účastnili pouze rodiče (Chagnon, 1983, s. 105 – 106). U Janomamů se tento odvar konzumoval také proto, aby vybudil touhu mužů vydat se pomstít smrt zabitého muže (Chagnon, 1988). Funerální endokanibalismus se zřejmě praktikoval i inde. Disponujeme například zprávami o kmeni nativních Američanů Pomo z Kalifornie, kde se údajně měly konzumovat části lidského těla přímo při kremaci. Sdělení informátorů však Antropologové však dokazali z druhé ruky a nešlo je prověřit (srov. Gifford, 1926, s. 376 – 377).

Zacházení s tělem zesnulých nelze omezit na pohřební rituály. Z rozsáhlé etnografické a antropologické literatury je patrné, že v mnoha kulturách se značně rozšířil zvyk braní lidských trofejí a jejich uctívání (Chacon – Dye, 2007). Jako trofeje sloužily různé části lidského těla – mandibuly, nosy, uši, pohlavní orgány, hlavy, skalpy, zuby, ruce, nohy. Tak například na ostrově Kiwai se brali jako trofeje pohlavní orgány (Landtman, 1916). V historických záznamech se uchoval doklad, že Japonci uřezali nosy poraženým Korejcům. Nejen u amerických Indiánů (srov. Friederici, 1995), ale také například ze Sibíře (srov. Chacon – Dye, 2007) známe zvyk skalpování. Výsledky analýz některých archeologických nálezů naznačují, že se zřejmě skalpovalo již v paleolitu. Výsledky trasologické analýzy provedené na lebce příslušníka druhu *Homo heidelbergensis*, kterou paleoantropologové objevili v Bodo (Etiopie) a datovali do období před šesti sty tisíci lety, naznačují skalpování, možná za účelem kanibalismu (srov. Tattersall, 1997, s. 244). Zřejmě nejčastěji se staly předmětem uctívání lidské hlavy (srov. Gusinde, 1938). Bohatými doklady disponujeme například z Melanésie, kde kult předků v mnoha etnických ekupinách vedl k uctívání a uchovávání lebek. K dispozici máme podrobné zprávy například o Baktamanech (Barth, 1995), Marind-Animech (Van Baal, 1966) či Manusanech (Fortune, 1969).

Uchovávaly se nejen hlavy předků, ale také hlavy zabitých nepřátel, z kterých se vyráběly trofejní předměty. Za tímto hojně rozšířeným zvykem stojí široká paleta motivů.

V Kalimantanu v Indonésii se rozvinul obchod s jeskynnými hnízdy salangů ostrovních (rorýsovití), jež se užívají jako hlavní přísada delikatesní čínské polévky. Místní obyvatelé věří, že lidé mohou najít hnízda těchto ptáků jen obětováním lidské hlavy duchům (Tsing, 2005, s. 38). Filipínští Ilongoti (severní část ostrova Luzon) nechvalně prosluli jako lovci lebek. Když americký kulturní antropolog Renato Rosaldo zjišťoval, co je vede k tomu, aby někomu usekli hlavu, odpovídali, že ze „vzteku zrozeného ze smutku“ (Rosaldo, 1993, s. 1). Za zabitím oběti se totiž vydávali, když jim zemřel někdo blízký (srov. Rosaldo, 1980). Do

obecného povědomí vstoupila trofej zvaná „tsantsa“, kterou vyráběli a uchovávali jihoameričtí Šuárové (Jívarové). Jednalo se o zmenšeninu lidské hlavy, kterou Šuárové získávali při válečných výpravách. Tvář si zachovávala individuální rysy zemřelého člověka a zůstávaly jí původní vlasy. Šuárové byli přesvědčeni, že válečnou výpravu nelze pokládat za úspěšnou, pokud se bojovníci vrátí bez lidské hlavy, z níž vyrobí tento podivuhodný artefakt. Tsantsami si Šuárové zajišťovali nejen přízeň předků, zároveň tím zvyšovali svou vlastní individuální moc. Zmenšení hlavy se provádělo ze dvou důvodů. Jednak zmenšení hlavy znamenalo dokonání porážky nepřátel. Předně se však duši zemřelého spoutané s hlavou zabránilo ve škození a pomstě. Zmenšením hlavy totiž došlo k zahubení duše (srov. Castner, 2002; Harner, 1972).

Kult lidských hlav známe rovněž z Nového Zélandu, kde Maori uchovávali mumifikované, testované hlavy významných mužů a zabitých nepřátel. Tento artefakt se označoval „mokamokai“ či „taimoko“. Jejich rozsáhlou sbírku, jež zahrnovala více než třicet mokomokai, vytvořil britský důstojník Horatio Gordon Robley (1840 – 1930), jenž se živě zajímal o etnologii. Své bohaté znalosti maorské kultury využil při zpracování díla *Moko, or Maori Tattooing* (Moko neboli maorské tetování, 1896), jež se dnes pokládá za autoritativní pojednání o maorském tetování (Robley, 2008). Maoři si nesmírně považovali tetovaných hlav, proto uchovávali hlavy významných mužů a utínali je zabitým nepřátelům. Naopak nezdobenými hlavami hluboce pohrdali. Aby zabránili rozkladu měkkých částí hlavy, prováděli sofistikovanou mumifikaci. Nejdříve zbavili hlavu očí a mozku, následně ji vyplnili listy lenovníku. Následně hlavu Maoři tepelně upravili (vařením, nebo dušením), aby ji poté vyudili a vysušili. Maoři věřili, že se v hlavě kumuluje životní energie „mana“ (Codrington, 1890), proto se právě jí dostávalo zvláštního zacházení. Bizarní artefakt začali vyhledávat evropská muzea a soukromí sběratelé. Do pozornosti v poslední době opětovně vstoupil fenomén mokomokai, když začali v osmdesátých letech žádat Maoři repatriaci ostatků svých předků (viz Rychlík, 2005; Jenkins, 2016). Maorské balzamování lidských hlav představuje jeden ze způsobů prezervace měkkých částí těla. Nejznámějším se pochopitelně stalo egyptské mumifikování, nicméně známe je také z jiných lokalit. Jedny z nejstarších mumií vůbec podle všeho vznikly v osadě Chicomorro v pobřežních oblastech na jihu Chile. Lokalitu lidské populace začaly obývat v době 7000 let př. n. l. Nejstarší mumie z tohoto období vznikly přirozenými postupy, ale v době 5000 let př.n.l. zde lidé vyvinuly sofistikované techniky mumifikace (Renfrew, 2009). Mumifikace může proběhnout přirozenými pochody, jako se stalo v případě Ötziho (Spindler, 1998) či v případě mumií nacházených v rašeliništích severní Evropy (Glob, 1972).

Rituály smrti

Zacházení s nebožtíky se odvíjí od sdílených kulturně založených představ³³ o správném uložení a vzhledu zesnulých. Promítají se rovněž do polohování mrtvol. Tak například při poloze na zádech se ruce překřížily na hrudi egyptských faraonů, na břicho v různých obdobích v kontinentální Evropě. Moravské populace náležející k takzvané kultury zvoncovitých pohárů (konec eneolitu a začátek doby bronzové) ukládaly zesnulé muže na levý bok s orientací zpravidla sever – jih, ženy se ukládaly na pravý bok s orientací zpravidla opačnou. Z toho plyne nejčastější otočení obličeje směrem k východu. Je možné, že se toto pravidlo uplatňovalo i na nedospělé jedince, nelze to však říci s jistotou z důvodu komplikací určování pohlaví kosterních pozůstatků dětí a adolescentů (Pleiner et al., 1978). Jaké představy se za touto praxí skrývaly nelze z hmotných pramenů pochopitelně bezpečně vyčíst.

Názory na pohřební ritus a uložení zesnulého se v nesekularizovaných kulturách odvíjejí od představ o posmrtném životě a úzce se zpravidla vážou k náboženství. Jednu z prvních antropologických teorií původu náboženství předložil „otec antropologie“ Edward Burnett Tylor (1832 – 1917). Navázal na názory britského evolucionisty Herberta Spencera (1820 – 1903), jenž vyslovil myšlenku, že původ náboženství musíme spatřovat ve faktu, že se mrtví lidé zjevovali žijícím ve snech. Zde podle této teorie leží kořeny víry v existenci duše nezávislé na těle. Tylor Spencerovy názory dále rozpracoval a formuloval teorii, že prvotním náboženstvím se stal animismus, z něž se v kulturní evoluci rozvinuly pokročilejší formy náboženství (srov. Collins, 1901; Tylor, 1897). Duchové předků se mnohdy stávali předmětem uctívání i vážných obav, pokud neproběhl pohřební ritus podle předepsaných pravidel, nebo živí neuspokojovali potřeby zesnulých. Například novoguinejská Kumové věří, že lidé disponují dvěma dušemi. „Minman“ považují za vědomí a intelekt. Lidé mohou minman pozorovat jako stín, který vrhá lidská bytost, nebo jako odraz člověka na vodní hladině. Minman mají také vepři, což umožňuje skutečně obětovat prasata předkům, kteří mohou konzumovat stinného ducha vepřů. Minman není nesmrtelná, protože zaniká po skončení smutečních rituálů asi tak dva měsíce po tělesné smrti. Oproti tomu „kibe“ je nesmrtelným duchem, který nějakou dobu po smrti žije v blízkosti svých příbuzných. Přetrvává u nich vášeň pro vepřové maso, kterou musí pozůstalí uspokojit. Pokud tak nečiní, duchové se jim mstí, přivolávají pohromy a nemoci. Dokud žijí lidé, kteří je znali, pohybují se v blízkosti lidských sídel na pozemcích svého klanu. Až zemřou všichni, kdo je znali, odchází kibe do země předků. Ta se nachází na vrcholu kopce v pohoří Kubor. Tam kibe ztrácí svou individualitu a stává se příslušníkem komunity duchů předků (Reay, 1959). Jak jsem naznačil

33 Představám vnímání smrti v souvislosti s pohřebními rituály u českých novopohanů se věnuje kapitola Giuseppe Maiella.

výše, kultury předků existovaly v celé Melanésii a jejich ztělesněním bylo uctívání ostatků, které se uchovávaly ve svatyních. Podobný kult existoval také například u etnické skupiny Nungon, kde uctívání předků souviselo s pěstitelstvím. Ostatky úspěšných lidí se pietně uložily do domu předků (basi basi bok) a dávaly se jim obětiny. Předkové „naoplátku“ podporovali žijící (srov. Hubeňáková – Soukup, 2012). Ostatkům předků se dostávalo pozornosti nejen v mnoha etnických skupinách Nové Guineje, ale také na Nové Kaledonii, Malekule, Manusu, Šalamounových ostrovech, Novém Irsku a jinde. Kultury předků neexistovaly pochopitelně pouze v Melanésii, vyskytovaly se ve všech kulturních areálech.

Za jednoho z prvních představitelů společenských věd, jenž se zaměřil na studium sociálních a kulturních rozměrů smrti a funkce truchlení, se považuje francouzský sociolog Robert Hertz, jenž významně přispěl k formování sociologie těla studií věnovanou symbolice pravé ruky. Pozornost přitáhlo především jeho dílo *La Représentation collective de la mort* (Kolektivní reprezentace smrti, 1907). Hertzova studie se stala jedním z inspiračních zdrojů Arnolda van Gennepa, jenž jej uznal za svého předchůdce v zájmu o liminální fázi přechodových rituálů (1997, s. 174). Hertz se v studii věnoval rozboru sekundárních pohřbů na Borneu se zvláštním zřetelem k sociálnímu významu truchlení. Zaměřil se na společnost, jež nepokládá smrt za okamžitou, ale žijí v přesvědčení, že smrt představuje „přechodné období“ začínající momentem, kdy jedinec již nepatří mezi živé, ale nelze jej ještě pokládat za mrtvého. Na konci přechodného období je jedinec považován za mrtvého. Na Borneu se liminální fáze spojuje s dobou tělesného rozkladu. Čas nezbytný k dekompozici těla žijící využívají k přípravě velkého obřadu, při němž dojde k sekundárnímu pohřební zesnulého. Během této doby nemůže duše mrtvého vstoupit do říše předků, žije na okraji lidské společnosti, trpí a může škodit lidem. Sekundární pohřby se prováděly rovněž v jiných kulturách, uvést lze například Portugalsko a Řecko (Bloch – Parry, 1982; Pina-Cabral 1980; Danforth, 1982). Za zvláštní formu sekundárního pohřbu lze pokládat otevírání hrobu, jak se praktikuje u etnických skupin na území dnešního Beninu. Zhruba týden po pohřbu se hrob opět otevře a během několika dnů truchlení se přidávají do hrobu milodary. Gunové při té příležitosti exhumovali ostatky a prováděli jejich dekapitaci. Hlavu po zbavení měkkých částí uložili do speciální nádoby, již uchovávali a uctívali na rodinném oltáři (srov. Mildnerová, 2012). Uchovávaní ostatků v domácnosti se rozvinulo například u Toradzu obývajících ostrov Sulawesi (Celebes) ve Velkých Sundách. Toradzové vstoupili do obecného povědomí díky propracovaným pohřebním rituálům, jichž se po několik dní účastní davy lidí. Příprava pohřbu trvá i celé měsíce, než se přichystá místo posledního odpočinku ve skalách. Během každoročního rituálu *Ma'Nene* pozůstalí exhumují tělo, očistí jej, převléknou do nových šatů a opět pietně uloží (srov. Barley, 1997; Budiman, 2013).

Hertz byl přesvědčen, že dlouhá časová prodleva mezi biologickou smrtí a jejím kulturním uznáním sekundárním uložením ostatků zesnulého pozůstalým

umožňovala vyrovnat se v době truchlení se ztrátou blízké osoby. Truchlení a způsoby vypořádání se se smrtí blízkých se projevovalo rozmanitě a zdaleka se nedotýkalo disciplinace a úprav těla nebožtíka. Australský dobrodruh Michael Leahy (1901 – 1979), jenž jako jeden z prvních pronikl do centrálních horských oblastí Nové Guineje, ve svém díle mluví o setkání s místními obyvateli takto: „Muži měli probodnutých až pět míst na těle, aby uchytili prasečí kly, kosti a ozdoby z křemene... Muži i ženy měli utnuté prsty, některým chyběla celá ruka. Zjistili jsme, že tyto amputace jsou smutečním zvykem a dozvěděli jsme se, že brňavka v lokti byla umrtvena úderem předtím, než byl prst odřat“ (1991, s. 8 – 9). Podobné způsoby známe z mnoha novoguinejských kultur. Jednou z nich jsou například Daniové (Heider, 1970), kteří vedli války se svými sousedy. Danijské válčení se stalo námětem Gardnerova filmu *Dead Birds* (Mrtví ptáci, 1963), v němž zemrou dva Daniové Weyak a Pua. Jen okrajově se ve filmu zmiňuje zvyk utínat ženám prsty na rukou, jestliže zemře jejich mužský příbuzný. V jednom krátkém okamžiku si může divák všimnout chybějících prstů na ruce Weyakovy manželky. Z Wayaka samotného spatří divák pouze ruce, Pua jen jako odraz na hladině kaluže. Způsobování tělesných bolestí při truchlení známe také z dalších kultur. Například kapitán James Cook zaznamenal, že si truchlící obyvatelé království Tonga ustříhávali vlasy a tváře si probodávali žraločními zuby. Na znamení smutku si rovněž odtínali malíček (1967, s. 167).

Německý sociolog Norbert Elias vyjádřil přesvědčení, že v evropské společnosti v průběhu 20. století zesílila tendence vytěšňovat smrt ze sociálního i individuálního života. Je to podle něj dáno mimo jiné tím, že se prodlužuje průměrná délka života, nenaskýtá se nám proto často pohled na umírající a mrtvé, a tudíž lze v životě na smrt snadno zapomenout (1998, s. 12). V civilizačním procesu od 16. století postupně spolu s kultivováním tělesných procesů rostla bariéra mezi jednotlivci pocítovaná ve studu a trapnosti (Elias, 2006; 2007). Podle Eliase to nutně vyústilo v neschopnost sdělovat své pocity umírajícímu. Domnívá se, že se jedná o jeden z nejzávažnějších problémů závěru 20. století. Mimo jiné k tomu píše, že „dosud nikdy v dějinách lidstva nebyli umírající tak sterilně odsouváni do zákulisí společenského života, mimo zraky živých; dosud nikdy nebyly lidské mrtvolky expedovány z úmrtního lože do hrobu tak hygienicky, bez zápachu a s takovou technickou dokonalostí“ (Elias, 1998, s. 23). Již ani nedokážeme „... poskytnout umírajícím takovou pomoc a projevit jim takovou náklonnost, jakou při rozloučení s lidmi nejvíce potřebují – smrt druhého člověka se nám totiž jeví jako připomínka vlastní smrti“ (Ibid., s. 13). Obdobně se vyjádřil Ariès, jenž sledoval vývoj evropských postojů k smrti od její všudypřítomnosti v každodenním životě ve středověku k její tabuizaci a vytěšňování ve 20. století (1977). Ten si například povšiml proměn posledního pomazání. Ještě v 19. století bylo běžné, že k umírajícímu přicházel kněz. Zpověď umírajícího, poslední pomazání a rozloučení se s rodinou představovalo přípravu na smrt. Rozvinula se však praxe tajit před umírajícími jejich stav a mnohdy začali lidé volat kněze až v okamžiku,

kdy již nastal skon, nebo nastala agónie. Podle Arièse „poslední pomazání už nebylo svátostí umírajících, ale mrtvých!“ (Ariès, 2000, s. 320).

Temný turismus a půvab smrti

V současném společenskovědním diskurzu se začal reflektovat kulturní jev, pro nějž John Lennon a Malcolm Foley přijali označení temný turismus (orig. dark tourism). Ve společné knize *Dark tourism* (Temný turismus, 1996) poukázali na vzrůstající zájem turistů o návštěvu temných míst spojených s lidskou bolestí a smrtí – v itinerářích produktů nabízených cestovními kancelářemi a agenturami nalezneme kostnice, hřbitovy či místa nejrůznějších tragédií. Sharpley temný turismus vymezil jednoduše jako „cestování na místa nebo atrakce spojené se smrtí a katastrofou“ (Sharpley, 2006, s. 217). Jako jeden z prvních reflektoval tento fenomén americký spisovatel a novinář Patrick Jake O'Rourke, jenž zpracoval průvodce *Holidays in Hell* (Prázdniny v pekle, 1988). V úvodu se vyznává z motivů pro sepsání svérázného turistického průvodce: „Jsem unaven běžným cestováním. Vidět krásu Velkého kaňonu. Okey, chápu. Okey, je nádherný. A teď co?... Planeta, kterou jsem dostal šanci navštívit, je Země a Země se vyznačuje hlavně válkou a chaosem. Myslím si, že bych musel být blázen, kdybych zde strávil roky a nikdy to neviděl“ (1988, s. 1 – 2). V díle nabídl popis odvrácené strany zemí a fenoménu turismu. Lze říci, že temný turismus představuje teprve jedno z nedávno rozkrytých badatelských polí, které poutá stále výraznější pozornost představitelů společenských věd. O tom svědčí i neustálená terminologie. Souhrnný přehled na základě rešerše odborných textů podal Stone (2006). Lze se setkat s pojmy jako je thanatoturismus (Seaton, 1996), morbidní turismus (Blom, 2000), turismus na místa častých dopravních nehod (Rojek, 1993), vysávání hrůzostrašna (orig. milking the macabre) (Dann, 1994). Nadále zůstává nevyjasněna motivace pro návštěvy temných míst. Vyhledávání takových míst či atrakcí může pramenit z morbidní zvědavosti či například mohou lidé prožívat slast z utrpení druhých. Seaton a Lennon jsou dokonce přesvědčeni, že temná turistika je výrazem škodolibosti (srov. Stone, 2006). Graham Dann rozlišil pět hlavních kategorií míst a atrakcí temného turismu: nebezpečná místa, domy hrůzy (například domy, kde se odehrály násilné činy), pole smrti (například bitevní pole), prohlídky utrpení (cesty na místa, kde došlo k zmrzačení nebo vraždě), tematizování smrti (například pomníky symbolizující smrt a utrpení) (srov. Dann, 1998).

Zatím jedním z posledních pokusů o reflexi temného turismu se stal sborník editorsky zpracovaný Richardem Sharpleyem a Philipem Stonem, jenž se objevil pod názvem *The Darker Side of Travel* (Temnější strana cestování, 2009). Sharpley v úvodu ke knize konstatuje enormní nárůst cestování na temná místa za poslední půlstoletí. Zájem o místa spjatá se smrtí, utrpením a katastrofami neustále narůstá a rozšiřuje ruku v ruce s ním také spektrum nabídek cestovních kanceláří.

Upozornil například na zdvojnásobení počtu turistů, kteří přicestují na místo, kde dříve stála newyorská dvojčata. Ground Zero v roce 2002 navštívilo tři a půl milionů lidí. Stejný autor je přesvědčen, že temný turismus zůstává odborníky dosud jen skromně analyticky zpracován. Mnoho otázek zůstává nezodpovězeno, odborné texty zůstávají podle něj spíše v deskriptivní poloze. Předně není stále jasné, zda lze temný turismus považovat za výsledek poptávky turistů, nebo přitažlivosti nabídky navštívit „temná místa“ (Sharpley – Stone, 2009). Anthony Seaton oproti jiným akademikům vůbec nepokládá temný turismus za novodobý fenomén. Jeho kořeny podle něj musíme hledat již ve středověku a bohatě se rozvíjel v renesanci i následujících obdobích (srov. Seaton, 1996).

Je pravda, že se téma lidské smrti opakovaně dostávalo téma do centra pozornosti. Pozdně středověký umělecký žánr označovaný „danse macabre“ akcentoval univerzálnost smrti. Díla Hanse Holbeina (1497–1543) či Michaela Wolgemuta (1434 – 1519) zobrazují tance mrtvých, kostlivci připomínají žijícím „co jste vy, byli jsme i my. Co jsme my, budete i vy“. Vyobrazení žánru danse macabre upomínají na univerzálnost smrti, jež si přichází pro všechny bez ohledu na společenské postavení. Morové rány poznamenaly středověkou mentalitu, jež se snažila vypořádat se vsudypřítomností smrti, na níž odkazovala znovuoživená latinská motta „memento mori“ a „mors certa, hora incerta“ (smrt jistá, hodina nejistá). Zvláště příznačnou se stala tematizace smrti také v barokní kultuře, v němž se stalo mrtvé tělo prostředkem demonstrace života. Výuka anatomie se od přelomu 17. a 18. století demonstrativně prováděla v divadlech anatomie (theatrum Anatomicum), jejichž jediným účelem nebylo pouze napomáhat předávání znalostí žákům, nýbrž v sobě nesly také morální naučení o nicotnosti života. Nejstarší dosud stojící divadlo anatomie vzniklo v roce 1594 na univerzitě v Padově lze považovat za typickou ukázkou této instituce. V centru stojící pitevní stůl umožňoval v kruhovém hledišti sedícím divákům sledovat průběh výkonu (Švec, 2009). Marnost života demonstrována na smrti rezonuje s ideou „theatrum mundus“ v barokních dramatech. Ve hře *El gran teatro del mundo* (Velké divadlo světa) od Španělského barokního dramatika Pedra Calderóna de la Barca (1600–1681) personifikovaný Svět přiděluje jednotlivým postavám místo, čas a roli na scéně, jež jim podle jeho vlastního úradku opět odebírá. Barokní conceptualizaci marnosti života jasně sděluje následující pasáž: „Každý by chtěl roli panování. Jen krátká byla hra, leč komu z lidu kdy žítí hra se zdála delší být? Každému krátká zdá se, nebo vidí, jak brzy dlužno scénu opustit“ (1903, s. 9). Současný rozmach temné turistiky lze chápat jako pokračování semiotizace smrti v evropském myšlenkovém dědictví.

Elias (1998) i Ariés (2000) konstatovali vytěšňování smrti a „zapomínání na smrt“ v běžném životě. Smrt sice kovář v pohádce přilepil ke stoličce, aby již nemohla konat, ale potlačit smrt nejde, jak nás poučuje tato pohádka. Vytěšnění smrt může sublimovat do temné turistiky, stejně jako do vědeckého přemýšlení o zániku kultur a civilizací. V posledních letech vzrůstá zájem odborníků o kolapsy

civilizací (Bárta – Kovář, 2011; Bárta – Pokorný, 2008; Diamond, 2005 [2008]; Tainter, 2009). Organické teorie společnosti ruku v ruce s procesem sekularizace umožňují přenést význam individuální konečnosti na smrtelnost lidské společnosti. Dřívější i současné cyklické teorie dějin, jaké představili například Giambattista Vico (1668 – 1774) či v současnosti David Graeber, nepočítali s koncem, ale trvalým návratem, obnovou a novým rozkvětem (Graeber, 2012; Vico, 1991). Mnozí evropští myslitelé něco takového vůbec nepřipouštějí, smrt člověka a kultury je univerzální a nevyhnutelná a je nesmyslné dle nich očekávat jakékoli pokračování života po smrti. Za všechny lze jmenovat skeptického filozofa Arthur Schopenhauera (1788 – 1860), známého svým odporem k lidem a bagatelizací strachu ze smrti. „Každý nádech odvrací stále pronikající smrt, s níž takto v každé vteřině bojujeme... Smrt nakonec musí zvítězit, neboť jsme jí propadli již zrozením a ona si se svou kořistí jen chvíli pohrává, než ji pohltí. Zatím však přece pokračujeme s velkým zaujetím a s velkou péčí ve svém životě co nejdéle, tak jako nafukujeme mýdlovou bublinu, pokud to jde, ačkoli víme, že praskne“ (1997, s. 250). Pro Schopenhauera byl život jako plamen zápalky, jenž chvíli září a hřeje, ale až zhasne, nastane stejná tma, jako byla předtím.

Závěr

Německý historik Oswald Spengler (1880 – 1936) založil svou vizi dějin kultur na analogii mezi kulturou a organismem. Nezvratitelným osudem obou je zánik. Ve stěžejním díle *Untergang des Abendlandes* (Soumrak Západu, 1918 – 1922) proti sobě postavil kulturu a civilizaci v duchu německého chápání obou pojmů. Spengler zastával názor, že neexistují dějiny lidstva, pouze jednotlivých kultur. Doslova napsal, že „lidstvo“ je prázdné slovo“ (Spengler, 1920, s. 28). Vývoj kultur probíhá analogicky živým organismům, totiž vznikají, rostou, dozrávají do plného rozkvětu a nakonec ztrácejí vitální tvořivou sílu, chřadnou a umírají, aby se již nikdy nevrátili. Všechna pomíjivost je podobná, tvrdil Spengler. V poslední agonické fázi svého života si kultura udržuje vnější efektní formu, kdy se preferuje kvantita nad kvalitou, a kultura vykazuje strnulost a duchovní stařectví. Tuto nablýskanou, ale sterilní fasádu označuje Spengler civilizací, která je poslední předsmrtnou fází vývoje kultury. Všechny dosavadní kulturní formy zanikly, Západ má v jeho vizi tento osud právě před sebou. Ve Spenglerově chápání kultury rezonuje onen původní latinský význam svázanosti s přirozeností, která se kultivuje. Zřetelné je to z následujících slov: „Vidím místo monotónních obrazů unilineárních světových dějin, které člověk může spatřit, jen když zavře oči před převážnou většinou skutečností, fenomén značného množství mocných kultur, které s pravěkou silou vzkvétají z lůna své mateřské země. S ní jsou pevně svázaný v průběhu celého svého bytí. Z ní čerpají všechnu svou látku a vtiskují lidstvu jeho vlastní formu, z níž mají každou vlastní ideu, každou vlastní vášeň, jejich vlastní život, chtění, pocity, jejich vlastní smrt“ (1920, s. 29). Mateřská země

udává základní tón kultury, vtiskuje jí vlastní celostní formu a výraz. V chmurné představě konce naší kultury po agonické fázi civilizace Spengler dodává lidem odvahy čelit nevyhnutelnému: „Narodili jsme se v této době a musíme jít statečně cestou, která je nám určena. Jiná neexistuje. Vytrvat bez naděje na záchranu na ztracených postech je povinnost. Vytrvat jako onen římský voják, jehož kosti se našly před jednou branou v Pompejích, voják, který zemřel, protože ho při výbuchu Vesuvu zapomněli odvolat. To je velikost, to znamená mít rasu. Tento čestný konec je jediné, co člověku nelze vzít“ (1997, s. 55). Zahájil jsem pojednání o těle a smrti názory německého filozofa Martina Heideggera, jenž charakterizoval člověka jako bytí-k-smrti. Lze podle něj jít za někoho na smrt, ale „nikdo nemůže druhému odejmout jeho umírání“ (1996, s. 270). Na každého čeká jeho Vesuv.

Smrt jako biologická konstanta a kulturní konstrukce: Příspěvek k antropologii smrti

Václav Soukup

Na úvod... Hranice života a smrti

Zrození a smrt představují párové kategorie označující počátek a konec lidského života. Jejich prostřednictvím je možné ohraničit křehkou pomíjivost lidského osudu, který je fatálně biologicky limitován.³⁴ Zrození člověka z hlediska existenciální filozofie německého filozofa Martina Heideggera (1889 – 1976) představuje stav „vrženosti“ (Geworfenheit) do světa. Heidegger odmítá na člověka pohlížet jako na abstraktní entitu, ale vnímá ho jako činný reálný subjekt, který se nezávisle na svých přáních a aspiracích ocitl v určité historické epoše a konkrétním jazykovém prostředí, společnosti a kultuře. Sociokulturní realitu, do níž byl jedinec „uvržen“, a s níž je nucen vstoupit do aktivního životního vztahu, si člověk dobrovolně nevybral. Na své pouti životem ale má každý jedinec možnost svobodné volby. Může tak naplnit svoji existenci, která mu byla „dána“ aktem zrození, konkrétní autentickou nebo neautentickou životní esencí. Průběh života každého člověka je z této perspektivy příběhem o nekonečných možnostech volby a jediné jistotě, již je smrt. Ta ovšem není pouze závěrečnou tečkou za lidským životem, ale také existenciální výzvou a úhlem pohledu, který může přispět k tomu, že člověk prožije autentický život (1927).

Zamyslíme-li se totiž nad svojí každodenností skrze prizma skutečnosti, že naše existence je „bytí-k-smrti“, dimenze úzkosti vyplývající z vědomí naší vlastní konečnosti nám umožní nepromarnit svůj život a prožít jej plnohodnotně. Vědomí omezenosti vlastního bytí tak může fungovat jako princip transcendence, jehož prostřednictvím člověk překračuje kruh danosti a vstupuje jako činný subjekt do autentického světa skutečných snů, záměrů a přání (Scherer, 2005).

Z perspektivy biologie a lékařských věd je obvykle smrt člověka definována jako proces zániku lidského organismu a s ním spjaté nevrátelné zástavy všech tělesných funkcí. Průvodními znaky smrti je ukončení reakcí těla na okolí, zrušení svalových reflexů a pohybů, pokles krve v tepenném systému, ztráta vědomí, zástava srdce, dýchání a fungování mozku. Z hlediska časového průběhu lze smrt klasifikovat na smrt klinickou a biologickou. Klinická smrt je stav organismu,

³⁴ Smrt představuje multidimenzionální fenomén, a proto je důležité při jejím výzkumu využít interdisciplinární perspektivu. Smrt je možné analyzovat jako biologickou nutnost, demografickou konstantu, sociální událost, biosociální faktor nebo kulturní konstrukci.

při kterém dochází k zástavě dýchání a krevního oběhu. Klinickou smrt, která trvá asi pět až šest minut, nelze ještě považovat za smrt biologickou, neboť stále ještě existuje možnost revitalizace životních funkcí organismu. Nedostatek kyslíku ve fázi klinické smrti ale může způsobit odumírání tkání buněk. Proto pokud nedojde ve fázi klinické smrti, kdy jsou životní funkce potlačeny na minimum, k úspěšné resuscitaci a revitalizaci organismu, nastává smrt biologická. V tomto stadiu lidského života dochází k odumírání gangliových buněk centrálního nervového systému. Konečným důsledkem smrti lidského organismu jsou posmrtné jevy a procesy, k nimž patří chladnutí, posmrtné skvrny, srážení krve, tělesná ztuhlost, zasychání oční rohovky a hnilobný rozklad (Plum – Posner, 1966; Hašková, 2007; Bednář – Miřejovský, 2001; Ulrichová, 2009).

Tradiční pohled na diagnózu smrti, který se opíral o definici smrti jako „kardiopulmonální zástavy“, ve druhé polovině 20. století zpochybnila nové objevy a technologie v oblasti medicíny. Ty totiž umožnily na jednotkách intenzivní péče prostřednictvím přístrojů, jako jsou umělé plíce a umělé srdce, udržet při životě i lidi, kteří by byli podle tradičních kritérií prohlášeni za mrtvé. Otázka, kterou zdokonalená resuscitace a nové metody intenzivní péče (tracheostomie, intubace a umělá plicní ventilace) nastolily, byla prostá: „Je možné prohlásit za mrtvého člověka, kterému přestalo bít srdce?“ Poté, co si lékaři uvědomili, že funkci srdce a plic mohou nahradit lékařské přístroje, bylo nutné přehodnotit tradiční definici smrti a vymezit nová kritéria stanovující konečný zánik lidského organismu. Jako nové klinické kritérium umožňující stanovit diagnózu smrti, bylo přijato nevratné poškození mozku, který je centrem integrace vitálních funkcí. Kritérium smrti vymezené jako ireverzibilní zánik všech mozkových funkcí je ale i nadále předmětem četných diskuzí, které mají jak vědecký, tak etický rozměr. I poté, co dojde ke smrti celého mozku (whole brain death) totiž může po dobu několika minut přetrvávat reflexní míšň aktivita, jež po mozkové smrti někdy vyvolává komplexní pohyby horních končetin (tzv. Lazarův syndrom). Po určitou dobu také mohou přetrvat některé funkce koncového mozku, jako je například neurohormonální regulace (Moody, 2004). Značné rozpaky také vyvolává fenomén známý jako „vegetativní stav“, někdy označovaný jako „apalický syndrom“. Vegetativní stav byl popsán u některých pacientů, kteří se ocitli v komatu, ale po dvou nebo třech týdnech začali na určité podněty otevírat oči a poté je měli otevřené i ve chvílích, kdy se zdálo, že spí. Lékaři se domnívají, že se nejedná o projevy orientované pozornosti, ale spíše o „bdělé bezvědomí“. Tento stav většinou končí smrtí (52 %). Někdy se ale pacient ocitne v ustáleném „defektním stavu“ (43 %) nebo dojde k revitalizaci organismu do původního zdravotního stavu – ad integrum (5 %). Lidský organismus, jenž se ocitl ve vegetativním stavu, má funkční základní vitální funkce (respirace, udržování tělesné teploty, regulace krevního tlaku aj.), které jsou pod kontrolou mozkového kmenu. Nefunkční nebo disfunkční je ale mozková kůra, jež je nezbytná k existenci vědomí a vůle (Něgovskij, 1952; Strnad – Strnadová, 1987; Kapounová, 2007).

Sociální status lidí, kteří se ocitli ve vegetativním stavu, vyvolal četné diskuze na téma alternativní definice smrti. V této souvislosti se prosazuje snaha diferencovat mezi smrtí „kortikální“ (cortical death), „nekortikální“ (neocortical death), „kognitivní“ (cognitive death), „smrtí vyšších nervových center“ (higher-brain-center death) nebo „smrtí sociální“ (social death). Obecně ale převažuje tendence za mrtvého prohlásit člověka, jemuž nevratně odumřel kortex. Ten je totiž nezbytnou podmínkou existence lidského vědomí a kognitivních schopností vystupujících v podobě vnímání, myšlení, paměti, uvažování, racionálního jednání i reflexe vlastního bytí a existence světa, jež člověka obklopuje. Bohužel definice smrti jako ireverzibilního zániku vědomí naráží na skutečnost, že existují různé druhy a dimenze vědomí a vědci, kteří se touto problematikou zabývají, stále nedokážou jednoznačně stanovit relevantní způsob, jak vědomí objektivně měřit. Například při stavu lidského organismu, který je označován jako „syndrom uzamčení“ (locked-in syndrom), jsou funkce a projevy vědomí zachovány, i když se z perspektivy vnějšího pozorovatele situace připomíná kóma. Jedná se například o pacienty, kteří byli v důsledku léze mozkového kmene postiženi kompletní parálzou všech vůlí ovlivnitelných svalů a nemohou se hýbat ani mluvit. Tito lidé, doslova „uvěznění“ ve vlastním těle, jsou sice odkázáni na nonverbální komunikaci praktikovanou prostřednictvím vertikálních pohybů víček a očních bulbů, ale mají vlastní vnitřní psychický život. V této souvislosti se samozřejmě nabízí otázka, zda dokážeme jednoznačně stanovit hranici mezi vegetativním stavem organismu a syndromem uzamčení (Něgovskij, 1952; Plum – Posner, 1966; Laureys – Boly, 2007; Pfeiffer, 2007). Podnětná jsou z tohoto hlediska svědectví pacientů, kteří se probrali z mnohaletého „spánku“, jež strávili ve stavu akinetického mutismu. K hlubšímu zamyšlení z tohoto hlediska inspirují slova jedné z hrdinek knihy Olivera Sackse *Probouzení* (orig. *Awakenings*, 1973). Jedná se o pacientku, jež údajně v průběhu let, která strávila ve „spánku“, prožívala „niterný mír“ a pocity „zastaveného času“. Součástí jejího mentálního stavu byla dokonce hluboká radost ze slunečních paprsků a pocity vyvolané v průběhu koupání v poklidné zátoce, kterou si pamatovala z doby svého dětství (Sacks, 2010).

Schopnost lékařů jednoznačně a objektivně diagnostikovat biologickou smrt lidského organismu je důležitá nejen z hlediska vědeckého poznání, ale také pro stanovení chvíle, kdy je možné v případě, že se jedná o dárce orgánů, odebrat zesnulému tkáň pro účel transplantace. Vedle základního kritéria smrti lidského organismu, jímž je v současné době „mozková smrt“, kterou je možné relevantně ověřit prostřednictvím mozkového vyšetření (panangiografie), mezi další atributy smrti patří skutečnost, že (1) člověk je v hlubokém bezvědomí, (2) svaly nevykazují žádné napětí, které je ovládané nervstvem, (3) nejsou žádné reakce na podněty nad prvním obratlem, (4) neexistují žádné projevy spontánního dýchání (Houdek, 2003; Bednář – Miřejovský, 2001; Bouška, 2002).

Smrt jako biosociální faktor a kulturní konstrukce v kontextu přechodových rituálů

Smrt v mezikulturní a historické perspektivě není vnímána a interpretována pouze jako biologická danost. Podobně jako vnitřní přírodní činitele, jimiž jsou věk, pohlaví, rasová (etnická) příslušnost nebo individuální genetické dispozice, totiž i smrt představuje biosociální faktor a specifickou kulturní konstrukci, která nabývá různého smyslu v kontextu konkrétní kultury.³⁵ Na jedné straně je nám smrt dána jako biologický limit a osudová jistota vyplývající z faktu, že život je „bytím ke smrti“. Na straně druhé je na úmrtí možné pohlížet úmrtí jako na kulturně generovaný „sémiotický text“ – symbolickou zprávu odkazující na znakovou a významovou dimenzi smrti. Sociologové při vymezování specifiky biosociálních faktorů mluví o fenoménu „askripce“ neboli skutečnosti, že konkrétním lidem jsou tyto činitele připsány a dány nezávisle na jejich usilování a přání. Například každému člověku „je dáno“ být příslušníkem určitého pohlaví, jemuž se v průběhu stárnutí povolna a objektivně navrhuje věk a na jehož konci stojí biologická smrt. Biosociální faktory neboli „příroda v člověku“, jsou svojí podstatou sociálně neutrální a jako znaková kulturní konstrukce začínou fungovat až za určitých specifických podmínek. Mechanismem, který z původně sociálně neutrálních faktorů učinil kulturní konstrukci je proces „zvýznamnění“ a „sociokulturní kontext“. V průběhu zvýznamnění neboli „přiřazení významu“ se činitele a vlastnosti jako jsou věk, barva kůže nebo příslušnost k pohlaví, stanou znakem – začnou zastupovat něco jiného nežli biologickou danost a stanou se nositelem kulturních významů. Například stáří může být v jedné kultuře vnímáno jako symbol moudrosti a pozitivních životních zkušeností a v jiné kultuře naopak jako zpráva o přebytečnosti, obtížnosti a nutnosti péče o staré lidi. Podobně je tomu se smrtí, která může být v jedné kultuře chápána jako definitivní konec lidské existence a v jiné jako počátek nového života. V procesu zvýznamnění hraje zásadní roli kulturní kontext, který utváří sociokulturní hodnoty, normy a ideje, jež jsou biosociálním činitelům v různých kulturách přiřítány. Při studiu smrti jako biosociálního faktoru je proto nezbytné vždy analyzovat, jakou symbolickou hodnotu lidé v konkrétním historickém nebo kulturním kontextu úmrtí člověka přikládali (Ariès, 1985; Barloewen, 1996; Scherer, 2005; Mühlbacher, 2009).

Je pravděpodobné, že již v období mladého paleolitu, stejně jako ve světě současných přírodních národů, lidé reagovali na smrt, která porušuje všechny lidské bazální jistoty, prostřednictvím ritualizaci smrti. Vědomí toho, že smrti se není možné vyhnout a odchod ze života je fatální konstantou lidského bytí,

35 Pojem kultury je použit v jeho klasickém antropologickém významu jako označení třídy nadbiologicky vytvořených prostředků a mechanismů, které sdílí příslušníci určité společnosti. Lidské kultury z této perspektivy představují svébytné sociokulturní systémy existující v konkrétním historickém čase a geografickém prostoru. Ve vztahu k jednotlivci kultury vystupují jako nadindividuální negenetický program, který determinuje lidské chování a prožívání.

vyústilo ve snahu umírajících i pozůstalých smířit se s faktem lidské smrtelnosti prostřednictvím pohřebních rituálů. Díky tomu bylo možné vnímat smrt jako jinou formu bytí, které existuje v alternativní dimenzi existence. Konec života tak získal osudový smysl „v sobě samém a ne ze sebe samého“ (Bowle, 2008, s. 58). Rituály spjaté s fenoménem smrti navíc byly symbolickým nástrojem „vyhoštění“ mrtvých ze světa živých a prostředkem ochrany lidí před negativním vlivem chátrání a destrukce živých systémů. Již v dávných dobách ale byla zřejmě smrt také vnímána jako logická součást cyklického plynutí času analogickému s rytmem přírody, ve kterém se pravidelně střídají vegetativní cykly zrození, růstu, vrcholu, stáří a smrti. Skutečnost, že ve světě přírody po zimní fázi „smrti“ vegetace dochází na jaře k jejímu pravidelnému znovuzrození, možná inspirovala naše dávné předky k víře v nesmrtelnost duše a představě, že cyklicky dochází k jejím návratu. Smrt byla v tradičních společnostech praktikujících animismus často také chápána jako rozchod životního principu (duše) s tělesnou schránkou. Dávná víra lidí, že umírání a smrt je pouhý přechod do jiného světa, kde mrtvý dál žije v pozměněné podobě, se tak promítla do pohřebních zvyků a obřadů (Barloewen, 1996; Sígl, 2006).

Z perspektivy kulturní antropologie je možné smrt, stejně jako narození nebo vstup do manželství, označit za významný a konstitutivní moment, kolem něhož se koncentrují přechodové rituály (rites de passage).³⁶ Přechodové rituály reagují na skutečnost, že se v lidském životě v průběhu ontogeneze střídají období klidu s dobou rychlých, výrazných a mnohdy nezvratných změn. Jedná se především o události spjaté se změnou statusu člověka v sociální strukturu, která je často doprovázena společenskými rituály³⁷ ovlivňujícími život jednotlivce. V první fázi těchto rituálů je člověk symbolicky nebo fakticky odloučen od stavu nebo situace, v níž se nacházel v minulosti. Po tomto oddělení prochází druhou fází, pro níž je charakteristický stav „liminality“. Jedná se o stav pomezí a přechodu, pro který je charakteristická dvojznačnost, neurčitost, nerovnováha, zmatek a další symptomy hraniční existence oscilující mezi tím, co bylo v minulosti s tím, co bude v budoucnosti. Třetí a závěrečná fáze rituálů přechodu často představuje zrcadlově obrácený odraz fáze první, neboť se jedná o (znovu)přijetí. Jedinec, který byl na počátku odloučen, je totiž v tomto stádiu rituálu, prostřednictvím nově získaného statusu, opětovně začleněn do společnosti nebo širšího univerza sdíleného příslušníky dané kultury. Slovy van Gennepa: „Pro skupiny i pro

36 Pojem přechodových rituálů uvedl do antropologické literatury v roce 1909 Arnold van Gennep v knize *Přechodové rituály* (Les Rites de Passage). Formuloval zde vlivnou teorii, podle níž ve všech kulturách probíhají důležité změny sociálního postavení člověka ve společnosti prostřednictvím rituálů, které v sobě skrývají univerzálně platnou strukturu. Tu tvoří trojfázové schéma přechodového rituálu, které zahrnuje fáze (1) odloučení, (2) pomezí a opětovného (3) začlenění jedince do nového statusu. Gennepovy úvahy na téma pomezí ve druhé polovině 20. století rozpracoval zejména Victor Turner v knize *Průběh rituálu* (1969).

37 Ritualizaci smrti v souvislosti s kolektivním obrazem smrti je věnována kapitola Kristíny Jakubovskéj.

jedinice znamená život sám oddělování a opětovné spojování, změnu podoby a stavu, smrt a znovuzrození. Znamená to činit a přestávat, čekat a odpočívat, a pak znovu začínat, ale jinak. A stále existují nové prahy, které je třeba překračovat: prahy léta a zimy, prahy určitého období nebo roku, měsíce nebo noci; prahy narození, dospívání, zralosti a stáří; prahy smrti a posmrtného života – pro ty, kdo v něj věří...“ (1977, s. 189–191).

Aplikujeme-li teorii přechodových rituálů na analýzu fenoménu smrti, pak můžeme ztotožnit fázi „odloučení“ s dobou umírání a následnou smrtí člověka, která oddělila zemřelého od jeho předešlého sociálního statusu. Zde je nutné podotknout, že každá lidská společnost se s příchodem smrti a faktem odchodu člověka ze světa živých vyrovnává normativně stanoveným způsobem. Fázi „pomezí“ (liminality) lze ztotožnit s obdobím, v němž probíhají ústřední rituály spjaté s loučením se zesnulým. Jejich součástí je obvykle pohřební průvod a s ním související obřady a vzorce chování. V tomto stádiu je ritualizovaný vztah k zesnulému konstruován ze strany pozůstalých v kulturních kategoriích zdůrazňujících přechod z minulosti do budoucnosti. Závěrečnou fází neboli „začlenění“ lze ztotožnit s pohřbem a aktivitami souvisejícími s uctíváním předků a zesnulých. Prostřednictvím těchto obřadů se zesnulý v nově získaném statusu opět stává součástí ideových systémů dané společnosti a nachází tak i nové místo v univerzu, které tvoří nedílný kontextuální rámec každé kultury (Ibid.).

Pohřební rituály v historické a mezikulturní perspektivě

Způsob, jakým praktikují příslušníci určité společnosti pohřební rituály, odráží jejich kulturní hodnoty a normy spjaté s postojem k životu i smrti. Se zárodky rituálního chování se ve vztahu k smrti setkáváme již v pravěku. Řada indicií naznačuje, že v období středního paleolitu neandertálci záměrně pohřbívali své mrtvé. Neandertálské hroby byly objeveny v rozsáhlém teritoriu, zahrnujícím lokality na Blízkém východě, v Evropě i východní Asii. Mezi nejslavnější archeologické lokality z tohoto hlediska patří například La Ferrassie, La Chapelle-aux-Saints, Le Moustier, Regourdou, Roc de Marsal, Saint Césaire (Francie), Monte Circeo (Itálie), Mugharet el-Tabun, Amud, Kebara (Izrael), Kiik Koba (Ukrajina) a Tešik-Taš (Uzbekistán). Za nejvýznamnější a rozhodně nejpůsobivější projevy duchovního života neandertálců lze ale považovat nálezy z jeskyně Šanidár ležící v pohoří Zargos v Iráku. V průběhu výzkumu této lokality byly nalezeny pozůstatky hrobu neandertálce známého jako Šanidár 4, který vyvolal odvážné hypotézy i překvapující odpovědi. Zasloužila se o to především francouzská paleobotanička Arlette Leroi-Gourhanová (1913 – 2005), jež podrobila vzorky půdy z tohoto hrobu důkladné pylové analýze. Předběžné šetření prokázalo, že hrob obsahoval kromě běžných pylů ze stromů a tráv zvýšené množství pylů z květin. Opakované analýzy potvrdily, že hrob byl skutečně plný květů hyacintů, topolovky a žlutého starčeku, možná původně svázaných do kytic větvíčkami

keře podobného dnešní pinii. Překvapující výsledky svého mnohaletého výzkumu shrnula Leroi-Gourhanová následujícími slovy: „A tak se zdá, že rodina zesnulého, přátelé a členové rodu vyšli v době pohřbu (květen až počátek července) do okolních luk, aby odtud přinesli kytice řebříčku, chrp, bodláků, slézu, hyacintů a topolovky a obložili jimi mrtvé tělo“ (Beneš, 1994, s. 94). Zjištění, že již před 60 000 lety neandertálci vkládali svým mrtvým do hrobů květiny, je působivým projevem symbolického vztahu k zesnulým členům dávné komunity. Bez zajímavosti není ani skutečnost, že některé z těchto rostlin dodnes užívají místní obyvatelé k léčivým účelům. Výstižným způsobem „květinový rituál“ paleoantropolog Gail Kennedy: „Ať již tyto květiny vykládáme jakkoliv, je pravděpodobné, že jsme svědky úrovně vědomí a myšlenkových procesů, které se podobají našim“ (1980, s. 359).

V období mladého paleolitu se pohřební rituály staly podstatně rozšířenějšími a komplexnějšími, než tomu bylo v předcházejícím období. Anatomicky moderní lidé, kteří před 50 000 lety pronikli do Evropy, zde v průběhu následujících tisíciletí nahradili neandertálce a zahájili období expanze lidské kultury. Archeologické nálezy svědčí o tom, že významnou součástí vztahu člověka k smrti byly v době mladého paleolitu rituální pohřby. Zesnulý byl obvykle do hrobu ukládán vleže na zádech, nebo skrčeně, jakoby svázan s koleny u brady. Velice často byly na mrtvého pokládány ozdoby a někdy byl dokonce opatřen pohřební výbavou. Tyto nálezy možná zrcadlí lidskou víru, že zesnulí budou na onom světě plnit nějaké poslání. Z tohoto důvodu byly na cestu do záhrobí vybaveni nástroji, potravinami, amulety, ozdobami, rohy zvířat a květinami. Četné nálezy červeného barviva v paleolitických hrobech naznačují, že těla mrtvých byla rituálně potírána okrem. Stopy dávných pohřebních obřadů svědčí nejen o existenci určitého náboženského povědomí, ale také o sdílených projevech altruistického citění a symbolického sepětí světa živých a mrtvých (Svoboda, 2003; Soukup, 2015).

K pozoruhodným archeologickým nálezům dokládajícím existenci pohřebních rituálů v období mladého paleolitu došlo také na území České republiky v lokalitě Dolní Věstonice II na jižní Moravě. V roce 1986 zde byly objeveny tři kostry mladých lidí (DV 13, 14 a 15) pohřbené v trojhrobu, který se nacházel na jižním okraji sídelního komplexu. Těla byla uložena horizontálně s hlavami směřujícími proti svahu. Na lebkách a na pánvi prostřední kostry byly nalezeny stopy červeného barviva. V oblasti mužských lebek byly nalezeny také čtyři drobné provrtané přívěsky z mamutoviny a drobné kostěné perly obalené barvivem, které pravděpodobně tvořily zbytky ozdob hlavy. Součástí nálezu bylo také několik provrtaných špičáků lišky a vlka, 6 hrudek vypálené hlíny, kostěné šídlo, 115 jednoduchých kamenných nástrojů a fragment zvířecí kosti s vrypy. Asi metr od trojhrobu byly objeveny pozůstatky ohniště, vedle něhož se nacházel podlouhlý artefakt, jehož dekor tvořily pravidelně rozmístěné lineární vrypy. Pokud je pravdivá hypotéza, že se jedná o lunární kalendář, nález tohoto předmětu

v kontextu trojhrobu umožňuje formulovat řadu spekulací na téma mladopaleolitické reflexe vztahu mezi časem, životem a smrtí. Podle starších interpretací muž na levé straně (D 13) mohl být usmrčen vpichem dřevce do pánve a muž na pravé straně (D 14) ranou do týlu. Pravděpodobnější výklad ale údajná „smrtečná zranění“ hlavy D 14 přičítá spíše tlaku nadložních sedimentů. Jako spekulativní je možné označit i teorii o záměrném probodění pánve D 13. Velkou záhadou zůstává stanovení pohlaví prostředního skeletu (D 15), nesoucího znaky vrozené vývojové deformity. Není vyloučeno, že se jednalo o pohlavně nevyhraněného jedince – hermafrodita, který navzdory svým fyzickým postižením a sexuální odlišnosti mohl zaujímat v tehdejších společenstvích významnou funkci spojenou se šamanismem. Velice zajímavá je také konfigurace těl, která naznačuje symbolické poselství. Pravý skelet muže spočíval na břiše, prostřední skelet na zádech a levý skelet muže byl lehce natočen k pánvi prostředního skeletu, na němž měl položené ruce. Podle jedné z možných interpretací chtěli pozůstalí polohou těl a rukou zdůraznit nikoliv smrt, ale věčně se obnovující život. Proto ruce levého muže působí dojmem, jako by zasypávaly životadárný klín ženy červeným barvivem (Klíma, 1990; Svoboda – Dvorský, 1994; Svoboda, 2003).

Četné nálezy mladopaleolitických hrobů, jež byly vybaveny obětinami, svědčí o tom, že již v pravěku lidé rituálně pohřbívali své zesnulé a řešili otázky spjaté s přechodem zesnulých do jiného světa. O tom, jaký význam pravěcí lidé smrti přikládali a jakou konkrétní podobu měly jejich pohřební rituály, ale dnes můžeme pouze spekulovat. Podstatně více toho ovšem o vztahu člověka k smrti v kontextu pohřebních rituálů víme z písemných záznamů a výtvarných děl, které se dochovaly z doby starověku a středověku. Klíčem k pochopení fenoménu smrti jako v čase a prostoru variující kulturní konstrukce, jsou náboženské systémy, v jejichž rámci lidé svůj vztah k životu a smrti řešili.

Významnou roli z tohoto hlediska sehrály v dějinách lidstva zejména náboženské systémy spjaté s buddhismem, hinduismem, judaismem, křesťanstvím a islámem. Významným ohniskem těchto kultur byly pohřební rituály, které dokonce často tvořily ideové a normativní jádro těchto společností. Provedeme-li jejich komparaci z mezikulturní perspektivy, uvědomíme si, že smrt nepředstavuje pouze biologickou danost, ale také velmi proměnlivý kulturní konstrukt (Barloewen, 1996; Winston, 2005, s. 234 – 238).

Mezi nejstarší, nejvýznamnější a dodnes živá světová náboženství, patří hinduismus a buddhismus. Jejich původ je ve starověké Indii, ale v průběhu své existence se tyto náboženské a filozofické systémy úspěšně rozšířily do mnoha asijských zemí, kde v minulosti i současnosti výrazně ovlivnily způsob života místních obyvatel. Hinduisté věří v reinkarnaci duše a její znovuzrození. Transcendenci duše zesnulého člověka a jejímu přesunu do jiného těla podle jejich názoru napomáhá kremace, neboť planoucí oheň údajně uvolní duši z mrtvého těla. Pohřební hranici v Indii obvykle zapaluje nejstarší syn. Smuteční obřad je doprovázen modlitbami a recitací z véd nebo posvátného hinduistického textu

Bhagavadgíta. Po spálení těla je popel rozprášen v řece Ganze nebo na jiném svatém místě. Součástí hinduistických pohřbů je doba truchlení, v jejímž období se pozůstalí intenzivně po několik dní modlí, aby pomohli duši najít dobrou cestu. Děti zemřelého v této době provádějí obřad „šráddhu“, při němž každý den obětují rýžové kuličky zvané „pinda“. Jedná se o potravu určenou duši, která se prvních deset dní po smrti nachází ve složitém přechodném období, neboť hledá nové tělo, s nímž by mohla vstoupit do dalšího života. Také buddhisté věří ve znovuzrození. Jsou přesvědčeni, že život a smrt je vzájemně spjatý cyklus. Duše mrtvých se proto na základě dobrých nebo špatných skutků, jichž se zesnulý ve svém životě dopustil, vrací zpět do pozemského světa na odlišných „úrovních“ života. Většina buddhistů v průběhu pohřebního rituálu své mrtvé spaluje, neboť se domnívá, že kremaci prošlo také Buddhovo tělo. Součástí budhistických pohřbů jsou často velmi emotivní projevy zármutku spojené s intenzivními modlitbami, jimiž se pozůstalí snaží pomoci duši zesnulého na její další cestě životem. Jedním z významných ideových zdrojů, který v minulosti formoval základy západní civilizace, byl judaismus. Toto monoteistické náboženství, jež se prostřednictvím Starého zákona stalo součástí křesťanské věrouky, si ale za dobu své existence dokázalo uchovat svoji autochtonii a ideovou nezávislost. Tato skutečnost se také odrazila v dodnes praktikovaných židovských pohřebních rituálech, u nichž lze vysledovat dlouhodobou historickou a kulturní kontinuitu. Podle tradičních židovských zvyků je nezbytné, aby byl zesnulý pohřben do 24 hodin. Po uložení těla do hrobu je zahájen sedmidenní smutek (šiva), v jehož průběhu se každý den v domě nebožtíkových rodičů nebo jeho dětí konají modlitby, jichž se účastní širší rodina a blízcí přátelé. V tomto období je dům plný hostů, kteří se pokouší zmírnit smutek pozůstalých, kteří často projevují svůj žal tím, že si rituálně roztrhávají své oděvy. Po ukončení širší veřejností sdíleného sedmidenního smutku se truchlení pozůstalých stává stále více soukromou záležitostí, i když ortodoxní židé někdy dávají svůj smutek nad odchodem blízkých najevo tím, že se po celý rok neúčastní společenských akcí a neposlouchají hudbu. Smrt nebožtíka je ale v rodině každý rok připomínána zapálením smuteční „jarcajtové svíce“.

Křesťanství jako ideový náboženský systém přejala z židovské kultury celou řadu podnětů. Postoj ke smrti a s ní spjaté pohřební rituály se však u obou kultur výrazně odlišují. Ortodoxní křesťané věří, že smrt jim dává šanci na počátek nového šťastného života na nebesích. I když se křesťanské pohřební rituály v historickém čase a geografickém prostoru různí, obvykle většinou zahrnují (1) období smutku doma, (2) zádušní mši nebo pohřební kázání v kostele a (3) krátký obřad u hrobu. Významnou součástí tradičních křesťanských pohřbů byl pohřební průvod nesoucí v rakvi uložené tělo nebožtíka do kostela (Ariès, 1985). Nepsaným zákonem příbuzných, sousedů a přátel zesnulého bylo vzdát zesnulému svojí účastí v průvodu poslední poctu. U honosných šlechtických pohřbů představoval smuteční průvod jeden z vrcholů pohřebního rituálu. V průběhu průvodu byla prostřednictvím nákladných smutečních šatů a honosné funerální

výbavy prezentována ekonomická síla i mocenská prestiž rodu. Součástí průvodu, který demonstroval sociální status zesnulého a odrážel sociální hierarchii tehdejší společnosti, byly složité symbolické aktivity. Osoby i předměty, jež byly součástí průvodu, měly jasně stanovené místo i funkci. V první části průvodu obvykle kráčeli duchovní, jejichž úkolem bylo zajistit přechod zesnulého do záhrobí. Místo za márami bylo vyhrazené pro mužské příslušníky rodiny zesnulého. Za nimi v průvodu kráčeli hosté, kteří byly seřazeni podle stupně své významnosti. Závěr průvodu tvořily ženy, v jejichž čele kráčely rodinné příslušnice a příbuzné. V centru smutečního průvodu se nacházelo tělo zesnulého, které představovalo nejvýznamnější bod a symbolické ohnisko pohřebního rituálu. Trasa průvodu obvykle vedla z rezidenčního sídla do kostela nebo katedrály, kde smuteční obřad vyvrcholil. Poté, co zde bylo tělo nebožtíka vystaveno na předem vybraném místě, byla v případě katolického pohřbu sloužena zádušní mše, zatímco protestanti často dali přednost prostšímu pohřebnímu kázání. V poslední fázi rituálního oddělení mrtvého od světa živých, byla rakev odnesena na místo posledního odpočinku, jež bylo obvykle důležitou součástí rodové tradice, a spuštěna do hrobu (Král, 2004, s. 190 – 212). Při křesťanském pohřbu je tělo zemřelého symbolicky uloženo do země jako „semeno pro vzkříšení“. V průběhu katolického pohřebního rituálu je napřed rakev pokropena svćenou vodou (první znamení), po vložení rakve do hrobu je na ní házená prst, neboť ze země byl člověk vzat a do země se navrácí (druhé znamení), a nakonec je hrob označen křížem jako symbolem naděje (třetí znamení). Výrazem víry ve vzkříšení je i přímlovná modlitba církevní obce za zemřelého. Orientace hrobů na východ symbolicky vyjadřuje naději na vzkříšení, neboť v Jeruzalémě došlo ke vzkříšení Krista. V raném středověku byli mrtví pokládáni na prkno a s tímto prknem nebo i bez něj pohřbíváni do země. V pozdním středověku se začíná u bohatších lidí šířit zvyk pohřbívat mrtvé ve dřevěné rakvi – truhlici vyrobené ze šesti prken. Součástí úcty k zesnulému, která byla často spojená se strachem z mrtvých, bylo vkládání hrobových předmětů (obětín) na rakev. Jednalo se často o oblíbené předměty nebožtíka, jako jsou prsteny, šperky, drahocenný majetek, pohřební koruny, zbraně nebo posvěcený chléb a další potraviny. Křesťanské pohřební rituály se lišily podle toho, zda se jednalo o mrtvé, kteří zemřeli „počestnou smrtí“, a proto si zasloužili hodně obětín, nebo „hanebnou smrtí“ spojenou s tresty za spáchané špatné činy jako jsou rozčtvrcení, lámání v kole nebo stětí. V tomto případě mrtvý nedostává žádné obětiny a podle lidových pověr se dokonce mohl stát vampýrem nebo zlým nebezpečným duchem, který nenachází posmrtného klidu (Ohler, 2001).

Významným, dnes stále více expandujícím světovým náboženstvím, které si uchovalo tradiční postoj ke smrti a s ní spjatými pohřebními rituály, je islám. Muslimové pohřbívají své mrtvé na hřbitově do hrobu, jež je vykopán tak, aby svojí osou směřoval k Mekce. Tělo zesnulého je do hrobu ukládáno tak, aby poloha hlavy byla co nejbližší ve směru svatého města. Stejně jako v židovské kultuře

musí pohřeb proběhnout do 24 hodin po smrti. První fází pohřebního obřadu je omývání těla nebožtíka v mešitě nebo v prostoru domácnosti zesnulého. Součástí této faktické i symbolické očisty je zádušní modlitba. Poté je mrtvé tělo oblečeno do bílého rubáše a pietně odneseno na hřbitov. Muslimské pohřby nejsou příliš okázalé a jejich hroby zdobí pouze prostý kámen.

Paralelně s pohřebními rituály, které praktikují přívrženci velkých světových náboženství, na světě existuje velké množství tradičních kultur, jejichž příslušníci dodnes vyznávají víru svých předků. Také v těchto jednoduchých společnostech se můžeme setkat s pohřebními rituály, které umožňují odloučení zesnulého od statusu, jež zaujímal ve světě živých, a zajišťují klidný odchod jeho duše do říše mrtvých. Velmi osobité jsou z tohoto hlediska tradiční „nebeské pohřby“ praktikované na území Tibetu. V jejich průběhu je tělo zesnulého odneseno bíle oděnými muži na vysoký kopec v pusté krajině. Zde mrtvolu postupně rozsekávají na menší části, které navrší na hromadu. Po jejich odchodu se na lidské pozůstatky velmi rychle slétnou supi, kteří maso na místě požirají nebo je odnášejí pryč. Když zůstanou jenom holé kosti, muži je rozdrtí a smíchají s ječnou moukou. Tato potrava je určena pro vrány a jestřáby, takže nakonec nezůstane po nebožtíkově těle, které bylo po částech odneseno do oblak „na křídlech ptáků“, žádná pozemská stopa.

Se širokým spektrem pohřebních rituálů se můžeme setkat také u tradičních afrických kmenových společností. Dogoni z jihozápadního Mali věří, že když člověk zemře, vystoupí z jeho těla duch, jehož je nezbytné odvést, odlákat nebo vyhnat z vesnice, aby zde nepáchal zlo. Důležitou funkcí dogonských pohřbů je napomoci duchu zesnulého na jeho cestě do světa duchů, který existuje vně lidské společnosti. Proto k většině dogonských pohřbů patří rituální předstírání boj, při kterém se muži ozbrojení oštěpy snaží vyhnat nebožtíkova ducha z vesnice. Zesnulí jsou tradičně pohřbíváni na útesech v jeskyních umístěných vysoko nad dogonskou vesnicí. Mrtvá těla, zabalená do pohřebních rouch, jsou na místo posledního odpočinku vytažena několika muži po laně. Poté, co jsou uložena v pohřebních jeskyních, jsou ponechána svému osudu, jímž je postupné tlení. Významnou součástí dogonských pohřbů jsou tři až pět dní trvající obřady, při kterých muži v maskách tančí na střeše nebožtíkova domu, na návsi a po okolních polích. Cílem tanců, při nichž masky představují symbolickou spojnicí mezi živými a mrtvými, je přispět k tomu, aby duše zemřelého opustila vesnici a nezbloudila na své cestě do světa duchů. Prostřednictvím rituálních tanců se tak Dogonové pokoušejí obnovit původní řád světa, který byl úmrtím jednoho z nich narušen.

Se snahou zahnat duchy zemřelých ze světa živých se můžeme setkat u Bo-boů, kteří obývají oblast Horní Volty v Burkina Fasu. Také u těchto afrických domorodců hrají v průběhu pohřebních rituálů významnou roli maskovaní tanečníci, kteří odnášejí tělo mrtvého do hrobu. Tímto smutečním aktem je zahájeno dlouhé období truchlení, v jehož průběhu normální každodenní život omezuje celá řada rituálních omezení. Týdny, někdy také měsíce smutku, ukončí

maskovaní tanečníci v průběhu obřadu, při kterém vymítají ducha zesnulého z říše lidí do světa duchů. Teprve po tomto rituálu Boboové uvěří, že komunita byla očistěna od negativních důsledků smrti a přirození řád života vesnice byl obnoven.

S poněkud jinou variantou rituální komunikace živých a mrtvých se můžeme setkat u Merinů ze středního Madagaskaru. Tito domorodci jsou přesvědčeni, že ze zesnulých se stávají po jejich smrti předkové (razani), kteří představují nejvyšší zdroj všeho života. Dobré vztahy se svými předky Merinové udržují prostřednictvím obřadu „obracení kostí“ (famadihana), při kterém je tělo mrtvého vyňato z hrobu, a poté buď zabaleno do nového rubáše, nebo přemístěno do jiné hrobky. Tento rituál, sloužící k udržování kontaktu živých se zemřelými příbuznými, je doprovázen zpěvem, tanci a slavnostními hostinami (Winston, 2005, s. 234 – 238).

Pohřební rituály v různých světových kulturách plnily a dodnes plní celou řadu funkcí. Na jedné straně institucionalizovaným způsobem umožňují oddělit svět živých a mrtvých, pomáhají pozůstalým překonat smutek ze ztráty bližních a důstojně se s nimi rozloučit. Na straně druhé ochraňují smrtelníky před nežádoucím návratem mrtvého, usnadňují duchům zesnulých cestu na onen svět nebo zesnulým prostřednictvím modliteb a milodarů zpřijemňují jejich novou existenci. Sekundárním produktem pohřebních rituálů jako specifického typu rituálů přechodu, bylo posilování sociální solidarity a integrity dané společnosti. Skutečnost, že mrtví dostávali na svojí poslední cestu obětiny, jako jsou ozdoby, pokrmy, nápoje, umělecké předměty, zbraně, věci každodenní potřeby, svědčí o tom, že mrtvý byl považován za bytost i nadále žijící, byť v jiném světě nebo alternativní sakrální dimenzi. Obětní dary jako jsou jídlo a pití byly dokonce v hrobech pravidelně zvláštním otvorem doplňovány. Významným panovníkům nebo vznešeným osobám byly na cestu do záhrobí jako součást pohřební výbavy poskytovány koně a lidské oběti. V Indii až do 19. století zemřelého manžela do náruče smrti následovala i vdova (Knotková-Čapková, 2008). V Evropě bylo ještě ve 20. století v některých zemích zvykem připravovat o svaté noci mezi svatým Tomášem a Třemi králi pro navracející se mrtvé stoly s pokrmy a nápoji. U mnoha etnik a národů býval v minulosti ponecháván také dům. Z tohoto zvyku se později jako relikv zachovaly niky pro předky v římských domech nebo domácí urny určené pro popel zemřelých. Příbytky pro mrtvé měly v dějinách různou podobu. Archeologické nálezy svědčí o tom, že v minulosti byli zesnulí pohřbíváni do kamenných mohyl, truhel, lodí, mastab, pyramid, mauzoleí, kolumbárií a skalních, šachtových nebo chrámových hrobů. Někdy se tělo mrtvých pohřbívalo do země, jindy se spalovalo a pohřbívalo dodatečně. Zvyk spalovat své mrtvé mohl souviset se strachem z návratu mrtvého jako nepřítele nebo byl motivován praktickými důvody, jako například nevhodnými podmínkami pro ukládání těl mrtvých do země. Symbolický význam mělo pohřbívání na lodích, které byly dány na pospas moři a alegoricky odvážely mrtvé do zásvěti nacházejícím se v dálném horizontu za oceánem. S motivem lodí odvážejících mrtvé do

světa zesnulých se setkáváme na četných nástěnných vyobrazeních ve starověkých egyptských hrobech. Zamyslíme-li se nad smyslem pohřebních rituálů z hlediska aktivit, které byly v různých kulturách v průběhu pohřbů vykonávány, zjistíme, že pozůstalí vždy věnovali zvláštní pozornost komunikaci se zásvětím. Samotný pohřeb tak do značné míry představoval „transfer“, v jehož průběhu bylo tělo zesnulého i jeho duše odeslána ze světa živých lidí do světa mrtvých.

Smrt v antické kultuře

V antické kultuře byla smrt považována za přirozený závěr života. Jednalo se o významný a přelomový okamžik v životě jednotlivce i společnosti, který vyžadoval po pozůstalých vykonat povinnost pohřbu a dodržet s ním spjaté smuteční obřady (Šílený, 1947; Svoboda, 1974; Garland, 1998). Ve starověkém Řecku a Římu bylo praktikováno (a v různých dobách více či méně preferováno) jak uložení mrtvého těla do země, tak žárový způsob pohřbívání (crematio). V období rozkvětu minojské kultury byli vládci Kréty pohřbíváni v rozsáhlých chrámových hrobech, zatímco v mykénském období byla těla zesnulých vladařů a významných osobností ukládána do hlubokých šachtových hrobů nebo do kupolových hrobek. V období klasické antiky byla pohřebiště (nekropolis) umístěna mimo obývaná sídla, nejčastěji před branami měst nebo podél cest. Důležitou součástí hrobů byly kamenné stély se jménem zesnulého. Římské náhrobky významných osob byly opatřeny nápisem, jenž poskytoval informace o životě a smrti zesnulého a jménem osoby, která dala náhrobek vybudovat. Podoba náhrobků variovala od klasických forem oltářů přes hroby zdobené okrasnými sloupy až k stavbám připomínajícím svojí architektonickou koncepcí malé chrámy. V okolí Říma se například dochovaly hrobky postavené v podobě chrámečků vybudovaných z cihel. Již koncem 1. století př. n. l. ale byly v Římě vybudovány první rozsáhlejší náhrobní stavby. Snaha co nejvíce zviditelnit význam zesnulého nalezla v době císařství svůj výraz v budování monumentálních hrobek s centrálním půdorysem zaklenutým kopulí. Typickou ukázkou tohoto typu funerálních staveb jsou římská císařská mausolea (mausoleion). Rozšířené byly i římské hrobky ve tvaru monumentální rotundy s vnitřní komorou určenou pro pohřební urny. Na pohřebištích byly pozůstatky mrtvých ukládány v kamenných skříňkách, ve velkých keramických nádobách nebo rakvích. V pozdní době císařské se důležitou součástí hrobů staly reprezentativní sarkofágy s bohatou reliéfní výzdobou (Groh, 1939; Svoboda, 1974; Saller, 1994).

Pohřby příslušníků římského senátu, nobility a jiných veřejně činných významných osobností, byly velmi honosné. Nosítka s mrtvým tělem nesli nejbližší příbuzní nebo otroci, kterým byl v závěti udělen status propuštěnců. Smuteční průvod doprovázeli kromě veřejných činitelů, klientů zesnulého a blízkých příbuzných také hudebníci, nosiči pochodní, nařikačky (praeficae) a najatí herci, jež měli na svých obličejích masky předků zesnulého. Poté co byla pronesena

slavnostní řeč (laudatio funebris), byl mrtvý zpopelněn na hranici (rogus) v podobě oltáře a jeho pozůstatky byly uloženy do hrobu společně s obětinami, jako jsou nádoby s potravou a oblíbené osobní předměty. Součástí pohřbu byla hostina a v případě mimořádně významných zesnulých také gladiátorské hry. V kontrastu s nákladnými pohřebními rituály významných římských občanů byli prostí a chudí do země často pohřbíváni bez rakví. Ještě hůře končila těla mrtvých otroků, jež byla bez piety zpopelněna nebo pouze vhozena do pro ně určených hromadných hrobů. Zámožné římské rodiny ale pohřbům svých otroků a propuštěnců věnovaly pozornost a jejich zpopelněné pozůstatky nechávaly uložit do kolumbárií (columbarium). Jednalo se o kolektivní hrobní komory, v jejichž stěnách byly vytvořeny řady výklenků určené pro pohřební urny s popelem zesnulých. V pozdním období Římské říše byli mrtví pohřbíváni také v katakombách. Jedná se zejména o podzemní raně křesťanská pohřebiště, která v okolí Říma tvořila rozvětvenou síť chodeb vyhloubených ve skalnatém terénu. Katakomby měly ve svých stěnách vybudované výklenky (loculi) určené pro pohřby těl, která nebyla zpopelněna. Již v době císařství se totiž stále více šířilo pochovávaní mrtvých do země, které pod vlivem křesťanství tradici pohřbů žehem vytlačilo (Burian, 1970; Svoboda, 1974; Hošek – Marek, 1990).

V období antické kultury byla smrt vnímána, popisována i interpretována jako proces, při kterém dochází k odchodu duše z pozemského těla. Nejstarší řecké představy o duších jsou obsaženy v homérských básních. Duše (psýché, eidólon) jsou zde popsány jako stínové esoterické bytosti, jimž zůstával zachován vnější vzhled zesnulých, ale postrádají tělesnost i veškeré psychické funkce jako jsou cit, rozum nebo paměť. Duše ale za jistých okolností, například napijí-li se krve obětního zvířete, mohou ztracené psychické vlastnosti dočasně znovu získat zpět. Smrtí se ale nepřerušily vztahy, které zesnulý v průběhu svého života navázal s jinými lidmi. Víra v možnost kontaktu duší zesnulých se smrtelníky se promítla jak do starověké mytologie, tak do kultu mrtvých, jež spočíval v rituálním uctívání zesnulých členů rodu. Ústřední ideou, která formovala postoj lidí ke smrti v době antického Řecka a Říma byla víra v to, že duše zesnulých žijí v podobě stínů v říši mrtvých. Podle dochovaných mytologických příběhů v nevládném a temném podsvětí nesmlouvavě vládl bůh Hádés a jeho žena Persefoné. Chmurou atmosféru a pocit osudového uvěznění duší zesnulých v říši mrtvých, dodávaly vodní toky, které podsvětí obklopovaly. Jednalo se o podzemní proudy, jež tvořily Ohnivá řeka (Pyriplegethón), řeka Nářků (Kókýtos), řeka Vzdechů (Acherón), řeka Hružy (Styx) a řeka Zapomnění (Léthé). Duše zemřelých do říše mrtvých, jejíž bránu střežil obávaný pes Kerberos, za poplatek dopravoval na loďce převozník Charón. Podsvětí se údajně obávali i olympští bohové, kteří sem mohli být svrženi, pokud falešně přísahali. V období helenismu se antický obraz Hádovy říše proměnil, neboť součástí pobytu v podsvětí mohly být také tresty, jichž se lidé za svého života dopustili ve vztahu k jiným smrtelníkům nebo bohům. Místem, kam byli provinilci posíláni a kde je stihl krutý trest, byla část

podsvětí známá jako Tartaros. Oproti tomu duše dobrých a spravedlivých lidí nebo oblíbenců bohů putovali do líbeznější části podsvětí označované jako Élysion, kde docházeli odměny a věčné blaženosti (Mertlík, 1972; Svoboda, 1974). V poslední fázi vývoje antické kultury začalo zásadním způsobem ovlivňovat postoj lidí ke smrti šíření se křesťanství. Toto náboženství postupně nahradilo antické představy o tom, že smrt představuje závěr života, vírou ve vzkříšení těla a spasení duší.

Smrt ve středověké kultuře

Významné místo zaujímala fenomén smrti a víra v posmrtný život v evropské středověké kultuře. Bylo to do značné míry dáno tím, že ve středověku byla smrt všudypřítomnou součástí každodenního života i křesťanské náboženské ikonografie. Smrt byla považována za důvěrně známý fenomén, neboť se s ní lidé osobně setkávali v průběhu celého svého života. Lidé byli přítomni smrti svých blízkých, účastnili se veřejných poprav zločinců nebo byli svědky úmrtí způsobených četnými nemocemi nebo válečnou vřavou. Klíčovou kulturní dichotomií, která konceptualizovala myšlení středověkého člověka a vtiskla mu kognitivní řád, byla jeho víra v existenci dvou světů – světa života a světa smrti. Vztah středověkých lidí ke smrti, jež byla považována za důsledek dědičného hříchu, byl hluboce ovlivněn křesťanskou naukou a s ní spjatou vírou v posmrtný záhrobní svět. Součástí středověké kosmologie byla představa, že Země je jak místo krátké tělesné pouti životem, tak místo, kde přebývají duše zesnulých. Tato dichotomie zásadním způsobem ovlivňovala postoj křesťanů k smrti, jež nebyla považována za konec lidského bytí, ale za jeho nový počátek, za přechod od pozemského života k zásvětní existenci (Gurevič, 1996, s. 229 – 230; Dinzelbacher, 2004, s. 25 – 26). Křesťanská víra v další existenci duše v alternativním světě dávala smrti hluboký smysl, neboť byla příslibem věčného života v Božím království. Strach ze smrti výrazně snižovaly také církevní rituály a skutečnost, že ve středověku lidé obvykle neumírali v osamění, ale v kruhu rodiny, přátel, sousedů nebo spolubratří v klášteře. K tomu, abychom pochopili vztah středověkých lidí k smrti, je nezbytné rekonstruovat jejich sdílené představy o záhrobním světě, neboť tvořily důležitý aspekt hodnotového a normativního řádu středověké kultury.

Zdrojem informací o středověkém obrazu říše zemřelých jsou symbolické systémy, které se dochovaly v podobě sakrální architektury, uměleckých děl a literárních textů. Křesťanská ikonografie z tohoto hlediska představuje nejen ohnisko středověké kultury, ale také sémiotickou zprávu o vztahu lidí k životě a smrti. Bible a další kanonické texty věnované tématu smrti a úskalím posmrtného života se působivým způsobem promítly do sochařských a malířských děl, vitráží chrámů, uměleckých řemesel i knižních iluminací. V interiérech kostelů byli věřící konfrontováni s nadějí na šťastný posmrtný život nebo hrůzou plynoucí z věčného zatracení. Toto poselství je obvykle spjato s motivy konce světa, vzkříšení

z mrtvých a posledního soudu. Naději na vykoupení křesťanů z lidských hříchů posiloval v sakrálních stavbách vsudypřítomný obraz ukřižovaného Krista i nadčasový smutek z oplakávání jeho smrti. Tyto emotivně vyhocené scény měly na chování a prožívání věřících nesporně silný vliv. „Přitahovaly, děsily, vzbuzovaly rozechvění a zbožnou úctu před božstvem a strach z jeho hněvu a trestání“ (Gurevič, 1996, s. 230).

Hlavním posláním výtvarných děl, prezentujících dialektický boj dobrých a zlých skutků a s nimi spjatých odměn a trestů, bylo vštípit věřícím naději na věčnou spásu a posílit jejich strach ze záhuby duše. Podle křesťanské věrouky dojde v průběhu posledního soudu, ke všeobecném vzkříšení mrtvých. Lidé budou opět spojeni se svými dušemi, a poté, podle počtu dobrých či špatných činů, jichž se ve svém pozemském životě dopustili, rozdělení na ty, kteří půjdou do nebe či do pekla. S ideou božího soudu a posledních dnů tohoto světa se setkáme jak ve Starém zákoně, tak v Novém zákoně. Podle výsledku posledního soudu hříšníci čekají v pekle bolestivá a nekonečná muka, zatímco spravedliví a bohem vyvolení budou odměněni blažeností věčného života (Matouš 25, s. 31 – 46). Poslednímu soudu předcházela podle křesťanských představ soud individuální (osobní), v jehož průběhu jsou duše rozděleny na dobré a zlé. V tomto dočasném stavu pak čekají na svůj další osud, o němž rozhodne poslední soud (Dinzelbacher, 2004).

Obrazy konce světa a posledního soudu byly ve středověku prezentovány prostřednictvím kázání slova božího, církevní hudby i výtvarných děl. Například před čtením evangelia se lidé modlili nebo zpívali nejproslulejší básně latinského středověku *Dies irae*, která slovy a ponurou hudbou navozovala pocity hrůzy, bázně a obav z božího hněvu. Velice působivé jsou také „zprávy“ o konci světa, které byly zobrazeny na portálech a stěnách středověkých kostelů a katedrál. V průběhu 11. a 12. století se objevují stále více děsivější obrazy posledního soudu vyjadřující všeobecně sdílenou obavu z průběhu posmrtného života. Obvykle se jednalo o sérii tří po sobě následujících sugestivních scén. První výjev, inspirovaný novozákonním Zjevením svatého Jana, prezentoval zlověstné apokalyptické jezdce, kteří jsou v křesťanské ikonografii považováni za zvěstovatele posledního soudu. V centrálním tympanonu byl v roli soudce lidských hříchů zobrazován trůnící Kristus obklopený anděly, jež zvěstují počátek Posledního soudu. Po jeho pravém a levém boku stojí nebo klečí Panna Maria a Jan Křtitel, kteří zde vystupují v roli obhájců hříchů, jichž se lidé dopustili před tváří Boha. Pod Kristovým nohami se nachází motiv Zmrtvýchvstání, na níž za zvuků andělských trub ožívají hřbitovy a z rakví vstávají oživení nazí mrtví. Chybí zde staří lidé i děti, neboť v souladu s teologickými spisy lidé opouštějí své hroby jsou stejně staří jako Kristus ve chvíli, kdy došlo k jeho nanebevzetí. Před božím soudem jsou si všichni rovni bez ohledu na status, který ve svém původním životě zaujímali. Jsou zde prostí lidé bez atributů moci i osoby ozdobené královskými korunami nebo tírami. V této chvíli všechny spojuje čekání na konečný verdikt, který rozhodne o jejich budoucím osudu, jímž bude buď věčný šťastný

život, nebo konečné pekelné zatracení. Motiv rovnosti všech příslušníků všech společenských vrstev před božím soudem anticipuje téma v pozdním středověku oblíbených Tanců smrti, které malbou a kresbou opěvovaly rovnost všech lidí před tváří smrti. Logickým vyústěním triptychů věnovaných poslednímu soudu je závěrečná scéna, v níž archanděl Michael na misce vah měří míru dobrých a špatných skutků, jichž se smrtelníci ve svém životě dopustili. Duše souzeného stojící vedle Michaela se chvěje v očekávání rozsudku, který se snaží ovlivnit ďábel, jenž zde vystupuje v roli žalobce. Ďábel prezentovaný jako svůdce lidských duší se do poslední chvíle snaží ovlivnit nejvyšší spravedlnost nekalou hrou, jejíž součástí je snaha nepozorovaně zatížit misku s hříchy. Součástí výjevu je i vizualizace konečného osudu souzených. Na obou stranách archanděla Michaela jsou zobrazeny dvě různé skupiny lidí, které se již rozsudku podrobily. První skupina zahrnuje vyvolené. Jedná se o ty, kteří u soudu uspěli a nyní s tvářemi zářícími štěstím a blažeností důstojně a spořádaně směřují k branám ráje. Druhá skupina zahrnuje Bohem zavržené špatné křesťany, kteří jsou za své pozemské hříchy odvlékáni pekelnými stvůrami do bran pekla. Do rozevřeného pekelného chrťanu jsou zatracenci vlečeni za vlasy nebo zaháněni vidlemi. V pekle hříšníci čeká zdvojené utrpení vyvolané jak odloučením od Boha (poena damni), tak krutým mučením pekelným ohněm (poena sensus), (Pavlinčová – Horyna, 2003; Dinzelbacher, 2004).

V protipólu ke skupině vyvolených a spasených, jejíž členové klidně a důstojně kráčí do ráje, v řadách zavržených panuje chaos, zmatek a expresivita gest žalu, bolesti a strachu před posmrtnou odplatou za bezbožný a hříšný život. Scénou prostupuje atmosféra evokující bolestné sténání a zoufalý nářek bytostí, které ženou ďáblové do světa věčného utrpení. Smysl a poselství výtvarných děl zobrazujících poslední soud výstižně ilustruje jeden z dochovaných nápisů umístěných nad hlavami spravedlivých a hříšníků, který hlásá: „Ať se zachvěje hrůzou ten, kdo upadl do pozemských hříchů, neboť takový bude jeho osud, jak se tu ukazuje“ (Gurevič, 1996, s. 236).

V literárních pramenech a výtvarných dílech je prezentována cesta do ráje jako úspěšná mise zprostředkovaná anděly, kteří fungují jako spolehliví průvodci nebo ochránci. Na konci cesty poutníky čeká nebeský Jeruzalém s paláci, chrámy, příjemnými rostlinami a líbeznými zahradami nevýslovné krásy. Tento svět, nad nímž se vznášá něžný zpěv znějící z andělských kůrů, je místem harmonie, nebeského řádu a věčného klidu. V představách středověkých lidí ráj vystupoval jako místo, které poskytuje svým obyvatelům božský smír, tichou rozkoš a existenciální jistotu. Oproti tomu byla cesta hříšníků do pekla popisovaná jako zlá, trudná a bolestivá. Jejím symbolem byl často pekelný jícen nebo most klenoucí se nad černým a smrdutým proudem řeky, v němž se objevují topící se duše zatížené svými hříchy. V pozdním středověku ale byly v mravoučných literárních pracích alegoricky prezentovány další podoby cest do pekelné říše. V jednom z těchto děl cesta do podsvětí vede přes symbolické zastávky, jimiž jsou řeka Obžerství nebo

pevnost Zoufalství, přičemž průvodci nejsou ďáblové nýbrž personifikované nectnosti (Dinzelbacher, 2004, s. 107).

Podle středověkých představ, popsanych v literárních pramenech a zobrazených ve výtvarných dílech, v pekle, jemuž vládne ďábel a démoni, panuje „smrt bez smrti, pláč a nárek, holá neradostnost...“ (Ibid., s. 100). Z hlubin pekla se ozývá sténání, které „vychází od duší, k nimž dobrotivé milosrdenství Páně nikdy nepřijde“ (Ohler, 2001, s. 197). Součástí pekelného světa byl šízravý a temný oheň spalující duše zatvrzelých hříšníků. Podle Bible lze žár, oheň, hořící jezero a ohnivou pec považovat za „konstitutivní prvky pekla“ (Ibid., s. 203). Proto se nad peklem neustále vznášel dusivý, jedovatý a nesnesitelný smolný a sirný zápach evokující tělesný rozklad a nečistotu. Temnou atmosféru bolestivého pobytu hříšníků v pekle podtrhoval mráкотný, štiplavý dým smrti, ustavičné bouře, dusivá mlha, krupobití a hromobití (Delumeau, 1998, s. 411 – 420; Dinzelbacher, 2004, s. 127 – 160; Král, 2004, s. 48). Mezi atributy pekla patřily kromě ďábelských démonů, kteří nepřetržitě a rafinovaně mučili hříšníky, také vroucí kotle plné smůly a síry, nepřetržitě střídání mrazu a žáru, ohnivé vlny a železné okovy symbolizující ztrátu lidské svobody. O utrpení, jímž hříšníci procházeli, svědčily také zvuky skřípajících zubů, pláč nebo ohlušující bolestivý řev. Odsouzení se ocitli v samém epicentru zkázy a kruté bolesti „bez konce v čase, stále a na věky“ (Dinzelbacher, 2004, s. 100). V pekle podle představ středověkých lidí panovala jako základní existenciální princip hrůzná dynamika fyzického i mravního trýznění. Peklo bylo považováno za ničivý svět dynamického neklidu, narůstající entropie a rozkladu všech smysluplných forem lidské existence. Klid nebyl hříšníkům souzen, neboť ten vládne pouze v království nebeském. Krutá muka, jimž jsou v pekle odsouzení vystaveni, odpovídají povaze jejich hříchu. Lakomce dusí jejich váčky na peníze zavěšené na krku, ženám posedlým myšlenkami visí z řader a klínu ropuchy nebo hadi, chlípníci hoří v sirných plamenech, zvrhlíci se otáčejí nad ohněm na rožni, nenasytní hltavě polykají nechutné jídlo a válejí se ve výkalech, závistivci jsou vplétáni do kol a pyšní nadutci jsou ponořováni do mrazivě ledové vody. V některých výtvarných a literárních dílech lidskému utrpení přihlíží samotný vládce pekla někdy zobrazený se třemi obličejmi. Hrůzu, kterou vyvolává jeho zjev, podtrhuje osud hříšníků, jež jsou jím pomalu požíráni a jejichž těla mu visí z jeho tří úst.

Postava ďábla ale ve středověku nesloužila pouze jako způsob prezentace krutého knížete pekla, jenž ve své temné říši týrá hříšníky. Ďábel byl ve středověku vnímán také jako děsivá, nebezpečná hrozba a mocná síla, číhající na duši pozemského člověka ještě v době jeho života. Proto byl ďábel považován za personifikaci nebezpečí, zrady, nevěry, pýchy a dalších smrtelných hříchů (Gurevič, 1996, s. 374). V roli svůdce dokonce mohl ovlivnit poslední chvíle člověka a zlákat jej v průběhu umírání z cesty „dobré smrti“, za níž byl považován důstojný, ctnostný a bohabojný odchod z tohoto světa bez projevů bolesti a strachu. Součástí a zárukou dobré smrti měla být dlouhodobá příprava na smrt zahrnující včasné

sepsání testamentu a rozloučení s příbuznými a přáteli. Člověk si měl být také vědom toho, že umírá pouze jednou a nebude již mít možnost napravit fatální důsledky, kterou má pro duši „zlá a bezbožná smrt“.

Nebezpečnou tvář ďábla, který svými svody znesnadňuje poslední chvíle člověka, zobrazují knížky známé jako *Ars morendi*, jež plnily funkci didaktických návodů vedoucích k dobré smrti. V těchto knihách, jejichž popularita přetrvávala až do doby baroka, se můžeme setkat s klíčovou scénou, v níž smrt již stojí u lůžka umírajícího a ďábel se svými posluhovači zápasí s anděly o jeho duši. Nástrahy ďábla tak činily z umírajícího „šachového hráče“, který může jediným chybným závěrečným tahem, učiněným na samotném konci „partie života“, vše ztratit (Král, 2004, s. 61 – 62, 67). Působivou ukázkou toho, jak může ďábel strhnout duši umírajícího do věčného zatracení, ztvárnil na jednom ze svých obrazů nizozemský malíř Hieronymus Bosch (1453 – 1516). Jedná se o scénu, na níž je zobrazen umírající lakomec, k němuž se blíží se šípem v ruce antropomorfizovaná postava smrti. Umírající se nachází pod ochranou anděla, který se ho jednou rukou dotýká a druhou zdvihá v prosebném gestu. Součástí obrazu je ovšem také ďábel, který zpoza skrytý za závěsem nabízí umírajícímu pytel zlatáků. Jedná se o nabídku „zlé smrti“, o ďábelské pokušení, jehož přijetí nebo odmítnutí rozhodne o tom, zda umírající půjde v posmrtném životě cestou spásy nebo věčného zatracení (Falk, 2008).



Fig. 1 Hieronymus Bosch: *Smrt a lakomec*. 1485 – 1480. National Gallery, Washington, D.C.

Hieronymus Bosch ale neztvárnil pouze pokušení ďábla, ale také důsledky, které měla pro člověka špatná volba mezi dobrem a zlem v posmrtném životě. Jeho obrazy zobrazující blažený život vyvolených lidí v ráji v kontrastu k utrpení, jež podstupují zavržení hříšníci v pekle, patří k nejpůsobivějším výtvarným dílům pozdního středověku. Je pozoruhodné, že jeho kruté až sadistické vize pekla v době jeho života lidi nepobuřovaly, ale naopak nacházely pozitivní odezvu u tehdejších vládců, měšťanů, intelektuálů i širokých vrstev prostého obyvatelstva. Je ale pravděpodobné, že každý s diváků přistupoval k jeho obrazům jinak. Pro některé byly zdrojem vzrušení, pro jiné zábavnou podívanou nebo moralizující alegorií vzestupů a pádů provázejících člověka na jeho cestě životem i smrtí. Výmluvný je z tohoto hlediska například Boschův triptych *Zahrada pozemských rozkoší* (1505 – 1510). Výtvarná koncepce tohoto díla připomíná klasický středověký dvoukřídový oltářní obraz, který ovšem nikdy nebyl v žádném kostele umístěn. Na levém křídle je zobrazen idylický ráj obývaný Adamem a Evou, zatímco na pravém křídle se nachází peklo. Uprostřed této „osudové dichotomie“ se v centru obrazu nalézá zahrada rozkoší, jež evokuje nevinný a blažený život v době zlatého věku lidstva neznajícího hříchů. Nejvíce děsivé fantazie ale Bosch vložil do svých vizí pekla, které představuje místo neskutečného utrpení. Jedná se o téměř surrealistické výjevy, ve kterých se prolínají absurdní postavy a objekty s motivy násilí a krutosti. Na obraze nalezneme nestvůru v černých, bíle puntičkovaných šatech, která se sápe na bezmocného hříšníka, který má nožem ke stolu přibodnutou ruku. Vedle nahé ženy s velkou hrací kostkou na hlavě je zobrazen obrovský vztyčený zajíc s loveckou brašnou a trubkou, který okusuje nohu naháče stojícího na hlavě. V touze šířit bolest nezaostávají ani dvě psovité šelmy v brnění, které hryžou do krku povaleného hříšníka. Hrůzně působí i otevřená kniha, na níž bezmocně leží tělo člověka, jehož právě drtí velká mandolína, ze



Fig. 2 Hieronymus Bosch: *Zahrada pozemských rozkoší*. 1505 – 1510. Museo del Prado, Madrid.

které vyrůstá harfa na jejíž strunách je napnutý nahý člověk. Zlověstný je i kolorit místa, v němž se podivně opakuje stále hrozivěji a větší motiv nože. Depresivně působí i vzdálené černé jezero plné utopenců a v dálce hořící budovy. Magickou atmosférou je prostoupená také bílá tvář vroubená dlouhými vlasy. Oči diváků přitahuje podivný bílý kotouč umístěný na vrcholu hlavy místo klobouku, neboť se zde pohybují tři páry, vždycky jedna nestvůra a jeden nahý člověk. Mnoho lidí je dnes přesvědčeno, že při pohledu na bílou tvář vidí před sebou samotného tvůrce pekelných apokalyptických vizí – portrét Hieronyma Bosche (Půtová, 2010; Belting, 2005; Falk, 2008).

K novému pohledu na dualitu pekla a nebes přispěla již ve 12. století kategorie očištců. Představa očištců jako spojovacího článku mezi nebesy a peklím byla institucionalizována v prostředí pařížské katedrální školy Notre Dame. Jednalo se o kulturní konstrukci, která sloužila k označení posmrtného světa vyhrazeného pro podmíněně vyvolené, jež byli v okamžiku smrti zatíženi pouze lehkými hříchy (Dinzelbacher, 2004, s. 63 – 89). Součástí starších představ, postulující existenci posmrtné říše pekla a nebes, se tak stala třetí eschatologická sféra – svět, v němž sice panovalo utrpení, ale také možnost očištění duší mrtvých od jejich pozemských hříchů. Tresty, jímž jsou duše v očištcích vystaveny, jsou sice srovnatelné s pekelným utrpením, ale je zde jeden zásadní rozdíl. Očištec je místo naděje a duše, jež zde pobývají, si jsou vědomé konečnosti svých muk. Mohou totiž v den posledního soudu dosáhnout spásy a dostat se do nebes. Duším, které dostaly v očištcích šanci zbavit se svých hříchů, mohli podle dobových představ pomoci i smrtelníci prostřednictvím modliteb za mrtvé nebo zádušních mší. Katolická nauka o očištcích, na rozdíl od představy nebe a pekla, neměla biblický základ a byla proto od samého počátku vystavena řadě kritik a pochybností. Svůj podíl na tom měla zejména skutečnost, že zádušní mše a prodej odpustků umožňovaly duchovním na církevních aktivitách ekonomicky profitovat, což bylo předmětem kritiky až do doby reformace. Na sklonku středověku se přesto právě víra v očištcích stala důležitou determinantou postoje lidí ke smrti a faktorem podporujícím morální a zbožné činy. Křesťané se totiž stále více snažili ulehčit sobě, i již mrtvým jim blízkým lidem, pobyt na onom světě tím, že se ve zvýšené míře věnovali modlitbám, platili mše za mrtvé, nakupovali odpustky, účastnili se svatých poutí i rozdávali almužny. Očištec se, byť v menší míře než ráj a peklo, stal také námětem literárních a výtvarných děl. Obraz očištců, který svým výtvarným ztvárněním výrazně připomínal peklo, se například stal součástí uměleckých zobrazení posledního soudu na stěnách středověkých chrámů a kostelů. Utrpení zde zobrazených mučených bytostí ale zmírňují andělé, kteří sestupují do očištců, aby odtud od hříchu již očištěné hříšníky osvobodili. Vznikem triády „peklo, očištec, ráj“ se středověkému člověku rozšířila původně dichotomická alternativa cest, jimiž se po své smrti musí ubírat. Očištec totiž v představách lidí vzbuzoval naději, že navzdory utrpením, jež pobyt v očištcích představuje, je možné dosáhnout konečného vykoupení ze svých hříchů (Gurevič, 1978; Le Goff, 1998; 2005).

Od personifikace smrti k jejímu popření a tabuizaci

S personifikací smrti se setkáváme již ve starověkých kulturách. Například pro Řeky byl symbolem smrti a současně protikladem a nepřítelem života, okřídlený Thanatos, který své oběti nemilosrdně rdousil a ubíjel. Oproti tomu v pozdní antice se alegorií příchodu smrti stal krásný mladík, který uhasíná pochodeň. V raném křesťanství byla smrt často zobrazována jako postava s tváří mrtvolky, která byla obnažená nebo oděná v pohřebním rubáši. Po roce 1300, když papež Bonifác VIII. zakázal vyvažovat mrtvolky určené pro dálkový transport a přistoupilo se k vyjímání vnitřností a mumifikaci, začala být smrt zobrazována jako mumie s otevřenou břišní dutinou nebo jako kostlivec. K oblíbeným motivům patřilo také zobrazení smrti jako jezdce na koni se zbraní v ruce. K alegorickým zobrazením smrti patřil také sekáč obilí třímající v ruce srp nebo později kosu, jíž smrt nemilosrdně podtínala vše živé. Ve Francii se smrt také zobrazovala jako hrobník, v Německu jako potulný hudec, který nutí tančit mrtvé na hrobech, v Čechách jako kmotřička s kosou. Ve východním okruhu křesťanské církve není smrt zobrazována jako kostlivec, ale jako okřídlená bytost s tmavou pokožkou, která často pravou rukou podává číši s jedem a levicí hrozí bičem.

V pozdním středověku se zásadně změnil postoj k smrti i umírání. Zásadní podíl na tom mají morové epidemie, které se v Evropě rozšířily v polovině 14. století a v jejichž důsledku zemřelo asi dvacet pět milionu lidí. Jednalo se o rychlou, bolestivou a ohavnou smrt, která otrásla tradičním ideálem důstojné a zduchovnělé „dobré smrti“. „Černá smrt“ si své oběti nevybírala. Pod jejím útokem umírali mladí i staří, příslušníci šlechty, kněžského stavu i prostý lid (Gottfried, 1983; Bergdolt, 2002; Lurker, 2005; Byrne 2006).

V období doznávajícího středověku, které nizozemský historik Johan Huizinga (1999) označil za „podzim středověku“, vstupuje do života věřících fenomén Tanců smrti. Jedná se o výtvarná a literární díla, která prostřednictvím motivu alegorického tance živých s mrtvými upozorňuje na nevyhnutelnost příchodu smrti do lidského života. Ústředním tématem těchto uměleckých děl je smrt, která si přichází pro živé, aby je „tanečním krokem“ odvedla ze života. Taneční dimenze této morbidní interakce života a smrti, zřejmě souvisí s dobovou představou, podle níž na hřbitovech uprostřed noci, mrtví nebožtíci tančí za zvuku hudebních nástrojů na svých hrobech. Dochovaná umělecká díla zobrazující Tance smrti svědčí o tom, že personifikovaná smrt byla vnímána jako univerzální kategorie, která stírá rozdíl mezi sociálními statusy i společenskou hierarchií. Smrt byla v malířských dílech obvykle zobrazena v podobě několika hrůzných a odpudivých kostlivců, kteří v průběhu tance vtahovali do „kruhu nebytí“ každou živou lidskou bytost. Motiv Tanců smrti umožňoval uměleckými prostředky připomenout příslušníkům všech společenských vrstev nadčasové „memento mori“ a nastolit v symbolické rovině sociální rovnost, neboť před tváří smrti jsou si všichni rovni. Zdůraznění relativity lidského života zřejmě souviselo

se skutečností, že v době válek, sociální nejistoty a morových epidemií smrt přicházela nečekaně a nedbala na sociální postavení svých „klientů“. Na obrazech Tanců smrti proto smrtáči aktivně, nekompromisně a bez soucitu odvádějí do záhrobní zástupce všech společenských vrstev od papeže přes kardinála a nižší klérus až po šlechtice, měšťana, mladou pannu, chudáka a nemluvně (Rosenfeld, 1954; Clark, 1950; Wunderlich, 2001; Warda 2011; Mackenbach – Dreier, 2012).



Fig. 3 Hartmann Schedel: Tanec smrti v *Liber Chronicarum* (Kniha kronik) zvané také *Die Schedelsche Weltchronik* (Schedelova kronika světa). 1493. Klassik Stiftung.

Tance mrtvých i pohřební náhrobky v tomto období nabízejí divákům dekadentní obraz zesnulých, kteří již nevyvolávají představu důstojného a poklidného spánku, ale nabízejí pohled na odpudivý biologický rozklad lidských těl. Postava smrti často vystupuje v podobě kostlivce, jenž má někdy na sobě plášť a kapuci. Mezi atributy smrti ve středověku patřila kosa a přesýpací hodiny, které odkazují na plynutí času. Smrt je zobrazována jako součást celé řady alegorických výjevů. Jako nositel utrpení smrt pádí na koni a kosou, mečem nebo smrtícími šípy a rozsévá mezi lidmi zkázu. Napadá marně se bránící milence nebo navštěvuje nahou ženu při její toaletě jako připomínka toho, že krása i láska je smrti a zániku vydána na milost a nemilost (Půtová, 2009; Ohler, 2001, s. 335; Wehrens, 2012).

S nástupem renesance byla smrt výtvarnými umělci s oblibou zobrazována jako mytologický Chronos, který v ruce svírá přesýpací hodiny symbolizující mizící čas délky lidského života (Guthke, 1999; Baltrušaitis, 2008). V 15. a 16. století se dále prohlubuje kontrast mezi obrazem tradiční, důvěrně známou „ochocenu“ smrti a smrtí, jež stále více děsí smrtelníky svojí osudovostí a strachem z posmrtného zatracení. V průběhu 16. a 17. století se distanc člověka ke smrti

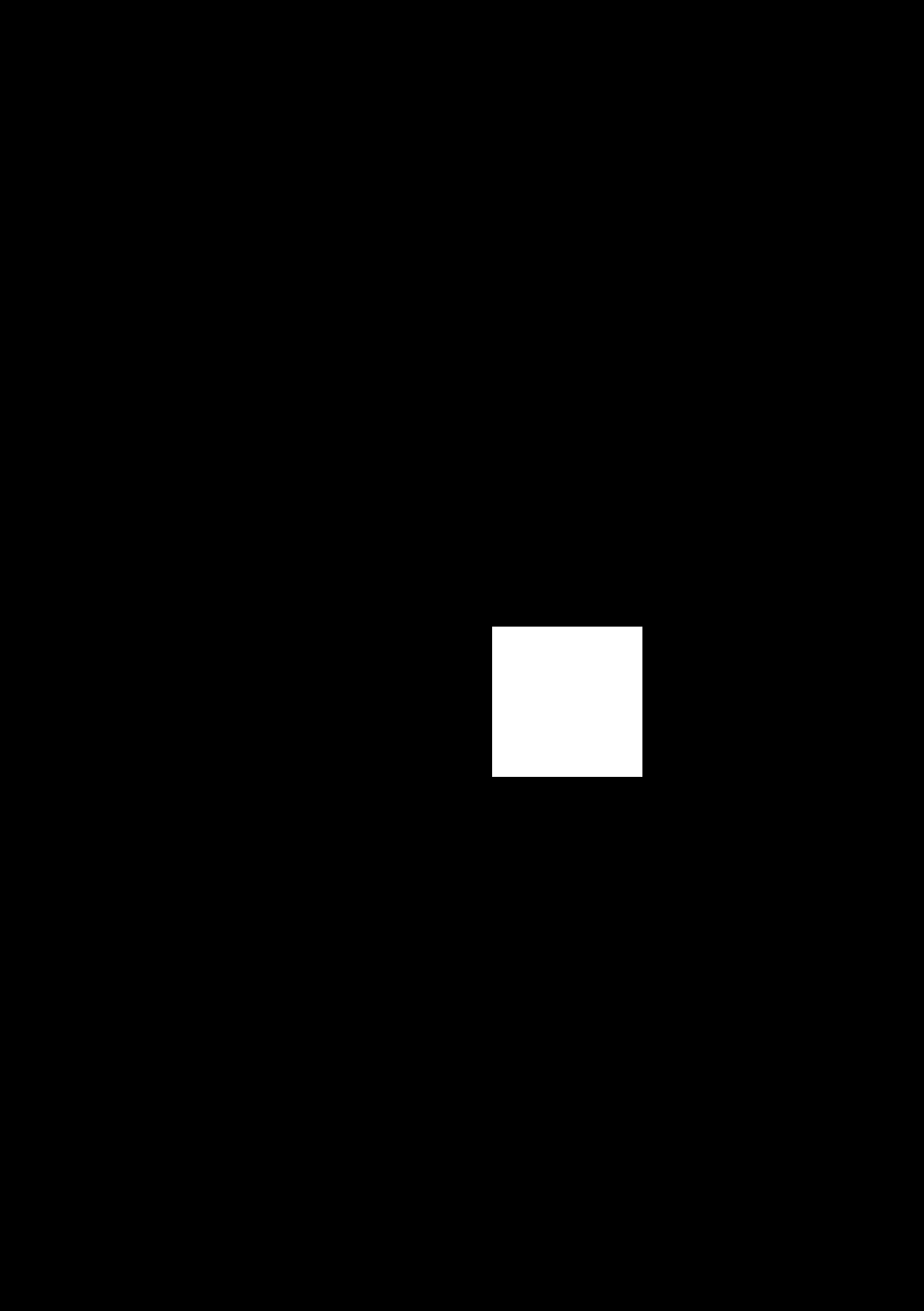
stále více prohlubuje. Mezi základní atributy smrti v tomto období patřila „dichotomie jistoty a nejistoty“ (Král, 2004, s. 45). Strach ze smrti a hrozivě jistoty jejího příchodu se promítl do snahy lidí „ochočit“ si smrt tím, že se s ní důvěrně seznámí. Tento přístup vychází z předpokladu, že se lidé nejvíce bojí toho, co neznají. Pokud tedy lidé svojí přítomností u umírajících nebo na pohřbech učiní ze smrti důvěrně známý a čitelný fenomén, sníží se obavy z jejího příchodu (Král, 2004, s. 45–45). Na sklonku 17. století se postoj lidí ke smrti znovu proměňuje. Ve výtvarných dílech se stále více prosazují motivy symbolického dialogu, který probíhá mezi alegoriemi lásky (Eros) a smrti (Thanatos). Toto dialektické sblížení dvou různých životních principů vtisklo smrti nové atributy, mezi něž patřily krása, vznešenost a důstojnost. Představa, že „čím krásnější smrt bude, tím méně strachu vyvolá“, ovlivnila postoj ke smrti zejména v době romantismu, kdy se v její umělecké a literární reflexi prolínají motivy současného „okouzlení a strachu ze smrti“ (Ibid., s. 13). Na sklonku 18. století došlo ve vztahu ke smrti k posunu od zájmu o „smrt sebe sama“ k reflexi „smrti těch druhých“. Tento nový postoj ke smrti se v 19. století promítl do „kultu hřbitovů“ (Ariès, 2000, s. 219 – 309; Ariès, 1985, s. 241 – 260). Hřbitovy, na nichž měl každý svůj hrob, se přesunuly mimo zónu města a měnily se ve výstavná kultovní místa, kam přicházeli pozůstalí, aby zde věnovali vzpomínku svým drahým zesnulým. V ohnisku zájmu člověka ve vztahu ke smrti, již primárně nestál jeho vlastní posmrtný život, jak tomu bylo ve středověku, nýbrž smrt a oplakávání „jiné milované osoby“ (Král, 2004, s. 13).

Ve 20. století byla myšlenka na smrt stále více tabuizovaná. Vytlačena byla jak z mysli člověka, tak ze soukromého prostoru. Lidé již neumírali v důvěrně známém prostředí svých domácností v okruhu svých blízkých, ale v nemocniční anonymitě a osamění vyvolané jejich depersonifikací. Péči o jejich zdraví i umírání převzali do svých rukou lékaři a na smrt specializované instituce. Za „dobrou smrt“ byla považována smrt, která proběhla rychle a bezbolestně a umožnila pozůstalým co nejdříve zapomenout na bolest, již jim odchod blízkých způsobil (Král, 2004). Ke změně postoje ke smrti přispěla v první polovině 20. století nesmyslná absurdita a masové umírání na bojištích světových válek. Svůj podíl na proměně vztahu člověka k smrti mělo v západní společnosti také šíření ateismu a odvrát lidí od náboženské víry k filozofii. Velmi vlivný byl z tohoto hlediska v 60. letech 20. století existencialismus, který sebevraždu chápal jako možnost svobodné volby a legitimní alternativu autentického odchodu ze života (Blecha, 1994; Petříček, 1997; Sartre, 2006). K relativizaci a dekonstrukci ideových základů evropské kultury přispěla na sklonku 20. století také postmoderní filozofie, která zpochybnila osvícenskou víru v rozum a radikálně odmítla tradiční hodnotové systémy i všechny velké ideologie a metapříběhy (Lyotard, 1993). Nový postoj smrti ale neovlivnily pouze narůstající projevy ateismu a nové filozofické systémy, ale také vznik masové konzumní společnosti, v níž nové informační technologie a masmédiá formují způsob života milionů lidí. Lidé jsou dnes každodenně prostřednictvím filmu, televize a internetu konfrontováni s obrazy násilí a smrti. Výsledkem je emotivní otupění

a celková „brutalizace společnosti“. Neustále prezentovaná „smrt v přímém přenosu“ již není považována za důvod k hlubšímu zamyšlení. Stala se pouhou kulisou lidského života, nad níž stále více lidí odmítá přemýšlet (Olšovský, 2011).

Závěr

Charakteristickým rysem i důsledkem existence moderní a postmoderní společnosti je, že lidé prostřednictvím tabuizace smrti popírají svojí smrtelnost a ignorují skutečnost, že „život je bytím k smrti“. S lehkou nadsázkou lze konstatovat, že se lidé ve stále větší míře chovají v intencích slavného výroku antického filozofa Epikura: „Smrt se nás netýká, protože pokud jsme my, není tu smrt, a když přijde smrt, pak tu nejsme my“ (Pokorný, 1993, s. 146).



Ritualizácia ako prostriedok utvárania kolektívneho obrazu smrti

Kristína Jakubovská

Úvod do problematiky

Smrť je večná konštanta a jediná istota v živote jednotlivca a skupiny. Hovorí sa, že všetko má svoj začiatok a tiež koniec, ktorý prichádza so smrťou. V súvislosti s tým predstavuje reflexia smrti a formy vyrovnávania sa s ňou univerzálne komponenty všetkých kultúr v neobmedzenom priestore a čase. Týkajú sa bytostnej podstaty človeka, jeho smrteľnosti. V jednotlivých európskych a mimoeurópskych kultúrach³⁸ sledujeme rozmanité spôsoby zobrazovania smrti, mytologické a filozofické pohľady na smrť a tradičné komplexy úkonov spätých so smrťou jednotlivca. Premietajú sa do podoby pohrebných obyčají jednotlivých kultúr, tradovaných celé storočia a tisícročia.

Smrť je neuchopiteľná a nepoznaná, čo vzbudzuje prirodzene ambivaletné emócie strachu (viažuceho sa na akt smrti samotnej a jej dôsledok; strach z bolesti, straty, samoty, z trestu, posmrtného života) a úcty, rešpektu (pred smrťou, umierajúcim človekom, zosnulým, jeho telom a predmetmi viažucimi sa na jeho pozemské prebývanie). Spoločnými črtami vyrovnávania sa so smrťou v jednotlivých kultúrnych systémoch (historických a súčasných) je komplexnosť a inertnosť vzorov správania, rituálnosť a kolektívnosť prežívania straty a bolesti, ako aj motív tabuizácie smrti. Naše predstavy o smrti a vzťah k nej sú formované primárne v procese socializácie a ukotvené v jadre našej vlastnej kultúry. Tradície vytvárajú prvotný a základný rámec našich pohľadov, postojov a správania súvisiacich s úmrtím jednotlivca. Svoje funkcie plnia aj v súčasnosti, hoci sa tradičný kontext v konfrontácii s dnešnou sociokultúrnou realitou oslabuje. Vyprázdňuje sa jeho materiálna, sociálna aj duchovná rovina, otvára sa invenciam a cudzím vplyvom. V podmienkach dekonštrukcie tradícií sa hodnotové orientácie človeka silne relativizujú a individualizujú. Vzniká spoločenská a individuálna potreba prehodnotiť vzťah k smrti, spúšťajú sa mechanizmy, ktoré vytvárajú nové, resp. transformujú pôvodné formy vyrovnávania sa so smrťou.

Aký je vzťah medzi smrťou a rituálom? Prečo sa smrti bojíme? Dokáže spoločnosť tento strach niekedy prekonať? Ako sa jednotlivci a kolektívy vysporiadávajú so smrťou? Je moderný človek v nadväznosti na vedecký, medicínsky a technologický pokrok schopný lepšie čeliť smrti? Prežíva menší či väčší strach? Je smrť v súčasnej spoločnosti stále tabu alebo dochádza k dekonštrukcii tabu

³⁸ Vychádzajúc z eurocentrickej perspektívy v zmysle hodnôt, ktoré sú nám kultúrne najbližšie.

smrti? A je jeho dekonštrukcia vôbec možná? Cieľom kapitoly je hľadať odpovede na nastolené otázky.

Prekračovanie dichotómie život – smrť

Život a smrť predstavujú ústrednú dichotómiu bytia. Tento protiklad je možné ďalej asociačne a metaforicky rozvetvovať, čím obsiahne nové kategórie a vzťahy: žitie – nežitie, začiatok – koniec, vznik – zánik, svetlo – tma, istota – neistota, radosť – smútok, potešenie – bolesť, prekvitanie – úpadok, hore – dole a i. (porov. Jakubovská 2012).

Na prvý pohľad sú oba pojmy a skutočnosti, ktoré tieto pojmy reprezentujú, vzájomne protikladné. Keď však na ne nazrieme zblízka, všimneme si ich spoločné črty, resp. to, čo ich spája. Prvou spoločnou črtou je to, že v oboch fenoménoch je ukotvený princíp zmeny a plynutia. Život je stále sa meniacim súborom dennodenných prežitkov, aktivít človeka, vlastností (fyzických, mentálnych) a emocionálnych stavov, poznatkov atď. V každom momente života sa človek mení, v každom okamihu je iný, pretože tak, ako všetko okolo neho plynie („*pantha rei*“), tak aj on plynie a vyvíja sa. Označenie tejto zmeny nutne za vývoj je našim pozitívnym očakávaním, pretože predstavuje jednu z dvoch možností. Kvality, procesy a vzťahy môžu smerovať k lepšiemu alebo postupne degradovať, vnútorné deštruovať. Vidíme, že život je sumou momentov, ktoré, keď usporiadame vedľa seba, odkryje sa nám dynamika bytia.

Na smrť je možné nazerať tiež cez prizmu zmeny, pritom takej radikálnej zmeny, medzi živou prítomnosťou, fungujúcim a cítiacim telom, tokom myšlienok a náhlým smrteľným ustrnutím a „koncom“. V jednotlivých náboženských a filozofických koncepciach sa môžeme stretnúť s výkladom smrti z pozície kvalitatívnej zmeny, resp. prechodu. Smrť je tu chápaná ako prechod k inému stavu bytia. Človek vstúpi do raja či pekla, duša na základe pomeru karmy a cnosti z predošlého života získava novú fyzickú schránku prebývania a sociokultúrny kontext.

V niektorých systémoch sa miesto prebývania duše po smrti spája s pozitívnymi a radostnými hodnotami lásky, pokoja, blahobytu atď. (kresťanský raj). V iných systémoch predstavuje cyklus znovuzrodenia a trápenia v nadväznosti na pôsobiaci zákon karmy, a teda nie je istotou a zárukou získania týchto kvalít v danej absolútnej podobe. Výklad smrti v kontexte zmeny môžeme nájsť v snároč. Dozvedáme sa z nich, že sny o smrti (našej či blízkych osôb) symbolizujú prebiehajúce alebo blížiac sa zmeny. A naopak, sen, ktorý zdanlivo nesúvisí so smrťou, má podľa nich odkazovať na smrť. Ide o sen o vypadajúcich zuboch, ktorý by sme mohli emocionálne asociovať s pocitmi straty, zmeny a trápenia. Ako vidíme, princíp zmeny je spoločne ukotvený v oboch kategóriách a kvalitách.

Druhým momentom je vzájomná komplementarita ako predpoklad cyklickej. Život aj smrť sa opakovanne vracajú, objavujú, sprítomňujú. Po každom úmrtí v lokálnom spoločenstve, individuálne a kolektívne prežívanom smútku,

prichádza opätovne dôvod na radosť, pretože do lokálneho spoločenstva sa narodí nový člen. Staršia generácia postupne odchádza, stredná sa stáva staršou a rodia sa noví členovia, predstavitelia mladšej generácie. Všimame si, že ako narodenie (znázorňujúce nový život), tak aj smrť (život ukončujúca) prebieha v cykloch. V skutočnosti sa cyklus uzatvára ich spoločným pôsobením.

Cyklus života jednotlivca začína jeho narodením a končí jeho smrťou, potom nasleduje nové narodenie a nová smrť, preto môžeme uvažovať o tom, či sú život a smrť vzájomne neoddeliteľné a komplementárne. Mohli by sme sa pokúsiť o analógiu s jednotou žensko-mužskej duality v podobe princípov jin a jang. Domnievame sa, že život a smrť sú vzájomne prepojené ako energie jin a jang. Jedna prechádza do druhej, jedna bez druhej nedokáže existovať. Sú prítomné v každej živej bytosti súčasne. Celý náš život predstavuje smerovanie k smrti a smrť následne smeruje k životu, čím dochádza opätovne k nastoleniu rovnováhy.

Poslednou spoločnou črtou, ktorú sme identifikovali, je prirodzenosť života aj smrti. Slovo prirodzenosť má v sebe ukotvený základ (odkaz na) prírodu. Túto zákonitosť sledujeme aj v iných jazykoch (ang. „nature“/príroda – „naturalness“/prirodzenosť; ukr. „природа“/príroda – „природність“/prirodzenosť). Príroda sa týka rodiaceho princípu, znázorňuje ženský princíp a plodnosť zeme. Aj zem sa každý rok na jar prebúda, na jeseň dozrieva, starne a slabne. V zime zomiera, aby sa znovu zrodila. Pozorovanie prírodných cyklov ľudskými spoločenstvami viedlo k pochopeniu prirodzenosti a významu smrti, ktorá je všeobsahujúca a všadeprítomná tak, ako aj život. Jedna z prvých vecí, ktorú sa dieťa učí pochopiť je, že všetko má svoj začiatok a koniec. Je to cenná a pravdivá lekcija do života, ktorá sa bude v jeho živote opakovanne sprítomňovať, a s prežitkom, ktorej svoj život zavŕši. Philippe Ariès, študujúci historické podoby vzťahu k smrti a pohľady na ňu v prostredí západnej civilizácie, poukazuje na to, že smrť bola chápaná ako niečo prirodzené. „Oboznámenie sa so smrťou je formou akceptácie prírodného poriadku, akceptáciou, ktorá môže byť aj prostá, v každodenných záležitostiach, aj erudovaná/učená, v astrologických špekuláciách. V smrti sa človek stretol s jedným z veľkých zákonov biologických druhov a nemyslel na to, ako jej uniknúť alebo ju velebiť. Len ju prijal s náležitou mierou obradnosti kvôli významným prahom, ktoré musela vždy každá generácia prekročiť“³⁹ (Ariès, 1974, s. 28). Azda najvýznamnejšie uvedomenie prirodzenosti smrti, ktorá sa cyklicky sprítomňuje, nachádzame v tradičných spoločenstvách, ktoré sú v úzkom kontakte s prírodným prostredím (napr. prírodné národy či spoločenstvá vidieka s tradičnými formami hospodárenia a spôsobom života).

³⁹ Originálne znenie citátu: „Familiarity with death is a form of acceptance of the order of nature, an acceptance which can be both naive, in day-to-day affairs, and learned, in astrological speculations. In death man encountered one of the great laws of the species, and he had no thought of escaping it or glorifying it. He merely accepted it with just the proper amount of solemnity due one of the important thresholds which each generation always had to cross.“

Smrť ako kultúrna kategória

Pri myšlienke na smrť (vlastnú či blízkej osoby) je jednou z prvých emócií, ktorú človek pocíti strach. Smrť v nás evokuje tmu, koniec, bolesť, stratu, niečo neznáme, chlad v opozícii voči teplu, ktoré prijímame v prostredí milovaných ľudí a bezpečia domova. Môžeme ju tiež spojiť so samotou. Ako konštatuje D. Howarth (1964) vo svojej knihe s rovnomenným názvom *Každý zomiera sám*. Moment smrti je záležitosťou človeka, ktorý odchádza. Kam odišiel a čo počas odchodu prežil, či získal vedenie a pochopil zmysel života a iné životné pravdy, ktoré doposiaľ neboli odhalené a zodpovedané, nie je známe. Pozostalým zostáva nehybné telo, bolesť zo straty, veľa nezodpovedaných otázok a strach, po koho si smrť príde najbližšie. Takto vznikla prirodzene spoločenská potreba neuchopiteľnú smrť uchopiť a „vyjsť z chaosu“, ktorý v komunite spôsobila.

Deje sa tak prostredníctvom vytvorenia obrazu smrti a súboru formálne záväzných úkonov (pohrebných rituálov), ktoré vykonáva spoločenstvo a dávajú jednotlivým ľudským aktivitám osobitný sakrálny (posvätný) charakter. Ako si všíma E. M. Ščepanovskaja, vo svojich počiatkoch sa pohrebné rituály sústredili na telo zosnulého, ktoré, ako sme uviedli, po smrti zostalo nehybne ležať. Dá sa logicky predpokladať, že ľudia potrebovali nájsť príčinu, prečo je telo ich blízkeho človeka nehybné, čo to znamená, a ako sa k nemu správať. Ščepanovskaja poukazuje na to, že v prvotných ľudských spoločenstvách zosnulého nepochovávali, ale vnímali ho aj naďalej ako rovnocenného člena spoločnosti. Venovali mu svoju pozornosť a pridelovali mu jedlo (2012, s. 1).

Pozostatky tohto vzoru správania nachádzame v podobe kultúrnych prežitkov až do súčasnosti. V súbore našich kalendárnych obyčají je priestor pre uctenie si a zaspomínanie si na predkov, vrátane pohostenia pre duše zomrelých. Stretávame sa s ňou napríklad počas štedrovečernej hostiny, keď sa spomína na príbuzného, ktorý v ten rok rodinu opustil. Pripraví sa mu osobitné miesto za stolom s taniarom, aby mohol navštíviť príbytok a pohostiť sa s rodinou (Stoličná et al., 2000). Vo viacerých kultúrach sveta nachádzame rozličné formy stavania sa k telu zosnulého. Keď na ne nazeráme cez prizmu tradícií nášho kultúrneho okruhu (slovanský, stredo európsky, zo širšieho hľadiska európsky, kresťanský), môžeme ich vnímať ako veľmi špecifické a nepochopiteľné. Medzi tieto formy manipulácie s mŕtvym telom môžeme zaradiť mumifikáciu tela (staroveký Egypt, tradícia chinchorro v Čile), jeho cyklické rituálne vykopávanie a prinášanie do rodného domu (dedina Toraja, Indonézia), jeho ponechanie silám prírody (Tibet) či rituálnu konzumáciu (Papua Nová Guinea) a i. Treba si uvedomiť, že dané obradné úkony vždy reflektujú obraz a výklad smrti v kultúre, ktorá ich stvorila (Salamone et al., 2004).

Na rozdiel od prvotného akceptovania zosnulého i naďalej ako člena komunity došlo k uvedomeniu si nebezpečenstva, ktoré pre pozostalých predstavuje. Išlo v prvom rade o uvedomenie si hrozby chorôb, ktoré môže rozkladajúce sa telo

prenášať a potrebu jeho eliminácie (pochovaním, spálením či inak). K prvotne definovanému strachu odvodenému od biologických procesov rozkladu sa sekundárne pridal strach z jeho duše. Tak došlo k uvedomeniu si nezlučiteľnosti sveta živých a mŕtvych a k striktnému rozdeleniu týchto svetov. Cieľom pohrebných obyčají tak nebola len eliminácia tela, ale tiež upokojenie duše, rozlúčka s ňou a zabránenie jej návratu, ktorý by mohol priniesť škody pre rodinu a komunitu (Ščepanovskaja 2012, s. 1).

V súvislosti s tým sa v našom prostredí stretávame s tradíciou stráženia mŕtveho tela, ako aj so súborom úkonov vykonávaných v prípade podozrenia, že mŕtvý neodišiel úplne a môže sa vracat' (stal sa revenantom). „O mŕtvom, ktorý ani do druhého dňa celkom nezmeravel alebo nezbledol, predpokladali, že má dve srdcia alebo dve duše. Takýto človek sa vracal zo záhrobia, ničil ľuďom zdravie, dobytok i úrodu. Aby mu v tom zabránili, položili mu k nohám trňové prúty, zapichli trň – do päty, zviazali spolu palce na nohách, obrútili okolo nôh cesnakový veniec, prepichli srdce alebo ho celého dodatočne spálili“ (Filová et al., 1975, s. 1003).

Iný príklad striktného oddelenia sveta živých a mŕtvych nachádzame v starovekom Ríme, v ktorom platil prísny zákaz pochovávať mŕtvych v meste. Mŕtve telo (funus) podľa Rimanov spôsobovalo zneuctenie (funestus) (Ariès, 1974, s. 14). Napriek strachu, ktorý sa viaže na svet mŕtvych, v jednotlivých historických obdobiach existovali tiež ľudia, ktorých tento svet a fenomén smrti fascinoval. Predpokladáme, že ich chápanie smrti sa mohlo odlišovať od všeobecne rozšíreného a tradovaného, napríklad v kontexte pochopenia mystéria života, jeho zmyslu, v kontexte transformačného potenciálu smrti a i. K tejto téme sa ešte vrátíme.

V opísaných vzťahoch pozorujeme určité znaky ambivalentnosti. Svet živých a svet mŕtvych sú oddelené, ale súčasne dochádza k ich prienikom, hoci regulovaným a nie všeobecne žiadaným. Telo mŕtveho je posvätné a nesmie byť zneuctené. Na druhej strane, niekedy je chápané ako rituálne nečisté a môže privodiť zneuctenie živého (človeka, priestoru živých). Keď budeme v našich úvahách ďalej pokračovať, uvedomíme si, že na telo zosnulého človeka a často aj na niektoré predmety, ktoré využíval počas svojho života, sa vzťahovala ako posvätná úcta, tak aj zákaz (zákaz dotyku, vyrušovania, manipulácie) z dôvodu jednak rituálneho zneuctenia predkov, a tiež potenciálnej hrozby pre žijúcich. Domnievame sa, že takýmto spôsobom došlo k formovaniu tabu smrti, ktoré je univerzálne pozorovateľné naprieč kultúrami.

Z doterajšieho vyplýva, že smrť má viacero definícií, obrazov a polôh. Predstavuje proces umierania a jeho výsledok, je to stav nebytia, vnímame ju ako temnú silu, ktorá odvádza živých do sveta mŕtvych. Je to postava v čiernom a kosou, mladá alebo stará. Je to božstvo, ktoré vládne nad smrťou a chorobami a i. Aj Václav Soukup (2015, s. 222) poukazuje na fakt rozličného výkladu smrti, všíma si dva základné spôsoby uchopenia daného fenoménu. Podľa jeho slov: Na jednej strane je nám smrť „dána“ jako biologický limit a osudová jistota vy-

plývajúci z faktu, že život je „bytím ke smrti“, na druhej strane je fenomén smrti možné „čísť“ jako semiotický text – symbolickou zprávu odkazujúci na znakovou a významovou dimenzi smrti.“ Soukup poukazuje na dôležité a východiskové vymedzenie smrti ako biologickej a kultúrnej kategórie.

Na smrť cez prizmu biológie nazeráme v kontexte faktického konštatovania neprítomnosti známk života. Fyzické telo prestalo vykonávať životne dôležité funkcie. Biologické uchopenie smrti nás zjednocuje s ostatnými živými organizmami, s ktorými zdieľame „kolektívny osud“. Existujú rôzne obrazy a ustálené slovné spojenia, ktoré sa na tento fakt vzťahujú, ktoré vytvára každá kultúra a nachádzajú odraz v jazyku. V slovenčine sa stretávame napríklad s frázami ako „telo človeka opustil život“, „človek vydýchol poslednýkrát“, „jeho srdce prestalo biť“ a i., v ktorých cítiť jemne poetický nádych. Niektoré frázy majú, naopak, vulgárnejší, pejoratívny charakter, ako napr. „otrčil kopytá“, „vonia fialky odspodu“. V spomínaných frázach sledujeme referenciu na fyziológiu človeka a prírodný svet. V angličtine sa môžeme stretnúť s viacerými idiomami (fixnými frázami) vo význame „to die“ (anglicky zomrieť). Napríklad frázy ako „to fall off one's perch“ (neformálna fráza, doslovný preklad je padnúť zo svojho bidla), „to count worms“ (eufemizmus, doslovný preklad je počítať červíky), „to give up the ghost“ (neutrálna fráza, mohli by sme preložiť ako upustiť, vzdať sa ducha). Niektoré z nich môžu pôsobiť pre nás nepochopiteľne, lebo vznikli v inom sociokultúrnom kontexte a životnej praxi. To sú príklady „symbolickej správy“, ktorú spomínal aj Václav Soukup.

Prostredníctvom opísaných fráz sme prešli k smrti ako ku kultúrnej kategórii, ktorá je kultúrne konštruovaná. Môžeme ju vnímať ako špecifický ľudské vytváranie obrazu smrti, spôsoby, ako smrť uchopiť. Ako sme už uviedli, každá kultúra sa vysporiadava s umieraním a stratou svojich členov prostredníctvom toho, že vytvára špecifický komplex tradovaných noriem, pravidiel, úkonov, predstáv, inštitúcií, povier atď., v ktorých je ukotvené poňatie smrti tak, ako je na ňu nazerané v danej kultúre. Ide o zložitý komplex kultúrnych hodnôt a vzorov, ktorý pretkáva všetky vrstvy kultúry, pričom sa dotýka jej materiálno-technologickej, sociálnej aj duchovnej zložky.

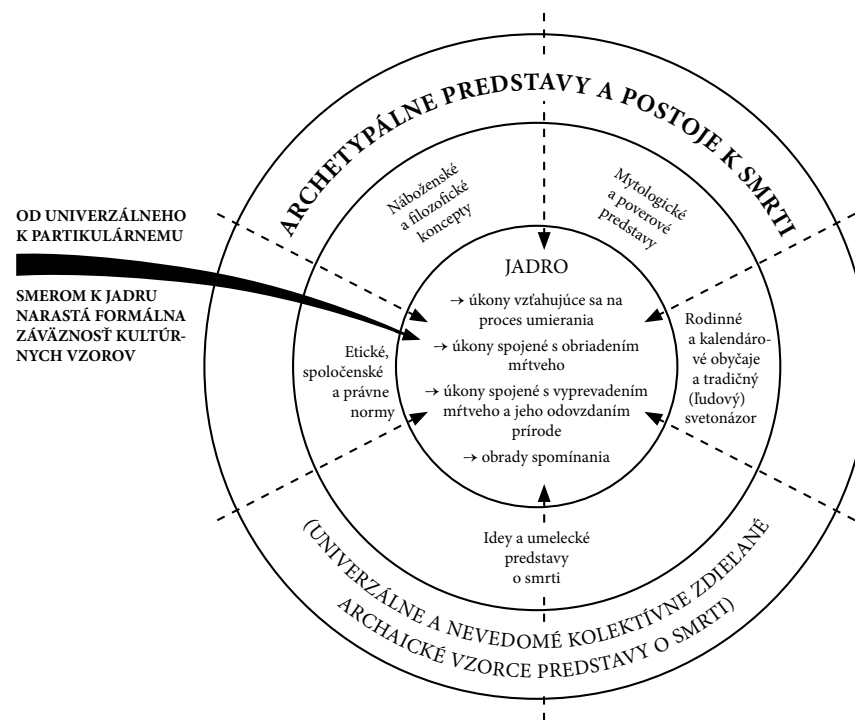
Domnievame sa, že v jadre tohto komplexu sú umiestnené pohrebné rituály, ktoré vykazujú najvyššiu mieru formálnej záväznosti, medzigeneračne sa tradujú, sú charakteristické väčšou inertnosťou a vykonávajú sa kolektívne. Mohli by sme ich rozdeliť na: (1) **úkony vzťahujúce sa na proces umierania** (charakteristické snahou smrti zabrániť a ak to nie je možné, smrť uľahčiť, rozlúčka rodiny a komunity s umierajúcim), (2) **úkony spojené s obriadením mŕtveho** (rituálna úprava tela), (3) **úkony spojené s vyprevadením tela a jeho odovzdaním prírode** (pochovaním, spálením a i.), (4) **obrady spomínania** (napr. zádušná omša za zosnulého).

Príklady: V prípade zdĺhavého umierania sa umierajúcemu snažili pomôcť okiadaním niektorými rastlinami či kropením ho svätenou vodou.

Umierajúceho tiež kládli priamo na zem, aby bol v kontakte s matkou zemou (Filová et al., 1975, s. 1003).

Súčasťou rozlúčky so zosnulým bolo obradné oplakávanie. Malo predpísanú formu a obsah. Jeho intenzita poukazovala na mieru žiaľu rodiny. V niektorých regiónoch si ľudia najímali aj profesionálne plačky (Botíková et al., 1997, s. 186).

V ďalšej vrstve identifikujeme kultúrne prvky, ktoré determinovali podobu daných rituálov. Ide o faktory predstavujúce ideovú bázu, ktorá dáva jednotlivým úkonom obsah a špecifickú formu. Sem navrhujeme zaradiť nasledovné: (1) **náboženské a filozofické koncepty**, (2) **mytologické a poverové predstavy**, (3) **etic-ké, spoločenské a právne normy**, (4) **idey a umelecké predstavy o smrti formované v historickom priereze danej kultúry**, (5) **rodinné a kalendárne obyčaje a tradičný (ľudový) svetonázor**.



Príklady: „K normám smútočného správania patrilo zdržiavanie sa prejavom veselosti, zákaz účasti na zábave, tanci, svadbe. Matka zomrelého nesmela do Jána (24. 6.) jesť žiadne ovocie, aby nechýbalo dieťaťu“ (Botíková et al., 1997, s. 187).

„Úmrtie si mohol človek zapríčiniť aj sám, napríklad ak uhádol, ktorá je jeho hviezda a ukázal na ňu prstom, ak prvý rozložil oheň v novej peci, vytal zdravý ovocný strom a pod.“ (Filová et al., 1975, s. 1002).

„Niektorým sa smrť aj sama ukázala ako chudá žena zahalená do bielej plachty, často aj ako hus, prípadne iný vták či zviera“ (Filová et al., 1975, s. 1002).

Do poslednej vrstvy umiestňujeme archetypy ako univerzálne a nevedomé kolektívne zdieľané archaické vzorce a predstavy. Ščepanovskaja, ktorá sa venuje skúmaniu archetypov vo svetovej mytológii, identifikuje štyri počiatočné (archetypálne) formy postoja k smrti. Radí medzi ne: „1) Smrť ako organické predĺženie pozemskej existencie alebo predĺženie s negatívnou konotáciou. 2) Smrť ako završenie osudu. 3) Smrť ako skúška, previerka v extrémnych podmienkach, nabádajúca prejavíť vôľové (fyzické a morálne) schopnosti osobnosti. 4) Smrť ako liečenie a transformácia“⁴⁰ (2012, s. 2).

Jednotlivé vrstvy môžeme zobrazit' v podobe sústredných kružníc, kde najvrchnejšia vrstva, zobrazujúca univerzálne a prvotné predstavy a vzťahy, postupne prechádza k všeobecným hodnotám v konkrétnom sociokultúrnom prostredí s rozdielnou mierou formálnej záväznosti a kultúrnej praxe, napokon k pohrebným rituálom samotným s ich konkrétnymi, formálne záväznými úkonmi.

Komplexy kultúrnych hodnôt a vzorov reflektujúce smrť majú určité univerzálne črty a špecifiká. V daných súboroch sledujeme prirodzenú evolúciu ľudského chápania smrti aj intenzívne transkultúrne procesy. Ako príklad evolučných tendencií by sme mohli uviesť vývoj náboženských predstáv sústrediacych sa na fenomén duchovnej podstaty človeka (duše) a možnosti jej oddelenia od tela. Ako poukazuje Soukup, dá sa predpokladať, že jedným z faktorov formujúcich prvotné náboženské predstavy ľudských spoločenstiev boli špecifické telesné prejavy a mentálne stavy ľudí. Medzi ne môžeme zaradiť nehybnosť tela po úmrtí (z ktorého pozorovateľne určitá nefyzická zložka odišla). Týmto spôsobom sa dajú predpokladať počiatky chápania jednoty telesnej a duchovnej podstaty človeka. Radíme sem tiež okruh mentálnych procesov a výjavov za neúčasti, resp. limitovanej účasti fyzického pohybu. Môže ísť o sen, stav rozšíreného vedomia jednotlivca počas tranzu či halucinácie (2000, s. 32).

Domnievame sa, že náboženstvá predstavujú jednu z východiskových paradigiem, predkladajúcu určitý relatívne ustálený a komplexný obraz smrti a vytvárajúcu kultúrne vzory s vysokou mierou inertnosti. Dôkazom toho je fakt, že aj v období výraznej miery sekularizácie spoločnosti sledujeme mnohé odkazy na kresťanské pohrebné rituály či už v komplexnejšej alebo fragmentárnejšej podobe. Už len prostá prosba (modlitba) za spásu duše blízkeho zosnulého je toho dôkazom. Takáto prosba vždy smeruje k niekomu (k Bohu, vesmíru atď.). Na koho sa obracia ateista? Ateista nemusí veriť v Boha, aby v praxi využil určitú kultúrnu praktiku, ktorá mu prináša psychoemocionálnu úľavu a plní psychohygienickú či katarznú funkciu. V tomto smere narážame tiež na ďalší aspekt, ktorým je prežívaná potreba určitej formy. Pod formou rozumieme sled ustálených úkonov, ktoré majú viesť k dosiahnutiu požadovaného cieľa, a to spásy duše a pokojného

⁴⁰ Originálne znenie citátu: „1) Смерть как органическое продолжение земного существования или продолжение с негативной коннотацией. 2) Смерть как свершение судьбы. 3) Смерть как испытание, проверка в экстремальных обстоятельствах, побуждающая проявить волевою (физическую и моральную) состоятельность личности. 4) Смерть как исцеление и преобразование.“

odpočinku pre zosnulého. Ide o ritualizáciu smrti, ktorá je univerzálnou črtou pohrebných obyčají jednotlivých kultúr.

Individuálne a kolektívne vysporiadavanie sa so smrťou

Napriek tomu, že každý zomiera sám, smrť v komunite má významný spoločenský a emocionálny dopad na pozostalých a širšie spoločenstvo. Spoločenský dopad úmerne rastie v závislosti od intenzity a neformálnosti jej vzťahov. Smrť je chápaná ako „kolektívny osud ľudstva a ostatných druhov“ (Ariès, 1974, s. 28), súčasne ako záležitosť spoločenstva. Stáva sa „kolektívnym osudom“ jeho členov, ktorí hľadajú spôsoby, ako sa so smrťou vysporiadať. Je súčasne súkromnou a verejnou záležitosťou.

Slovné spojenie vysporiadavanie sa so smrťou chápeme ako jednotlivé kultúrne reakcie na fenomén smrti, ktorých cieľom je smrť uchopiť, bližšie spoznať, utvoriť si o nej obraz, čo sú predpoklady pre jej lepšiu akceptáciu. Vysvetľuje nám tiež, prečo je smrť ritualizovaná. V jadre rituálov sa skrýva ich konkrétna forma, ktorej dodržanie je prísne sledované. Spájajú sa tiež s osobitnou atmosférou (sakralizácia času a miesta realizovaného rituálu). Ich platnosť potvrdzuje kolektív, ktorý ich vykonáva. Sú charakteristické špecifickou úrovňou vedomia, keď všetci prítomní spoločne veria vo význam a prospešný prínos daného rituálu (často má magickú funkciu). Napríklad maskované obchádzky na Luciu sa v priebehu histórie presunuli z pozície rituálu (formálne záväzného, v ktorého pozitívny dopad spoločenstvo verilo) na pozíciu obyčaja (dobrovoľného, rekonštruujúceho formu, ale s „vyprázdneným“ duchovným a magickým obsahom, v súčasnosti plniaceho prevažne spoločensko-zábavnú a identifikačnú funkciu). Ako konštatoval Bronisław K. Malinowski: „V prípade smrti jedine náboženstvo a úkony s ním spojené predstavujú protiváhu odstredivým silám strachu, zdesenia, demoralizácie a poskytujú najmocnejšie prostriedky na reintegráciu otrasenej solidarity skupiny a znovunastolenia jej morálky“ (2008, s. 35).

V súvislosti s tým, že smrť je individuálnou aj kolektívnou záležitosťou, vysporiadavanie sa s ňou má tiež individuálny a kolektívny charakter. Každý jednotlivec sa s vlastnou smrťou a smrťou blízkych vysporiadava prostredníctvom svojho pohľadu na život a v kontexte životných skúseností a subjektívnych predstáv, pocitov, postojov. Súčasnne je vsadený do určitého sociokultúrneho kontextu, v ktorom bol vychovaný, preto prijíma tiež kolektívom zdieľané formy vysporiadavania sa so smrťou. Tieto dve línie (individuálne a kolektívne vysporiadavanie sa so smrťou) vnímame ako premenné spoločného grafu, ktoré majú v prípade rozdielnych jednotlivcov a spoločenstiev odlišné výsledné krivky. Niektorí ľudia prijímajú s takmer absolútnou dôverou kolektívom zdieľané predstavy o smrti, iní sú aktívnejší, bádajú, prechodnocujú a inšpirujú sa aj inokultúrnymi vplyvmi (proces transkultúracie). Individuálne rozdiely môžu vyplývať tiež zo špecifik statusov a rolí jednotlivcov.

V procesoch individuálneho a kolektívneho vysporiadavania sa so smrťou sme identifikovali nasledovné zložky: (1) **akceptovanie smrti ako prirodzeného zákona existencie a cyklickosti**, (2) **dať zmysel smrti a v nadväznosti na smrť tiež životu** (pokiaľ nemá smrť zmysel, zmysel nemá ani život samotný), (3) **potlačenie strachu** (individuálneho a kolektívneho), (4) **zdieľanie spoločného obrazu smrti**, (5) **ritualizácia smrti ako spôsob kolektívnej podpory a zabezpečenia poriadku v prostredí chaosu, ktorý smrť vnáša do ľudských spoločností**, (6) **ochrana spoločnosti pred potenciálnymi škodiacimi silami a uzavretie „portálu smrti“**, (7) **úctívá kolektívna rozlúčka so zosnulým, sprevádzaná prejavmi úcty, vďačnosti a smútku**, (8) **existencia kultu predkov (rodovosť a teritorialita)**, (9) **úprava vlastníckych práv** (pozostalostí zomrelého).

Súčasný prejav vzťahu k smrti

Doposiaľ sme sa v našej analýze sústredili prevažne na tradičný kontext, z pohľadu ktorého sme nazerali na smrť ako na kultúrnu kategóriu. Všimli sme si mechanizmy vysporiadavania sa s ňou a význam tvorby obrazu smrti v ľudských spoločnostiach. Priblížili sme si niektoré pohrebné obyčaje z našej tradičnej kultúry a vybrané prvky a hodnoty iných kultúr. Vzťahy, ktoré sme doposiaľ študovali, môžu slúžiť ako báza pre ďalšie úvahy, smerujúce do súčasnosti, ktorá sa nás bytostne dotýka.

Súčasná postmoderná spoločnosť čelí rozdielnym podmienkam a vzťahom na rozdiel od tradičnej spoločnosti. Pôvodné hodnoty sa prehodnocujú a spoločnosť sa potrebuje odznova vysporiadavať s vlastnou smrteľnosťou spôsobom, ktorý bude pre ňu funkčný. Sledujeme koexistenciu a spolupôsobenie pozostatkov (fragmentov) predošlých komplexov pohrebných obyčají a novodobých foriem pohrebných obyčají. Pohrebné obyčaje sú špecifickou zložkou tradícií, ktoré majú vysokú mieru inertnosti. Podľa Margity Jágerovej sú ich základnými črtami tiež archaickosť, konzervatívnosť a rezistentnosť voči racionalizácii (2008, s. 30 – 38). Domnievame sa, že ich inertnosť spočíva jednak vo významných funkciách, ktoré plnia, a tiež v menšej miere individuálnych inovatívnych tendencií.

Predpokladáme, že človek má skôr tendenciu prispôbiť sa kolektívne tradovaným spôsobom a úkonom rozlúčky so zosnulým, jeho vyprevedením a truchlením, ako vynachádzať nové spôsoby ich realizácie. Pozorujeme, že v našom kultúrnom prostredí sa úvahy o vlastnej smrti sústreďujú najmä na plánovanie pohrebu po materiálnej stránke (výber pohrebného miesta, truhly, náhrobného kameňa a odevu). Pre lepšie pochopenie súčasných špecifik vysporiadavania sa so smrťou a mechanizmus, ktorý sa za ním skrýva, je dôležité porovnať si pohrebné obyčaje a postoje k smrti v tradičnom, modernom a postmodernom kontexte.

Pri analýze tradičných pohrebných obyčají sme identifikovali nasledovné črty, motívy a kategórie: (1) **smrť ako prirodzená súčasť života** (environmentálny kontext smrti), (2) **smrť ako verejná záležitosť** (sociálny kontext), **umieranie jed-**

notlivca a jeho vyprevedenie boli verejné, realizované v rámci širokej komunity, (3) **silná lokálna komunita a solidarita**, (4) **ritualizácia konania** (formálna záväznosť úkonov v oblasti ich obsahu aj formy, viera v ich význam a magickú silu), (5) **duchovný kontext obyčají** (obyčaje vychádzajú z náboženských a ľudových predstáv o živote, smrti a posmrtnom živote, prítomnosť residuí kultov, motív sakralizácie času a priestoru), (6) **symbolická protikladnosť** (strach/úcta, svet živých/svet mŕtvych v zmysle priestoru: svoj/cudzí, profánný/sakrálny, hore/dole, centrum/periféria; a i.), (7) **osobitné zdôraznenie motívu rodovosti a pokrvnosti** (rod, rodný dom, rodina, zosnulí predkovia a žijúci potomkovia), (8) **motív hranice** (rozdelenia medzi svetom živých a mŕtvych, symbolizovaná rodným prahom, dvorom, vstupom do cintorína atď.) (Jágerová, 2008, s. 38 – 95).

Ako sme už uviedli, tradičný kontext sa v procese historického vývoja dostal pod tlak nových sociokultúrnych reálií. Anthony Giddens označuje modernú dobu za dobu „po konci prírody a tradície“, identifikujúc tak dve základné línie spoločenskej a kultúrnej transformácie (vyprázdňovanie tradícií a odklon od prírody) (2000, s. 63). Moderná doba priniesla nové výzvy smerujúce aj k prehodnocovaniu vzťahu človeka k smrti a vlastnej smrteľnosti. Tradičné kultúrne vzory postupne stratili svoju absolútnu pozíciu, značne sa vyprázdnilo a dostali sa do konkurencie s alternatívnymi kultúrnymi vzormi z prostredia iných kultúr, ako aj formujúcej sa homogenizovanej globálnej kultúry. Tým sa začali meniť individuálne a kolektívne identity a oslabovať sociálne väzby v rámci lokálnych komunít. Pálčivým sa stal aj odklon od prírody. Tradičná kultúra bola v symbiotickej interakcii s obkolesujúcim prostredím. Uvedomenie si prirodzenosti smrti predstavovalo prvý predpoklad na akceptáciu smrti a vyrovnanie sa s ňou. Verejný charakter umierania bol súčasťou úctivého vyprevedenia člena rodiny a komunity. Bol prejavom spoločenskej pomoci a solidarity a súčasne celoživotnou prípravou na smrť a procesom jej akceptácie.

Pri skúmaní vzťahu k smrti v modernej a postmodernej spoločnosti sledujeme viaceré spoločné črty, základné motívy a princípy, ktoré vystupujú často v protiklade k tradičnému kontextu, resp. poukazujú na kvalitatívny posun v individuálnom a kolektívnom prežívaní cudzej, a tiež vlastnej smrti. Patrí sem: (1) **snaha o umelé predlžovanie života a oddalovanie smrti**, (2) **prechod od verejnej k súkromnej smrti** (človek často zomiera len v kruhu najbližších alebo aj sám), (3) **prechod od kolektívneho vysporiadavania sa so smrťou k individuálnemu**, (4) **slabnúca lokálna komunita a jej participácia na vyprevedení jednotlivca** (slabne identifikačný a integračný faktor), (5) **redukovaný duchovný kontext** (oslabenie náboženských a ľudových praktík, zmena nazerania na ne), (6) **vyprázdňovanie a oslabovanie pohrebných obyčají** (redukované na formu, vytráca sa ich obsah a význam), (7) **zmeny v chápaní miesta v kontexte úmrtia a pohrebných obyčají** (prítomnosť špecializovaných inštitúcií), (8) **strata posvätnosti domu, jeho vnímania v kontexte rodovosti**, (9) **prechod od svojho (rodného) k cudziemu** (výber miesta, profesionalizácia pohrebných úkonov),

(10) **redukcia formálne záväzných kultúrnych vzorov vo vzťahu k smrti** (koexistencia tradičných a alternatívnych riešení) (Jakubovská, 2015, s. 121 – 122).

Pre súčasnú kultúru a spoločnosť je typická značná ambivalentnosť vo vzťahu k smrti. Prejavuje sa jej súčasným sprítomňovaním a vytesňovaním z verejného priestoru. Pod verejným priestorom si môžeme predstaviť na jednej strane fyzický priestor, napríklad spoločne zdieľané ulice, námestia, parky, v ktorých sa stretávajú členovia lokálnych komunit, socializujú sa a vymieňajú si vzájomne hodnoty, informácie a idey. Pod kategóriu verejného priestoru môžeme zaradiť aj virtuálny mediálny priestor, ktorý je jedným z hlavných determinantov súčasného socio-kultúrneho diania. Je zastúpený najmä televíziou, rádiom, internetom a i. Pozorujeme, že kým vo fyzickom verejnom priestore dochádza k sociálnej exklúzii smrti a s ňou súvisiacich fenoménov (staroba, choroba), vo virtuálnom verejnom priestore je, naopak, často až prehnane prezentovaná.

Denne čelíme informáciám o hromadných dopravných nehodách, prírodných a iných katastrofách, vojnových konfliktoch, teroristických útokoch, ako aj produkcii televíznych programov a filmov, v ktorých predstavujú násilie a smrť najčastejšie námety hneď po láske. To znamená, že vzniká atmosféra, v ktorej vnímame smrť ako všadeprítomnú. Na prvý pohľad by sa zdalo, že je to obdoba historických foriem sprítomňovania smrti, keď ľudia čelili úmrtiu v rámci lokálnej komunity v pravidelných intervaloch. V týchto dvoch formách je ale kvalitatívny rozdiel.

Na jednej strane máme reálnu, fyzickú smrť, ktorú človek vníma bezprostredne svojimi zmyslami a vedie ho k zamysleniu sa nad vlastnou smrteľnosťou. Na druhej strane stojí smrť sprostredkovaná. Zobrazuje sa často ako násilná, nezmyselná, virtuálna, zábavná smrť, smrť ako číslo a stáva sa predmetom komercializácie. Je všadeprítomnou avšak bez emocionálneho prežitku, vlastnej konfrontácie s ňou a introspekcie. Stretávame sa často s výsmechom zo smrti v médiách (porov. Jakubovská, 2015, s. 122). Dá sa o tom uvažovať ako o spôsobe vysporiadavania sa so smrťou. Zaujímavé však je, že v skutočnom živote sa človek zriedkakedy smeje z utrpenia a smrti inej osoby či už mu je viac, alebo menej známa. Mediálny výsmech zo smrti je v skutočnosti výsmechom z fenoménu, ktorého sa človek bojí a s ktorým nie je zmierený. Často má neúctivú podobu, keď sa terčom útokov stáva zosnulý. Na jednej strane sa smejeme, no na druhej strane sa bojíme predstavy, že by sme sa ocitli na jeho mieste, resp. že by sa k nám niekto správal po smrti tak neúctivo.

Ako príklad by sme mohli uviesť americký sitkom *Frasier*. V jednej z jeho častí bratom, psychiatrom Frasierovi a Milesovi, zomrela teta. Keď sa snažili rozprášiť jej popol, nešťastne ho vysypali na seba. Pri poslednej rozlúčke Frasier poznamenal, že ich teta sa ich dotkla, vlastne sa ich ešte stále dotýka. Pritom si oprašoval zvyšky popola z odevu. Scéna je postavená humorne, a preto sa každý divák zasmieje, napriek tomu, že je v nej dehonestovaná osoba a ostatky priameho príbuzného vlastnou rodinou. Iným príkladom sú v súčasnosti veľmi obľúbené

kriminálne seriály, v ktorých sa často zobrazuje priebeh pitiev. Opäť si môžeme všimnúť pravidelné neúctivé správanie sa k telu zosnulého a nevhodné poznámky na jeho adresu (seriál *Kosti*, *NCIS* atď.). Domnievame sa, že zosmiešňovanie smrti a ľudského utrpenia vedie k rastúcej necitlivosti voči týmto javom v bežnom živote. Humorne postavené scény sú „zákerne“ v tom, že nás nútia sa zasmiať aj v situáciách, ktoré v kontexte našich etických noriem nie sú smiešne. Analogicky povedané, žena sa môže zasmiať na preexponovaných a humorných scénach, ktoré odkazujú tematicky na pôrod. Ale v podvedomí sa v nej často kopí strach z pôrodu samotného. Sme toho názoru, že opísané mediálne prejavy v nás môžu podvedome umocňovať strach zo smrti.

Ďalším fenoménom je sociálna exklúzia starších, chorých a zosnulých, keď úlohy ich zaopatrenia, starostlivosti či obriadenia pred pohrebom čoraz viac prechádzajú z rodiny a komunity na špecializované inštitúcie a odborníkov. Samozrejme, je to výsledok rozvoja spoločnosti, pokročilejšieho špecializácie a profesionalizácie jednotlivých činností, medicínskeho pokroku, vyššieho priemerne dosahovanému veku atď. Na druhej strane, človek, ktorý bol inštitucionalizovaný, sa často cíti sám, chýba mu dôverne známe prostredie, ktoré mu poskytuje teplo a bezpečie. Domnievame sa, že v týchto podmienkach môže častejšie pociťovať strach z ťažkých situácií, ktorým čelí. Ščepanovskaja správne poukazuje na postupný meniaci sa vzťah k zosnulému. V minulosti sa mu venovala náležitá pozornosť. Rodina s ním aj naďalej aktívne komunikovala, preukazovala mu svoju úctu, lásku a starostlivosť. Mŕtvy prebýval ešte určitú dobu v domácom prostredí. V súčasnosti je čo najrychlejšie odovzdaný príslušným službám, ktoré ho obriaďia. Už to nie je zosnulý človek, o koho sa starajú, len mŕtvo telo. Nemá „zmysel s ním komunikovať“ (2012, s. 5). Človek môže byť k daným skutočnostiam nevládny, ale to len do momentu, keď začne uvažovať nad svojou vlastnou smrťou. Domnievame sa, že aj tento aspekt je veľmi dôležitý a vedie k narastajúcemu strachu zo smrti. Človek nemá istotu, pretože nevie, v akej kondícii bude pred smrťou. Ako si bude veci, ktoré sa dejú, uvedomovať. Či bude s rodinou alebo cudzími ľuďmi, na ktorých mieru ľudskosti a súcitu bude odkázaný.

Zaujímavým aspektom je priebeh smrti samotnej. V minulosti sa priebehu smrti prikladal väčší význam, obzvlášť rituálny. Jednotlivé obrady sa vykonávali už pred samotným skonom človeka. A umierajúci bol hlavnou osobou tejto „udalosti“, ktorú usmerňoval. Existovala predstava, že jeho ďalšia existencia, na druhom svete, bola priamo ovplyvnená nielen tým, ako žil, ale aj spôsobom, akým zomrel, ako zvládol poslednú skúšku a pukušenie (Ariès, 1974, s. 34). Stretávame sa s archetypálnou predstavou o smrti ako o previerke, skúške, ktorú človek podstupuje. Túto skúšku môže zvládnuť a smrť prekonať alebo jej podľahnúť, ale s patričnou dôstojnosťou. Samozrejme, stretávame sa s rozdielnym chápaním smrti v prípade človeka, ktorý zomrel na starobu či chorobu, a človeka, ktorý zomrel v boji za národ. Ide o ďalší archetypálny obraz, tzv. hrdinskej smrti. Podľa Ščepanovskej sa hrdinská smrť stáva čoraz aktuálnejšou v súčasnosti, pretože ľudia stále menej

prežívajú „ľahkú“ smrť a „prirodzenú“ smrť a častejšie zomierajú v dôsledku choroby (2012, s. 5).

Paralelne s vyprázdňovaním tradičného kultúrneho komplexu (odklonom od vlastných tradícií) dochádza k väčšej miere transkulturality. Jej dôsledkom sú transformácie kultúrnych vzorov a zmeny v materiálno-technologickej, sociálnej a duchovnej kultúre. Pozorujeme tendenciu spoznávať a otvárať sa inokultúrnym duchovným tradíciám. V niektorých prípadoch jednotlivci spoznávajú iba fragmenty daných kultúrnych komplexov (joga), inokedy sa ich snažia obsiahnuť v ich šírke (budhizmus). Tieto tendencie môžu vyústiť až do prehodnotenia vlastných náboženských predstáv. Môžeme sa stretnúť s revitalizáciou kultov a rituálov starobylých kultúr a predkresťanských tradícií (fenomén neopohanstva). Domnievame sa, že tento proces zasahuje aj do formovania obrazu smrti. Napríklad osoba inšpirovaná budhizmom môže veriť v zákon karmy a cyklus znovuzrodenia. Jej pohľad na posmrtný život sa zmení. V dôsledku toho prestane zdieľať jednotný obraz smrti so svojou rodinou a komunitou. Jej zmenené náboženské presvedčenie môže viesť k tomu, že prehodnotí formu vlastného pohrebu, čo sa môže stať inšpiráciou pre iných atď. V súvislosti s fenoménom neopohanstva sú zaujímavé obzvlášť príčiny tohto javu. Aké funkcie plní revitalizácia starobylých náboženských predstáv a rituálov? Ide o povrchnú fascináciu inou kultúrou alebo o niečo hlbšie? Dokáže jednotlivcovi poskytnúť pokoj, útechu a odpovede na existenčné otázky, ktoré vo svojom vlastnom kultúrnom komplexe nenašiel?⁴¹

Posledným prejavom, ktorý sme v súčasnom vzťahu spoločnosti k smrti identifikovali, je fascinácia smrťou. Formujú sa novodobé subkultúry, ktoré sú inšpirované motívom smrti ako napr. subkultúra „gothic“, „death rock“ a i. Ľudia si môžu kúpiť tzv. pohrebnú módu či absolvovať zájazd v rámci temného turizmu na miesta spojené s masovými úmrtiami alebo miesta posledného odpočinku významných osobností. V spoločnosti sa objavujú tiež prípady patologickej obsesie smrťou (Jakubovská, 2015, 122). Čo sa týka fascinácie smrťou, nejde o výlučne novodobý fenomén. V jednotlivých historických obdobiach existovala vždy určitá skupina ľudí, pre ktorú bolo mystérium smrti zaujímavé, romantické či inšpiratívne. Predpokladáme, že išlo o ľudí, ktorí sa dokázali preniesť cez prvotný strach zo smrti, ktorému kolektívne čelíme a nazrieť na smrteľnosť a proces smrti v nových kontextoch. Možno práve v kontexte transformácie a rozvoja, s ktorým sa vo svetovej mytológii môžeme v súvislosti so smrťou stretnúť. V archetypálnych obrazoch viažucich sa na smrť sa podzemný svet často spája s nevyčerpatelným bohatstvom, prebudením skrytých síl, liečiteľstvom či regeneráciou (Ščepanovskaja, 2012, s. 6 – 7).

41 Problematike neopohanstva sa podrobnejšie venuje kapitola G. Maiella, v ktorej autor skúma predstavy českých novopohanov o smrti a preferencie v podobe poslednej rozlúčky.

Namiesto záveru

Na základe opísaných vzťahov sa domnievame, že súčasný vzťah človeka a spoločnosti k smrti podlieha procesom individualizácie a redefinovania. Proces individualizácie súvisí s odklonom od tradičných hodnôt a formálnej záväznosti jednotlivých pohrebných úkonov. V súvislosti s tým dochádza k naštreniu pôvodného komplexu pohrebných obyčají a jednotného obrazu smrti, ktoré boli typické pre tradičný kontext. S kultúrnou emancipáciou človeka v prostredí sekularizácie a intenzívnej transkulturality sa čoraz väčšia zodpovednosť a rozhodovanie presúva na jednotlivca. Všimame si, že pomer individuálneho a kolektívneho vysporiadania sa so smrťou (na rozdiel od tradičného kontextu) sa presúva viac na stranu jednotlivca, ktorý si formuje vlastný obraz smrti a hľadá spôsoby, ako sa s ňou vyrovnáť.

Domnievame sa, že prítomnosť ambivalentných tendencií tohto procesu (fascinácia smrťou a jej preexponované sprítomňovanie za jej súčasného intenzívneho vytesňovania a rastúceho strachu z nej) poukazuje na aktuálne prehodnocovanie, t. j. redefinovanie vzťahu k smrti v podmienkach odklonu od tradície a prírody. V odbornej diskusii sa často skloňuje problematika tabuizácie či detabuizácie smrti a skúma sa, ktorý z týchto procesov je v súčasnosti dominantnejší. Všimame si, že tieto protikladné tendencie boli pozorovateľné aj v minulosti. V každom období ľudia prežívali strach zo smrti, snažili sa ju vytesňovať, nerozprávať o nej, nemyslieť na ňu a získať nad ňou kontrolu. „Strach zo smrti má mocný vplyv na naše myslenie, dokonca aj keď si často toho nie sme vedomí. Naša spoločnosť, ako ďalšie pred ňou, má silnú potrebu cítiť, že má smrť pod kontrolou, dokonca aj keď to musí zahŕňať rozprávky a šarlatánske kúry, aby sme získali pocit kontroly“⁴² (Hanson, 2005, s. 6).

Smrť bola súčasne sprítomňovaná, čím sa vytváral priestor pre individuálne a kolektívne vyporiadanie sa s ňou a formoval kolektívny obraz smrti. Ako príklad môžeme uviesť karnevalovú kultúru stredovekej Európy, halloweensku tradíciu vo svojich keltských počiatkoch či vynášanie Morény (ktorá v slovanskej mytológii znázorňuje zimu a smrť). Vo všetkých týchto prípadoch sa smrť zobrazuje a sprítomňuje určitým spôsobom a vyvoláva špecifickú reakciu, ktorou môže byť strach a pokora, ale tiež spoločenský výsmech (v karnevalovej tradícii), schovávanie sa pred smrťou, unikanie smrti (maskovanie sa v halloweenskej tradícii a v našej fašiangovej obchôdzkovej tradícii) či vyhánanie smrti (vynášanie a pálenie Morény). V slovenskej ľudovej kultúre sa môžeme stretnúť so zaujímavou tradíciou, keď mládež pri večernom strážení mŕtveho tela hrala hry, spievala piesne s erotickými motívmi a metaforicky znázorňovala pohlavný styk. Erotické prvky symbolizujú zrodenie, nový život, čím majú negovať smrť. Negácia smrti je

42 Originálne znenie citátu: „The fear of death is a powerful influence on our thinking, even if we are not often conscious of it. Our society, like all others before it, has a strong need to feel in control of death, even if we must embrace fairy tales and quack cures to gain that sense of control“.

ďalším typom spoločenskej reakcie na smrť, s ktorým sa v jednotlivých kultúrach stretávame (Jakubovská, 2015, s. 122). Tak ako sa protiklady spoločne zjednocujú, kultúra v sebe zahŕňa vzájomne protikladné a dynamické mechanizmy, ktoré udržiujú rovnováhu celku, a tak chápeme aj mechanizmus sprítomňovania a mechanizmus vytesňovania smrti. Ide o procesy, ktoré vytvárajú priestor na individuálne a kolektívne vysporiadavanie sa so smrťou.

Podľa nášho názoru pri štúdiu kontinuity tabu smrti môžeme uvažovať v dvoch kontextoch. Prvým je ochranná funkcia, ktorú tabu smrti plní pre spoločenstvo. Zameriava sa na prísne oddelenie sveta živých a mŕtvych, nezasahovanie do sveta mŕtvych, v zmysle slovného spojenia, ktoré sa ustálilo aj v našom jazyku „Nech odpočíva/jú v pokoji“. Súvisí to s predstavou, že svet mŕtvych sa spája so silami, ktoré nevieme pochopiť, ovplyvniť, a môžu na nás pôsobiť. Ak prijmeme tento predpoklad a uvedomíme si „bezbrehosť“ ľudskej zvedavosti, hlúposti a neúcty, dá sa usudzovať, že v každom spoločenstve sa nachádza určité percento ľudí, ktorí by sa mohli správať k zosnulým spôsobmi, ktoré sú zakázané, nevhodné, pohoršujúce a neúctivé, a preto existuje tabu (posvätná úcta a zákaz) vzťahujúce sa na smrť. Za druhý kontext považujeme neschopnosť spoznať a uchopiť smrť, z čoho vyplýva strach a súčasne fascinácia smrťou. Dekonstrukcia tohto tabu predpokladá spoznanie smrti v jej podstate, nie v podobách, v akých ju vnímajú a zobrazujú jednotlivé kultúry. To je podľa nás dôvodom, prečo nie je možná absolútna dekonštrukcia tabu smrti.



Predstavy českých novopohanov a predstaviteľov etnických náboženstiev o organizácii pohrebov

Giuseppe Maiello

Úvod

Začiatky oživenia etnických náboženstiev alebo toho, čomu sa hovorí novopohanstvo (tento termín nie je všeobecne prijímaný), v strednej Európe zaznamenávame koncom 90. rokov 20. storočia.⁴³ Aj prvá generácia českých novopohanov a predstaviteľov etnických náboženstiev sa totiž sformovala koncom 90. rokov 20. storočia a patrili k nej osoby vo veku od 16 do 36 rokov, čiže vzdialené od obdobia staroby.

Dňa 15. decembra 2011 mladé dievča aktívne v českej pohanskej komunite tragicky umrelo pri automobilovej nehode. Na konci roku 2011 jeden zo šiestich zakladateľov českej Rodnej viery dokonca spáchal samovraždu. Ako miesto si vybral malý lesík v okolí Prahy, neďaleko hradiska Zámky u Bohnic, jedného z tradičných miest obradov Rodnej viery.

Tým pre českých novopohanov a predstaviteľov etnických náboženstiev vyvstala otázka, ktorej doteraz nikdy priamo nečelili. Smrť patrila k svetu, ktorý sa týkal „predkov“. Priame skúsenosti sa týkali priateľov a príbuzných, ale dovtedy všetci českí pohania boli ešte živí.

Rozhodli sme sa preto analyzovať otázku vzniku slovanského novopohanstva a otázku zážitku smrti u novopohanov.

V časti týkajúcej sa obdobia rokov 1998 – 2012 budeme v našom výskume vychádzať predovšetkým z osobných spomienok, ústnych a písomných svedectiev niektorých členov prvej generácie pohanov a predstaviteľov českých etnických náboženstiev a budeme citovať úryvky z diskusií na webových stránkach tých istých členov komunit.

Vznik slovanského novopohanstva v Českej republike

Česká Rodná viera sa zrodila počas jesene roku 1999,⁴⁴ ako združenie bola oficiálne zaregistrovaná 13. apríla 2001, od novembra 2005 však prestala byť všeobecne

43 O význame štúdia novopohanstva v súvislosti s problematikou smrti v antropológii porov. príspevok Kristíny Jakubovskej v predchádzajúcej kapitole.

44 Opis ideologických prúdov a individuálnych premien vnútri Rodnej viery bol publikovaný po česky (Maiello, 2015a) a po rusky (Maiello, 2015b).

uznávanou a od roku 2010, aspoň podľa webových stránok *rodnavira.cz*, ide o „neformálne spoločenstvo založené na dobrovoľnej spolupráci zúčastnených osôb bez formalizovaného členstva, vedenia a organizačnej štruktúry“ (Kdo jsme, 2016).⁴⁵

Korene českej Rodnej viery sa dajú vystopovať ešte o niekoľko rokov skôr, jednak medzi študentmi už neexistujúcej Katedry slavistiky na Filozofickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe, jednak medzi priaznivcami „konzervatívnej“ slovanofilskej organizácie *Národní front Castistů*.⁴⁶

Extrémistická organizácia *Národní front Castistů* (NFC) sa nezrodila ako novopohanská organizácia, lež ako výhradne politická organizácia, oficiálne zaregistrovaná v októbri 1998, ktorá svoju ideológiu čerpala „zo staroslovanských tradícií“ (Mareš, 2000).⁴⁷ Jej cesta k etnickému náboženstvu Slovanov začala na jar roku 1996, keď sa v lese medzi obcami Dolní Břežany a Lhota pri Prahe prvýkrát konali tzv. Slávnosti Jarovíta, ktoré okrem náboženského obradu zahŕňali i hostinu a rituálne súboje.⁴⁸

V rovnakom období, keď *Národní front Castistů* začal rekonštruovať slovan-ské náboženské obrady, sa medzi pražskými študentmi slavistiky a rusistiky roz-pútala diskusia o zmysle slavistiky a o slovanstve vôbec, ktorá vyvrcholila v jednej televíznej debate v rámci programu *Klub Netopýr*. Zúčastnil sa na nej vtedy mladý rusista z Univerzity Karlovej v Prahe Martin Putna, paleoslovenisti Zoe Hauptová a Radoslav Večerka a študent prvého ročníka slavistiky Andrej Novik. Ten sa vtedy otvorene prihlásil k „slovanskej vzájomnosti“ a spôsobil tak nemálo rozpakov moderátorovi relácie Antonínovi Přidalovi.⁴⁹

Radikalizácia študentov FF UK v Prahe v oblasti slovanofilstva bola dosť pochopiteľná, keďže v druhej polovici 90. rokov 20. storočia väčšina ich učiteľov otázku budúcnosti slavistiky buď vôbec neriešila, alebo sa postavila priamo do konfliktu s celou disciplínou, či spochybnila komplexné štúdium slovanských literatúr ako celku.⁵⁰

45 Jednotlivcov, ktorí sa hlásia k rodnoveriu alebo k etnickému náboženstvu starých Slovanov, je ale viac než tých, čo sa priamo hlásia k tomuto „neformálnemu spoločenstvu“.

46 Termín „konzervatívny“ je tu skôr vlastnou prezentáciou. Niet však pochyb o tom, že *Národní front Castistů* bol pôvodne skôr krajne pravicová politická organizácia (porov. Mazel, 1998, s. 255 – 259).

47 Názov *Castistů* odvodili zakladatelia tejto politickej organizácie z latinského prídavného mena *castus*, vnímaného v jeho archaickom význame všeobecne morálnej čistoty (a nie v neskoršom význame slova *castitas* ako cudnosti). Pôvodné heslo Národnej fronty Castistov, skôr než sa organizácia začala razantne orientovať na slovanofilstvo, bolo *castis omnia casta* – „čistému je všetko čisté“ (porov. Mazel, 1998, str. 255).

48 O význame rituálnych bojov počas obradov prírodných náboženstiev porov. napr. Eliade (1949).

49 Martin C. Putna, ktorý v tom čase pôsobil na Katedre rusistiky pražskej FF UK, sa už vtedy jasne vymedzoval proti akejkoľvek forme previazanosti so „slovanstvom“. Paleoslovenisti sa pred televíznymi divákmi do diskusie skôr nezapojili, pretože pravdepodobne išlo o tému mimo ich vtedajší záujem. Andrej Novik úspešne dokončil štúdium slavistiky a rusistiky, ba dokonca začal učiť staroslovenčinu na FF UK. Tejto aktivite sa už ale nevenuje, rovnako ako sa už tak asertívne nehlásil k „slovanskej vzájomnosti“.

50 Jediný zástanca štúdia slovanských literatúr ako celku Slavomír Wollman bol postupne odstavený

V roku 1997 sa tak zrodila prvá verejná študentská slovanofilska iniciatíva v po-dobe alternatívnej rockovej skupiny, ktorá vo svojom repertoári už od začiatku pre-zentovala piesne východoslovanskej, južnoslovanskej a západoslovanskej prove-niencie. Skupina sa volala podľa antikoloniálneho románu Jaroslava Vávru *Ahmed má hlad* a medzi prvými pesničkami, ktoré patrili do jej inventára, nájdeme tiež macedónsku, silno identitárnu pieseň *Makedonija*. Mimo program a iba na prvých koncertoch skupiny bola publiku hraná ruská cárska hymna *Bože, Carja chrani!* v rockovom aranžmáne. V nasledujúcich rokoch sa skupina nechala inšpirovať srbským hudobným subžánrom zvaným *turbofolk* a jej členovia sa venovali báda-telskej činnosti, najmä revitalizáciou piesní zobieraných na prelome 19. a 20. sto-ročia Ludvíkom Kubom (*Ahmed má hlad*, 2016).

Študenti slavistiky (a rusistiky, podľa vtedajšieho rozdelenia katedier)⁵¹ založili svoju prvú slovanofilska skupinu náboženského charakteru 1. mája 1998 a prvý obrad sa konal na jeseň toho istého roka na počesť slovanskej bohyně Mokoš. Ne-formálna skupina sa volala *Radhošť* a medzi jej priaznivcami bola časť členov ka-pely *Ahmed má hlad*, ktorí sa však zúčastnili obradov individuálne, nie menom tejto hudobnej skupiny.

Takmer nikto z členov skupiny *Radhošť* o existencii organizácie *Národní front Castistů* nevedel.⁵² Ostatne, akákoľvek forma spolupráce medzi oboma skupinami bola a priori vylúčená, pretože *Národní front Castistů* sa v tej dobe sústredil skôr na svoje politické aktivity. Naopak, pražskí študenti slavistiky a rusistiky nielenže sa aktívne nezaoberali politikou, ale sami seba považovali za zásadných odporcov pravicového extrémizmu, i keby mal istú „slovanskú konotáciu“.

Došlo však k jednej dôležitej politickej udalosti vo svete, ktorá viedla k rozpadu skupiny *Radhošť*. Tou bol začiatok bombardovania Juhoslávie v marci 1999 a ná-rast mŕtvych civilistov, prevažne medzi srbským obyvateľstvom. Hoci *Radhošť* ne-bol politickou skupinou, niektorí jeho členovia považovali bombové útoky na vte-dajšiu Juhosláviu za „znásilnenie posvätnéj slovanskej zeme“ a chceli sa proti tomu verejne vyjadriť. Nezhoda medzi členmi pre podpísanie kolektívnej deklarácie proti bombardovaniu viedla k definitívnemu zániku skupiny už v apríli 1999.

Paralelne sa ale oslabovali aj politické aktivity organizácie *Národní front Cas-tistů*, a preto mohlo dôjsť k vzájomnému zblížovaniu medzi zvyškami bývalej študentskej skupiny *Radhošť* a pôvodnými organizátormi Slávností Jarovíta. Stalo

od výučby i z odborovej rady doktorského štúdia, i keď skutočné dôvody boli azda iného rázu než vedeckého. Iný bol naopak postoj brnianskej slavistiky. Tam bola otázka budúcnosti slavistiky otvorene riešená, a to nielen zo strany filológov (porov. napr. Pospíšil – Zelenka, 1996). Stály záujem o štúdium slovanskej vzájomnosti a jej vzťah k slavistike bol reflektovaný napríklad aj na Katedre histórie Masarykovej univerzity v Brne (porov. napr. Vlček, 1997).

51 Pretože v tom čase v rámci väčšiny odborov Filozofickej fakulty UK v Prahe neboli zavedené štruktúrované štúdiá, išlo zväčša o študentov magisterského štúdia slavistiky všeobecnej a po-rovnávacej v kombinácii s inými slovanskými jazykmi, rusistiky a o študentov doktorandského štúdia slovanskej filológie.

52 Výnimkou bol študent sorabistiky Chotěbud (vtedy 24 rokov).

sa tak vďaka iniciatíve jedného mladého českého emigranta zo Spojených štátov amerických, ktorého tu budeme volať Kazimír (vtedy 27 rokov). Ten si dal za úlohu revitalizovať slovanské duchovné aktivity v ČR.⁵³

Od druhej polovice roku 1999 sa preto začali uskutočňovať veľmi svojrázne stretnutia, kde sa osobnosti s úplne odlišným kultúrnym zázemím snažili nájsť spoločnú reč. Okrúhlych stolov sa vtedy zúčastnili vždy 2 bývalí predstavitelia skupiny *Radhošť* (Dervan, vtedy 37 rokov; Radko, vtedy 32 rokov), 2 poslední aktívni členovia NKF (Jaroslav, vtedy 27 rokov; Stanislav, vtedy 24 rokov), už spomínaný Kazimír, ktorý kvôli týmto stretnutiam lietal z Ameriky, a Chotěbud (vtedy 24 rokov), ktorý síce býval začlenený do skupiny *Radhošť*, ale kedysi sa ako stredoškolský študent pohyboval v blízkosti pravicových nacionalistických kruhov (podľa jeho vlastných slov „vlasteneckých“). Výsledkom bol kompromis a založenie novej štruktúry s názvom *Rodná víra*.⁵⁴ Týmto sa mohli českí vyznávači etnického náboženstva Slovanov stať súčasťou celoslovanského rodnoveria, ktoré sa v rovnakom období konsolidovalo hlavne v Rusku, na Ukrajine, v Poľsku a na Slovensku.⁵⁵

Hoci to v pôvodných stanovách nebolo, novým neformálnym odporúčaním pre všetkých členov združenia bolo učiť sa starosloviencinu a starú češtinu.⁵⁶

Rodnoverci, aby mohli fungovať spoločne, sa držali zásady ustanovenej na prvom celosvetovom stretnutí etnického náboženstva, ktoré sa konalo v litovskom Vilniuse v dňoch 20. až 24. júna 1998, Jednota v rozmanitosti (Trinkunas, 1999, 195). Preto si *Rodná víra* vytvorila veľmi komplexnú štruktúru, kde mohli bývalí členovia organizácie *Národní front Castistů* vykonávať svoje obrady samostatne. Rovnako tak tomu bolo aj u bývalých členov skupiny *Radhošť*. Noví členovia sa mohli zaradiť do jedného z existujúcich rodov alebo si vytvoriť svoj vlastný. Stanovy z roku 2001 ale neriešili otázku, čo robiť v prípade, že sa člen štruktúry *Rodná víra* nechce zaradiť do žiadneho rodu, a preto keď taká situácia nastala, otvorila sa cesta ku kríze celej organizácie.

Po celý čas jej všeobecne uznávanej existencie (2001 – 2005) počet členov českej organizácie *Rodná víra* nikdy neprekročil dvadsať, i keď počas obradov sa niekedy množstvo účastníkov až strojnasobovalo.

53 Kazimír sa dostal do slovanského pohanstva na podnet predstaviteľov pôvodného obyvateľstva Ameriky. Medzi znalosťami, ktoré u neho získal, boli aj obrady týkajúce sa zosnulých (osobná konverzácia, september 1999).

54 Počas stretnutia boli nastolené i ďalšie návrhy názvov novej budúcej organizácie. Najrelevantnejší bol *Mír*, ktorý mal reflektovať obdobnú staroslovanskú harmóniu v súčasnosti (k významu staroslovanského pojmu *Mír* porov. Gasparini 1973, s. 472, a tiež Eliade, 1976, porov. 1997, s. 43).

55 Dnes je rodnoverie prítomné aj na Balkáne, ale pred 14 rokmi tam bola slovanská identita spojená skôr (alebo sa naopak voči slovanstvu vymedzila, ako v prípade časti Chorvátov) s monoteistickými náboženstvami, ktoré v tej dobe boli vo vojnovom konflikte.

56 Podmienka znalosti staroslovienciny a starej češtiny sa neskôr stala podmienkou „dosadzovania žrecov“, keď sa po roku 2005 niekoľko bývalých členov pôvodnej štruktúry *Rodná víra* premenovalo na združenie *Náboženská společnost rodné víry*. Toto združenie nielenže nikdy nebolo českými úradmi uznané, ale pôsobili v ňom iba 3 z pôvodných 6 zakladajúcich členov.

Plzenská antropologička Kamila Velkoborská, ktorá venovala niekoľko rokov svojich bádani štúdiu *rodnověří* v Česku, si všimla, že sa ešte dlho u mnohých českých predstaviteľov slovanského etnického náboženstva zachovalo vedomie o základnej dichotómii, typické v období zrodu štruktúry *Rodná víra*, ale s tým, že z povedomia už zmizli termíny ako *Národní front Castistů* a *Radhošť* a boli nahradené termínmi „bojovníci“ a „študenti“, kde tí druhí mali byť tými „sčítanejšími“ a tí prví tými „praktickejšími“ (2008, s. 77).

Podľa nás bol ale rozdiel medzi bojovníkmi a študentmi reálny iba čiastočne, i keď uvedená analýza reflektovala určitý pohľad zvyšných aktérov.⁵⁷ Pravdou je, že tzv. študenti často (ale nie vždy) úspešne dokončili svoje magisterské, ba dokonca aj doktorandské štúdiá, a preto (hlavne v tom druhom prípade) mohli mať kultúrny náskok vo vzťahu k tzv. bojovníkom. Pôvodný, nikdy neriešený spor bol skôr na úrovni intelektuálnej debaty, či nekriticky akceptovať akademický model o indoeurópanstve (ktorý v sebe stále, iba sčasti skryto, zahŕňa zdegenerované árijstvo), umelo skonštruovaný lingvistami v 19. storočí, alebo sa pokúsiť tento model prekonať.

V rámci „jednoty v rozmanitosti“ bola možnosť spolužitia oboch skupín. Od jesene 2005 táto rovnováha prestala fungovať a debata o indoeurópanstve Slovanov a o všeobecnom indoeurópanstve utíchla. Pre žiadnu zo strán to nebolo víťazstvo, teda ani pre proindoeurópske krídlo, ktoré už nemalo žiadnych odporcov.⁵⁸ Znamenalo to najskôr koniec originálneho rodnoveria v ČR, pretože práve ono mierové spolužitie medzi zástancami autoritárstva (dodávame, že i indoeurópskeho modelu) a ekologického pacifizmu bolo tým, čo učinilo z rodnoveria významný duchovný fenomén, do ktorého sú stále schopné sa zapojiť stovky (a v Rusku tisíce) ľudí rôznych generácií, pohlaví a rôznej úrovne vzdelania.

Najväčším prínosom študentov slavistiky bolo sústredenie sa na kultúrne aspekty staroslovanskej spoločnosti, ktoré sa potom počas začínajúcej fázy českého rodnoveria stali kľúčovými. V roku 2007 si dokonca skupina zvyšných rodnovercov zvolila svojho „žreca“, aby bol zdôraznený autoritatívny charakter českého

57 Kamila Velkoborská začala svoj výskum tesne pred začiatkom „veľkej krízy“ štruktúry *Rodná víra*, t. j. v roku 2005, a nemala k dispozícii relevantné informácie o predchádzajúcich rokoch. Od roku 2006 začal svoje bádanie o českom a východoslovanskom rodnoverí i znajemský etnológ Jiří Mačuda (Atweri, 2005; 2007; Mačuda, 2013; 2015). Ďalšie zmienky o českom rodnoverí sú v prácach študentov pardubicekej religionistiky (Horák, 2013) a brnianskej Filozofickej fakulty (Bartoš, 2012; Brichová, 2013; Jirgalová, 2010), pražskej Husitskej teologickej fakulty (Hladečková, 2008), zlínskej Fakulty humanitných štúdií (Sedláčková, 2012) a brnianskej Ekonomicko-správnej fakulty (Novotný, 2011). Záujem študentov religionistiky o rodnoverie a všeobecne o „neopohanstvo“ sa začal prejavovať relatívne neskoro. Fenomén Rodnej viery však neunikol Zdeňkovi Vojtíškovi, hlavnému českému bádateľovi v oblasti nových náboženských smerov v ČR, ktorému sa už na začiatku roku 2002 podarili zachytiť názory prvých českých rodnovercov (Vojtíšek, 2002, s. 25 – 26). Rodná viera je uvedená tiež v diele *Encyklopedie náboženských směrů v ČR* (Vojtíšek, 2004), no v podkapitole s názvom „baltoslovanská tradícia“.

58 *Rod Mokoš* prestal uznávať legitimitu celej organizácie, pretože došlo k bezprecedentnému aktu násilia, navyše v rámci slávnosti bohyne Mokoš.

rodnoveria. „Žrecom“ bol síce zvolený bývalý študent slavistiky, dokonca s titulom Ph.D. z filológie, ale skutočnú moc v skupine mal jeho o dosť mladší spolužiak, silný zástanca indoeurópanstva, dnes pracovník Oddelenia paleoslovenistiky a byzantológie Slovanského ústavu Akadémie vied v Prahe.⁵⁹ Iní študenti slavistiky prestali však dávno chodiť na obrady a zapájať sa do ďalších aktivít.⁶⁰

Do tohto kontextu spadá tragická samovražda Stanislava z konca roku 2011. Stanislav sa rozhodol siahnúť si na život v posvätnom lesíku, kde jeho skupina rodovercov v minulosti slávila obrady jednotlivých ročných období.

Možnosti terénneho výskumu týkajúceho sa smrti medzi českými pohanmi

Prvé mesiace roku 2012 sú teda obdobím prvého pokusu – pre komunitu takmer ústrednej udalosti – o zorganizovanie pohrebov, a to pohanských či v predkresťanskom štýle.

Po prvej a druhej generácii pohanov a predstaviteľov etnických náboženstiev dnes sledujeme nástup tretej generácie, početnejšej a s väčším odstupom od zásad tradičných etnických náboženstiev, ale aj zreteľnejšie si uvedomujúcej blízkosť smrti vzhľadom na to, že medzičasom niektorí ich predstavitelia zomreli, hoci nie prirodzenou smrťou.

Predmetom našej úvahy budú teoretické predpoklady a výskum snáh prvej generácie pohanov a predstaviteľov českých etnických náboženstiev, zreteľnejšie politicky motivovaných, ako aj očakávania najmladšej generácie ohľadom poslednej životnej fázy.

Účelom je pozorovať z pohľadu antropológa, ako pomerne úzka komunita pristúpila k problému smrti a súvisiacich pohrebných zvyklostí, a to za okolností, keď sa nemohla opierať na štandardizované rituály, nehovoriac už o legislatíve zodpovedajúcej tomuto druhu komunity.

Podľa princípov *episodic interview* prvá generácia odpovedala v podstate na otázku: „Na čo si spomínaš a čo si myslíš o diskusiiach, ku ktorým došlo začiatkom roku 2012 ohľadom otázky smrti niektorých súčasných pohanov?“ Čo sa týka najmladšej generácie, aktívnej od roku 2012 podnes, jej príslušníkom sme položili otázku: „Ako si predstavuješ svoj ideálny pohreb?“ a dopĺňujúcu otázku, či „by uprednostnili inhumáciu, kremáciu alebo inú, alternatívnu metódu oproti prvým dvom spôsobom pochovania“. Respondenti si vyžiadali dostatočný čas na premyslenie, takže mali široký priestor na vyjadrenie subjektívneho postoja.

59 Od roku 2015 sa táto bývalá šedá eminencia skupiny dokonca hrdí titulom „náčelník“ (Rada Rodné víry, 2016).

60 Aj v zemi, akou je Rusko, kde je počet rodovercov dosť relevantný (hoci chýbajú presné údaje, pretože tamojší štát zatiaľ neuznáva väčšinu ich spolkov), sú určité signály o ich poklese. Na druhej strane vývoj sociálnych sietí výrazne napomohol šíreniu snahy o revitalizáciu náboženstva starých Slovanov nielen na Balkáne, ale i v Severnej Amerike.

Po zozbieraní všetkých odpovedí sme sa obmedzili na interpretáciu rozdielnych prístupov medzi respondentmi prvej a poslednej generácie. Okrem toho pokladáme za vhodné prenechať čitateľovi záverečnú interpretáciu nami opísanej prípadovej štúdie. Snažíme sa tu v prvom rade metodologicky prispieť k pochopeniu toho, čím je dnes antropologický výskum v teréne. Snažili sme sa pritom rešpektovať slovník používaný vnútri skúmanej komunity, aj keď často ide o terminológiu vo fáze, ktorá predchádza definitívnej štandardizácii.

Prvá reálna smrť ako začiatok straty historickej istoty

Smrť sama osebe je skúsenosťou zmätku a rozvratu reality. Z psychologických štúdií individuálnych a skupinových reakcií na jav smrti vyplýva, že tento pocit straty prirodzenej a spoločenskej usporiadanosti reality sa kultúrne prejavuje rozličnými spôsobmi. V mnohých náboženstvách vpád smrti do sveta má pôvod v narušení jeho pôvodnej dokonalosti a súladu. Strata rovnováhy spôsobená smrťou sa stáva kolektívnym javom predovšetkým pre skupinu najbližších osôb zosnulého a zasahuje aj širšie prostredie (Di Nola, 1995a, s. 175).

Podľa Martina Heideggera (1927) sa nám smrť predstavuje ako cudzia udalosť, uložená mimo nás, našej existencie a nášho pobytu (*Dasein*). Smrť je nám teda natoľko cudzia, až sa nakoniec vnútorne presvedčíme, že sa pre nás neuskutoční. Avšak v okamihu, keď sa smrť stane reálnou, čiže keď umrie niekto, koho priamo poznáme, a nielen prostredníctvom videohry, televíznych správ alebo rozprávania, vstupujeme do existenciálnej krízy.

Najznámejší taliansky etnológ 20. storočia Ernesto De Martino už roku 1958 poznamenal, že „tejto skúsenosti súvisiacej so stratou prítomnosti osoby zodpovedá skúsenosť straty sveta, ktorý je pociťovaný ako čudný, neúmerný, ľahostajný, mechanický, umelý, teatrálny, predstieraný, snový, bezvýznamný, neopodstatnený a podobne“ (1958, s. 26). Smrť je chápaná ako „škandál“, neporiadok, nákaza, ohrozujúca v prvom rade smútiacich, teda najbližších zosnulého (Balandier, 1970, VIII). Nie je prijímaná a uznávaná ako prirodzený jav. Istým spôsobom prirodzený poriadok vylučuje smrť: tento poriadok je vnímaný ako pohyb, čin, obnova, spojitosť. Smrť je pre spoločnosť živých aj udalosťou, ktorá vyvoláva návrat k sebe samým.

Morálne však žijeme, ako keby sme nemali nikdy zomrieť, prechádzajúc tým zvláštnym psychickým procesom, ktorý Sigmund Freud nazval „negáciou“. Podľa Freuda smrť sa nemôže nachádzať v podvedomí, inak povedané, podvedome sa všetci pokladáme za nesmrteľných. Smrťou tu chápem moju smrť, čosi, čo je kompletne umiestnené v realite, a preto nemôže byť znázornené symbolicky, takže podľa Jacquesa Lacana práve preto, lebo podvedomie je neoddeliteľné od symbolického tvrdenia, to, čo presahuje akúkoľvek symbolickosť, v nej nemá miesto. Symbolické nevie vyprodukovať symbol, ktorý by vyjadroval plné vylúčenie každého symbolu, život nie je v stave zahrnúť v sebe svoju vlastnú smrť (porov.

Benvenuto, 2015). Napriek tomu vieme istým spôsobom zažívať smrť, keďže smrť je imanentná životu. Napredovanie človeka životom je vždy čiastočným a neustálym umieraním. Vzdávame sa časti svojho života, aby sme napredovali. Od detstva po dospievanie a mladosť, po dospelosť a starobu (ak sa jej dožijeme) strácame postupne časti seba a odovzdávame ich smrti. Náš život je teda vystavaný na smrti, ale smrť a človek, ktorý ju má podstúpiť, sa nikdy nestretnú. Takže jediný poznatok, ktorý o nej máme, je smrť druhých. Len takto si uvedomujeme, že toto telo, ktoré malo život a slovo, je teraz bezvládne a nemé. Bytosť, ktorá ešte pred niekoľkými okamihmi žila, teraz nezmizla, ale nie je už prítomná. Martin Heidegger nám ukazuje, že existencia je autentická, keď je smrť znázornená. Len cez prijatie smrti pobyt (*Dasein*) dosahuje svoje totálne naplnenie. Smrť sa nám predstavuje ako cudzia udalosť, ktorou v nás podvedome dozrieva vnútorné presvedčenie – protikladné s každým racionálnym presvedčením – že v našom prípade sa smrť neuskutoční. Heidegger vychádza z výrazu „umiera sa“. Smrť uchopuje ako čosi bližšie neurčené, čo jedného dňa určite bude znamenať koniec aj pre nás, ale medzitým nie je prítomná, takže nám nehrozí. Spojenie „umiera sa“ vyjadruje presvedčenie, že smrť sa týka anonymného „sa“. Toto „sa“ nám pomáha nájsť pokoj ohľadom smrti, zatiaľ čo v skúsenosti umierania pocit smrti sa stáva imanentným individuálnemu životu a veľký existenčný skok spočíva v prechode od „umiera sa“ k „ja umieram“, čiže od neurčitej drámy k osobnému a dramaticky prežívanému faktú (1927, *passim*).

Smrť sa javí ako nezvratný fakt, ktorý prináleží do sféry dejinnej istoty, keď je vnímaná individuálne, a prináleží k fyziologicko-biologickým istotám konkrétnej komunity. Je to vnútorné dramatický okamih, odkedy vstúpi do oblasti prežívaného a vedomého. Smrť je však aj neludská, lebo inštinktívne ju neprijímame, keďže v základoch odťína človeka od života a od toho, čo by chcel normálne a navždy byť.

Skupina, ku ktorej patrí mŕtvy, prežíva otras charakterizovaný úzkosťou, zmätením a stratou vlastnej historickej istoty (Di Nola, 1995b, s. 19). Všetky kultúry si vytvorili operatívne systémy slúžiace na uvoľnenie znepokojivých situácií, aby sa pre ľudí stali prijateľnými. K rôznym systémom, ktoré sme definovali ako operatívne, ale ktoré by sme mohli nazvať aj rituálmi, patria smútočné rituály, čiže obrady prechodu, počas ktorých živí odprevádzajú mŕtvych do novej dimenzie, cudzej vzhľadom k životu. Smútočné obrady však musia byť spojené s ideologickými systémami, kam patria aj náboženstvá. Tieto, keďže predpokladajú posmrtný život, prikladajú výnimočnú dôležitosť skutočnosti, aby tieto obrady boli nielen naozaj vykonané, ale aj prebehli spôsobom čo najviac zodpovedajúcim ich vlastnému systému presvedčení.

Výskumu smrti na spoločenej úrovni sa antropológovia v minulosti venovali najmä vo vzťahu ku kultúram niekedy označovaným ako „primitívne“, „divošské“ alebo modernejšou terminológiou „prírodné“. Zo svetonázorového hľadiska by tieto kultúry mohli byť najbližšie mentalite príslušníkov etnických náboženstiev alebo, aspoň na teoretickej úrovni, mentalite súčasných pohanov. Lucien Lévy

Brull v diele *L'ame primitive* (1927) napríklad vysvetľuje, že keď umierala hlava rodiny alebo iný jej dôležitý člen, v istom zmysle umierala celá skupina blízkych osôb. Smrť teda nezasahovala iba a v prvom rade jednotlivca, ale jeho prostredníctvom celú skupinu (2007, s. 656). Úvahu Lévyho Brulla potvrdil Bronisław Malinowski počas svojich výskumov medzi domorodcami na Trobriandských ostrovoch v juhozápadnom Tichomorí (1948). Smrť člena nepočetnej komunity ťažko postihla skupinu, vyvolajúc v nej smrteľnú úzkosť a podnietiac jej obranný inštinkt. V následných pokusoch resocializácie, ktoré majú za cieľ premeniť prirodzenú udalosť na spoločenskú, súdržnosť a solidárnosť skupiny už nebola nijako zasiahnutá (porov. Fuchs, 1973, s. 29; Di Nola, 1995b, s. 20).

V kresťanskom období spoločenský aspekt pohrebných udalostí riadila cirkev, ktorá prebrala bremeno organizácie pohrebov a liturgických obradov, pomáhajúcich prekonať smrteľnú úzkosť smútiacej komunity.

Od roku 1948 cirkev stratila monopolné postavenie pri riadení pohrebov v strednej a východnej Európe, no je správne tiež pripomenúť, že postupne tento monopol stratila aj v západnom svete.⁶¹

Žiadna česká novopohanská skupina nie je oficiálne uznaná ako náboženstvo, ani tie, ktoré sa odvolávajú na európske etnické náboženstvá. Pritom je mimo pochybnosti, že všetky skupiny odvolávajúce sa na európsku pohanskú tradíciu, čiže aj wicca,⁶² sú náboženské komunity, ktoré praktizujú kolektívne obrady spojené s mýtickým systémom presvedčení.

Problémom prvých českých novopohanov a predstaviteľov etnických náboženstiev v strednej a východnej Európe je, že za sebou nemajú, ako oficiálne uznané náboženstvá, rodičov alebo skupiny starších nositeľov toho istého náboženského presvedčenia. Išlo teda o novodobých náboženských inovátorov, o osoby na vrchole svojich fyzických síl, ktorí ponímali smrť ako nesmierne vzdialenú od ich individuálnej existencie.⁶³

Mnohí z prvých novopohanov a predstaviteľov českých etnických náboženstiev boli politicky angažovaní, skôr ako sa začali viac venovať sakrálnej oblasti života. Zvláštnosťou predovšetkým českých predstaviteľov etnických náboženstiev bol ale fakt, že sa im podarilo nájsť zmierlivý a bratský spôsob spolunažívania napriek protikladnému politickému pôvodu. Na jednej strane tu totiž nachádzame aktívnych členov extrémnej nacionalistickej pravej, na druhej pacifistov a ochranárov prírody, niekedy s anarchistickým či dokonca marxistickým pozadím.

61 Že cirkev nezvratne stráca kontrolu nad riadením rituálu spojeného s prechodom zo života do smrti, bolo jasné už koncom 20. rokov minulého storočia nemeckému historikovi a antropológovi Bernardovi Groethuysenovi (1931).

62 Aj wicca má svoje pôvodné korene v etruskej a rímskej náboženskej tradícii, alebo aspoň vo formách, ktoré koncom 19. storočia zozbieral Charles Godfrey Leland (1892; 1895; 1899).

63 Tým, samozrejme, nechceme tvrdiť, že smrť nebola prítomná v symbolickej podobe v rôznych rituáloch prvých organizovaných skupín predstaviteľov etnických náboženstiev, obzvlášť náboženstiev spojených so zimným slnovratom alebo s mesačnými fázami zimných mesiacov.

Prípadné rozdiely sa netýkali dnešných svetonáborov, ale nanajvýš spôsobu nazerania na minulosť európskych národov (obzvlášť sa to týka predstaviteľov etnických náboženstiev). V podstate u jedných išlo o idealizáciu bojovníckej cti, u druhých o vidiecky matriarchát. Na okraji týchto mýtizovaných predstáv bolo možné zaznamenať aj ideové pohrebne predstavy: kremácia pre „bojovníkov“, inhumácia alebo aj dvojité pochovávanie pre „nebojovníkov“.⁶⁴

Prvé prípady smrti medzi českými pohanmi sa týkali pomerne mladých osôb. Prvou bola mladučká dievčina, patriaca k druhej generácii českých pohanov, ktorá prijala pohanské meno Rowen (1991 – 2011). Druhý bol Stanislav (1976 – 2011). Stanislav mal len o niečo viac ako dvadsať rokov, keď sa stal aktívnym členom extrémne pravicovej politickej skupiny, a mal len 23 rokov, keď založil štruktúru *Rodná víra*. Rowen aj Stanislav zomreli násilným spôsobom Navyše, ako sme videli (porov. supra), Stanislav si vzal život sám.

Výber miesta nebol náhodný a Stanislavovo posolstvo síce nebolo nikdy rozlúštené; ale vzhľadom na skutočnosť, že už predtým došlo k smrti inej osoby pohanského vyznania, to jest Rowen, pohanovia a predstavitelia českých etnických náboženstiev začali pociťovať potrebu mať vlastný organizačný systém týkajúci sa odprevádzania zosnulých na druhý svet.

Chtěl bych založit něco jako pohřební společnost, která by se zabývala otázkami přechodu do druhého světa. Pohřební službu pro všechny pohany (Brothrus Wulf, 12. januára 2012).

V spolupráci s autorom týchto riadkov Brothrus Wolfe v januári zvolal českú pohanskú komunitu⁶⁵ na stretnutie nazvané „*Sněm ku příležitosti založení pohanského „Pohřebního společenství“*“. Prvá odozva na túto myšlienku bola pozitívna, súdiac podľa reakcií na internete.

Já z hlediska svojí víry a přesvědčení o její správnosti bych rád své blízké doprovodil na poslední cestu podle svého přesvědčení a za další čistě z pragmatického hlediska, čtenější pohanské a vůbec nějakým způsobem „jiné“ pohřby by i více vstupovaly do povědomí společnosti... (Rushwolf, Facebook, 27. januára 2012).

... chci vyjádřit svou podporu. Něco takového bych opravdu ocenil. (Gargamel, Facebook, 27. januára ... to by bylo super! (Meri, Facebook, 27. január 2012).

64 Skutočnosť, že dávni Slovania praktizovali dvojité pochovávanie, dostatočne dokázal taliansky filológ Evel Gasparini (porov. Maiello, 2012) a v oblasti religionistiky ju akceptoval aj Mircea Eliade (Eliade, 1997, s. 77).

65 V tom období už etnické náboženstvá nemali silnú a kvalifikovanú reprezentáciu ako v období na prelome 20. a 21. storočia.

Atmosféra na „snem“⁶⁶ ktorý sa začal 1. februára 2012, podľa mojich osobných spomienok ako aj podľa svedectiev iných pohanov prítomných na stretnutí bola výnimočne konštruktívna. Konkrétne bolo vypracovaných sedem základných bodov, ktoré by charakterizovali budúce Pohrebne spoločenstvo.

Sú to tieto body: (1) hľadať konkrétne, nie utopické riešenia, (2) študovať, ktoré druhy pohrebných obradov sú možné v českých zemiach, (3) vytvoriť komisiu, ktorá urobí prieskum na trhu pohrebných agentúr s cieľom zhodnotiť, ktoré z nich by boli ochotné spolupracovať s Pohrebným spoločenstvom, (4) po nájdení vhodnej pohrebnej agentúry (prípadne viacerých) zadefinovať, ktoré služby bude ochotná poskytovať v spolupráci s Pohrebným spoločenstvom, (5) vyzvať všetky pohanské skupiny, aby predložili svoje špecifické obradné požiadavky, (6) poskytnúť vodidlo pre všetky pohanské skupiny, aby mohli vykonávať svoj druh rituálu v súlade so zákonmi Českej republiky, (7) nediskriminovať žiaden druh pohanskej tradície.

Iniciatíva dostala názov *Země předků* a získala podporu časopisu Českej pohanskej spoločnosti *Kolovrat*, ktorý práve v tých dňoch začínal so svojou publikačnou činnosťou. Autor uverejneného článku Jakub Archer definoval aktivity *Země předků* nasledovne:

Je to myšlenka velmi ušlechtilá, přesahující svým způsobem časový rámeček v němž běžně uvažujeme (Archer, 2012, 8).

„Snem“ pokračoval v nasledujúcich týždňoch, a to v dňoch 8. februára, 7. marca a 28. marca 2012. Po tomto dátume sa ale iniciatíva náhle prerušila. Mimoriadny počiatočný záujem vyprchal ešte rýchlejšie, ako vzplanul.

Príčiny krízy roku 2012 a obnovenie záujmu zo strany novej generácie českých pohanov

V lete roku 2015 som si položil otázku, čo sa vlastne stalo v marci 2012, že to zapríčinilo zánik iniciatívy *Země předků*. Patril som k prvým predstaviteľom etnických náboženstiev, ale títo sa organizačne už dávnejšie rozpustili. Medzitým však vyrástla úplne nová generácia mladých pohanov, veľmi aktívna a menej ideologická ako predchádzajúce, a tá by mohla znovu pouvažovať, ako vyriešiť problém pohrebov vnútri českej pohanskej komunity. Preto som sa opäť obrátil na Brothrusa Wulfeho, ktorý bol hlavným iniciátorom „*Sněmu ku příležitosti založení pohanského „Pohřebního společenství“*“, aby som pochopil príčiny zlyhania prvého pokusu.

66 Používame úvodzovky vzhľadom na to, že výraz „snem“ pokladáme za ľahko nadsadený, keďže išlo iba o rozšírené stretnutie novopohanov a predstaviteľov etnických náboženstiev.

Podľa jeho slov počas „snemu“ 7. marca 2012:

Jistý mladík, ktorý sa zabýval nekromanciou, se dostavil na snem. Z konferencie o pohrbivání, ktorá ten den byla na programu, nic nepochopil, a považoval všetky rituály za zcela zbytečné. Měl vážný hlas, tak vypadal jako dospělý. Bylo mu však pouze 16 let a měl velkou chuť se stát středem pozornosti (Brothjus Wulfe, 7. augusta 2015).

Po tejto zvláštnej epizóde sa narušil konsenzus, ktorý prevládal počas prvých dvoch stretnutí.⁶⁷ Situáciu navyše sťažil fakt, že 28. marca bol na snem pozvaný zamestnanec istej oficiálnej pohrebnej agentúry, čiže človek, ktorý sa dovtedy nikdy nezaoberal pohanskými pohrebmi. Po jeho príspevku prítomných pohánov doslova zachvátilo zúfalstvo, pretože tento človek im dokázal, že usporadúvať pohanské pohreby je podľa českej legislatívy „nemožné“:

Dnes, stejně jako tehdy považují založení pohanské pohřební agentury za nemožné. Můj skepticismus ale nevychází z toho, že bych chtěl poškodit pohanskou komunitu. Možná mi problém předložili nesprávným způsobem (Ivan, pravoslávny kresťan, ktorý vtedy pracoval pre pohrebnú agentúru, 9. augusta 2015).

Ľšlo však o nesprávnu interpretáciu príslušnej legislatívy. V Českej republike je legislatíva týkajúca sa pohrebov a miest ich konania veľmi otvorená. Aj miestom uchovávanía ľudských ostatkov nemusí byť za každú cenu niektorý z funkčných tradičných cintorínov. To potvrdil popredný odborník na pohrebnú legislatívu v Českej republike Tomáš Kotrlý (2013), ale aj tri mladé česko-slovenské ekologičky, ktoré od júna 2015 otvorili prvý cintorín s nulovým zásahom do životného prostredia.⁶⁸ Táto iniciatíva, ktorú si mimochodom vysoko cení súčasná česká pohanská komunita, dostala názov *Ke kořenům*.⁶⁹

Nemáme dôvod pochybovať o dobrom úmysle zamestnanca pohrebnej agentúry, ktorý bol pozvaný v marci 2012 na „snem“. Keby to ale bol aktívny pohan, asi by mal silnejšiu motiváciu, aby našiel riešenie požiadavky vtedajších pohanov.

Ostáva faktom, že dnes napriek tomu, že v Českej republike neexistuje pohanská pohrebná spoločnosť, podobná tej, ktorú plánovali roku 2012, vyzerať to, že záujem o riešenie problému prechodu zo života do smrti sa opäť oživil, aj keď prostredníctvom iného druhu aktivít a menej utopickými formami.

67 Napríklad zástupca Českej pohanskej spoločnosti, dnes zrejme najpočetnejšej pohanskej organizácie na českom území, sa rozhodol odstúpiť od aktívneho členstva na „sneme“ (osobná spomienka Zahrady, 34 let, 16. júna 2016).

68 Súčasná česká legislatíva však nezahŕňa možnosť postmoderných foriem prístupu k mŕtvym telám, akými sú napríklad kryonizácia, liofilizácia, kompostácia, acquamácia atď. (Kotrlý, 2011, s. 125).

69 Porov. <http://www.kekorenium.cz/>

Obřad bych si představovala jako malý rituál... kde by byla kněžka i kněz, kteří by to zahájili, prostě nějaké rituální řeči... pak ve středu rituálu by bylo hezké, kdyby na mě lidi zavzpomínali, řekli pár vzpomínek na mě a tak... a pak nějaké rituální ukončení (Alli, 23 let, 27. mája 2016).

Chtěla bych mít veselou oslavu na připomenutí všech krásných chvil, které jsem prožila se svými blízkými (Cairo, 38 let, 27. mája 2016).

Chtěl bych, aby můj pohřeb byla akce, na které by se potkali lidé, co mě znali, nezávisle na tom z jakého sociálního kruhu jsem je znal. Tak aby se ti, co přišli, dozvěděli o jiných stránkách mého života, než znali. Chtěl bych, aby se každý mohl se mnou rozloučit tak, jak by mu to vyhovovalo. Rozhodně bych chtěl, aby to bylo v povzneseném duchu, jako „oslavá“ toho, co jsem prožil, ne ve smutečném stylu (Nariel, 23 let, 28. mája 2016).

Chtěl bych, aby moje tělo bylo ráno zakopáno někde v roklích severních lesů u Máchova jezera, nad ním postavena malá mohyla a udělal se přípitkový rituál pro pozůstalé a i mě by se mohlo něco ulít... (Airis, 29 let, 29. mája 2016).

Na obřadu by měli být mí nejbližší a měli by mít bílé oblečení, jako symbol přechodu a povýšení mé duše do další úrovně. Na obřadu by měli zpívat některé mé písně jako vzdání úcty mé tvorbě a poté by se měly zpívat písně a odpoutání, rozloučení a dobré přání pro duši. Měly by tam znít šamanské bubny, flétny... (Talesi, 26 let, 29. mája 2016).

Nechci, aby lidi byli smutní. Oni budou, ale já bych chtěla, aby se bavili. Aby se opili a aby byla sranda. Aby vzpomínali na to, co jsme spolu zažili, na hezké věci, srandu. Aby byli rádi, že už mám nevyčerpatelné množství medoviny a jak se jim směju, že oni ji musí ještě kupovat za peníze, aby na ten pohřeb vzpomínali jako na rozlučku se mnou, ne jako na „day of grief“ (Tenshi, 22 let, 29 mája 2016).

Ideálně v kruhu rodiny a přátel (Cody, 39 let, 4. júna 2016).

Hlavním kritériem je, aby to nebylo ponuré, měla by to být oslava života, pořádná chlastačka. Duše se navrací ke kořenům, takže to není nic špatného. Nejlepší by bylo vystavení těla, proslov o tom, co se vlastně stalo, kam míří duše etc., a pak duchovní obřad, kde by bylo postarano o to, aby se duše v kľidu dostala tam, kam by měla. Během toho obřadu by byl kar, kam by se později připojili kněží a bližší rodina, ale párty a ten obřad by měl probíhat stejně (Meri, 24 let, 14. júna 2016).

Čo sa týka druhu pohrebného rituálu (kremácia, inhumácia, poprípade dvojité pochovávanie), koncom minulého a začiatkom nášho storočia bola táto otázka predmetom neraz ostrých diskusií. Napríklad, ak akceptujeme rozdelenie, ktoré navrhla Kamila Velkoborská (pozri pozn. 14), možno povedať, že v Rodnej viere „bojovníci“ verili v takzvanú indoeurópsku ideológiu a v príslušnosť Slovanov k veľkej indoeurópskej rodine. To znamenalo, že prijímali hypotézu kremácie svojich zosnulých, ako to uvádza už roku 1911 Lubor Niederle (1911, s. 226). „Nebojovníci“ zase spochybňovali existenciu veľkej indoeurópskej rodiny, ako ju predpokladali jazykovedci 19. storočia, takže sa viac prikláňali k inhumácii, alebo presnejšie k dvojitému pochovávaniu, čo bol pôvodný obrad Slovanov, ktorý teda bolo treba uprednostniť (zachovávajúc právo „bojovníkov“ pochovávať podľa ich predstáv). Nová generácia tento problém buď vôbec nepozná, alebo k nemu pristupuje jednoducho, bez zaujatosti a animozity. Nachádzame tu takých, ktorí uprednostňujú inhumáciu,

Nad konkrétni predstavou jsem zatím příliš nepřemýšlela, rozhodně je pro mne ale nepřijatelná kremace. Chci se vrátit do země, v této chvíli klidně i do české země, možná se to časem změní (Jarmila, 46 let, 28. mája 2016).

Já bych si představovala být pohřbena ke kořenům stromu s tím, že by to doprovázel rituál, který by byl vymyšlený pro tu situaci, zakládal se v tom, co mám ráda a pomohl mně a pozůstalým usnadnit přechod. V tomhle věřím mymu manželovi a nejlepším přátelům pohanům, koneckonců, svatební rituál jsme si taky vymysleli sami. Nejspíš by tam měla být oběť Matce Zemi, čas na vzpomínky, hudba, promluvy od srdce a potom vykročení do nový budoucnosti a nechání mě odejít. Čili by to mělo skočit pozitivně jako začátek nové cesty. Taky bych byla ráda, aby zůstalo místo, kam budou moct pozůstaří chodit a bude tam hezky – nejráději strom, který bude růst z živin těla, který se rozkládá (JeLenka, 25 let, 27. mája 2016).

Rád bych své tělo v celku, aby se život z něj plynule rozpadl skrze přírodní cykly v krajinu a život nový (Airis, 29 let, 29. mája 2016).

ako aj tých, čo preferujú kremáciu,

Ideálně bych chtěla být rituálně spálená, nejlépe na hranici a popel by byl rozprášený na mém oblíbeném místě, což je v lese, aby z něj byly vyživované rostliny (Cairo, 38 let, 27. mája 2016).

Spálit a popel zahrabat ke kořenům stromu... (Alli, 23 let, 27. mája 2016).

Asi bych si představovala spálení na hranici, ale to se u nás už dneska dělat nedá, takže mám smůlu, takže bych chtěla být pohřbena na pohanském

pohřebišti, teda můj popel, nechci být pohřbena do země, aby na mém hrobě udělali z kamenů loď, jako dělali Vikingové, obrys lodě. A aby všude kolem rostly stromy, aby tam bylo hezky, až se budu vracet, aby se mi tam líbilo. Ale je vážně škoda, že se nemůžu dát spálit na hranici, vítr by rozfoukal můj popel a bylo by to takové lepší (Tenshi, 22 let, 29. mája 2016).

Popravdě řečeno jsem ještě moc nepřemýšlela o pohřbu, ale představovala bych si nechat spálit tělo a popel nasypat k nějakému velkému stromu, který pro mě za života něco znamenal. Tedy ať naše kosti odpočívají na našem oblíbeném místě, které bylo našemu srdci blízké, často jsme ho navštěvovali a chovali k němu úctu ještě za našeho života (Tinka, 27 let, 2. mája 2016).

Spálení nebo rozptýl popela někde v přírodě (Codý, 39 let, 4. mája 2016).

alebo aj takých, ktorí uprednostňujú inhumáciu po završení rozkladného procesu tela:

Mně by se líbilo, kdyby moje lebka mohla zůstat u příbuzných (Meri, 24 let, 14. mája 2016).

Ostatne, iniciatíva Ke kořenům je medzi pohanmi všeobecne známa, v niektorých prípadoch veľmi dobre, v iných z počutia:

Hodně se mi líbí ten nový trend přírodního pohřebnictví... (Alli, 23 let, 27. mája 2016).

Mně se moc líbí iniciativa bejvalech studentek envira z Fakulty sociálních studií: ke kořenům. Ještě se mi taky líbí, že holky nabízí i psychologickou poradnu - terapku pro pozůstalé, takže to bych taky určitě chtěla, aby nejbližší absolvovali... (JeLenka, 46 let, 27. mája 2016).

Libí se mi třeba...ted' nevím, jestli se to dělá v USA a nebo v UK...ty pohřby do země jen s kamenem nahoře... (Thorn, 18 let, 27. mája 2016).

Závěry výskumu

Respondenti nám ponúkajú pomerne jasný obraz o tom, ako českí pohanovia uvažujú o svojom pohrebe. Hoci na úrovni kvalitatívnej analýzy nebudeme zovšeobecňovať, priam bije do očí ich spoločná predstava o smútiacich pozostalých skôr ako o radostnej než ako o ticho rozjímajúcej spoločnosti, čo zodpovedá kresťanskému ideálu dnes praktizovanému nielen na cintorínoch, ale aj v obradných sieňach krematórií (porov. Maiello, 1997).

Fakt, že respondenti sa vedia otvoriť „nepoddajnej téme“ (Macho, 2000, s. 93), často tabuizovanej alebo čo najviac odsúvanej z každodennej skúsenosti, okrem iného dokazuje, že antropológia smrti má ešte veľké pole pôsobnosti pre nové odhalenia. Ide o rozprávania smútiacich a vo všeobecnosti iných žijúcich ľudí. Antropológia smrti totiž od samého začiatku čelila paradoxu, že nikdy nemohla používať empirické výskumné metódy na osobách, ktoré mali priamu skúsenosť so smrťou, keďže smrť bola a ostáva miestom bez návratu. Na druhej strane, ako sme mohli vidieť v tejto krátkej kapitole, antropológia smrti môže aplikovať súčasné antropológické výskumné metódy na živých, ktorí uvažujú nad vlastnou smrťou alebo reagujú na smrť druhých.

Nakoniec, takmer nepovšimnute, môžeme cez antropológiu smrti dospieť bez problémov k sociálnej antropológii, filozofickej antropológii a náboženskej antropológii. Videli sme ale, že aj hranice s historickou antropológiou, politickou antropológiou, jazykovou antropológiou a mnohými ďalšími typmi antropológie sú rovnako otvorené a možno ich prekročiť bez výnimočných metodologických či praktických ťažkostí.

Ak je život „bytím k smrti“, potom je „detabuizácia smrti“ jednou z možných ciest k pochopeniu podstaty života. Smrť môžeme verbálne „ignorovať“, lebo ako konštatoval Epikuros, kým sme tu my, nie je tu smrť. Smrť tiež môžeme „vyhostiť“ z každodenného života. To ostatne spravila moderná západná civilizácia, ktorá vložila umieranie do rúk depersonifikovaných inštitúcií typu nemocníc, starobincov a hospicov. Smrť je možné i ticho „obísť“ s vierou, že náš odchod zo života prebehne rýchlo, elegantne a bezbolestne. Jediné, čo nemôžeme, je nezomrieť. Smrť je z tohto hľadiska jedinou istotou, ktorú máme spoločne s ostatnými ľuďmi bez ohľadu na status, vzdelanie, bohatstvo alebo moc, čo sme za svojho života dosiahli.

Archeologické nálezy, ako aj historické, literárne a ďalšie dobové pramene svedčia o tom, že v minulosti nebola smrť tabuizovaná. Napríklad nie je pochýb o tom, že už v období mladého paleolitu, keď už naši predkovia svojich mŕtvych rituálne pochovávali, bola smrť súčasťou každodennosti. Navyše, množstvo indícií, ku ktorým patria aj milodary ukladané do hrobov, naznačuje, že smrť bola v praveku spájaná s vierou v posmrtný život. Rovnako staroveké kultúry spravili zo smrti významnú kultúrnu kategóriu, ktorá prestupovala svetom každodennosti a ako ideový konštrukt bola prísľubom nového „života po živote“. Nie je náhodou, že významným motívom najstaršej svetovej literárnej pamiatky – sumerského *Eposu o Gilgamešovi*, je príbeh o človeku, ktorý márne hľadá nesmrteľnosť. Nie je tiež náhodou, že v starovekej Indii sa súčasťou filozofických úvah človeka nad životom a smrťou stala téma reinkarnácie ľudskej duše. Za prekvapivú nemožno považovať ani skutočnosť, že už starí Egypťania venovali enormné úsilie tomu, aby po svojej smrti dôstojne vstúpili do ríše zosnulých. V materiálnej kultúre archeológovia identifikovali prelínanie sveta „živých a mŕtvych“ v dochovaných hroboch i komplexných nekropolách. Dostatočne presvedčivé sú z tohto hľadiska také archeologické lokality, ako je Údolie kráľov v Egypte alebo nabatejské skalné mesto Petra v Jordánsku. Smrť ako biologická danosť a kultúrna konštrukcia ostatne našla významné miesto aj v stredovekej európskej kultúre, v ktorej kresťanská dichotómia „nebo verzus peklo“ vtlačila ľudskému životu punc nikdy nekončiaceho boja za záchranu duše, večné spasenie a vidinu biblického raja.

Súmrak stredoveku a s ním spojené morové rany, známe ako čierna smrť, našiel svoje „memento mori“ v motíve Tanca smrti a výtvarne vizualizovanej oslave ľudskej pomínutelnosti. Novú dimenziu postoja človeka k smrti vtlačila renesancia a humanizmus 16. storočia, kedy už smrť nebola iba predmetom teologických traktátov a témou nábožensky orientovaných umeleckých diel, ale tiež objektom empirických výskumov lekárov a prírodovedcov. Významný posun vo vnímaní smrti priniesli idey racionalizmu a osvietenstva 18. storočia, ktoré

otvorili éru nastupujúceho nihilizmu a straty kresťanskej viery v nesmrteľnosť duše. K relativizácii duchovných hraníc medzi životom a smrťou prispel v 19. storočí i vedecký pozitívizmus, ktorý prostredníctvom rodiacej sa sociológie neváhal otvoriť existenciálnu tému samovraždy.

Mimoriadne kruté je k interpretácii fenoménu smrti 20. storočie, v priebehu ktorého sa v modernej a postmodernej kultúre presadili tri zásadné traumy. Prvá trauma súvisí so „zmasovením smrti“ a nezmyselným umieraním ľudských bytostí na bojiskách prvej a druhej svetovej vojny. Druhú traumou ľudstvu priniesla medializácia a nivelizácia smrti prostredníctvom masovokomunikačných prostriedkov, ktoré s využitím „simulakrií“ spravili z umierania každodennú samozrejmosť. Tretia trauma je daná všadeprítomnou relativizáciou hodnôt života a globálnou „brutalizáciou spoločnosti“, ktorá stále väčšmi stráca schopnosť citu a lásky. Memento je prosté. Žijeme v dobe, v ktorej nikoho neprekvapuje, že ľudia zbytočne umierajú vo vojnových konfliktoch. Žijeme v dobe, v ktorej považujeme za samozrejmosť, že nás médiá každodenne informujú o umieraní „tých druhých“. A žijeme tiež v dobe, keď sa smrť viac a viac tabuizuje, hoci vieme, že jedného dňa, ako hovorí taliansky básnik Cesare Pavese, „príde smrť a bude mať Tvoje oči“ (1961).

Našou ambíciou nebolo vyčerpávacím spôsobom písať o smrti. Aj keby autori knihy túto aspiráciu mali, je zjavné, že by šlo o nespílniteľnú úlohu. Nepochybne ide o nadčasovú tému, ktorú nemožno vyčerpať jedným grantom a jednou monografiou, konferenciou či seminárom. Téma smrti je nevyčerpateľná, zaberajú sa ňou nielen filozofi a antropológovia, ale je tematizovaná aj vo výtvarnom umení, krásnej literatúre, hudbe, možno na ňu tiež nazerať z hľadiska lekárskeho, sociologického či napríklad archeologického. Ide však bezpochyby o tému, ktorá si jednoznačne zaslúži interdisciplinárny prístup. A práve ten sa autori tejto knihy pokúsili ponúknuť, keď sa nad jednou témou zišli antropológovia a filozofi.

V európskej histórii sa téma smrti objavovala veľmi často, ako sme naznačili v predchádzajúcom odseku. V ľudovej slovesnosti často vystupuje rozprávková postava smrťky. Ostatne, smrťka, kostlivec s kosou, je charakteristickým zobrazením smrti v európskej duchovnej kultúre.

V úspešnom románe *Zlodejka kníh* sa smrťka stala priamo rozprávačkou deja, sleduje osudy ľudí, ich vášne, slabosti i prednosti, ako sa vyjavili v príbehu odohrávajúcom sa počas druhej svetovej vojny. Na záver dáva smrťka čitateľovi poslednú nepríliš lichotivú poznámku o ľuďoch, keď konštatuje, že ju samotnú ľudia desia, zjavne na základe toho, čo všetko o nich v príbehu zistila. Ak by teda smrťka skutočne existovala, pripustíme na chvíľu tú možnosť, musela by o nás vedieť naozaj všetko. My ale o smrti stále nevieme dosť.

Václav Soukup
Martin Soukup

At first glance, it might seem a strange and even dubious effort combining contributions of philosophers and cultural anthropologists in one monograph; given that philosophy is a non-empirically oriented discipline, while cultural anthropology formulates its concepts and theories based on results of anthropological research into diverse issues made on the ground in various cultures. Considering the topic of this book, however, these two realms share an interest in studying death, so a combination of philosophical and anthropological approaches, concepts and theories can produce a truly unusual interdisciplinary view of death.

Death and the process of dying represent an issue, as it appears, highly philosophical; nonetheless, people, consciously or not, too frequently seem to tend to forget about the proverbial “Memento mori”. History of philosophy offers a variety of views of death, including its tabooing and de-tabooing. One can think here of such diverse views as the Platonic call on “philosophising on death”, the Epicurean “Carpe Diem!” – as if actually saying that “death doesn’t concern us” –, and the late medieval “Dance Macabre” and “Artes bene moriendi”, which both survived until the 20th century, when death gradually became alienated and sidelined onto the margins of both individual and societal interest. The problems of death and people’s consciousness of their own mortality naturally cause fear and anxiety of the inevitability of finiteness and the possibility of non-existence. The belief in immortality provides hope for continuation – either as afterlife, having various forms depending on one’s religious views and cultural affiliation, or as immortalisation of the deceased’s memory by way of their progeny and legacy. Nevertheless, the presence of belief in immortality does not appear to doing away with the taboo of death, which replaced the taboo of sex in the 1960s. French historian P. Ariès observes that people of the 20th century began fearing death in a different way compared to the immemorial past, with death in the new era ceasing to be a subject of contemplation and acceptance as a natural phenomenon. Instead, death began disappearing from people’s conversation and minds, with the dying not being present among the living any more, being isolated in health care facilities instead, while natural death became a taboo...

The monograph *(De)tabooing of Death in Philosophical and Anthropological Discourse* deals with the issue of death from various points of view. In one part, for instance, the authors focus on a philosophical discourse on death and dying, confronting death, and the belief in immortality.

This work attempts to engage in a critical reflection of the phenomenon of tabooing and de-tabooing of death from the point of philosophy of death through the optics of selected authors who dealt with existential issues as the dominant

subject of their interest. Based on this inspiration in the philosophy of Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard and Martin Heidegger, we aim to direct our attention to the starting points of people's attitudes towards death and hence also to life. Although death is inexplicable and, according to many, it is futile even to speculate on it, it is nevertheless generally considered a *mysterium tremendum et fascinans*, with fascination and curiosity appearing to be a sort of people's *modus vivendi* with the phenomenon, while this attitude makes itself visible in some noticeable tendencies of de-tabooing of death.

The fundamental framework of this book consists of questions posed by individual authors in order to look for original answers. What is death like? Is it possible to overcome fear of death? What is the meaning of death? Is there any afterlife and, if so, how does it look like? Does death represent a taboo, or is there no taboo?

The monograph is a result of an intriguing interdisciplinary research and international cooperation. One significant challenge consisted in grasping the issue from the point of individual contexts. Readers will certainly posit whether it is possible to consider death at all if not in context...

From the perspective of ontology, inspiring thoughts are being presented in a chapter authored by Jozef Palitefka under the title *Time, History and Death in Work of Martin Heidegger*, who highlights a difference between "Being there" (*Dasein*) and "Being" (*Sein*). Meanwhile, it is only by grasping one's own death (*der eigene Tod*) and authentic (*eigentlich*) existence that make it possible for the "Being there" to be confronted with its own finiteness, revealing its "Being-toward-Death" (*Sein-zum-Tode*). Meanwhile, it is impossible to reflect on death through Heidegger's optics without meditating on being, time and historicity of Being there. Palitefka aptly emphasises a call for authentic existence, repeatedly expressing a critical attitude towards idle passiveness and impersonal "das Man" (they-self) in inauthentic existence. Heidegger's philosophy unequivocally rejects any tendencies involving the side-lining of death in order to escape from one's own being and its integrity, as one's attitude towards death actually reflects their attitude towards life. Apart from other issues, the contribution asks a question whether it is possible to find logic in death.

Selected theses on death in Martin Heidegger's (1889-1976) thought, particularly in the work *Being and Time* (1927), were anticipated by Danish religious thinker, philosopher and poet Søren Kierkegaard (1813-1855), with Heidegger openly confessing to being inspired by Kierkegaard's work. Katarína Gabašová's chapter *Death as 'Last' Taboo?! Contribution of Søren Kierkegaard to Discourse on Death* represents a prolegomenon into ontology and the sphere of ontic examination of death. The thought of death is a key one – it involves the anticipation of one's own death, with its seriousness considered as antithetic to the current mood of side-lining death, avoiding speaking of it and, if one's close person passes away, either mourning theatrically, or rejecting the other's death, or losing hope

concerning one's own life. Based on interpretation of two selected Kierkegaard's works, Gabašová articulates the problem of tabooing and de-tabooing of death, at the same time also pointing to a sort of pseudo de-tabooing, which has hardly anything in common with individual actualisation of present - absent death in one's thoughts from the existential point of view, properly speaking. She poses quite a few questions, including whether it is possible to scrap the taboo of death.

Meanwhile, Michal Reiser's chapter entitled *Death and Immortality in Hinduism and Philosophy of Arthur Schopenhauer* represents another contribution towards the discourse on the knowledge of one's own mortality and the age-old desire of immortality. Pondering on death and its tabooing in Euro-American culture, the author has selected his point of departure in Schopenhauer's pessimist philosophy, which was significantly influenced by Eastern philosophies and Buddhism. By linking the Hindu tradition with the message of Schopenhauer's philosophy, and comparing both to the present times, the author has painted an interesting picture of how being and non-being, human mortality and the belief in reincarnation and laws of karma are explained by the aforementioned systems. Reiser views the principle of immortality in Schopenhauer and Hinduism as inspiring and worth of consideration, mainly in the face of the current crisis, which concerns a lot more than just environmental problems. He calls on one's responsibility towards others and the planet, i.e. life as such. Readers here necessarily face a question whether they believe in the laws of karma and/or they are ready to assume responsibility for their actions, or whether they have rather opted for a laid-back indifference, with the notion of being "satisfied" with their own immortality in paradise, regardless of the "hell" that they are going to leave behind as humankind on Earth...

Death represents a long-debated issue in philosophy, with a wide range of ideas that still have not ceased providing food for thought being presented as early as in the classical antiquity. It is enough to recall such thinkers as Epicurus and mainly Plato, who determined much of how the European thought eventually evolved. It was him who drew up the concept of death as a separation of soul from the body. Nonetheless, one needs not to turn only to philosophers of antiquity; the topic also drew much of the attention of many modern thinkers, such as the aforesaid Heidegger, Kierkegaard and Schopenhauer, for example. Others can parade here as well, including a Camus, Kant, Spengler and Nietzsche, who have all left a valuable legacy for current philosophy. The aforementioned philosophers largely drew inspiration from the European cultural heritage, while they were also firmly anchored in European culture. Of course, there are many exceptions, one of them being the said Schopenhauer, who found inspiration in Vedic philosophy.

As opposed to philosophy, cultural anthropology offers an intercultural perspective. Born in the late 19th century, cultural anthropology does not have such a rich history as philosophy. Nevertheless, anthropologists have managed to

gather a stunning amount of knowledge on individual ways of life and the related values, ideas and norms of behaviour in various cultures throughout the world. Based on this knowledge, anthropologists can draw up general theories and also demonstrate the variety of ways of life in individual cultures. The contributions of anthropologists in this monograph serve as appropriate examples of the aforesaid, presenting various anthropological concepts and results of research into the issue of death. Generally speaking, the anthropological contributions concur that death is a biocultural phenomenon. While it is possible to determine quite universally when death occurs in biological terms, people in various cultures tend to adopt differing views of the moment of death, as well as opinions on treatment with the deceased and expected behaviour of the bereaved, and notions of what happens to the person after passing away.

Anthropological contributions in this publication clearly demonstrate a variety of approaches towards death in various cultures. Martin Soukup in his chapter *Anthropology of Death* presents a particular branch of anthropological research that began evolving as late as in the second half of the 20th century. A special accent is put here on the diversity of ways of dealing with the deceased in various eras and cultures, demonstrating the necessity of distinguishing between individual structural levels of how death is being examined in anthropological terms. Meanwhile, Václav Soukup in his contribution *Death as Biological Invariable and Cultural Construction: Contribution to Anthropology of Death* analyses death mainly as a biocultural phenomenon. By way of quite a few examples, he clearly demonstrates that while death can be determined pretty unambiguously in biological terms, it is far from being the case in cultural terms. Anthropologists have documented many examples when death is recognised well after biological death of a given individual. In a chapter entitled *Ritualization as Means for Creating Collective Image of Death*, Kristína Jakubovská raises another important aspect of death – its relationship to rituals. Her contribution, like that of Václav Soukup, clearly suggests that death is mainly a cultural category. As opposed to the aforementioned pieces, which tend to be rather theoretical, Giuseppe Maiello in his contribution *Notions Held by Czech Neo-pagans and Representatives of Ethnic Religions of Organisation of Funerals* presents the results of his own field research into attitudes of Czech Neo-pagans towards funeral. He garnered valuable information on the variety of views of death and notions of funeral in the current Czech Republic, providing an empirical boost to anthropological contributions contained in this book.

Based on questions that individual authors had posed, they arrived at original conclusions, showing possible solutions and revealing the meaningfulness of diversity in quest for answers. As for common elements and a sort of agreement in individual conclusions – although sometimes only an implicit one –, we would name just two of the most important. First, it is a call on human person to accept death as the only certainty in life (while this is not a simplistic observation within

existentialist philosophy). Second, it is a criticism of the obvious side-lining of death and attempts to escape from it by seeking distraction from everydayness joined with fear, anxiety and despair, interpreted as a fall into indifference and hence inauthentic existence. One unifying element in terms of philosophy is an attempt to initiate a process of readers' self-identification with their own attitudes towards death and thereby also towards life. Facing the "either/or" choice, in Kierkegaard's words, one is encouraged to embark on an ontologically relatively more difficult journey. It follows that the phenomenon of death keeps oscillating between taboo and a real possibility of lifting the taboo... Nonetheless, the latter should certainly not take place in the mass media by way of caricature, pornification, stimulation of hypertrophic interest in seeing violence and violent death, and parasitism, exploiting the suffering of others for the sake of profit, but... Readers of this book are invited to discover by themselves what could have followed this ellipsis.

- animizmus** → viera v nehmotné sily a oživujúci princíp (dušu) tvoriaci duchovnú zložku všetkých objektov vonkajšieho sveta.
- antropológia náboženstva** → veda, ktorá sa zaoberá porovnávacím štúdiom vzniku a vývoja náboženských javov a systémov v ich príslušných kontextoch.
- antropológia smrti** → samostatná oblasť antropologického výskumu, ktorá sa zaoberá štúdiom smrti v čase a priestore. Etablovala sa v sedemdesiatych rokoch 20. storočia.
- apatia** → duševný stav jedinca prejavujúci sa ľahostajnosťou voči vonkajším podnetom, nechufou konať, celkovo nečinnosťou a čiastočnou duševnou otupenosťou.
- artefakt** → materiálny predmet zhotovený alebo modifikovaný ľudskou činnosťou v súlade s normami určitej kultúry.
- atribúty smrti** → za atribúty smrti možno označiť reverzibilný zánik vedomia, absenciu svalového napätia, ktoré je ovládané nervovou sústavou, nulovou reakciou na podnety nad prvým stavcom a neexistenciu prejavov spontánneho dýchania.
- eskapizmus** → mentálny proces, ktorého podstatu tvorí fantazijný únik pred reálnymi životnými problémami do imaginárnych svetov, ktoré majú často podobu mediálnych simulácií.
- inštitúcia** → relatívne stály, spoločný a uznávaný súbor noriem a predpisov, ktoré členovia danej spoločnosti považujú za dôležité pre uchovanie sociálnej stability a uspokojovanie svojich potrieb.
- kolektívny obraz smrti** → súbor predstáv o smrti, ktorý vytvorilo určité spoločenstvo a je integrálnou súčasťou jeho duchovnej kultúry. Podlieha procesu tradovania a translácie.
- melanchólia** → duševný stav jedinca spájaný so záдумčivosťou, ťažkomyseľnosťou; pri melanchólíi (zväčša) nie sú známe príčiny jej vzniku, často sa spája s depesiou.
- nesmrteľnosť** → v najširšom zmysle slova definovaná ako existencia post mortem. Ide o predstavu posmrtného života či už v náboženskom alebo filozofickom kontexte.
- novopohanstvo** → nový náboženský smer, ktorý nadväzuje na nemonoteistické náboženstvá z minulosti.
- obety** → ozdoby, pokrmy, nápoje, umelecké predmety, zbrane a veci každodennej potreby, ktoré tvoria súčasť pohrebnej výbavy ukladanej do hrobov spoločne so zosnulým.

paleoantropológia → pododvetvie fyzickej antropológie zaoberajúce sa štúdiom evolúcie ľudského rodu a rekonštrukciou vývojových fáz antropogenézy.

pohreb → kultúrne ustálený a preferovaný spôsob zaobchádzania s telesnými pozostatkami príslušníkov danej kultúry. Pohreby obyčajne sprevádzajú rituály, často tzv. prechodové.

pohrebný rituál → relatívne ustálený a medzigeneračne transmitovaný súbor formálne záväzných úkonov viažucich sa na zomierajúceho, jeho telo a veci, ktoré vlastnil. Jeho cieľom je kolektívne vyprevadenie zosnulého zo sveta živých do sveta mŕtvych a opätovné nastolenie sociálneho poriadku a emocionálnej rovnováhy v prostredí komunity.

pozorovanie zúčastnené → empirický zber dát prostredníctvom participácie na každodennom živote skúmanej spoločnosti.

prechodový rituál → sprevádza zmeny sociálneho stavu účastníka v určitej fáze jeho životného cyklu. Rituál zmenu tak vyznačuje, ako aj spôsobuje.

ritualizácia smrti → vykonávanie úkonov viažucich sa na starostlivosť o zomierajúceho a jeho pozostatky, spôsobom, keď dochádza k ich pretváraniu a usporiadaniu do podoby rituálov. Ritualizácia je charakteristická formálnou záväznosťou, obradnou vážnosťou, posvätnosťou, symbolickosťou a magickou funkciou.

smrť → je biologicko-fyziologický dej, ktorý znamená ukončenie života. Z hľadiska biológie a lekárskej vied je smrť človeka obvykle definovaná ako proces zániku ľudského organizmu a s ním spätého nevrátneho ukončenia všetkých telesných funkcií.

smrť klinická → stav organizmu, pri ktorom dochádza k zastaveniu dýchania a krvného obehu. Klinickú smrť nemožno považovať za smrť biologickú, lebo ešte stále existuje možnosť revitalizácie životných funkcií organizmu.

smrteľnosť → ide o potenciú zomrieť, zaniknúť, nejstvovať. Smrteľnosť je spájaná s faktom smrti. Súvisiace pojmy sú konečnosť a temporalita, opakom je nesmrteľnosť.

status → spoločenské postavenie, ktoré človek na základe svojich práv a povinností zaujíma v sociálnej štruktúre spoločnosti.

strach → definujeme ako neprijemnú emóciu, reakciu na hrozbu, ktorú subjekt vníma ako nebezpečnú.

tabu → za tabu je považovaný striktný sociálny zákaz niektorých aktivít alebo sociálnych zvykov, ktoré sú považované za posvätné a zakázané. Ide o princíp pozitívnych (usmernenie) a zároveň negatívnych (zákaz) spoločenských noriem; porušenie sa považuje za nežiaduce a je trestané zákonom alebo spoločenským odsúdením. V niektorých kultúrach je tabu spájané primárne s náboženstvom. Predmet tabu nemusí byť spoločný všetkým kultúram.

tabu smrti/detabuizácia smrti → konštrukt, ktorý vypovedá o protichodných tendenciách vo vzťahu k smrti a smrteľnosti človeka. Na jednej strane je

príznačné vytesňovanie smrti, respektíve jej negácia rozmanitými spôsobmi (kult tela, ideál krásy, mladosti, výkonnosti, idea nesmrteľnosti), a na druhej, aj napriek strachu a úzkosti, fascinácia smrťou a súvisiacimi fenoménmi. V teoretickej reflexii sa stretávame s pojmom detabuizácia smrti, ktorý je možné definovať z viacerých uhlov pohľadu. V najširšom zmysle sa pod detabuizáciou rozumie úsilie človeka o vysporiadanie sa so smrťou, primárne však ide o kontroverzné formy ako medializácia najmä násilnej smrti, pornografizácia, zozábavňovanie, nekrotainment, nekromarketing, temný turizmus atď. Predmetom interdisciplinárneho výskumu sú otázky spojené s (ne)možnosťou dekonštrukcie tabu smrti.

temný turizmus → pojem odvodený z anglického „dark tourism“, používa sa i výraz nekroturistika. Z etymológie pojmu vyplýva, že ide o návštevu miest spojených so smrťou, utrpením a tragédiami. Temný turizmus je definovaný ako výsledok premeny lokalít postihnutých tragédiami, pohrebísk, pamätníkov, pútnických miest na turistické atrakcie. Terminológia vychádza zo vzťahu medzi smrťou, jej tematizovaním a cestovaním.

terénny výskum → základná metóda sociálnej a kultúrnej antropológie spočívajúca v dlhodobom pobyte medzi príslušníkmi skúmanej spoločnosti a zbere empirických dát prostredníctvom zúčastneného pozorovania, rozhovorov s informátormi, dotazníkov, psychologických testov, obsahovej analýzy dokumentov, fotografie, filmu a i.

umieranie → neoddeliteľná súčasť života, predstavuje proces vyúsťujúci v smrť. Umieranie je rozdelené na niekoľko štádií: pre finem, in finem, post finem.

úzkosť → definovaná ako reakcia na tušené nebezpečenstvo, ktoré však jedinec nedokáže špecifikovať; úzkosť chápaná aj ako strach bez predmetu.

vedomie smrteľnosti → ide o konštrukt zložený z vymedzenia pojmov vedomie a smrteľnosť. Pojem je možné interpretovať vo viacerých významových rovinách, zahŕňajúc aj stavy nevedomia. V najširšom zmysle slova ide o schopnosť uvedomenia si vlastnej konečnosti, temporality vo vedomí, ale i v nevedomí, čiže v mysli.

vysporiadavanie sa so smrťou → mechanizmus; kultúrne praktiky založené na individuálnej a kolektívnej konfrontácii so smrťou. Ich funkciou je vytváranie priestoru pre zmierenie sa s faktom konečnosti ľudskej existencie a vlastnej smrteľnosti. Tendenčne podliehajú ritualizácii. Príklady: schovávanie sa pred smrťou, unikanie smrti (maskovanie sa v pôvodnej halloweenskej tradícii a v našej fašiangovej obchôdzkovej tradícii), vyhánanie smrti (vynášanie a pálenie Morény), negácia smrti (spájanie smrti s obradovou erotikou) a i.

zúfalstvo → duševný stav zahŕňajúci nepokoj, nerovnováhu, úzkosť, beznádej, stratu zmyslu.

- Abendroth, W., 1995. *Schopenhauer*. Olomouc: Votobia.
- Aberth, J., 2000. *From the Brink of the Apocalypse: Confronting Famine, War, Plague, and Death in the Later Middle Ages*. New York: Routledge.
- Abraham, R., 1968. *The Tiv people*. Farnborough: Gregg.
- Ahmed má hlad, 2010. A bre mome crnooko. In: *youtube.com*. Dostupné na internete: <http://www.youtube.com/watch?v=mgPgFTh5r8o>
- Anzenbacher, A., 1990. *Úvod do filozofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Arens, W., 1980. *The Man-Eating Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- Archer, J., 2012. Pohanské pohřebnictví, smrt a Země předků. In: *Kolovrat*, 1, s. 8 – 13.
- Ariès, P., 1974. *Western attitudes towards death*. Baltimore: The John Hopkins University.
- Ariès, P., 1985. *The Images of Man and Death*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ariès, P., 2000. *Dějiny smrti (Zv. I. – II.)*. Praha: Argo.
- Assmann, J., 2003. *Smrt jako fenomén kulturní teorie: obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě*. Praha: Vyšehrad.
- Aštávakragíta, 1969. *Aštávakragíta*. Most: Dialog.
- Atweri, J., 2005. *K problematice současných věrských projevů Rodná víra* [bakalářská diplomová práce]. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta.
- Atweri, J., 2007. *Slovanské pohanství dnes. Vlivy novopohanství na společnost i jednotlivce* [magisterská diplomová práce]. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta.
- Balandier, G., 1970. „Préface“. In: *Sociologie religieuse et folklore. Avant-propos de Marcel Mauss*, I. – XX. Paris: P. U. F.
- Baltrušaitis, J., 2008. *Fantastický středověk: antické a exotické prvky v gotickém umění*. Praha: Jitro.
- Barley, N. (1997). *Dancing on the Grave. Encounters with Death*. London: Abacus.

- Bárta, M. – Kovář, M. (eds.), 2011. *Kolaps a regenerace: minulost, současnost a budoucnost komplexních společností*. Praha: Academia.
- Barth, F., 1995. *Cosmologies in the Making*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartoš, M. (2012). *Nová náboženská hnutí a bezpečnostní politika České republiky* [magisterská diplomová práce]. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta.
- Bednář, B. – Miřejovský, P., 2001. *Obecná patologie*. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- Belting, H., 2005. *Garden of Earthly Delights*. Munich-New York: Prestel.
- Beneš, J., 1994. *Člověk*. Praha: Mladá fronta.
- Bergdolt, K., 2003. Černá smrt v Evropě: velký mor a konec středověku. Praha: Vyšehrad.
- Bhagavadgíta*, 1989. Praha: Lyra Pragensis.
- Bible*, 1995. Praha: Česká biblická společnost.
- Biemel, W., 1995. *Martin Heidegger*. Praha: Mladá fronta.
- Blecha, I., 1994. *Fenomenologie a existencialismus*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Bloch, M. – Parry, J., 1996. Introduction: death and the regeneration of life. In: Bloch, M. – Parry, J. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1 – 44.
- Blom, T., 2000. Morbid Tourism – a postmodern market niche with an example from Althorp. In: *Norsk Geografisk Tidsskrift*, 54(1), s. 29 – 36.
- Bohannon, P., 1995. *How Culture Works*. New York: Free Press.
- Bondy, E. (1997). *Indická filosofie*. Praha: Sdružení na podporu vydávání časopisů.
- Botíková, M. et al. (1997). *Tradicie slovenskej rodiny*. Bratislava: Veda.
- Bouška, I., et al., 2002. *Soudní lékařství*. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- Brichová, L., 2013. *Rituální intuice českých pohanů* [bakalářská diplomová práce]. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta.
- Buben, A., 2016. *Meaning and mortality in Kierkegaard and Heidegger. Origins of the existential philosophy of death*. St. Evanston: NorthWestern University Press.
- Budiman, M., 2013. *Contemporary Funeral Rituals of Sa'dan Toraja*. Praha: Karolinum.
- Bultmann, R., 1994. *Dějiny a eschatologie*. Praha: OIKOYMENH.
- Burian, J., 1970. *Řím: světla a stíny antického velkoměsta*. Praha: Svoboda.
- Byrne, J., 2006. *Daily Life during the Black Death*. Westport: Greenwood.
- Calderón de la Barca, P., 1903. *Velké divadlo světa: posvátné auto*. Praha: Grosman a Svoboda.
- Castner, J., 2002. *Shrunken Heads*. Gainesville: Feline Press.
- Clark, J. M., 1950. *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance*. Glasgow: Jackson.
- Codrington, R. H., 1890. *The Melanesians*. Oxford: Clarendon Press.
- Collins, H., 1901. *Herberta Spencera Filosofie souborná: u výtahu, jež pořídil F. Howard Collins*. Praha: Jan Laichter.
- Cook, J., 1967. *The Journals of Captain James Cook on His Voyages of Discovery. The voyage of the Resolution and Discovery, 1776 – 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corbin, A., 2004. *Narcis a miazma. Pach a společenské představy 18. a 19. století*. Praha: Argo.
- Čáp, J. & Palenčár, M., 2012. *Smrt' a vedomie smrteľnosti*. Bratislava: Iris.
- Danforth, L., 1982. *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Dann, G. M. S., 1994. Tourism: the nostalgia industry of the future. In: Theobald, W. F. (ed.). *Global tourism: the next decade*. Boston: Butterworth-Heinemann, s. 35 – 37.
- Dann, G. M. S., 1998. The Dark Side of Tourism. In: *Etudes et Rapports Centre International de Recherches et d'Etudes Touristiques, Aix-en-Provence, serie L, 14*, s. 1 – 31.
- David-Neel, A., 1934. *Mystikové a magové v Tibetě*. Praha: Československá grafická Unie.
- De Martino, E., 1958. *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*. Torino: Einaudi.
- Delumeau, J., 1998. *Hřích a strach: pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století*. Praha: Volvox Globator.
- DeMarco, D. – Wiker, B., 2011. *Architekti kultury smrti*. Praha: Res Claritas.
- Desideri, I., 1976. *Cesta do Tibetu*. Praha: Odeon.

- Di Nola, A. M., 1995a. *La morte trionfata. Antropologia del lutto*. Roma: Newton Compton.
- Di Nola, A. M., 1995b. *La nera signora. Antropologia della morte*. Roma: Newton Compton.
- Diamond, J. M., 2008. *Kolaps: proč společnosti zanikají a přežívají*. Praha: Academia.
- Dinzelbacher, P., 2004. *Poslední věci člověka: nebe, peklo, očistec ve středověku*. Praha: Vyšehrad.
- Dočkalová, M. (ed.), 1988. *Antropofagie a pohřební ritus doby bronzové*. Brno: Moravské muzeum – Ústav Anthropos.
- Eliade, M., 1949. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.
- Eliade, M., 1997. *Dějiny náboženského myšlení, sv. III., Od Muhammada po dobu křesťanských reforem*. Praha: OIKOYMENH.
- Elias, N., 1998. *O osamělosti umírajících*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky.
- Elias, N., 2006. *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie I. Proměny chování světských horních vrstev na Západě*. Praha: Argo.
- Elias, N., 2007. *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie II. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*. Praha: Argo.
- Eriksen, T. H., 2015. *Odpady. Odpad ve světě netušených vedlejších účinků*. Brno: Doplněk.
- Falk, K., 2008. *The Unknown Hieronymus Bosch*. Benson: Goldenstone Press.
- Farkašová, E., 2009. *Čas na ticho*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- Filová, B. et al. (1975). *Slovensko. Zv. 3, 2. časť, Lud*. Bratislava: Obzor.
- Fortune, R., 1969. *Manus Religion*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Friederici, G., 1995. *Scalping and Torture*. Ontario: Irocrafts.
- Fuchs, W., 1973. *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Gabašová, K., 2014. *Kierkegaard a obraz smrti vo svetle súčasnosti*. Ljubljana: KUD Apokalipsa a Central European Research Institute Søren Kierkegaard.
- Gabašová, K., 2015. Søren A. Kierkegaard a sprítomňovanie (ne)prítomnej smrti. In: Ballay, M. – Kudlačáková V. – Moravčíková, E. (eds.). *Kumšt (k) smrti z kulturologických priezorov : zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie pod názvom Kumšt (k) smrti z kulturologických priezorov, ktorá sa uskutočnila na pôde Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre dňa 6. novembra 2014*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 89 – 93.
- Gifford, E. W., 1926. Clear Lake Pomo Society. In: *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 18(2), s. 287 – 390.
- Glob, P., 1972. *Lidé z bažin: lidé doby železné uchovaní po dva tisíce let*. Praha: Odeon.
- Gottfried, R. S., 1983. *The Black Death: Natural and Human Disaster in Medieval Europe*. New York: The Tree Press.
- Groethuysen, B., 1931. *Philosophische Anthropologie*. München: Oldenbourg.
- Groh, V., 1939. *Život v starém Římě*. Praha: Jednota českých filologů.
- Gurevič, A., 1978. *Kategorie středověké kultury*. Praha: Mladá fronta.
- Gurevič, A., 1996. *Nebe, peklo, svět: cesty k lidové kultuře středověku*. Jinočany: H & H.
- Gusinde, M., 1938. Původ a rozšíření kultu lebek. In: *Měsíčník Ciba*, 5(5), s. 134 – 138.
- Guthke, K. S., 1999. *The Gender of Death: A Cultural History in Art and Literature*. New York: Cambridge University Press.
- Hajko, D., 2008. *Úvod do indickej filozofie*. Bratislava: Hajko & Hajková.
- Hajko, D., 2011. *Vrúcnosť a čin. Kierkegaardovské meditácie*. Bratislava: H & H.
- Hajko, D., 2015. Umenie zomierať u starých Indov. In: Ballay, M. – Kudlačáková V. – Moravčíková, E. (eds.). *Kumšt (k) smrti z kulturologických priezorov. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie pod názvom Kumšt (k) smrti z kulturologických priezorov, ktorá sa uskutočnila na pôde Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre dňa 6. novembra 2014*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 89 – 93.
- Hallam, E. – Hockey, J. – Howarth, G., 1999. *Beyond The Body: Death and Social Identity*. London: Routledge.
- Hanson, R., 2005. *Fear of Death and Muddled Thinking – It Is So Much Worse Than You Think* [online]. [cit. 2016-05-24]. Dostupné na internete: <http://mason.gmu.edu/~rhanson/feardie.pdf>.

- Harner, M., 1972. *The Jívaro*. London: Robert Hale.
- Haškovcová, H., 2007. *Thanatologie: nauka o umírání a smrti*. Praha: Galén.
- Heidegger, M., 1993. *Co je metafyzika?* Praha: ISE.
- Heidegger, M., 1996. *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH.
- Heidegger, M., 1998. Pojęcie czasu. In: *Principia XX.*, s. 27 – 45.
- Heidegger, M., 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heider, K., 1970. *The Dugum Dani*. Chicago: Aldine Publishing. Company.
- Hladečková, I., 2008. *Komunikace mezi příslušníky novopohanských hnutí v České republice z pohledu transakční analýzy* [magisterská diplomová práce]. Praha: Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta.
- Homér, 1956. *Odyseia*. Praha: SNKLHU.
- Horák, P., 2013. *Novopohanství křesťanské? Skryté teologické myšlení současných českých novopohanů* [magisterská diplomová práce]. Pardubice: Univerzita Pardubice, Filozofická Fakulta.
- Hošek, R. – Marek, V., 1990. *Řím Marka Aurelia*. Praha: Mladá fronta.
- Houdek, L. (ed.), 2003. *Intenzivní medicína*. Praha: Galén.
- Howarth, D., 1964. *Každý zomiera sám*. Bratislava: Mladé letá.
- Hubeňáková, J. – Soukup, M., 2012. *Nungon People of Uruwa*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Huc, É.-R. – Gabet, J., 1971. *Cesta do Lhasy, kterou se svým druhem P. Josephem Gabetem v letech 1844 až 1846 vykonal a podle vzpomínek vypsál P. Evariste-Régis Huc někdejší misionář v říši Čínské*. Praha: Mladá fronta.
- Huizinga, J., 1999. *Podzim středověku*. Jinočany: H & H.
- Huntington, R. – Metcalf, P., 1979. *Celebrations of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chacon, R. – Dye, D., 2007. *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*. New York: Springer.
- Chagnon, N., 1983. *Yanomamo*. Forth Worth: Holt, Rinehart and Winston.
- Chagnon, N., 1988. Life Histories, Blood Revange, and Warfare in a Tribal Population. In: *Science*, 239(483), s. 985 – 992.
- Jágerová, M., 2008. *Posledné zbohom. Súčasný pohrebné obyčaje*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa.
- Jakubovská, K., 2015. Smrt včera a dnes – vybrané aspekty problému smrti v evropském kontexte. In: Ballay, M. – Kudlačáková V. – Moravčíková, E. (eds.). *Kumšt (k) smrti z kulturologických priezorov : zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie pod názvom Kumšt (k) smrti z kulturologických priezorov, ktorá sa uskutočnila na pôde Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre dňa 6. novembra 2014*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 119 – 124.
- Jakubovská, V., 2012. *Sondy do (problému) tela a telesnosti*. Nitra: UKF.
- Jankélévitch, V., 1966. *La mort*. Paris: Flammarion.
- Jenkins, T., 2016. *Keeping their Marbles*. Oxford: Oxford University Press.
- Jirgalová, P., 2010. *Neopaganismus*. Bakalářská diplomová práce, Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta.
- Kapounová, G., 2007. *Ošetrovatelství v intenzivní péči*. Praha: Grada.
- Kdo jsme, 2015. In: *rodnavira.cz*. Dostupné na internete: <http://rodnavira.cz/onas/kdo-jsme/>
- Kennedy, G. E., 1980. *Paleoanthropology*. New York: McGraw-Hill.
- Kierkegaard, S., 1980. *The Concept of Anxiety. A simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S., 1992. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. I.. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S., 1993. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas.
- Kierkegaard, S., 1993. *Three Discourses on Imagined Occasions*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S., 1997. *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia.
- Kierkegaard, S., 2000. *Skutky lásky. Několik křesťanských úvah ve formě proslovu*. Brno: CDK.
- Kierkegaard, S., 2005. *Bázeň a chvěnie*. Bratislava: Kalligram.
- Kierkegaard, S., 2007. *Bud' alebo*. Bratislava: Kalligram.
- Klíma B., 1990. *Lovci mamutů z Předmostí*. Praha: Academia.
- Knotková-Čapková, B. (ed.), 2008. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha: Litomyšl: Paseka.
- Kolmaš, J., 2003. *Smrt a pohřbívání u Tibeťanů*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana.

- Kotrlý, T., 2011. Právně-pastorační aspekty pohřbívání. In: *Studia Theologica*, 13(1), s. 122 – 155.
- Kotrlý, T., 2013. *Pohřebnictví, právní zajištění piety a důstojnosti lidských pozůstatků a ostatků*. Praha: Linde.
- Král, P., 2004. *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*. České Budějovice: Historický ústav Jihočeské univerzity.
- Králiková, M., 2007. *Pohřební rítus 16. – 18. století na území střední Evropy: (antropologicko-archeologická studie)*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana.
- Landsberg, P. L., 1990. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad.
- Landtman, G., 1916. The Magic of the Kiwai Papuans in Warfare. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 46, s. 322 – 333.
- Laureys, S. – Boly, M., 2007. What is it Like to Be Vegetative or Minimally Conscious? In: *Current Opinion in Neurology*, 20, s. 609 – 613.
- Le Goff, J., 1998. *Středověká imaginace*. Praha: Argo.
- Le Goff, J., 2005. *Kultura středověké Evropy*. Praha: Vyšehrad.
- Leahy, M., 1991. *Explorations Into Highland New Guinea*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Leary, T., 1998. *Plán umírání*, Praha: Volvox Globator.
- Leland, C. G., 1892. *Etruscan Roman remains in popular tradition*. London: T. Fisher Unwin.
- Leland, C. G., 1895. *Legends of Florence. Collected from the people and re-told by Charles Godfrey Leland (Hans Breitmann) First series*. New York: Macmillan and co.
- Leland, C. G., 1899. *Aradia, or the Gospel of the Witches*. London: David Nutt.
- Lévy-Bruhl, L., 2007. *L'âme primitive*. Paris: Alcan.
- Lindenbaum, S., 1979. *Kuru Sorcery*. Palo Alto: Mayfield Publishing.
- Lurker, M., 2005. *Slovník symbolů*. Praha: Euromedia Group.
- Lytard, J.-F., 1993. *O postmodernismu. Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR.
- Mackenbach, J. P. – Dreier, R. P., 2012. Dances of Death: Macabre Mirrors of an Unequal Society. In: *International Journal of Public Health*, 57 (6), s. 915 – 924.
- Mačuda, J., 2013. *Ideologie rodnověří v názorech a praxi jeho čelních představitelů (se zaměřením na genezi a proměny obřadu)* [doktorská disertační práce]. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta.
- Mačuda, J., 2015. Obrjadový kalendář české obštiny „Rodnaja vera“. In: *Colloquium heptaplomeres*, II, s. 70 – 82.
- Macho, T., 2000. Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich. In: Assmann, J. (ed.). *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 91 – 120.
- Maiello, G., 2012. Double Burial and Slav Specificity: Some Italian Considerations. In: *Studia Ethnologica Pragensia*, 1, s. 133 – 137.
- Maiello, G., 2015a. Slavistická studia jako východisko k revitalizaci etnického náboženství Slovanů (rodnověří). In: Pospíšil, I. – Zelenka, M. – Zelenková, A. (eds.). *Aktuální problémy současné slavistiky (Jazyk-Literatura-Kultura-Politika)*. Brno: Galium, s. 421 – 429.
- Maiello, G., 2015b. Rodnoverie v Čechii v 1998 – 2005 godach: Pervyj etap ili poslednij? In: *Colloquium heptaplomeres*, II, s. 83 – 88.
- Malinowski, B., 1948. *Magic, Science and Religion, and other Essays*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- Mareš, M., 2000. Zahraničně-politické koncepce české krajní pravice. In: *Středoevropské politické studie*, 2(1). Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav Fakulty sociálních studií. Dostupné na internetu: <https://journals.muni.cz/cepsr/article/view/3813>
- Marino, G. D., 2011. A Critical Perspective on Kierkegaard's "AT a Graveside". In: Stokes, P. – Buben, A. (eds.). *Kierkegaard and Death*. Bloomington: Indiana University Press, s. 150 – 159.
- Martinka, J., 1998. *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. Bratislava: Iris.
- Martinka, J., 2006. *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*. Bratislava: Iris.
- Mazel, Michal, 1998. Oponenti systému. Přehled radikálních a extremistických organizací v České republice. In: Fiala, P. (ed.). *Politický extremismus a radikalismus v České republice*. Brno: Masarykova univerzita, s. 117 – 277.
- Mertlík, R., 1972. *Starověké báje a pověsti*. Praha: Svoboda.
- Mezříčský, V., 2011. *Perspektivy globalizace*. Praha: Portál.
- Michalski, K., 1998. *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mikulová-Thulstrup, M., 1978. The Significance of Mortification and Dying away (to). In: Mikulová-Thulstrup, M. (ed.). *The Sources and Depths of Faith in*

- Kierkegaard Bibliotheca Kierkegaardiana. Edenda Curaverunt. Vol.2 (s. 160 – 167). Copenhagen: C.A.Reitzels Boghandel.
- Mildnerová, K., 2012. *Pití fetišů*. Praha: Malvern.
- Monestier, M., 2003. *Dějiny sebevražd. Dějiny, techniky a zvláštnosti dobrovolné smrti*. Praha: Dybbuk.
- Moody, R. A., 2004. *Život po životě: úvahy, otázky, odpovědi*. Praha: Eminent.
- Moravčíková, E., 2013. *Vybrané megatrendy v súčasnej mediálnej zábave*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra kulturologie.
- Mühlpachr, P., 2009. *Gerontopedagogika*. Brno: Masarykova univerzita.
- Navrátilová, A., 2004. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- Navrátilová, A., 2006. Nahota v obřadní tradici české kultury. In: Doležalová, I. – Hamar, E. (eds.). *Náboženství a tělo*. Brno: Ceres.
- Něgovskij, V. A., 1952. *Klinická smrt – zvrtné stádium umírání*. Praha: Zdravotnické nakladatelství.
- Niederle, L., 1911. *Život starých Slovanů. Oddíl kulturní*. Praha: Bursík & Kohout.
- Novosad, F., 1995. *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa.
- Novotný, J., 2011. *Vývoj religiozity v České republice* [magisterská diplomová práce]. Brno: Masarykova univerzita, Ekonomicko-správní fakulta.
- O'Rourke, P., 1988. *Holidays in Hell*. New York: Grove Press.
- Odorico z Pordenone, 1998. *Odorico z Pordenone. Cesta do říše Velkého chána (1316 – 1330)*. Praha: Kvasnička a Hampl.
- Ohler, N., 2001. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany: H & H.
- Olšovský, J., 2011. *Slovník filozofických pojmů současnosti*. Praha: Grada Publishing.
- Ondračka, L., 2010. Dobrá smrt vysokokastovního hinduisty. In: Ondračka, L. *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*. Praha: Cesta domů, s. 9 – 56.
- Oosterwijk, S. – Knöll, S. (eds.), 2011. *Mixed Metaphors: The Danse Macabre in Medieval and Early Modern Europe*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Palitefka, J., 2015. Reflexia smrti v diele Martina Heideggera. In: Ballay, M. – Kudlačáková V. – Moravčíková, E. (eds.). *Kumšt (k) smrti z kulturologických priezorov: zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie pod názvom Kumšt (k) smrti z kulturologických priezorov, ktorá sa uskutočnila na pôde Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre dňa 6. novembra 2014*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 61 – 65.
- Pavlíková, M., 2015. Despair and Alienation of Modern Man in Society. In: *European Journal of Science and Theology*, 11(3), s. 191 – 200.
- Pavlinčová, H. – Horyna, B. (eds.), 2003. *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- Petříček, M., 1997. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové.
- Pfeiffer, J., 2007. *Neurologie v rehabilitaci: pro studium a praxi*. Praha: Grada.
- Pina-Cabral, 1980. Cults of death in northwestern Portugal. In: *Jouurnal of the Anthropological Society of Oxford*, 9(1), s. 1 – 14.
- Platón, 1994. *Faidón*. Praha: OIKOYMENH.
- Pleiner, R. et al, 1978. *Pravěké dějiny Čech*. Praha: Academia.
- Plum, F. – Posner, J. B., 1966. *The Diagnosis of Stupor and Coma*. Philadelphia: F.A. Davis Co.
- Pokorný, P. – Bárta, M. (eds.), 2008. *Něco překrásného se končí: kolapsy v přírodě a společnosti*. Praha: Dokořán.
- Pokorný, P., 1993. *Řecké dědictví v Orientu: helénismus v Egyptě a Sýrii*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku.
- Pollard B., 1996. *Eutanazie – ano či ne?* Praha: Nakladatelství Dita.
- Popper, K., 2011. *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha: OYKOIMENH.
- Pospíšil, I. – Zelenka, M., 1996. Slavistika na rozcestí – problémy a perspektivy. In: Petrus, P. (ed.). *Pavol Jozef Šafárik a slavistika*. Martin – Prešov: Matica slovenská – UPJŠ, s. 31 – 36.
- Půtová, B. – Soukup, V., 2014. Gotická kultura: antropologická perspektiva. In: *Culturologia: The Journal of Culture*, 1(3), s. 40 – 51.
- Půtová, B., 2009. Tance smrti. In: Malina, J. (ed.). *Antropologický slovník, aneb, Co by mohl o člověku vědět každý člověk (s přihlédnutím k dějinám literatury a umění)*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, s. 4102 – 4105.
- Půtová, B., 2010. Lidská tvořivost a imaginace v díle Hieronyma Bosche. In: Gažová, V. – Slušná, Z. (eds.). *Horizonty kulturologie*. Bratislava: Národné osvetové centrum.
- Rada Rodné víry, 2015. In: *rodnavira.cz*. Dostupné na internete: <http://rodnavira.cz/o-nas/rada-rodne-viry/>
- Reay, M., 1959. *The Kuma*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Renfrew, C., 2009. *Prehistory: the Making of the Human Mind*. New York: Modern Library,

- Rentz, M. J., 1995. *Tanec smrti*, Praha-Litomyšl: Paseka.
- Robben, A., 2004. *Death, Mourning, and Burial*. Oxford: Blackwell.
- Robley, H., 2008. *Tetování mezi Maori*. Žďár nad Sázavou: Sowulo Press.
- Rojek, C., 1993. *Ways of Escape*. Basingstoke: MacMillian.
- Rosaldo, R., 1980. *Ilongot Headhunting, 1883 – 1974*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosenfeld, H., 1954. *Der mittelalterliche Totentanz. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*. Münster-Köln: Bohlau.
- Royt, J. (ed.), 2004. *Memento mori! Smrt jako brána k věčnosti ve výtvarném umění*. Kašperské hory: Muzeum Šumavy Sušice.
- Rychlík, M., 2005. *Tetování, skarifikace a jiné zdobení těla*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Sacks, O., 2010. *Probouzení: příběh o nečekaném probuzení ze spavé nemoci*. Praha: Dybbuk.
- Salamone, F. A. et al., 2004. *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. New York: Routledge.
- Saller, R., 1994. *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*. Cambridge University Press.
- Sartre, J.-P., 2006. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH.
- Seaton, A., 1996. Guided by the dark: From thanatopsis to thanatourism. In: *International Journal of Heritage Studies*, 2(4), s. 234 – 244.
- Sedláčková, Š., 2012. *Životní problémy současných pohanů* [magisterská diplomová práce]. Zlín: Univerzita Tomáše Bati, Fakulta humanitních studií.
- Sharpley, R. – Stone, P., 2009. *The Darker Side of Travel: The Theory and Practice of Dark Tourism*. Buffalo: Channel View Publications.
- Sharpley, R., 2006. *Travel and Tourism*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Scherer, G., 2005. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Schopenhauer, A., 1996, *O smrti*. Brno: Zvláštní vydání.
- Schopenhauer, A., 1997. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- Sígl, M., 2006. *Co víme o smrti*. Praha: Epoque.
- Sokol, J., 1996. *Čas a rytmus*. Praha: OIKOYMENH.
- Søren Kierkegaard's *Journals and Papers*. Volume I., A – E. Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington: Indiana University Press, 1967
- Souček, I., 2012. Iniciačná smrť a znovuzrodenie vo vybraných klasických textoch hinduizmu. In: Gálik, S. – Gáliková-Tolnaiová, S. *Fenomén „mystickej smrti“ vo vybraných oblastiach spirituálnej tradície*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 158 – 176.
- Soukup, M. – Balcerová, M., 2011. Antropologie těla. In: *Anthropologia integra*, 2(1), s. 31 – 41.
- Soukup, M., 2013. *Antropologie a Melanésie*. Praha: Karolinum.
- Soukup, V., 2015. Sedm zastavení smrti: (De)tabuizace smrti v dějinách umění. In: Ballay, M. – Kudlačáková, V. – Moravčíková, E. (eds.). *Kumšt (k) smrti z kulturologických priezorov: zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie pod názvom Kumšt (k) smrti z kulturologických priezorov, ktorá sa uskutočnila na pôde Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre dňa 6. novembra 2014*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, s. 221 – 227.
- Soukup, V., 2000. *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál.
- Spengler, O., 1920. *Untergang des Abendlandes I*. München: C.H. Beck.
- Spengler, O., 1997. *Člověk a technika. Příspěvek k jedné filozofii života*. Praha: Neklan.
- Spindler, K., 1998. *Muž z ledovce*. Praha: Mladá fronta.
- Stokes, P. – Buben, A. (eds.), 2011. *Kierkegaard and Death*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Stoličná, R. et al., 2000. *Slovensko: Európske kontexty ľudovej kultúry*. Bratislava: Veda.
- Stone, P., 2006. A Dark Tourism Spectrum: Towards a Typology of Death and Macabre Related Tourist Sites, Attractions and Exhibitions. In: *Tourism: An Interdisciplinary International Journal*, 52, s. 145 – 160.
- Strnad, P. – Strnadová, V., 1987. *Traumatický apalický syndrom*. Praha: Avicenum.
- Sväté písmo* (vyd. 1995). Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda.
- Svoboda J. A. – Dvorský, P., 1994. *Archeologové na loveckých stezkách*, Praha: Albatros, Praha.
- Svoboda, J., 2003. *Paleolit a mezolit: Pohřební ritus*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana.
- Svoboda, J., 2009. *Čas lovců*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana.

- Svoboda, L. (ed.), 1974. *Encyklopedie antiky*. Praha: Academia.
- Ščepankovskaja, E. M., 2012. Archetipy smrti v mirovoj mifologii i ih sovremennyj razvorot. In: *Rossijskaja kulturologija* [online]. [cit. 2016-06-10]. Dostupné na internete: <http://www.culturalnet.ru/main/person/19>
- Šílený, T., 1947. *Život v antickém Řecku*. Praha: Jednota českých matematiků a fysiků, Jednota českých filologů.
- Švec, O., 2009. Mundus est fabula: Descartovo pojednání ‚O světě‘ a imaginární založení novověké přírodovědy. In: Kuneš, J. – Vrabec, M. et al. *Člověk a jeho svět. Filosofický pojem světa od novověku po dnešek*. Praha: Filosofia.
- Tainter, J., 2009. *Kolapsy složitých společností*. Praha: Dokořán.
- Tattersall, I., 1997. *The Fossil Trail*. New York: Oxford University Press.
- Thomas, L.-V., 1975. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- Trinkunas, J. (ed.), 1999. *On Gods and Holidays. The Baltic heritage*. Vilnius: Tvermė.
- Tylor, E. B., 1871. *Primitive Culture*. 2. sv. London: John Murray.
- Tylor, E. B., 1897. *Úvod do studia člověka a civilizace*. Praha: Jan Laichter.
- Ulrichová, M., 2009. *Různé tváře smrti: vybrané kapitoly z thanatologie*. Hradec Králové: Gaudeamus.
- Van Baal, J., 1966. *Dema*. Hague: Nijhoff.
- Van Gennep, A., 1977. *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Van Gennep, A., 1997. *Přechodové rituály*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny.
- Vančata, V., 2012. *Paleoantropologie a evoluční antropologie*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta.
- Velkoborská, K., 2008. Pagan Identity and Tradition Today in the Czech Republic. In: *Cosmos*, 24, s. 75 – 90.
- Vico, G., 1991. *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia.
- Vlček, R., 1997. Slovanská vzájemnost a panslavismus v českém pojetí v prvních letech po druhé světové válce. In: *Slovanské historické studie*, 23, s. 219 – 238.
- Vojtíšek, Z., 2004. *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice: Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál.
- Von Barloewen, C., 1996. *Der Tot in den Weltkulturen und Weltreligionen*. München: Diederichs Verlag.
- Warda, S., 2011. *Memento mori. Bild und Text in Totentänzen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*. Köln: Böhlau Verlag Köln.
- Watkin, J., 1990. Kierkegaard's View of Death. In: *History of European Ideas*, 12(1), s. 65 – 78.
- Wehrens, H. G., 2012. *Der Totentanz im alemannischen Sprachraum: „Muos ich doch dran – und weis nit wan“*. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Whitfield, J. – Pako, W. – Collinge, J. – Alpers, M., 2008. Mortuary rites of the South Fore and kuru. In: *Philosophical Transactions B* 363(1510), s. 3721 – 3724.
- Winston, R. (ed.), 2005. *Člověk*. Praha: Knižní klub.
- Wissler, C., 1966. *Indians of the United States*. New York: Doubleday & Company.
- Wunderlich, U., 2001. *Der Tanz in den Tod. Totentänze vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Freiburg: Eulen Verlag.

Menný register

A

Anzenbacher, Arno 50, 159
Ardžuna 32
Arens, William 71, 159
Archimedes 58
Ariès, Philippe 7, 21, 68, 76, 77,
78, 86, 91, 106, 113, 115, 119,
123, 149, 159
Assmann, Jan 67, 159
Aštavakra 33, 35

B

Bachofen, Johann Jakob 68, 159
Balandier, Georges 135, 159
Baltrušaitis, 105, 159
Barley, Nigel 68, 75, 160
Biemel, Walter 57, 160
Bondy, Egon 36 – 38, 160
Bosh, Hieronymus 101 – 103
Botíková, Marta 117, 130
Brhaspati 37
Buben, Adam 14, 160, 167, 171
Buddha 37, 91
Bultmann, Rudolf 52, 161

C – Č

Calderón de la Barca, Pedro 78, 161
Cook, James 76, 161
Čáp, Juraj 20, 49, 161
Čaru 37

D

Dalí, Salvador 13
Dann, Graham 77, 161
David-Néel, Alexandra 69, 161
De Beauvoir, Simone 42
De Marco, Donald 42, 162
De Martino, Ernesto 135, 161

Desideri, Ippolito 69, 162
Di Nola, Alfonso 135 – 137, 162
Dinzelbacher, Peter 97 – 100, 103, 162
Džanaka 34, 35

E – F

Eliade, Mircea 130, 132, 138, 162
Elias, Norbert 20, 76, 78, 162
Epikuros 7, 9, 49, 107, 147
Eriksen, Thomas Hylland 44, 162
Farkašová, Etela 21, 169
Frazer, James George 68
Freud, Sigmund 42, 135
Fuchs, Werner 137, 162

G

Gabašová, Katarína 8, 10, 13, 33, 50,
150, 151, 162
Gardner, Robert 70, 76
Gasparini, Evel 132, 138, 163
Giddens, Anthony 121, 163
Gordon Robley, Horatio 73
Graeber, David 79
Groethuysen, Bernard 137
Gurevič, Aron 97 – 100, 103, 163

H

Hajko, Dalimír 22, 23, 30 – 33, 37,
38, 40, 163
Hanson, Robin 125, 164
Harrison, Jane 68
Haškovcová, Helena 84, 164
Hauptová, Zoe 130
Heidegger, Martin 7 – 9, 17, 31,
49 – 62, 67, 80, 83, 135, 136, 150,
151, 160, 164, 168, 169
Heine, Heinrich 49
Hertz, Robert 68, 75

Holbein, Hans 78
Howarth, David 114, 163, 169
Huc, Évariste-Régis 69, 164
Huizinga, Johan 104, 164
Huntington, Richard 68, 164

I – J

Íšvara 34
Jádžňavalkja 31, 32, 36
Jágerová, Margita 120, 121, 165
Jakubovská, Kristína 10, 87, 111,
122, 124, 126, 129, 152, 165
Jakubovská, Viera 112
Jankélévitch, Vladimir 16, 165

K

Kennedy, Gail 89, 165
Kéšakambalin, Adžita 37, 38, 40
Kierkegaard, Søren Aabye 7 – 10,
13 – 20, 23 – 25, 33, 20, 150 – 153,
160, 162 – 168, 171, 173
Kolmaš, Josef 69, 166
Kotrlý, Tomáš 140, 166
Kršna 32

L

Lacan, Jacques 135
Landsberg, Paul Ludwig 41, 166
Le Goff, Jacques 103, 166
Leary, Timothy 43, 44, 166
Leland, Charles Godfrey 137, 166
Leroi-Gourhan, Arlette 88, 89
Levý-Bruhl, Lucien 166
Mačuda, Jiří 133, 167

M

Maiello, Giuseppe 10, 129, 138, 143,
152

Maitréjí 31
Malinowski, Bronisław 119, 137,
167
Marino, Gordon Daniel 19, 167
Martinka, Jaroslav 49, 55, 167
Metcalf, Peter 68, 164
Michalski, Krzysztof 54, 57, 168
Mikulová-Thulstrup, Marie 15, 168
Monestier, Martin 32, 168
Moravčíková, Erika 20, 163, 165,
168, 169, 171

N

Navrátilová, Alexandra 70, 168
Neo 34
Niederle, Lubor 142, 168
Nietzsche, Friedrich 9, 420, 151
Novik, Andrej 130
Novosád, František 57, 168

O

O'Rourke, Patrick Jake 77, 168
Odorico z Pordenone 69, 168
Olšovský, Jiří 50, 107, 168
Ondračka, Lubomír 29, 30, 168

P

Palenčár, Marián 20, 49, 161
Palitefka, Jozef 8, 17, 31, 49, 150,
169
Parmenides 55
Pavese, Cesare 148
Pavlíková, Martina 22, 169
Platón 7, 9, 14, 149, 167, 169
Popper, Karl 43, 169
Pospíšil, Ivo 131, 167, 169
Putna, Martin C. 130

R

Reich, Wilhelm 42
Reiser, Michal 8, 9, 17, 29, 151
Rilke, Rainer Maria 67
Rosaldo, Renato 72, 170

S – Š

Sacks, Oliver 85, 170
Salamone, Frank. A. 114, 170
Sartre, Jean-Paul 106, 170
Sharpley, Richard 77, 78, 170, 171
Schopenhauer, Arthur 7 – 9, 17, 29,
39 – 44, 70, 79, 150, 151, 159
Sokol, Jan 53, 171
Souček, Ivan 29, 30, 171
Soukup, Martin 9, 10, 67, 69, 71, 75,
148, 152
Soukup, Václav 10, 83, 115, 116,
118, 148, 152, 169, 171
Spencer, Herbert 74, 161
Spengler, Oswald 9, 79, 80, 151, 171
Stokes, Patrick 14, 167, 171
Stoličná, Rastislava 114, 171
Stone, Philip 77, 78, 170, 171
Šánkara 33, 34
Ščepanovskaja, Jeľena Michailovna 114,
115, 118, 123, 124

T – U

Thomas, Louis-Vincent 68, 172
Trinkunas, Jonas 132, 172
Turner, Victor 87
Tylor, Edward Burnett 74, 172
Uddálaka 31

V – W

Van Gennep, Arnold 68, 75, 87, 172
Vávra, Jaroslav 131

Velkoborská, Kamila 133, 142, 172
Vico, Giambattista 79
Vojtíšek, Zdeněk 133
Wagner, Richard 29
Watkin, Julia 14, 173
Wiker, Benjamin 42, 162
Wolgemut, Mikchael 78
Wollmann, Slavomír 130

Zoznam autorov

doc. dott. Giuseppe Maiello, Ph.D.

Katedra marketingové komunikace Fakulty ekonomických studií Vysoké školy finanční a správní v Praze

doc. PhDr. Martin Soukup, Ph.D.

Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci

doc. PhDr. Václav Soukup, CSc.

Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze

Mgr. Katarína Gabašová, PhD.

Katedra kulturológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

Mgr. Kristína Jakubovská, PhD.

Katedra kulturológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

Mgr. Jozef Palitefka, PhD.

Katedra kulturológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

Mgr. Michal Reiser

Katedra kulturológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

Katarína Gabašová
Kristína Jakubovská
Giuseppe Maiello
Jozef Palitefka
Michal Reiser
Martin Soukup
Václav Soukup

(De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze

Vydala

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Recenzenti

doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc.

PhDr. Markéta Poláková, Ph.D.

Jazykový redaktor

PhDr. Marcel Olšiak, PhD.

Vedecký redaktor

doc. Mgr. Miroslav Ballay, PhD.

Výkonní redaktori

Mgr. Katarína Gabašová, PhD.

doc. dott. Giuseppe Maiello, Ph.D.

Technický redaktor

Mgr. Juraj Novák

Grafický dizajn

©  Equilibria, s. r. o.

Náklad: 100 ks. Vydanie: prvé. Rozsah: 178 strán. Rok vydania: 2016.

Tlač: Equilibria, s. r. o., Košice

Editorická poznámka: České texty neprešli jazykovou redakciou.

ISBN 978-80-558-1097-3

Nosnou témou predloženej monografie je problém „detabuizácie“ smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze, ako to zdôrazňuje aj názov monografie. Obsahová stránka predloženej monografie predstavuje značne diferencovaný obraz orientovaný na rôzne aspekty problematiky smrti človeka, opierajúci sa však aj o dve odlišné metodologické hľadiská. Príspevky K. Gabašovej, M. Reisera, J. Palitefku sa už aj podľa svojich názvov uberajú cestou filozofickej reflexie problematiky smrti u vymedzených autorov. Príspevky M. Soukupa ako aj V. Soukupa, K. Jakubovskej a G. Maiella predstavujú rôzne antropologické prístupy k danej problematike. Uvedená kombinácia filozofického a antropologického prístupu k smrti je iste užitočná a možno len súhlasiť s autormi, že uvedený prístup poskytuje „nevšedný transdisciplinárny pohľad na smrť“. V monografii sa často zdôrazňuje, že problém smrti je pre človeka z určitého pohľadu neuchopiteľný, pretože vlastná smrť nie je a nemôže byť súčasťou našej individuálnej životnej skúsenosti. Je dobre, že predložená monografia na problematiku smrti človeka upozorňuje a odmieta akceptovať nivelizačný tlak konzumnej spoločnosti, orientovanej na peniaze a zisk, z pohľadu ktorých je smrť rovnako dobrým tovarom ako hociktorý iný tovar a svojimi prostriedkami sa pokúša ukázať problematiku smrti človeka zo všestrannejšieho pohľadu.

doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc.

Téma smrti je témom večne aktuálnym a zároveň nikdy zcela nezodpovediteľným, dokud se s její realitou neseťká každý z nás osobně. Zároveň si každá doba a každá kultura vyvíjí vlastní obranné mechanismy, jak se se smrtí vyrovnat. V současné západní společnosti jsou spíše tendence se smrti vyhýbat, nepřipouštět si ji, dát ji do pozadí. Jak píšou autoři ve svém úvodu – „smrť se vytrácí z rozhovorů i myšli, umírající už nejsou přítomni mezi živými, ale i izolování v zdravotnických zařízeních, přirozená smrt je tabu“. Předkládaná monografie přináší interdisciplinární pohled na věčnou otázku smrti a je zajímavým příspěvkem zejména pro odbornou veřejnost a studenty, zejména humanitních oborů. Autoři při zpracování publikace prokázali vysoké teoretické zázemí a široký rozhled, celkové provázání jednotlivých kapitol je logické, navazující a srozumitelné.

PhDr. Markéta Poláková, Ph.D.

ISBN 978-80-558-1097-3

