

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Odpad, člověk, smrt: spalování odpadu a
lidských těl v antropologické perspektivě**

Pavel Mašek

Plzeň 2018

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra antropologie

Studijní program Antropologie

Studijní obor Sociální a kulturní antropologie

Diplomová práce

**Odpad, člověk, smrt: spalování odpadu a
lidských těl v antropologické perspektivě**

Pavel Mašek

Vedoucí práce:

Mgr. Daniel Sosna, Ph.D.

Katedra antropologie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2018

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2018

.....

Tímto bych rád poděkoval vedoucímu diplomové práce Mgr. Danielu Sosnovi, Ph.D. za cenné odborné připomínky, pomoc, rady a čas, který mi věnoval.

Obsah

1	ÚVOD	1
2	NESMRTELNÝ ODPAD	3
	2.1 (Ne)existující odpad	13
	2.2 Pozůstatek modernity - odpad současné společnosti.....	16
	2.3 Neviditelná identita je také identita.....	19
3	NESMRTELNÁ SMRT	24
	3.1 Je smrt krátká událost, nebo dlouhý proces?	26
	3.2 Smrt? Strach a hrůza	27
	3.3 Je to jednoduché! Budme nesmrtelní!	30
	3.4 Když už musíme zemřít, ať je tedy smrt dobrá	35
	3.5 To ani po smrti nemůžeme být sami a mít klid?	36
	3.6 Kam s ním?	39
	3.7 Člověk a smrt – navždy spolu. Vývoj vnímání smrti	40
	3.8 „Exitus“, konstatoval lékař	45
4	CO BY BYLA TEORIE BEZ EMPIRIE (A NAOPAK?)	48
	4.1 Spalování lidí	49
	4.2 Současná situace v České republice.....	53
	4.3 Neviditelná identita v krematoriu	57
	4.4 Odpad tvoří odpad.....	59

4.4.1 Odpad vzniklý při zpracování odpadu ve spalovnách	59
4.4.2 Odpad krematorií	62
4.5 Co se s lidským tělem děje po smrti.....	64
4.6 Uniformita pohřebních služeb.....	70
5 ZÁVĚR	73
6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ	75
7 RESUMÉ	78

1 ÚVOD

Na lidské tělo, které nejeví známky života, se můžeme dívat podobně jako na odpad. Jako na něco nepoužitelného, na něco, co na tomto světě ztratilo svůj původní účel. Někdy může být za nepoužitelného či mrtvého prohlášen dokonce i stále žijící člověk, a to zcela subjektivně, intersubjektivně a/nebo institucionálně. To se týká i věcí, které by v mnoha případech mohly být využity někým jiným, než jejich původním majitelem, místo toho jsou však pohřbeny na skládce. Skládku nemají jen věci, na skládku jsou odhazováni i lidé.

Může být lidské tělo vnímáno jako odpad? Pokud ano, chováme se podle toho k němu? O mrtvých tělech, ani o odpadu se moc nemluví. Vypadá to, že obojí patří do nějaké jiné dimenze naší reality, na kterou se spíše snažíme zapomenout, odsunout stranou, popřít její existenci. „Jako by smrt ve společnosti zemřela, neexistovala. Společnost ji ve svém vývoji postupně vytěsnila“ (Špatenková 2014: 20). Je nám tato neoddělitelná součást našich životů nepříjemná? Proč? „Odpadky jsou spřízněné se vším nevědomým, potlačeným,“ říká Thomas Hylland Eriksen a pokračuje: „Odpad je konkretizace kolektivního nevědomí dané kultury“ (Eriksen 2015: 13).

Michael Thompson ve své knize *Rubbish Theory* tvrdí (stejně jako ostatní sociální vědci, včetně antropologů), že vše záleží na kategorizaci. Kategorie nám umožňují a usnadňují rozlišování, umožňují nám se orientovat ve světě kolem nás. V současné společnosti je důležitá hodnota. „(A) *transient object gradually declining in value and in expected life-span may slide across into rubbish. In an ideal world ... an object would reach zero value and zero expected life-span at the same instant, and then ... disappear into dust. But, in reality, it usually does not do this; it just continues to exist in a timeless and valueless limbo where at some later date (if it has not by that time turned, or been made, into dust) it has*

the chance of being discovered. It may be discovered ... and successfully transferred to durability“ (Thompson 2017: 27).

Můžeme si tedy dovolit tvrdit, že vše záleží na kontextu, na úhlu pohledu, na nás samotných, jedincích a jejich vlastních přesvědčeních, stejně jako na společnostech i jejich kulturách. Nic není stálé, nic není definitivní, vše je určitým způsobem proměnlivé a může dosahovat mnoha podob. Všechno může (nebo i nemusí) být nesmrtelné. Záleží jen na nás.

Zajímá mě rovina viditelného a neviditelného, zajímá mě moment, kdy objektivně existující věc nebo i člověk, přestane subjektivně či intersubjektivně existovat. Kdy se stane neviditelným, kdy sociálně zemře, kdy se stane odpadem.

Ve svém výzkumu se zaměřuji na člověka, lidské tělo, jako na odpad. Zaměřuji se na to, zda je takto vůbec možné o něm uvažovat. K tomu abych byl schopný tuto problematiku lépe pochopit, rozhodl jsem se pro volbu výzkumu v rámci dvou odlišných, přitom v několika ohledech podobných prostředích – ve spalovně odpadu a krematoriu. V obou zařízeních jsem se snažil pomocí neformálních rozhovorů proniknout do každodenního stereotypu lidí, kteří na těchto místech pracují. Na základě jejich vyprávění jsem se pokusil o nalezení nějaké spojitosti mezi lidským tělem a odpadem, a to jak po smrti, tak zejména ještě během jeho života.

V teoretické části se zamýšlím nad odpadem, zejména *lidským odpadem*, jeho podobami, jeho přijímáním a odmítáním. Praktikami, kterými je (společně se vším, co je považováno za nečisté a pro danou společnost nepřípustné) udržováno mimo ohrožující stav a vliv, který by mohl na „zdravou“ společnost mít. Dále se snažím popsat vývoj a změny vnímání smrti i strategie, kterými je redukován strach ze smrti, tedy takové strategie, které ústí do víry v nesmrtelnost, abych se pak přes krátký úvod o vývoji pohřbu žehem dostal k samotné empirické části, která je založená na výzkumech v Malešické spalovně a zejména pak ve Strašnickém krematoriu v Praze.

2 NESMRTELNÝ ODPAD

Odpad má v české legislativě svou vlastní uzákoněnou definici. Zákon č. 185/2001 Sb. § 3 o odpadu říká: „Odpad je každá movitá věc, které se osoba zbavuje nebo má úmysl nebo povinnost se jí zbavit.“ Podle této definice by tedy mrtvé lidské tělo odpadem být mohlo, pokud o něm uvažujeme jako o movité věci.

Podstatou pravděpodobně všech lidských společností je kategorizace, vytváření pojmu a tříd, podle kterých pak lidé uzpůsobují svoje myšlení, či lépe řečeno myšlení (i následné jednání) je těmito kategoriemi určováno – jednáme v rámci kulturně vytvořených schémat – koneckonců to, co je dnes považováno za odpad, může být v budoucnu klasifikováno úplně jinak. Odpad je sociálně definovanou kategorií (Thompson 2017: 28).

Mary Douglas tvrdila, že všechno záleží na kontextu – žádná věc není sama od sebe, svou podstatou, odpadem (či použijeme-li kategorii Mary Douglas, nečistou). Podle Mary Douglas je všechno, co je nečisté či špinavé, nemístné – používá pro to termín *matter out of place*, pochopitelně jde o přísně kulturně kontextuální termín. Tvrdí, že všechno, co chápeme jako nemístné, můžeme pochopit pouze skrze porozumění řádu, který danou věc či člověka za nemístného považuje. „Chceme-li zachovat řád, nečistota nebo špína nesmí být jeho součástí. Uznat tuto skutečnost je první předpoklad porozumění znečištění“ (Douglas 2014: 76). Mary Douglas tedy tvrdí, že špína musí koexistovat se systémem, je totiž jeho vedlejším produktem, nedílnou součástí, potvrzuje jeho existenci. Třídění a kategorizace v sobě zahrnuje vyřazení těch prvků, které jsou nežádoucí. „(L)ze tedy říci, že naše chování ohledně znečištění je reakcí, která odsuzuje všechny věci nebo ideu, která pravděpodobně zmate naši drahocennou klasifikaci“ (ibid.: 73).

Znamená to tedy, že za určitých okolností je možné o lidském těle jako odpadu přemýšlet. Slovo odpad se často používá ve spojení s nejrůznějšími přídavnými jmény, které jim propůjčují konkrétní, kulturně významovou a lehce (v dané kultuře) srozumitelnou podobu. Můžeme se setkat s kategoriemi jako *white trash*, tedy označením bílých Američanů z nižších sociálních vrstev, slyšíme jak někdo o někom v negativním kontextu mluví jako o lidském odpadu (*human waste*). Na miliony lidí lze pohlížet jako na odpad, jsou to lidé, kteří nikam nezapadají, nikdo je nepotřebuje, jsou nadbyteční. Lidí, kteří jsou klasifikováni jako, parafrázujeme-li Mary Douglas, *human matter out of place*, může být mnohem více než si myslíme. Pokud odpad chápeme jako něco, co překáží, pro co není žádné využití, spadá do této kategorie spousta lidí (Eriksen 2015: 7, 86).

Znakem současného, moderního, globalizovaného světa, hnaného neoliberální ideologií a uvažováním (ale také hodnocením), je přesvědčení, že dobrá společnost je taková, ve které má každý člověk produktivní roli. To je ale obrovský závazek a tlak na lidi, kteří toto očekávání nemohou či nechtějí splnit (z důvodů, které pro někoho, kdo je však naučen uvažovat pouze v tomto rámci, mohou být naprosto nepochopitelné). Z těchto lidí se pak stávají nepotřební, nechtění, nadbyteční, stává se z nich lidský odpad.

Nepotřebné dělá z věcí i lidí pouze a jen kultura, ta určuje, zda je pro někoho či něco nějaké využití. Kultura, ale i stav, v němž se určitá daná společnost nachází, určuje kdo a zda vůbec bude za odpad považován a od většinové společnosti oddělován. Pro každý odpad existuje skládka, včetně lidského odpadu. Jde o skládku pro lidi přebytečné, či nezaměstnatelné, z pohledu společnosti lidí nefunkční (Bauman 2003: 81). Jde o skládku pro tu část společnosti, která nemá žádné ekonomické nebo politické využití, která není nijak produktivní, pro danou ideologii užitečná. V těchto případech pak tedy může nastat

separace té části společnosti, která produktivní a užitečná naopak je, například v podobě *gated communities*, segregace těch nadbytečných, například v podobě *slumů*, *ghett* či *banlieues*, „drsné čvrti a špinavé ulice osídlené lidmi podivného (tj. nikoli našeho) vzezření a chování, a tedy i s podivnými (tj. podezřelými) zvyky a úmysly“ (Bauman 2015: 13), nebo v nejhorších případech jejich genocida.

Zvláštním případem lidského odpadu jsou utečenci. *„Refugees, the human waste of the global frontier-land, are ,the outsiders incarnate‘, the absolute outsiders, outsiders everywhere and out of place everywhere except in places that are themselves out of place – the ,nowhere places‘ that appear on no maps used by ordinary humans on their travels. Once outside, indefinitely outside, a secure fence with watching towers is the only contraption needed to make the ,indefiniteness‘ of the out-of-place hold forever“* (Bauman 2003: 80).

Bauman ve své knize *Tohle není deník* výstižně a srozumitelně vysvětluje vztah k cizincům a jejich jasnou klasifikaci a zařazení. Nebo ne až tak jasnou? Rozhodně jasnou natolik že zjišťujeme, jak nepříjemně nejistě se můžeme cítit. Tvrdí, že cizinci jsou nebezpeční, protože nejenže vůbec netušíme, co od nich čekat a jak reagovat na to, co udělají, ale my ani vlastně nedokážeme odhadnout co udělají. Nedokážeme odhadnout jak budou reagovat na to, co činíme jejich směrem nebo jak bychom se měli v jejich přítomnosti chovat, abychom se vyhnuli problémům. A to v důsledku vede k tomu, že se můžeme cítit ztracení, Bauman používá slovo *neznalí*. A neznalost pak vede k tomu, že neumíme a nedokážeme odvrátit případné nebezpečí ze strany cizinců (aniž bychom vůbec tušili o jaké nebezpečí se může jednat, ani zda vůbec existuje), proto se podle Baumana pak také cítíme *nemohoucně*, což v nás může vyvolat pocit ponížení. Veškerá negativní energie pak vede jedním jediným směrem - k cizincům. A tak si v rámci zachování

klidu a naší vlastní duševní rovnováhy přejeme, aby odešli (Bauman 2015: 32).

Německý sociolog Norbert Elias hovoří o místech, které by bylo možné vnímat jako skládku lidského odpadu – léčebny dlouhodobě nemocných. Jde o podivné místo, které působí jako odkladiště pro umírající, jako místo, kde smrt vítězí nad snahou lékařů. V tomto kontextu je podle mého názoru možné pohlížet na staré, nemocné, umírající jako na něco, co nechceme vidět, čeho nechceme být součástí, z čeho máme strach (více pak v druhé kapitole (Ne)smrtná smrt). Zdráhám se nazvat tyto lidi lidským odpadem, ale možná je to jen známka toho, že se jedná o citlivý problém, kterému bychom se měli pokusit nalézt řešení.

Elias říká, že „(l)idé většinou umírají postupně, slábnou, stárnou. Poslední hodiny jsou jistě důležité, ale zpravidla se s odcházejícími musíme rozloučit už dříve. Již nemoc často vyřadí stárnoucího člověka ze společnosti živých. Jeho tělesný úpadek jej izoluje. Schopnost kontaktu a citové valence slábnou, ale potřeba společenství s ostatními lidmi nevyhasíná. A to je nejtěžší – to nenápadné vyřazování stárnoucích a umírajících lidí ze společenství živých, postupné ochladnutí někdejších vztahů a náklonností, ztráta těch, kdo dávali životu smysl a bezpečí. Tento proces není krutý jen pro ty, kdo trpí bolestmi, nýbrž i pro ty, kdo pouze zůstanou sami. Skutečnost, že k předčasné opuštěnosti umírajících dochází nejčastěji právě ve vyvinutých společnostech, je jednou ze slabostí těchto společností, svědčící o dosud nepřiliš rozvinuté identifikační schopnosti jejich členů“ (Elias 1998: 7-8), identifikační schopnosti se smrtí, mrtvými i umírajícími.

Jak říká Mary Douglas, „(k)dykoliv se v našich životech zavede striktní vzorec čistoty, působí buď značné nepohodlí, nebo z něj vznikají rozpory. Jestliže se přísně dodržuje, vede k pokrytectví. Popřením není ještě dotyčná věc odstraněna. Ostatní život, který nezapadá do

přijímaných kategorií, nezmizel a vyžaduje pozornost“ (Douglas 2014: 217).

Není to tedy tak, že všechny takové společenské projevy jsou nejčistšími projevy samotného stavu, struktury a kondice dané společnosti? Neříká to něco o tom, jak na tom daná společnost je? Nenaznačuje to, že některé věci jsou prostě a jednoduše špatně, protože nadřazují jiné zájmy, v současnosti zejména ekonomické, nad zájmy, které souvisí s humanitou, lidskostí? Že člověk a jeho život může v současném světě být považován za odpad, protože tak to určuje ideologie, která se navíc tváří jako by žádnou ideologií ani nebyla?

Věci i lidé považovaní za odpad mají jednu společnou charakteristiku, která zároveň určuje jejich nejasnou identitu. Jakýkoli odpad, ať jde o věci či lidské bytosti, je bez rozdílu odmítán a odsouván na stejné místo mimo společnost, na skládku. Označením něčeho či někoho za odpad, smazáváme jakékoli projevy původního rozdílu mezi věcmi i lidmi, jejich individualitu, jejich jedinečnost – odpad nic z toho už nepotřebuje, je prostě jen odpadem (Bauman 2003: 78).

Sice již nějakou dobu nežijeme v době, která bývá označována za modernitu, ale to neznamená, že její odkaz a vliv není patrný i v současném světě. Zygmunt Bauman popisuje modernitu v jejích začátcích takto: „*Separation and destruction of waste was to be the trade secret of modern creation: through cutting out and throwing away the superfluous, the needless and the useless, the beautiful, the harmonious, the pleasing and the gratifying was to be divined*“ (ibid.: 21) Aby ve společnosti mohla fungovat harmonie, aby pro ní byla charakteristická krása a spokojenost jejích členů, musí dojít k určité kreaci podle zavedených kategorií dané společnosti či kultury. A když se něco vytváří, vzniká u toho také pochopitelně odpad (ať už si za tím představíme cokoli - může jít stejně tak o věci, jako o lidské bytosti). A ještě jednou zmiňuji,

že i přesto, že se již nenacházíme v době modernity, její důsledky a projevy se místy neustále objevují i v kontextu současných společností.

Podle Baumana „(f)or all practical intents and purposes, things excluded – thrown out of focus, cast in the shadow, forced into the vague or invisible background – no longer belong to ‚what is‘. They have been denied existence and a room of their own in the Lebenswelt. They have been thereby destroyed – but this was a creative destruction. ‚Eliminating‘, Mary Douglas famously said, ‚is not a negative movement, but a positive effort to organize the environment“ (ibid.: 18). Na popírání něčeho či někoho, na hodnocení někoho jako nadbytečného a nepotřebného, se skutečně můžeme dívat jako na kreativní destrukci. Avšak pouze jednostrannou, z druhého pohledu jde o destrukci fatální, ničivou, frustrující, zhoubnou, často nepochopitelnou.

Myslím, že bychom měli zaujímat stanovisko a v těchto případech měli být s hodnocením eliminace jako kreativní destrukce opatrní (i když si samozřejmě uvědomuji, co tím Mary Douglas myslela). Nikdy nevíme jaká ideologie může těchto slov (označení, pojmenování) zneužít. Protože pravděpodobně univerzálně platí, že je tu vždycky příliš mnoho *těch druhých* a zároveň příliš málo *nás*. Přitom *jich* by mělo být méně, nebo ještě lépe, neměli by být vůbec, a *nás* by mělo být více, protože *nás* není nikdy dost (ibid.: 34).

Mary Douglas tvrdí, že existuje několik možných způsobů zacházení s věcmi či lidmi, kteří nezapadají do systémem stanovených a známých kategorií, kteří nezapadají do bezpečné stability známého. Můžeme je tedy „ignorovat, jen je nebudeme vnímat nebo je vnímáním odsoudíme nebo s nimi budeme zacházet pozitivně, můžeme anomálii záměrně konfrontovat a pokusit se vytvořit nový vzorec reality, v němž bude mít své místo“ (Douglas 2014: 76).

To však může být těžké. Osobní kategorie, vlastní systém klasifikací není problémem přehodnotit. Kulturní kategorie jsou ale věci veřejnou, kolektivní, intersubjektivní. Nemohou být přehodnoceny jen tak jednoduše. Jenže jakýkoli klasifikační systém musí nutně vytvářet anomálie, což znamená, že každá kultura se musí nějakým způsobem vypořádávat s událostmi, které zdánlivě popírají její předpoklady (ibid.: 77).

Špína, nemístnost, nepatřičnost, nadbytečnost, to všechno jsou kategorie, jež podle Mary Douglas označují zamítnuté prvky z uspořádaného systému. „V chaosu neustále se měnících vjemů si každý z nás vytváří stabilní svět, ve kterém mají objekty rozpoznatelný tvar, jsou lokalizované v prostoru a mají trvalost. V procesu vnímání sami tvoříme, přijímáme podněty a jiné odmítáme. Pro nás jsou nejpříjemnější ty podněty, které nejjednodušeji zapadají do vzorce, který si vytváříme. K nejednoznačným podnětům máme tendenci se chovat, jako kdyby se zbytkem našeho vzorce ladily. Rozporuplné vzorce je tendence odmítnout ... Jak se učíme a poznáváme, pojmenováváme objekty okolo sebe. Jejich označení pak ovlivňuje způsob, jakým jsou příště vnímány: Jak jsou jednou onálepkovány, jednodušeji zapadají do patřičných přihrádek“ (ibid.: 74). Tím se v nás vlastně postupně buduje určitý světonázor, který nám dodává jistotu.

Bauman jinými slovy hovoří o tom samém, když říká, že chaos je alter egem řádu. Vlastně tvrdí, že chaos je negativní řád, protože nám dává jistotu, že něco se nenachází na svém místě, že něco nevykonává svou danou funkci. Chaos má, stejně jako řád, podmínky své existence (Bauman 2003: 31). I chaos je tedy nějak onálepkován, je ošetřen pomocí kategorizace.

V sociálních vědách, sociální a kulturní antropologii nevyjímaje, obecně platí, že nic nefunguje izolovaně, mezi jednáním a přesvědčením

je nějaká vazba, i když může být někdy (často) v rozporu. *„We all know that our beliefs and the way we see and understand the world influence our actions. We do something because we believe it to be right and we do not do something else because we believe it to be wrong. In other circumstances, we do something because we expect that the results will be to our advantage and we refrain from doing something else because we expect that the results will be to our disadvantage.*

So we can say that, inside our heads, in our thoughts, and in our language, we carry a more or less coherent model of the world – a world view – a way of making sense of our environment, social and physical. We also have a more or less coherent set of moral injunctions: our idea, not of how the world is, but of how it should be. But, as well as believing, we also act. When we act we are part of the world and, indeed, are actually changing the world: so we have a world view within our minds whilst our bodies form a small part of the world“ (Thompson 2017: 70).

Produktem určité ideologie (pochopitelně může jít o vedlejší produkt jakékoli ideologie, jde jen o to, zda to dovolí či ne) je tedy nepotřebnost či nadbytečnost některých lidí. *„To be ‚redundant‘ means to be supernumerary, unneeded, of no use – whatever the needs and uses are that set the standard of usefulness and indispensability. The others do not need you; they can do as well, and better, without you. There is no self-evident reason for your being around and no obvious justification for your claim to the right to stay around. To be declared redundant means to have been disposed of because of being disposable – just like the empty and non-refundable plastic bottle or once-used syringe, an unattractive commodity with no buyers, or a substandard or stained product without use thrown off the assembly line by the quality inspectors. ‚Redundancy‘ shares its semantic space with ‚rejects‘, ‚wastrels‘, ‚garbage‘, ‚refuse‘ - with waste ... The destination of waste is the waste-yard, the rubbish heap“ (Bauman 2003: 12).*

Norský spisovatel Aksel Sandemose v roce 1933 napsal román s názvem *Uprchlík kříží svou stopu*, v němž píše o smyšleném městě Jante, které pro své obyvatele stanovuje následující zákony, jakési negativní desatero: (1) Nebudeš si myslet, že něco znamená, (2) Nebudeš si myslet, že jsi stejně důležitý jako my, (3) Nebudeš si myslet, že jsi chytrější než my, (4) Nebudeš si namlouvat, že jsi lepší než my, (5) Nebudeš si myslet, že víš víc než my, (6) Nebudeš si myslet, že jsi víc než my, (7) Nebudeš si myslet, že jsi k něčemu dobrý, (8) Nebudeš se nám smát, (9) Nebudeš si myslet, že někomu na tobě záleží, (10) Nebudeš si myslet, že nás něco dokážeš naučit (Sandemose 2008). Tato pravidla sloužila k zamezení vyniknutí lidem zejména z nižších sociálních vrstev. I když nepsaná, jsou tato pravidla (či jim podobná) silně zakořeněna v mnohých společnostech.

Hodnocení kvality nás začalo přesahovat, začalo nás ovládat. Začalo určovat naše každodenní životy, naše rozhodnutí, naše předsudky. Ty pak dále ovlivňují životy lidí, na které jsou mířeny. *„What is characteristic of the forms of exclusion typical of contemporary state societies is the double bind occurring between neoliberal practices and human rights principles. According to the latter, all human lives have value, but the marketisation of social life implies that activities can be ranked hierarchically according to their economic significance. As a result, those whose activities do not register as economically useful have less value than those who make valuable contributions ... There are thus two double binds associated with the runaway growth of waste: the familiar issue of growth versus sustainability (waste in the literal sense), and the contradiction between universal human rights and the neoliberal grading of human value on an economic scale (waste as useless humans)“* (Eriksen 2016: 116).

Nadbyteční lidé se dostávají do situace, která pro ně není příliš příznivá. V případě, že se pokusí přizpůsobit životu, který je společensky

považován za chvályhodný, jsou společností obviněni z toho, že svoji snahu jen předstírají, aby dosáhli určitých výhod. Když naopak otevřeně stojí proti onomu chvályhodnému způsobu života, je to společností bráno jako důkaz toho, že jejich veřejný názor na tyto lidi byl správný, totiž že tito lidé jsou hrozbou pro zdravý způsob života, že tito lidé ohrožují všechno to, za co společnost bojuje (Bauman 2003: 41). Zejména za samu sebe.

Je potřeba upozornit na to, že jde o čistě kulturně formovaný pohled. Jde o to, že ta skupina lidí, která jinou skupinu lidí (my vs. oni) považuje za nadbytečnou, nepatřičnou nebo zbytečnou, není esenciálně pravým opakem, tedy tou pravou, která má pro svět nenahraditelný význam. Jde pouze o jejich intersubjektivní kolektivní představu. Ale vůbec to neznamena, že by to v jiném kontextu nemohlo být naopak. Nebo možná ani nakonec nejde o kontext, ale o úhel pohledu. Možná, že naopak ve stejném kontextu jsou tito lidé právě těmi, kteří problém s lidským odpadem vytváří. Ale je asi jednodušší zabývat se a vinit ty druhé, než hledat problém u sebe. Podle Baumana, *„(a)fter all, the grand design that sets the ‚waste‘ apart from the ‚useful product‘ does not signal an ‚objective state of affairs‘, but the preferences of the designers“* (ibid.: 44).

Zákon, kterým jsem uvedl tuto kapitolu, dále říká, že ke zbavování se odpadu dochází mj. i tehdy, pokud se dané movité věci zbavuje osoba, která tuto věc vlastnila. Zbavujeme se lidských těl? Ano, a vždy záleží na kontextu – může jít o zbavování se v pozitivním i negativním smyslu, jak je nastíněno v předchozích odstavcích. Zbavujeme se vlastního těla? Zbavuje se naše duše, pokud uvažujeme o tom, že existence duše je potvrzena vírou v její existenci, našeho těla? V tom případě by ale duše musela být majitelem těla. Co když je to ale naopak? Tímto se však dostáváme do velmi spekulativních rovin, které mohou vést k rozvíjení naší imaginace, ale s největší pravděpodobností nemohou přinést žádnou

novou teorii. Jak říká Gaston Bachelard: „(V)ymýšlíme různé hypotézy a oddáváme se snění; tvoříme si tak přesvědčení, která budí dojem vědění“ (Bachelard 1994: 5).

Je tedy odpad skutečně nesmrtelný, jak tvrdí název této kapitoly? Představy o nesmrtelnosti (lidí, věcí, jakýchkoli entit) se společnost od společnosti, kulturu od kultury dost liší. Pokud hovoříme o současné západní společnosti, již je (bezpochyby?) naše společnost součástí, vnímání nesmrtelnosti je odlišné od toho, jaké se objevuje v současném kontextu. Více o tom ale až ve třetí kapitole s názvem *Nesmrtelná smrt*.

Zkusme si tedy na tuto otázku odpovědět takto. *„Nothing in the world is bound to last, let alone last forever. Today’s useful and indispensable objects, with but few exceptions, are tomorrow’s waste. Nothing is truly necessary, nothing is irreplaceable. Everything is born with a branding of imminent death; everything leaves the production line with a ‚use-by date‘ label attached; constructions do not start unless permissions to demolish (if required) have been issued, and contracts are not signed unless their duration is fixed or their termination allowed depending on the hazards of the future“* (Bauman 2003: 96-97).

2.1 (Ne)existující odpad

Thomas Hylland Eriksen tvrdí, že odpad neexistuje. „Většina lidí o odpadu příliš nepřemýšlí, vezmeme-li v úvahu, jak velký prostor v našem každodenním životě zaujímá (...) Hromady odpadu se ... neustále zvětšují a většině lidí se o tom nechce přemýšlet“ (Eriksen 2015: 5-6). Eriksen vlastně říká, že co není vidět, jako by vůbec neexistovalo. Odpad považuje za něco nechtěného, rušivého, za něco co vzniklo jako vedlejší efekt, který nebyl zamýšlený. Odpad je nežádoucí a lidé se většinou nežádoucímu brání tak, že jej vytěsňují z mysli (a nežádoucí může být i odpovědnost), či na něj přestanou myslet v okamžiku, kdy opustí jejich

odpadkový koš a odjíždí v popelářském voze pryč. Odpad tím pro většinu z nás zmizel. Eriksen s ohledem na prostorovou omezenost naší planety říká: „You can move waste between continents, but it does not disappear“ (Eriksen 2016: 109). I když se budeme snažit sebevíce.

Ale proč tomu tak je? A bylo to tak vždy, nebo jde o fenomén, který přišel společně s moderními industrializovanými společnostmi, pro které je typický blahobyť? Eriksen považuje odpad za nejviditelnější a nejhmataitelnější ze všech vedlejších produktů modernity. (Eriksen 2015: 8) Podle něj mezi blahobytem, industrializací a rapidním nárůstem odpadu skutečně existuje přímá úměra. „Odpad je přece logickou implikací konzumu: ze všeho, co se spotřebuje, se dříve či později stane odpad (...) Rozumí se samo sebou, že konzumní společnost je zároveň společností produkující odpad“ (ibid.: 5).

Michael Thompson tvrdí že status člověka, jeho bohatství či chudobu, stejně jako bohatství či chudobu každé společnosti poznáme podle toho, kolik odpadu produkuje. Pochopitelně se můžeme dohadovat co přesně znamená kategorie bohatství, ale vzhledem k tomu, že předmětem této práce je pochopení (či snaha o pochopení) určité oblasti současné společnosti, umožněme si nahlížení na tuto kategorii skrze naše, západní myšlení. Thompson tvrdí, že současná společnost, zejména její elita, je charakteristická velkým množstvím toho, čeho je schopná se zbavit, odložit. Ne všechno však musí být hned nutně odpad. Chudí lidé většinou nevlastní mnoho, proto zároveň ani neprodukují větší množství odpadu. Čím bohatší člověk však je, tím více si může dovolit konzumovat a tím větší množství odpadu produkovat (Thompson 2017: 20). Vidíme zde tedy přímou úměru mezi bohatstvím a množstvím vyprodukovaného odpadu.

Pokud tedy uvažujeme o tom, že konzum v současné blahobytné společnosti je spojen s potěšením z konzumace nových produktů (které

mj. pochopitelně produkují velké množství odpadu v podobě obalů), zdá se logické, že v takové společnosti nebude příliš velkým potěšením pohled na věci staré, či takové, které již pozbyly své původní funkce. „Pro některé lidi je i pohled na porouchaný přístroj zdrojem fyzické nevolnosti, jako kdyby tím byla ohrožena jejich vlastní rovnováha“ (Douglas: 75). Porouchané věci se dnes jen zřídka opravují, je mnohem jednodušší je vyhodit a pořídit si nové. Mnohem snazší je myšlenka jejich neexistence, protože „(n)evratná proměna libovolného předmětu v odpad je ... připomínkou pomíjivosti věcí, a možná proto člověk tak nerad na odpad myslí“ (Eriksen 2015: 7). A možná právě proto tak neradi myslíme na stáří, které je bezpochyby připomínkou naší vlastní pomíjivosti, naší smrtelnosti.

Můžeme tedy prohlásit, že zvyšující se produkce odpadu přímo souvisí se způsobem, jakým funguje současná západní společnost (jejíž dosah je však globální), s hodnotami, které jsou víceméně skrytě i nepokrytě určovány neoliberálními ekonomickými zájmy. Současná doba je totiž charakteristická tím, že většina nových výrobků má omezenou životnost prostě jen proto, aby se zrychlil obrat zboží. I když pro spoustu lidí může být určující kvalita výrobku, vždy bude přítomný i vliv módy a názorů ostatních na to, co je zrovna aktuální. V důsledku pak věci čím dál častěji (ale hlavně rychleji) končí na skládkách. Věci se mění na odpad příliš rychle – je to dáno tím, že si je často můžeme dovolit vyhodit a pořídit si místo nich nové (Eriksen 2015: 5).

Zygmunt Bauman považuje odpad za temnou součást našeho bytí. Vnímá odpad jako ostudu produkce, jako tajemství, které mělo být konzumentům utajeno (Bauman 2003: 27). Mohli bychom toto uvažování vztáhnout také na stárnoucího člověka či na člověka umírajícího? Jde o ohrožení individuální i kolektivní rovnováhy? Jestliže je odpad temným tajemstvím produkce, jak tvrdí Bauman, čeho je tajemstvím smrt? Je smrt selhání, vedlejší produkt? Čeho? Života? Kaspar Colling Nielsen ve své

knize Dánská občanská válka 2018-24 píše: „Smrt nedělá život smysluplnějším, je to právě naopak: Smrti dává smysl život“ (Nielsen 2015: 166). Je tedy jasné, že nic není bez ničeho a zároveň vše je propojené se vším. Záleží jen na tom, zda správně pochopíme ze kterého konce danou problematiku nahlížet. Přičemž je dobré myslet na to, že oba konce jsou stejně plnohodnotné, stejné logické, ale mohou vést k odlišným závěrům.

2.2 Pozůstatek modernity - odpad současné společnosti

Když už hovoříme o vztahu odpadu a současné společnosti, podívejme se ještě na Zygmunta Baumana, který toho k modernitě (jež stále do určité míry ovlivňuje současnost), její teorii, její podstatě i jejím důsledkům pro každodenní život každého jednoho z nás (protože modernita je bezpochyby globálním fenoménem, jež stále ovlivňuje skutečně každou lidskou bytost – a nejen) měla (a skrze svůj odkaz stále má) rozhodně co říci.

Bauman tvrdí: *„As the triumphant progress of modernization has reached the furthest lands of the planet and practically the totality of human production and consumption has become money and market mediated, and the process of the commodification, commercialization and monetarization of human livelihoods have penetrated every nook and cranny of the globe, global solutions to locally produced problems, or globally outlets for local excesses, are no longer available. Just the contrary is the case: all localities (including, most notably, the highly modernized ones) have to bear the consequences of modernity’s global triumph. They are now faced with the need to seek (in vain, it seems) local solutions to globally produced problems“* (Bauman 2003: 6). Jak Bauman, tak i zmiňovaný Eriksen (a spolu s nimi samozřejmě řada dalších badatelů) se nám snaží říci, že svět se neuvěřitelnou rychlostí

zaplňuje, a že obrovským problémem se stává jak odpad samotný, tak odpad lidský (ve smyslu Baumanova *wasted lives*).

Eriksen navrhuje řešení, když říká, že odpad neexistuje. Nemyslí tím pouze to, o čem hovoří Bauman, totiž že se zbavujeme přebytečného tím nejradikálnějším způsobem, tedy že z něj učiníme něco neviditelného a zároveň něco, o čem se jednoduše nepřemýšlí (Bauman 2003: 27), ale také to, že když začneme na věci i lidi nahlížet z jiného úhlu, stávají se něčím jiným, přestávají být odpadem. „To, co se normálně považuje za odpad, jsou ve skutečnosti zdroje čekající na využití“ (Eriksen 2011: 93), říká Eriksen. V takovém případě bychom mohli všechny lidi považované za lidský odpad (ilegální přistěhovalce, uprchlíky, skupiny žijící v naší společnosti, ale přitom vnímané jako odlišné), ale i rozbité věci nebo nedojedené jídlo, vnímat úplně jinak.

Lidé považovaní za lidský odpad skutečně čekají na svou recyklaci. Dokonce samotný systém, kterým jsou umístováni na příslušnou *skládku*, je označuje za materiál určený k znovuvyužití – představuje nejrůznější programy pro (opětovné?) začlenění těchto lidí do společnosti, pro jejich využití. Ale myslí to skutečně vážně? Odděluje od sebe společnost odpad, aby ho mohla recyklovat, nebo se pouze tak tváří? Nejde jen o přesvědčování lidského odpadu i sama sebe, že se snaží něco dělat, ale ve skutečnosti jsou *skládky* jen místem, kde je odpad pod kontrolou, aby nemohl ohrozit harmonii a řád společnosti? Aby společnost mohla *zdravě a normálně* fungovat?

„All waste is potentially poisonous – or at least, being defined as waste, it is deemed to be contaminating and disturbing to the proper order of things. If recycling is no longer profitable and its chances (at any rate in the present-day setting) are no longer realistic, the right way to deal with waste is to speed up its ‚biodegradation‘ and decomposition while

isolating it as securely as possible from the ordinary human habitat“ (Bauman 2003: 87).

Neviditelnost odpadu (nechtěnost odpad vidět, přemýšlet o něm) se přenáší také na lidi, kteří s ním nakládají. Ostatní lidé by o jejich nečisté práci nejraději vůbec nepřemýšleli. Podobné je to v naší společnosti (samozřejmě nejen) i s lidmi, kteří nakládají s mrtvými těly zemřelých. Dříve se například hrobaři pohybovali na okraji společnosti, na hranici mezi přijetím a odmítnutím.

Přitom lidé, kteří nakládají ať už s odpadem nebo mrtvými lidskými těly, jsou někým, kdo udržuje pořádek systému, který určuje kultura svými pravidly, jež se snaží zabránit nadvládě chaosu, ke kterému by bezpochyby došlo, kdyby se nikdo o zpracování odpadu či mrtvého lidského těla nestaral. Kupříkladu spalovny se zpracování odpadu a vytváření požadovaných produktů věnují 24 hodin denně po celý rok. Pouze 10 dní v roce je Spalovna Malešice v Praze pro potřebu pravidelné údržby zastavena. Pokud by došlo k nějakému výpadku, který by značně omezil provoz spalovny, došlo by pravděpodobně po nějaké době k nepředstavitelnému chaosu.

*„Rubbish collectors are the unsung heroes of modernity. Day in day out, they refresh and make salient again the borderline between normality and pathology, health and illness, the desirable and the repulsive, the accepted and the rejected, the *comme il faut* and *comme il ne faut pas*, the inside and the outside of the universe. The borderline needs their constant vigilance and diligence because it is anything but a ‚natural frontier‘ (...) All boundaries beget ambivalence, but this one is exceptionally fertile. However hard one tries, the frontier separating the ‚useful product‘ from ‚waste‘ is a grey zone: a kingdom of underdefinition, uncertainty – and a danger“ (Bauman 2003: 28).*

Současný svět i současná společnost skutečně vyžadují nejrůznější strážce hranic, ať už jde o hranice skutečné, tedy fyzické (jako například v případě imigračních úředníků) nebo o kulturní hranice. Tito strážci stojí na hranicích a dohlíží na oddělování chaosu od řádu. Dohlíží na to, aby hranice nepřecházeli lidé, kteří by mohli řád nějakým způsobem ohrozit. Bojují proti ambivalenci. (Bauman 2003: 28-29). Jakýkoli sociální systém si tvoří hranice (vnější i vnitřní), aby si zachoval svou vlastní existenci. Pak jde jen o míru prostupnosti těchto hranic, což může být kontextuální záležitost, někdy stejná prostupnost/neprostupnost může znamenat relativní stabilitu, jindy přináší fatální následky.

2.3 Neviditelná identita je také identita

Odvážil bych si tvrdit, že neexistuje člověk či věc bez nějaké identity. A i když třeba někdo v této kategorii nepřemýšlí, vždy tu bude někdo, kdo ano a kdo jinému člověku určitou identitu přisoudí. Pokud tedy uvažujeme o tom, že každý člověk je za svého života nositelem několika různých identit, ať už využívaných instrumentálně nebo připsaných někým jiným, získává určitou identitu i po své smrti. Tato nově nabytá identita se však výrazně mění, člověk se totiž najednou ocitá v novém kontextu, zcela odlišném od běžně známých, kulturně ošetřených. Robben tvrdí, že mrtvý člověk, či jeho tělo (abychom byli přesnější), prochází určitou formou transformace. Ta může mít různé podoby – pohřeb do země a následná hniloba, mumifikace, konzumace, kremace ap. Tato transformace (některá trvá déle, jiná probíhá rychleji) vlastně slouží k porušení ambivalentního vztahu mezi mrtvými a živými, vede k přechodu kulturně stanovené hranice, vede k tomu, aby vůbec došlo k jejímu překročení (Robben 2004: 2).

Identitu je možné budovat také retrospektivně. K tomu může posloužit pohřební obřad. „Je při něm připomenuta osobnost zesnulého, jeho zásluhy, činy, je mu vyjádřena pocta a výprava pohřbu (průběh

obřadu i další symboly jako květiny, rakev, uspořádání a výzdoba místnosti, počet účastníků atd.) může významným způsobem poukazovat na význam zesnulého ve společnosti či společenství“ (Nešporová 2013: 210). Dodal bych, že ze zmíněných symbolů můžeme odhadnout status nejen zemřelého, ale také těch, kteří se obřadu účastní.

Jakékoli naložení s tělem po smrti člověka je tedy transformací. Transformací jak fyzickou tak vztahovou. Je možné, že pozůstalé zachvacuje strach z mrtvého těla, strach ze smrti, která je nevyhnutelná a jež se objevuje v podobě umírání lidí nám bezprostředně blízkých. Můžeme kremaci považovat za jeden ze způsobů, jak pocit ohrožení, pocit vlastní smrtelnosti, znovu oddálit? Skrze transformaci těla zemřelého do jiného světa, víra v nějž nás uklidňuje?

Robben tvrdí, že lidé nesnáší představu konce. *„They cling to a belief in a spiritual life after death by imagining the salvation of an eternal spirit from the visibly decaying corpse. Thus, religion gives people a comforting sense of immortality, while the mortuary practices restore the group that has been disturbed temporarily by the death of one of its members“* (Robben 2004: 2).

Této problematice se mimo jiné věnoval také Bronislaw Malinowski. Zajímal se o to, jak některé společnosti vnímají představu hnilobního těla. I přesto, že jde o jeden ze způsobů jak změnit identitu zemřelého člověka tak, aby se nenacházel v ambivalentním stavu (což je možná důležitější pro společnost, než pro zemřelého jedince - i když někdo by mohl tvrdit, že pro zemřelého je ta důležitost naprosto stejná), mohou mít některé společnosti s touto představou více či méně problém.

Hnití, hniloba, rozklad – to jsou procesy, které nějakou dobu trvají a jsou vidět. Jde o procesy, kdy nám něco či někdo doslova mizí před očima. Malinowski tvrdí, že tato postupná úplná anihilace je něco, čeho se člověk bojí – bojí se úplného nezvratného konce, bojí se zmizení.

V této chvíli podle Malinowského nastupuje role náboženství, které přichází s představou duše oddělené od těla (duše je nezávislá na mizejícím, hniječím těle), jež dál pokračuje v životě v jiném světě, v jiné realitě (která je však stále v mnoha společnostech sociálně propojena se žitou realitou). Tato představa, představa, že neexistuje žádný konec, je pro člověka akceptovatelná. „*Man's conviction of continued life is one of the supreme gifts of religion, which judges and selects the better of the two alternatives suggested by self-preservation – the hope of continued life and the fear of annihilation*“ (Malinowski 2004: 21).

Je kremace způsob, jak se vyhnout trápení pohledem (či pouhou myšlenkou) na pomalu hniječím lidské tělo? Možná jde o způsob, jak pomoci zemřelému rychleji změnit identitu. Arnold Van Gennep podobně jako Robert Hertz, upozorňoval na téměř univerzální fakt, že lidé si často představují, že jsou složeni z několika od sebe navzájem oddělitelných částí, které mají po smrti odlišný osud. A způsob naložení s mrtvým tělem slouží jako nápomoc k oddělení těchto částí od sebe - k oddělení duše, která podle našich představ žije dál, a těla jež chápeme jako nenávratně ztracené, jako mrtvé (Palgi, Abramovitch 1984: 390).

Van Gennep, autor nejrozpracovanější teorie přechodových rituálů, považoval i pohřební rituál za jeden z přechodových rituálů. Svou teorii přechodových rituálů založil na třech fázích, které jsou pro každý takový rituál charakteristické – *separaci* (odloučení), *liminalitě* (pomezí), a *inkorporaci* (přijetí) (Van Gennep 1960). V kontextu smrti je pro van Gennepa *separace* oddělení mrtvého a truchlících pozůstalých od společnosti, *liminalita* označuje tranzici, cestu ze světa živých do světa mrtvých – tato fáze je nejdelší, protože bývá považována za obtížnou, tedy nutně zdlouhavou, fáze *přijetí* je taková fáze, kdy se mrtvý již nachází v jiném světě a pozůstalí se navracejí zpět do společnosti. Ostatky zemřelého jsou pak uloženy na hřbitově, spáleny, uloženy ve stromě, zkonsumovány, tedy zpracovány jakýmkoli způsobem běžným

pro danou společnost, čímž dojde k jejich oddělení od statusu živého člověka, k oddělení od původního statusu a uvolnění tak místa pro přijetí statusu nového (Robben 2004: 10). Po skončení všech fází přechodového rituálu je opětovně obnoven společenský řád, který byl úmrtím narušen.

Smrt je totiž společenskou událostí a tudíž nás nepřekvapí, že tento přechodový rituál se netýká pouze zemřelého, ale také všech jeho pozůstalých. Smrt je také společnost od společnosti vnímána jinak. Lépe řečeno, liší se fáze, kdy je člověk považovaný za mrtvého. Robben upozorňuje na to, že třeba v Japonsku není člověk považován za mrtvého, dokud není spálen v krematoriu (Robben 2004). O společenské úloze smrti si však řekneme více ve druhé kapitole.

Změnit identitu může být snadné, ale také to může být nesmírně těžké. Identitu si instrumentálně volíme, v jiných případech ji nabýváme kontextuálně, v dalších je nám pak proti naší vůli vnucována. V případě úmrtí si skutečně můžeme být jistí, že se nejedná o instrumentální identitu, pokud ano, nikdy ze strany právě toho jedince, jehož identita byla změněna.

„Když se zavádí jakýkoliv řád, ať už v mysli nebo ve vnějším světě, postoj vůči odmítnutým částem prochází dvěma stádii. Nejprve se tyto části nacházejí jednoznačně mimo, představují hrozbu pořádku a jako nežádoucí jsou rázně odklizeny. Na této úrovni mají nějakou identitu. Mohou být považovány za nechtěné části něčeho, z čeho pocházejí; vlasů, jídla, obalů. Představují nebezpečí, protože na nich stále ulpívá jejich polo-identita. Svou přítomností narušují přehlednost scény, do níž pronikají. Všechny fyzické věci označené za špinavé procházejí rozmělněním, rozpouštěním a hnitím, až nakonec celá jejich identita zanikne. Původ různých částí a dílů je ztracen a ony se stávají běžným odpadem. Je nepříjemné hrabat se v odpadcích při pokusu něco obnovit,

protože tak by se znovu oživila identita. Pokud identita zmizí, odpad již není nebezpečný. Tím, že přísluší na vymezené místo, smetiště toho či onoho druhu, nevyvolává ani žádné dvojznačné představy (...) V závěrečné fázi úplného rozpadu se špína vůbec nerozlišuje. Cyklus dospěl ke konci. Špína byla stvořena naší myslí v procesu rozlišení a stala se vedlejším produktem při tvorbě řádu. Na počátku existoval stav nerozlišitelnosti. V procesu diferenciacie představovala hrozbu odlišování. Nakonec se navrácí ke své podstatě, kterou je její nerozlišitelný charakter. Beztvarost vystupuje jako výstižný symbol začátku, růstu a stejně tak i rozkladu“ (Douglas 2014: 213-214).

Stává se z nás po smrti odpad? Myslím, že částečně tuto identitu nabýváme. Tedy ani ne tak naše tělo, jako spíše věci, které tam byly v průběhu našeho života implantovány (nejrůznější protézy apod.), se stávají následně po naší smrti odpadem. Pro část z těchto věcí je dále nalezeno nějaké využití. Odpad se tedy stává zdrojem pro něco dalšího, čeká na změnu své identity odpadu na identitu produktu, prochází určitým přechodovým rituálem, kdy původní identitu ztrácí, nabývá však novou. Prochází přechodovým rituálem, stejně jako zemřelý člověk, který nově nabývá identitu mrtvého. Mrtvý člověk i odpad může změnit identitu, ocitne-li se v novém kontextu (Eriksen 2015: 16).

3 NESMRTELNÁ SMRT

Odeberme se teď trochu jiným směrem a podívejme se na smrt. Podívejme se na ní jako na něco, o čem je lepší nepřemýšlet. Jako na něco, co by bylo lepší, aby vůbec nebylo, něco co ohrožuje náš systém a klasifikaci, vlastně podobně jako odpad. Takto ale smrt nebyla pochopitelně v západní společnosti vnímána vždy. K současnému chápání smrti, jejímu vnímání a možná bychom mohli také říci částečnému popírání právě díky odsunutím jejich projevů, produktů a následků stranou do sféry neexistence (dost podobně jako u odpadu), vedla dlouhá cesta.

I když je každý z nás přesvědčený o tom, že ví co je smrt, Robert Hertz tvrdí, že pro smrt neexistuje jednoduchá definice a upozorňuje, že ani pro biology není smrt tak jednoznačně jasnou kategorií. Je přesvědčen, že jde o problematiku, která by měla být vědecky zkoumána (Hertz 1960: 27). A popravdě, věda se smrtí nikdy moc nezabývala. Snad pouze filosofie, ta se však soustředila jen na smysl života, ale smrt nepovažovala za studováníhodné téma. A jelikož věda mívá ve společnosti váhu, stává se, že když se vědci nějakému tématu vyhýbají, má to vliv i na kulturu dané společnosti – lidé se těmito tématům mohou začít vyhýbat také, jelikož nemají žádnou pevnou, osvětlující základnu, o kterou se opřít (Lifton, Olson 2004: 33).

Špatenková se vyjadřuje ve stejném duchu, když říká, že i přesto, že smrt a umírání jsou v naší každodenní sociální realitě všudypřítomné, sociální vědy se jim příliš nevěnují. Domnívá se, že je to dáno tím, že umírání, smrt, pohřbívání a truchlení jsou hluboká lidská témata, která můžeme uchopit různými způsoby (Špatenková 2014: 17).

V antropologických monografiích, člancích či tématech obecně se smrt zpočátku moc neobjevovala. Antropologové se věnovali spíše „sexy“ tématům (exotické společnosti – důvod proč vlastně antropologie vznikla, postupně pak urbanismus, chudoba, identita, nacionalismus ap.). Jak říká Johannes Fabian, neexistovala žádná *major ground-breaking work* (Fabian 1973: 49). Fabian upozorňuje na to, že antropologové zkoumající jiné, exotické kultury, se pochopitelně nemohli vyhnout ani smrti. Věnovali se jí však většinou pouze z nutnosti neopomenout nic ze zkoumané kultury či společnosti a podle jeho slov z bezpečné vzdálenosti kultury své vlastní. Antropologové věnující se smrti a umírání v rámci své vlastní kultury tedy vlastně neexistovali.

Také Palgi s Abramovitchem si všímají toho, že smrt byla (a možná stále je) určitým způsobem vědou opomíjena. *„Death awareness is a natural sequel to the development of self-awareness – an intrinsic attribute of humankind. The consciousness of man’s transience in its known earthly form is thus a universal phenomenon and one which poses intellectually tantalizing questions for the anthropologists. Strangely enough, relatively few anthropologists concerned themselves specifically and directly with the subject, and unlike the philosophers, manifested little fascination with the mystery of death (...) When reading through the anthropological literature in one large sweep, one is left with the impression of coolness and remoteness. The focus is on the bereaved and on the corpse but never on the dying“* (Palgi, Abramovitch 1984: 385).

A Fabian nabízí vysvětlení celého problému antropologického přístupu k fenoménu smrti. Je přesvědčený, že stejně jako koncept kultury v antropologii obecně, i přístupy ke smrti prošly procesem parochializace, která jednoduše eliminovala širší, řekněme univerzální pohled na problematiku smrti a umírání. Podle Fabiana tak v rámci antropologického myšlení neexistuje pouze jedna smrt, ale hned několik

různých, kulturně formovaných smrtí, stejně jako velké množství rozdílného (opět kulturně formovaného) chování lidí, které je spojeno se smrtí a umíráním (Fabian 1973: 50).

3.1 Je smrt krátká událost, nebo dlouhý proces?

V některých společnostech, jako je například ta naše západní, je smrt považována za událost, něco co se stalo, bod, skoro by se chtělo říci mrtvý bod, jemuž něco předcházelo a po němž bude něco jiného pokračovat. V jiných společnostech může být však smrt nahlížena úplně jinak. Robben souhlasí s Fabianem, když říká, že existuje obrovské množství kulturních variací představ o smrti a umírání, a doplňuje, že zatímco v západní společnosti je smrt skutečně považována za nezvratitelnou a jakýmsi koncem naší cesty, v jiných kulturách může být smrt chápána procesuálně, cyklicky, jako akt, který se neustále a nevyhnutelně opakuje, zároveň však předpokládá existenci znovuzrození (Robben 2004: 4). Smrt tedy pak můžeme vnímat jako proces, může být jakousi cestou, která začíná ještě před samotnou smrtí daného jedince – v této souvislosti hovoříme o předsmrtných rituálech, jež se v našem kontextu již skoro vůbec nepraktikují.

Smrt může být také v některých společnostech vnímána nikoli jako konec, ale naopak jako počátek života. Hinduisté věří, že život může být zrozen pouze ze smrti – smrt reprezentuje život. Pro Mary Douglas bylo důležitým symbolem lidské tělo. Představa lidského těla je spojená se společností, stejně jako s jejími hranicemi, které jsou v kontaktu s okolním světem. V Indii je lidské tělo symbolem vesmíru. Po smrti je člověk spálen, jeho popel vysypán do Gangy, čímž je umožněno znovuzrození, avšak nejen člověka (jeho těla), ale také celého vesmíru.

„We, the humans, know that we are mortal – bound to die. This knowledge is difficult to live with. Living with such knowledge would be

downright impossible were it not for culture. Culture, the great human invention (perhaps the greatest of them all; a meta-invention, an invention setting inventiveness in motion and making all other inventions possible), is a contraption to render the human kind of living, the kind of living that entails knowledge of mortality bearable – in defiance of logic and reason“ (Bauman 2004: 97).

3.2 Smrt? Strach a hrůza

Německý psycholog Wilhelm Wundt tvrdil, že lidé jsou ovládáni strachem ze smrti (Robben 2004), že jde o univerzální strach společný všem lidským společnostem. Malinowski s ním souhlasil, když tvrdil, že život člověka probíhá v neustálém stínu smrti a lidé, kteří milují život a užívají si ho plnými doušky, musí pochopitelně děsit představa vlastního konce. Měl za to, že silná vazba na život a emocionální reakce, které tato vazba vytváří, nutně musí vyvolat odpovědnou reakci na smrt, musí nutně nějak formovat to, jakým způsobem daný jedinec ke smrti přistupuje (Malinowski 2004: 19).

Lidé však nemají strach jen ze smrti jako takové, ale také ze způsobu jakým zemřou. Lidé chtějí cítit varování, že smrt přichází, nechtějí, aby byla náhlá. Stejně jako nechtějí umírat v osamocení. Často se setkáme s frázemi jako: *cítil, že to přichází* nebo *cítil, že jeho dny končí*, případně *že se konec blíží* apod. Ariès upozorňuje, že se tyto fráze v dějinách neustále opakují, jsou předávány z generace na generaci a nijak zvlášť se nemění. (Ariès 1974: 6). Nabízí se otázka, zda jde o kulturní fenomén, který nám dává návod jak přistupovat k blížící se smrti. Že bychom měli nutně něco cítit? A když ne, je něco špatně?

Bronislaw Malinowski měl za to, že tento univerzální strach je zároveň spojen se stejně univerzálním popřením smrti skrze víru v nesmrtelnost. Dochází tím k situaci, kdy vzniká ambivalentní vztah mezi

živými a mrtvými, lépe řečeno k situaci, kdy pozůstalí chtějí ukončit (protože vědí, že musí, že neexistuje jiná možnost), ale zároveň prodloužit svoje vazby se zemřelým (Robben 2004: 2). K vyřešení této situace je nutný pohřební rituál, který pomůže jasně oddělit mrtvé od živých. Ale nejen to, k jasnému oddělení může pomoci také to, když blízcí příbuzní umírajícího doprovázejí i při umírání, následně se postarají o jeho zemřelé tělo, přijmou sami v sobě sociální status truchlících, což může pomoci, aby byli schopni svůj smutek ze ztráty blízkého, milovaného člověka projevit i na veřejnosti, což se mimochodem neděje příliš často. Projev smutku, pláč je současnou společností považován za akt soukromý (ibid.: 2).

Ernest Becker, který nehovoří o strachu, ale přímo o hrůze ze smrti, přichází se dvěma různými argumenty, jež se pokouší vysvětlit strach člověka ze smrti. První z nich je založený na tom, že strach ze smrti není pro člověka přirozený – nerodíme se s ním. Dítě nemá o smrti ponětí až do svých 3 – 5 let. Smrt je pro něj příliš abstraktní představa, příliš daleko od jeho vlastní zkušenosti. Důležitá je tedy výchova dítěte, protože na tom závisí to, jak v budoucnu dokážeme naložit s takovými otázkami jako je smrt.

„The child who has good maternal experiences will develop a sense of basic security and will not be subject to morbid fears of losing support, of being annihilated, or the like. As he grows up to understand death rationally by the age of nine or ten, he will accept it as part of his world view, but the idea will not poison his self-confident attitude toward life“ (Becker 2004: 24). Jde o záležitost *nurture*, nikoli *nature* – záleží na výchově. Z tohoto pohledu by mohl být strach ze smrti považován za výtvar společnosti, který slouží jako nástroj k udržování svých členů pod kontrolou.

Sigmund Freud byl přesvědčený, že nevědomí nezná smrt. Člověku, kterému se daří, který měl šťastné a pohodové dětství, který neprožil žádné zásadní zážitky, je smrt poměrně vzdálená. Naopak se takový člověk může cítit věčný. Z Freudova přesvědčení, že v dětství se skrývá klíč ke všemu, co v dospívání a následně v dospělosti člověka ovlivňuje, co určuje jeho chování, jeho obavy, jeho život, jeho strach ze smrti, vychází také Norbert Elias. Považuje totiž strach ze smrti za strach z trestu.

Tato představa smrti jako trestu za vlastní vinu (ať už je to vina jakákoli) podle něj vychází z křesťanství, které mělo na podobu současné západní společnosti nezpochybnitelný vliv. „Na spojitost strachu ze smrti a pocitu viny poukazují již staré mýty. Adam a Eva byli v ráji nesmrtelní. Ke smrti je Bůh odsoudil proto, že Adam, člověk, se provinil proti příkazu božského otce. Rovněž pocit, že smrt je trestem, jež na člověka uvalila nějaké otcovská nebo mateřská figura, nebo že každý člověk bude po smrti ‚velkým otcem‘ potrestán za své hříchy, hraje odedávna v lidském strachu ze smrti neopominutelnou roli. Mnoha lidem by se určitě umíralo snáze, kdyby se podařilo zmírnit a zneškodnit takovéto vytěsněné představy o vlastní vině“ (Elias 1998: 14).

Chci tím říci, že Beckerův první argument, tedy že se strachem ze smrti se člověk nerodí, zastávají obecně psychiatři, psychoterapeuti či psychoanalytici (možná právě díky silnému freudovskému ovlivnění jejich oboru). Lidé zabývající se lidskou duší říkají, že míra strachu ze smrti, stejně jako jeho represe, záleží na vývoji a péči o dítě. Když podle nich přestane fungovat represe, potlačování strachu ze smrti, mohou u jedinců nastat nejrůznější psychotické stavy, psychické zhroucení.

Druhý Beckerův argument říká, že strach ze smrti je přirozený a vlastní všem lidem bez ohledu na to, jaká byla jejich výchova. Strach ze smrti je dle této teorie biologicky a evolučně daný – lidé si začali reálně

uvědomovat svou vlastní smrtelnost, což předávali dále na své potomky – stalo se to evolučně výhodným dědičným znakem, výhodným pro přežití. Becker vlastně tvrdí, že strach ze smrti je přirozená reakce organismu vedoucí ke snaze sebezáchovy. Výsledkem pak podle Beckera je současný člověk, tedy „*a hyperanxious animal who constantly invents reasons for anxiety even where there are none*“ (Becker 2004: 26).

Strach ze smrti tedy může být důležitý pro sebezáchovu, nesmí být ale přítomný neustále, to by pak mentální funkce jedince nemohly normálně fungovat. Vzniká ale paradox - strach ze smrti jako instinkt, nacházející se v našem nevědomí, a na druhou stranu jeho potlačování ve vědomém životě. „*Therefore in normal times we move about actually without ever believing in one own death, as if we fully believed in our own corporeal immortality. We are intent on mastering death*“ (ibid.: 26).

3.3 Je to jednoduché! Bud'me nesmrtelní!

Víra v nesmrtelnost, tato naděje, která nám pomáhá vyrovnat se s vlastní smrtelností i smrtelností našich blízkých, byla vždy od samého počátku vzniku antropologie v jejím zájmu. Zatímco první antropologové se snažili o nalezení univerzálních rysů, které by mezi sebou mohli komparovat, pozdější generace se spíše snažily o hlubší porozumění všemu spojenému se smrtí třeba jen v jedné jediné společnosti, zato skrze pečlivou etnografii a kvalitní, promyšlenou interpretaci (čímž nijak nechci snižovat práci předchozích generací, byla pouze zaměřená jinak).

Američtí psychiatři Robert Jay Lifton a Eric Olson se zabývali *symbolickou nesmrtelností* člověka, kterou si člověk vytváří na základě frustrace spojené s neschopností přijetí představy konce. Tito autoři si kladou dvě základní otázky: 1) Co se děje s člověkem po smrti, a 2) Jak můžeme žít bez všudypřítomné úzkosti, když víme, že jednou zemřeme.

Za oběma otázkami podle těchto autorů leží lidská touha po věčném životě (Lifton, Olson 2004: 32).

Oba badatelé společně tvrdí, že lidé si potřebují vytvářet představy, či symboly, které dávají významový smysl naší zkušenosti. To v tomto případě označují jako *symbolickou nesmrtelnost*, tedy vztah ke všemu, co konkrétnímu člověku předcházelo i všemu, co přijde po jeho smrti (ibid.: 34). „*This relatedness is expressed in the many kinds of symbolization that enable one to participate in ongoing life without denying the reality of death*“ (ibid.: 34). Pro člověka je důležité cítit se být něčeho součástí, v biologickém i historickém kontextu. Pak může zakusit pocit nesmrtelnosti, který mu pomůže, aby prožíval relativně bezstarostný, aktivní život (ibid.: 34).

Pocit nesmrtelnosti může být vyjádřen skrze pět kategorií: biologickou, kreativní, teologickou, přírodní, a zkušenostní (skrze silný zážitek). *Biologická* nesmrtelnost je pravděpodobně první, která nás napadne – jedinec žije skrze své předky a potomky v teoreticky nekonečném řetězci genů. Myšlenka nepřetržitě pokračující rodiny, případně rodinného jména, je důležitá pro všechny kultury (ibid.: 35). Pochopitelně tato symbolická nesmrtelnost může překročit „krevní“ pouto a rozšířit se na širší členy společenství, které považujeme za důležité. Nemluvě o tom, že příbuzenská kategorie není ve všech kulturách stejná. To je ale kapitola sama o sobě. V tom případě pak můžeme hovořit o něčem, co Lifton s Olsonem označují jako *biosocial immortality*, tedy nesmrtelnost, která je určena kontinuitou rodiny nebo sociální skupiny (ibid.: 35).

Zde se takovým menším obloukem vracíme k tomu, o čem jsme hovořili v předchozích kapitolách. Biosociální nesmrtelnost posiluje vazby a kooperaci mezi lidmi, kteří jsou součástí jedné určité skupiny. Na druhou stranu však také vede k eliminaci těch, na něž tato skupina pohlíží

jako na ty, kteří patří někam jinam; jako na odpad. V rámci humanistického (nebo bychom také mohli říci kulturně srovnávacího) pohledu ta kooperace může platit univerzálně, mezi všemi lidmi na planetě, jako členy jednoho druhu, těmi co sdílejí jeden společný osud (cestu ke smrti?), ale pochopitelně svět není uniformní a existují také nacionalistické, xenofóbní a rasistické proudy, teorie a světonázory.

Co se týká *kreativní* nesmrtelnosti, hovoříme o ní v případě, kdy se člověk může cítit nesmrtelný skrze vlastní odkaz prostřednictvím předávání vědomostí, působením v umění, budováním něčeho, opravováním, psaním, léčitelskou činností, vymýšlením inovací, tedy všemi aktivitami, které mají nějaký významnější vliv na jiné lidi, zejména v širším kontextu, nejen v rámci užšího okruhu (ibid.: 35). Typické pro umělecké a vědecké (akademické) profese – vědění v obou oborech se nepřenáší pouze z učitele na žáka, ale skrze žáka i dál. Tímto řetězením nabývá pro jedince kreativní nesmrtelnost na významu.

Náboženství a náboženské instituce vždy v určitém smyslu pomáhaly lidem pokořovat smrt, pomáhaly vzbudit pocit, že člověk žije navždy, že je nesmrtelný. Tuto symbolickou nesmrtelnost nazývají Lifton s Olsenem *teologickou* nesmrtelností. I když různá náboženství zajišťují a hovoří o nesmrtelnosti jiným způsobem, spojuje je zájem o smysl života a smrti (ibid.: 35). Nebezpečí náboženských představ nesmrtelnosti však spočívá v tom, že tyto představy mohou rychle ztratit svou symbolickou hodnotu, kvalitu symbolu, a vést k tvrzení, že člověk skutečně nezemře. Například Jung ale považoval víru a náboženské představy za jakousi formu očištné hygieny důležitou pro zdravý psychický stav člověka. Zaměřil se na pozitivní účinky mýtů na lidi, kteří umírali nebo se blížili smrti. Tvrdil, že kolektivně sdílené mýty (a určitá jistota, kterou obsahují) dokáží u člověka odbourat strach ze smrti. Člověk pak může žít svůj život relativně plně a nezatíženě až do konce.

Dalším způsobem, jak dosáhnout nesmrtelnosti, je její dosažení skrze *prostředí*, jehož jsme součástí. Prach jsi a v prach se obrátíš – to je celkem jasná zpráva o tom, že země sama o sobě nezmizí, zpráva o tom, že naše životy budou dále pokračovat skrze prostředí, ve kterém jsme žili, jehož jsme (můžeme říci nedílnou) součástí a v němž zemřeme. „*Whatever happens to man, the trees, mountains, seas, and rivers endure. Partly for this reason, we constantly go back to nature, however briefly, for spiritual refreshment and revitalization*“ (ibid.: 36). Ve většině kultur je příroda zbožštělá.

Nesmrtelnost našeho prostředí se podle Liftona s Olsenem projevuje i v touze po tom být první, kdo něco objeví, protože to objeviteli zajistí nesmrtelnost. „*The image of nature as the great frontier still exists in our journeys to the moon and aspirations beyond. These journeys and aspirations, being human, become corrupted by the competitive insistence of a single nation upon being the first there – in effect, upon claiming an immortalizing advantage for this priority*“ (ibid.: 36).

Myslím však, že v posledních dekádách si člověk uvědomuje, že příroda (nebo v obecnějším měřítku – naše planeta či celý vesmír) není nic, co by ve skutečnosti bylo nesmrtelné. Vidíme, že vlastně životnost našeho prostředí podstatně ovlivňujeme. Přicházíme tedy o jednu z forem symbolické nesmrtelnosti? Možná, že právě to nás přivádí ke změně chování vůči životnímu prostředí, k většímu (angažovanějšímu) zájmu o jeho ochranu. Skrze smrt přírody si snáze uvědomujeme naši vlastní smrtelnost, náš vlastní konec. Nebo je i dokonce možné, že vůbec ne.

Poslední formou symbolické nesmrtelnosti, o které dvojice amerických psychiatrů mluví, je skrze nějakou silnou *zkušenost* (zážitek). K takovému zážitku se dá dojít pouze v určitém psychologickém rozpoložení; v tom se liší od všech předchozích forem symbolické nesmrtelnosti. Jde o stav, kdy člověk zažije osvětlení nebo dosáhne

extáze, kdy na nějakou dobu zmizí čas. Vlastně jde o transcendenci, o bezčasí, o stav, kdy neexistuje konec ani počátek. Tyto momenty pak znamenají, že člověk se najednou nachází mimo svůj běžný život a tím i mimo smrt.

Jde o něco, co je podobné spirituální reorientaci, tedy náboženskému znovuzrození - v tomto případě se však nejedná pouze o náboženský zážitek, může k němu totiž dojít prostřednictvím hudby, tance, boje, sportu, sexu, přátelství, ap. Souhrnně jde o silné emocionální prožitky, kterých však lze dosáhnout také prostřednictvím drog, hladovění, fyzického vyčerpání, nedostatkem spánku. Podstatná je však jedna důležitá věc. Po skončení takto silné zkušenosti či zážitku, není život určitého člověka stejný jako předtím, vstupuje do nového života, což je pro něj vlastně ve výsledku mnohem hodnotnější, než samotný zážitek, který k novému životu vedl. To však nijak nesnižuje jeho důležitost, protože bez něj by ke změně pochopitelně nedošlo.

Důležitým aspektem všech způsobů symbolické nesmrtnosti je podle Liftona s Olsonem to, že dokáží potvrdit pokračování života, aniž by odmítaly nevyhnutelnost smrti jedince. To je důležité, protože lidé jsou si sice vědomi své vlastní smrtelnosti i smrtelnosti ostatních, ale zároveň mají naději, že něco z nich, nebo jejich blízkých, bude přežít dál. Tím však nechci říci, že takto to nutně musí vnímat každý člověk na této planetě. Jsem přesvědčený (aniž bych nějak hodnotil), že existují lidé, které tento problém vůbec netrápí.

O určitém typu nesmrtnosti uvažuje také Michel Foucault, když popisuje, že postupné nabývání na důležitosti místa, kde je zemřelý příbuzný pohřben, souvisí s objevujícími se pochybami o jistotě nesmrtnosti duše či možnosti zmrtvýchvstání a vzkříšení těla tak, jak o nich mluví západní křesťanská víra. *„(F)rom the moment when people are no longer sure that they have a soul or that the body will regain life, it is*

perhaps necessary to give much more attention to the dead body, which is ultimately the only trace of our existence in the world and in language. In any case, it is from the beginning of the nineteenth century that everyone has a right to her or his own little box for her or his own little personal decay“ (Foucault 1986: 25).

Foucault tím poukazuje na lidskou touhu po nesmrtelnosti. V momentě, kdy ztrácíme jistotu (či přestáváme věřit) jedné možnosti jak nezmizet z tohoto světa beze stopy, hledáme jinou – v tomto případě označené místo našeho posledního odpočinku, známku toho, že jsme byli jednou součástí tohoto světa.

3.4 Když už musíme zemřít, ať je tedy smrt dobrá

Smrt může být podle Robbena *dobrá* nebo *špatná*. To jsou kategorie, které jsou pochopitelně kulturně ovlivněné, a nejen to, mohou být ovlivněné také společenským kontextem - jako například upálení Jana Palacha – byla to dobrá smrt? Nebo to byla smrt špatná? Tak či tak, můžeme směle tvrdit, že dichotomie dobré a špatné smrti existuje univerzálně.

„Glaser a Strauss (2006) v této souvislosti definovali *acceptable style of facing death*, což je takový způsob umírání, o kterém člověk neví, a myšlenky na přicházející smrt ho tak paradoxně nemusí trápit a zatěžovat. Takovou smrtí je například úmrtí ve spánku nebo po aplikaci utišujících léků. Špatnou smrt označili Glaser a Strauss jako *embarrassingly graceless dying*, a je to podle nich taková smrt, o které pacient ví, trápí se jí a trpí bolestmi. Taková smrt je považována za nežádoucí a za nehumánní“ (Špatenková 2014: 20).

3.5 To ani po smrti nemůžeme být sami a mít klid?

Smrt se z individuální záležitosti, týkající se pouze jednoho konkrétního člověka (toho, co umírá), stává veřejnou událostí, kdy jsou určeny role těm, kteří se této události účastní – role jsou kulturně určené. Jak říká Bronislaw Malinowski, pozůstalí vytvářejí sociální událost z přírodního (biologického) faktu (Malinowski 2004: 21).

Na základě pokusů o mezikulturní antropologické obsáhnutí smrti jako nevyhnutelné součásti lidského života, se zdá, že není společnosti, která by nějakým způsobem, zejména pak rituálně, nereagovala na smrt lidské bytosti (Kiong, Schiller 1993). Van Genep (1960) má za to, že je to dáno emocionální blízkostí k mrtvému, blízkou sociální vazbou či vysokým sociálním postavením určité osoby.

Smrt v pojetí většiny kultur není koncem, ale pouze přechodem k získání nového statusu, který se pak pochopitelně v různých kulturách liší. K tomu však zemřelému, prostřednictvím pohřebního rituálu, musí pomoci někdo jiný, on sám už to nezvládne. Jsou dvě roviny, jak se na tento ritual dívat. Z pozice zemřelého jde pravděpodobně o přísně individuální přechodový ritual (jestli to tak není, nemůžeme nijak zjistit). Z pozice pozůstalých jde naopak o skupinový ritual, který slouží k získání nového statusu zemřelého, ale zároveň, nahlíženo durkheimovskou optikou (Palgi, Albramovitch 1984), smrt ohrožuje sociální integritu, čemuž by se prostřednictvím pohřebního rituálu mělo předejít.

Durkheim na smrt pohlíží jako na událost, která poškodí “textilní látku” sociálních vazeb (Conklin 2004), a musí tedy dojít k její výpravě. V kontrastu k této představě hovoří Conklin (2004) o nahlížení na smrt, či na způsob jakým se s ní zachází a jakým je vnímána, ne jako o diskontinuitě, ale jako o události, která je naopak pro pokračování sociálního života klíčová. Se smrtí se zachází jako s kreativním momentem, během něhož i po němž dochází k rozšíření a přehodnocení sociálních vazeb, které mohou působit regenerativně.

V tomto kontextu tedy můžeme o pohřebních rituálech přemýšlet jako o událostech, které mají dva hlavní významy, aniž by záleželo na způsobu, jakým je nakládáno s tělem zemřelého (tedy kremace, pohřeb do země, endokanibalismus, ap.). Pomoci zemřelému dostat se ze světa živých do symbolického světa mrtvých, a zároveň také zmírnit či usnadnit vyrovnávání se pozůstalých se ztrátou blízkého člověka v jejich dalším sociálním životě. (Bloch, Parry 1982)

Smrt nějaké osoby s sebou nese odpovědnost těch, kteří ještě žijí a jsou se zemřelým nějak spojeni (příčemž nemusí jít nutně o příbuzenské nebo jiné, podobně blízké vazby), jichž se smrt nějakým způsobem týká. Jde o morální zodpovědnost. „*The body of the deceased is not regarded like the carcass of some animal: specific care must be given to it and a correct burial; not merely for reasons of hygiene but out of moral obligation*“ (Hertz 1960: 27).

Nešporová tvrdí, že v naprosté většině společností je smrt člověka (jako právoplatného člena společnosti) považována za tak důležitou událost, že jí ostatní musejí věnovat pozornost. Pro tento účel jsou pak stanovena určitá pravidla, která dávají návod k tomu, jak se mají pozůstalí i ostatní členové dané společnosti chovat. „Rovněž mrtvé tělo je konceptualizováno velmi odlišně od těla živého, často je považováno za nečisté, a úkolem pozůstalých je mrtvé tělo podle kulturně daných zvyků a zásad pohřbít“ (Nešporová 2013: 109).

Smrt je rozhodně sociální záležitostí, je totiž spojena s určitými praktikami a povinnostmi, které se pojí se statusem pozůstalého (ať už jde o změnu oblečení, změnu fyzického vzhledu – ostříhání vlasů, okázalý projev smutku, ap.). Robert Hertz byl přesvědčen, že smrt má pro společenské vědomí specifický význam; že se stává objektem kolektivní reprezentace (Hertz 1960: 28). Jinými slovy, od pozůstalých se očekává, že se budou chovat určitým způsobem. Rituály a praktiky, které máme spojené se smrtí (pokud se na chvíli díváme skrze naší vlastní kulturní

zkušenost), nám přijdou tak známé a přirozené, že si těžko dovedeme představit, že nejsou nutné. Zde máme další univerzální rys.

Se smrtí je spojen žal a truchlení. Tato emoce je bezpochyby také univerzální, existuje však mnoho jejích sociálních vyjádření, které jsou kulturně specifické. *„(G)rief and mourning should be understood in relation to other losses that provoke personal and collective crises ... Mourning becomes then a social and cultural way to cope with any significant loss for which death is the ultimate metaphor“* (Robben 2004: 7). Émile Durkheim tvrdil, že individuální žal je vyjádřen kolektivně skrze kulturně předepsané způsoby truchlení. Truchlení nepovažoval ani tak za spontánní emoci, jako spíše za kolektivní povinnost, kterou je třeba naplnit v rámci pohřebních rituálů, které mají podle Durkheima uklidňující, stabilizující funkci (ibid.: 7).

Způsob jakým truchlíme je tedy podle Durkheima nejen předepsaný, ale také komunitou kontrolovaný a monitorovaný. Je však potřeba připomenout, že Durkheimovi šlo zejména o společnost. Snažil se hledat mechanismy, které společnost udržují pohromadě. Na truchlení se tedy v této chvíli jeho prostřednictvím díváme touto optikou. *„(C)ollective mourning helps to draw people closer together and invigorate the weakened social group“* (ibid.: 8).

Radcliffe-Brown se vyjadřuje podobně na základě své andamanské zkušenosti (i tady je tedy vidět, že interpretace je neoddělitelná od osobnosti interpretujícího). *„In the case of death, weeping and embracing manifest the social attachment of the living and the dead, enhance the social solidarity of the survivors and mend the weakened social collectivity“* (ibid.: 8).

3.6 Kam s ním?

Zkusme se ale spíše podívat na to, co vlastně mrtvé tělo znamená. S jakými pocity se na mrtvé tělo díváme, jak emoce ovlivňují naše vnímání. Bronislaw Malinowski tvrdí, že se v nás mísí dva naprosto protichůdné pocity. Na jednu stranu chceme „*to preserve the body, to keep its form intact, or to retain parts of it; on the other hand the desire to be done with it, to put it out of the way, to annihilate it completely. Mummification and burning are the two extreme expressions of this two-fold tendency*“ (Malinowski 2004: 20).

Stejná ambivalence se podle Malinowského objevuje i v pohřebních rituálech, kdy na jednu stranu chceme udržet vazby se zemřelým, současně se je však snažíme zpřetrhat. Je to tak trochu zápas srdce s rozumem. Pohřební obřady mají být prostředkem, jak dosáhnout obojího, tedy oddělit mrtvého od světa živých, ale zároveň zajistit nesmrtelnost jeho duše, čímž dojde zároveň i k zajištění nesmrtelnosti zemřelého a tím tedy zůstane i určitá vazba mezi ním a pozůstalými.

Malinowski říká, že způsob jaký zvolíme pro nakládání s tělem zemřelého, není dán například jen náboženskou vírou či přijetím tohoto způsobu od jiné kultury, historickým kontextem ap. Tvrdí, že do zvyků pohřebních obřadů, způsobů nakládání se zemřelým, se promítá také subjektivní emocionální pocit pozůstalých.

Mnoho badatelů uvažuje v binárních opozicích. Nejvlivnější v tomto směru byl bezpochyby strukturální přístup Lévi-Strausse (1963). Někteří autoři upozorňují na důležitost vnímání čistého a nečistého (například Douglas 2014) a to také v souvislosti se způsobem, jakým bude zacházeno s tělem zemřelého. Představa čistého či nečistého se často pojí také s kategoriemi jako je suché respektive mokré, či teplé respektive studené (Conklin 2004). V některých společnostech, zejména těch, které nejsou ovlivněny křesťanskou představou o znovuzrození ve stejném

těle, je představa pohřbu těla do špinavé, studené, vlhké země spíše nepřijatelná. Mnohem více se s respektem k zemřelém uvažuje o zpracování jeho těla tak, aby splňovalo kategorie čistého, teplého a suchého. To je v Hertzově chápání vnímáno jako vhodná, ohleduplná a rychlejší cesta k odproštění se od původního těla a získání nového (Prendergast, Hockey, Kellaher 2006). Taková kritéria splňuje například kremace. Zdá se tedy, že představa suchého, čistého popela je pro mnoho lidí snesitelnější, než hnijící tělo umístěné ve vlhké zemi.

3.7 Člověk a smrt – navždy spolu. Vývoj vnímání smrti

„Ačkoli je smrt přirozenou součástí života každého člověka, chováme se jako bychom byli nesmrtelní, jako by se nás vůbec netýkala. V rozvinutých společnostech se eliminovala rizika faktického nebezpečí smrti ... smrt je nazírána jako ukončení života člověka ve vysokém věku. Smrt, která by nastala dříve z jakýchkoliv příčin, je vnímána jako předčasná, náhlá a nepřirozená, byť by se jednalo o vyústění patologického procesu ... (S)mrt se stala téměř výhradně záležitostí starých lidí, byla institucionalizována a dostala se pod lékařskou kontrolu. Tím se smrt pro většinu lidí nachází v poměrně bezpečné vzdálenosti, daleko a ‚pod kontrolou‘. Není všudypřítomná a hmatatelná. A hlavně není reálná. Paradoxně se totiž každodenně setkáváme se smrtí, není to ale smrt skutečná – je zprostředkována médii, medializovaná, např. prezentovaná v televizních zprávách, novinách, na internetu ... Opravdová smrt je vytlačena do institucí, je institucionalizovaná a medikalizována“ (Špatenková 2014: 20).

Německý sociolog Norbert Elias upozorňuje na to, že diskurs o smrti je pod přísnou sociální cenzurou, což je fenomén, který se rozvinul až poměrně nedávno, v průběhu 20. století. Smrt byla vytěsněna na okraj společnosti, marginalizována. Nešporová (2013) tvrdí, že ke konci 20. století se situace určitým způsobem zlepšila – o smrti se začalo hovořit, a to jak v akademických kruzích, tak i v rámci běžné populace. „Umírání a smrt přestaly být společensky tabuizovanými tématy, přičemž někteří

autoři na přelomu tisíciletí přímo upozorňovali na návrat či renesanci smrti a umění umírat v Evropě a Severní Americe. Smrt a umírání se opět staly běžnou záležitostí života, o níž lze veřejně hovořit. Změny v organizaci smrti a zacházení s ní, které proběhly během 20. století, však již zvrátit nelze. Většina lidí tak dnes umírá v nemocnicích či zařízeních hospicového typu, nikoliv doma v kruhu rodiny“ (Nešporová 2013: 20-21). Zdá se tedy, že se pohybujeme v důležité oblasti, která zaznamenala několik těžko změnitelných rysů. Že sice dokážeme hovořit o něčem citlivém, ale podmínky zůstávají bohužel stále stejné, v silně zajetých kolejích.

Phillipe Ariès určil pět modelů smrti posledních 1000 let v západoevropské společnosti, snažil se tak ukázat odlišné etapy vnímání smrti. Ariès hovoří o zkrocené smrti (*tamed death*), smrti sama sebe (*death of the self/one's own death*), smrti vzdálené i blízké (*remote and imminent death*), smrti těch druhých (*death of the other/thy death*), a smrti neviditelné (*invisible death/forbidden death*).

Období zkrocené smrti datuje Ariès do období od 11. do 17. století. V této době nebyla smrt osobní záležitostí, nýbrž záležitostí výlučně sociální – smrt byla ritualizována (kulturně ošetřena) a tedy *zkrocená* (či *ochocená*). „Smrt byla tehdejšími lidmi blízká, důvěrně známá ... Když lidé vědí, co je smrt a jak s ní nakládat, tak se jí tolik nebojí a přijímají jí jako nezbytnou součást života (...) Lidé v této dějinné etapě věděli, jak se v umírání, smrti i truchlení chovat, existovaly ustálené rituální pohřební zvyky“ (Špatenková 2014: 25). Ariès má za to, že smrt byla prostě jednoduchá věc. Každý se uměl na svou i smrt jiných připravit, věděl si rady. Lidé pode něj odcházeli ze života tak, jako by se prostě jen stěhovali do jiného domova (Ariès 1974: 13).

To, že byla smrt sociální záležitostí mimo jiné znamená, že smrtelná postel (na které se většinou umíralo) byla veřejným místem, kam byl umožněn volný přístup (ibid.: 12). To se mění na konci 18. století,

kdy se na nátlak lékařů začíná uvažovat o hygieně. Veřejnost přítomná u smrtelné postele nebyly pouze dospělé osoby. K umírajícímu chodily i děti. To je něco pro současného člověka jen těžko představitelné, když si uvědomíme, jak jsou dnešní děti ušetřeny všemu, co má co dělat se smrtí. Není toto právě jádro současného problému s vnímáním smrti? S přijímáním vlastní smrtelnosti? V období zkrocené smrti přijímali lidé podle Arièse smrt v klidu, považovali ji za nevyhnutelnou součást života, neměli důvod k obavám. Oproti tomu dnes se lidé smrti bojí a pro mnohé z nás je obtížné třeba i jen slovo smrt vyslovit nahlas. Dříve zkrocená smrt zdivočela.

Vnímání smrti sama sebe sice existuje paralelně se zkrocenou smrtí, ale plně ji nahrazuje až v 17. století. Souvisí to se společenskou změnou, kdy lidé sami sebe začali považovat spíše za individua, než za členy nějakého kolektivu. Začalo pro ně být důležitější vnímat vlastní individualitu. S tím také souvisí touha po životě a obava z vlastní smrtelnosti. V průběhu 15. a 16. století začali mít lidé hrůzu z fyzické smrti a rozkladu. Tato hrůza se však netýkala pouze rozkladu těla po smrti, ale také nemoci či nevyhnutelnosti stáří, kdy tělo může vypadat mrtvolně. *„Decomposition is the sign of man's failure, and that is undoubtedly the underlying meaning of the macabre, which turns this failure into a new and original phenomenon“* (Ariès 1974: 43-44). Jde však o úplně jiné chápání selhání, než jak ho vnímáme dnes my (tedy jako selhání při dosahování nějakých aspirovaných cílů, což je problém současné společnosti – tyto problémy jsou tradičním společenstvem naprosto neznámé).

„Nevertheless there is a very interesting difference between our contemporary feeling of personal failure and that found in the late middle ages. The certainty of death and the fragility of life are foreign to our existential pessimism. On the contrary the man of the late middle ages was very acutely conscious that he had merely been granted a stay of

execution, that this delay would be a brief one, and that death was always present within him, shattering his ambitions and poisoning his pleasures. And that man felt a love of life which we today can scarcely understand, perhaps because of our increased longevity“ (ibid.: 44-45).

Smrt začala „divočet“, zároveň byla záhadná – to vedlo k formování třetího modelu smrti, ke smrti vzdálené i blízké. Jednoduše začala být smrt chápána jako něco vzdáleného (či záhadného), ale zároveň také jako něco, co může přijít kdykoli a nečekaně – tedy blízkého.

Na přelomu 18. a 19. století se objevuje model smrti těch druhých (či smrti blízkého – jen ne sama sebe). Lidé se ani tolik neobávají vlastní smrti, jako spíše smrti svých blízkých a toho, že je ztratí. V tomto období rodina získává v určitém smyslu moc nad umírajícím, alespoň co se týká jeho přání a tužeb. Do té doby o všem rozhodoval jen ten, kdo umíral. Ariès hovoří o 19. století jako o století hysterického truchlení (*hysterical mourning*). Pozůstalí začali přijímat smrt blízké osoby s většími obtížemi než dříve.

„Ariès poukazuje na to, že ještě na počátku 20. století ... smrt jedince zasáhla celou komunitu a proměňovala prostor a čas společenské skupiny (...) Tento model je ale postupně eliminován a rodí se nový způsob postoje ke smrti a umírání, který komunitu většinou vůbec neovlivní (...) Smrt je chápána jako něco skrytého, něco, co nepatří do každodenního života společnosti“ (Špatenková 2014: 26). Ariès tento model vnímání a přístupu ke smrti označuje jako smrt neviditelnou. Ke změně k tomuto modelu došlo rychle, zejména v důsledku dvou velkých válek, kdy docházelo k úmrtí jedinců mimo svou běžnou komunitu, odděleně od svých blízkých. Nemohlo tak dojít k rituálům spojených se smrtí, ke kterým běžně docházelo v obdobích předchozích. *„Death, so omnipresent in the past that it was familiar, would be effaced, would disappear. It would become shameful and forbidden“ (Ariès 1974: 85).*

Geoffrey Gorer ve svém článku s názvem *The Pornography of Death* ukázal, že smrt se stalo tabu, že smrt nahradila jiný subjekt, jež byl do té doby tabu číslo 1 – sex. Dnes se dětem bez skrupulí vysvětluje reprodukce, ale když dojde na vysvětlení smrti, vysvětlení úmrtí někoho blízkého, lidé často nevědí jak na to. „Problém spočívá spíše ve způsobu, jak se o smrti mluví, než co se o ní říká. Dospělí, kteří se ostýchají mluvit se svými dětmi o smrti, možná nikoli neprávem cítí, že by tak na své děti mohli přenést své vlastní úzkosti, svůj strach ze smrti“ (Elias 1998: 20).

Podle Gorera se přirozený proces rozkladu a hnití stal něčím nechutným, stejně jako byl ještě před jedním stoletím za nechutný považován přirozený proces porodu a kopulace. Pokud se někdo těmito tématy zabýval příliš, bylo to považováno za morbidní a nezdravé, stejně jako když se dnes někdo příliš zabývá smrtí. A pokud je tento zájem objeven u mladistvých, bývá většinou potrestán (Gorer 1955: 51).

Ale na druhou stranu, pokud se o něčem dostatečně nehovoří, nezbyvá nám než zapojit naši představivost, ať už se jedná o sex nebo smrt a umírání. Tabuizované navíc získává určitou míru záhadnosti (smrt ji ke všemu má ještě dost sama o sobě), jež přitahuje pozornost a nejrůznější formy ztvárnění a spekulací (může se jednat o film, literaturu, média ap.) – proto Gorer hovoří o pornografii smrti. „(P)eople have to come to terms with the basic facts of birth, copulation, and death, and somehow accept their implications; if social prudery prevents this being done in open and dignified fashion, then it will be done surreptitiously. If we dislike the modern pornography of death, then we must give back to death – natural death – its parade and publicity, re-admit grief and mourning. If we make death unmentionable in polite society – ‚not before children‘ – we almost ensure the continuation of the ‚horror comic.‘ No censorship has ever been really effective“ (ibid.: 52).

S tímto oddálením smrti od našeho běžného života, od rodiny, od domova, souvisí také způsob, jakým je pozůstalými projevován smutek, způsob jakým truchlí. Zatímco v některých společnostech je vyžadován okázalý projev smutku, který by námi mohl být považován za divadlo, v západní společnosti se emoce nijak zvlášť projevovat nesmí. Příliš citu a projevu smutku je totiž považováno za morbidní, za nevhodné. Lidé mohou (a jsou naučeni) plakat jen, když je nikdo nevidí a neslyší. *„Too evident sorrow does not inspire pity but repugnance, it is the sign of mental instability or of bad manners: it is morbid (...) What was once required is henceforth forbidden“* (Ariès 1974: 90-92).

Psycholožka a odbornice na thanatologii, Naděžda Špatenková, tvrdí, že charakteristickým rysem současné doby, tedy období neviditelné smrti, je „odmítnutí a odstranění smutku. Z moderní společnosti vymizely rituály truchlení, které dávaly zármutku společensky přijatelnou podobu. Lidé svůj zármutek skrývají, což je také jeden ze způsobů, jakým dnešní společnost smrt a vše, co s ní souvisí, odmítá“ (Špatenková 2014: 27).

3.8 „Exitus“, konstatoval lékař

Ve 30. až 50. letech 20. století se pak stala další věc, lidé přestali umírat doma, bez svojí rodiny, začali umírat v nemocnicích. Vzniká určitý typ lidí, kteří odcházeli či byli odváženi zemřít do nemocnice, protože umírání doma se stalo něčím nevhodným (Ariès 1974: 88).

Smrt se tak postupně stala fenoménem, o kterém vlastně v některých případech rozhoduje lékař (navíc lékař je vždy ten, kdo musí konstatovat smrt a vyplnit úmrtní list. Smrt je (nebo by bylo vhodnější použít slovo byla?) přirozenou záležitostí, v současné době jde však o záležitost lékařů. Lékaři také mohou rozhodovat o okolnostech, za jakých člověk/pacient zemře.

„Konec lidského života se tak odehrává ‚pod lékařským dozorem‘ a nezřídka je spojen s užíváním značného množství léků, jde v podstatě o cílené, narkotizované a kontrolované umírání ve speciálních institucích. To však nemusí být vždy bezpodmínečně nutné, léky ale představují pohodlný způsob, jak umírajícího zklidnit a umlčet – a smrt tak schovat. Pojem medikalizace smrti zavedla Littlewood (1993), která upozornila na to, že přesun umírání a smrti do institucí a upozadění role komunity znamená, že se umírající stává pouhým objektem v rukou cizích lidí, kteří ho podrobují ‚léčbě‘ až do doby, kdy navzdory veškeré jejich snaze zemře. Kellehear (2007) píše, že umírání se tak pro umírajícího mění z osvobozující cesty k jinému začátku na druhém břehu v ‚hrůznou cestu ke konci života‘“ (Špatenková 2014: 27-28).

S konceptem medikalizace smrti však pracoval již Michel Foucault, podle kterého se medikalizace v Evropě objevila v rámci nových forem ekonomického myšlení, aby sloužila ke kontrole lidí prostřednictvím pevnějších mocenských mechanismů (Grubhoffer 2018).

Smrt je tedy v současné době vytlačena mimo (ať už to mimo je kdekoli, hlavně aby to nebylo blízko nás), někam daleko. Smrt jako by reálně neexistovala – to s sebou přináší dva zajímavé fenomény, které spolu úzce souvisí. Přináší to samotu, samotu umírajících (mimo okruh své vlastní rodiny, často v přítomnosti lidí, které umírající vůbec neznají), zároveň však i samotu blízkých příbuzných umírajícího (zemřelého), ti totiž nemohou z výše popsaných důvodů projevat svůj smutek v rámci nějakého širšího společenství, pouze v rámci blízké rodiny. To může být frustrující a psychicky škodlivé. Zejména proto, že lidé mohou ve svém vlastním projevu smutku hledat něco patologického, jen proto, že truchlení je společností považováno za společensky nevhodné.

Špatenková je přesvědčená, že cílem v otázce smrti by mělo být důstojné umírání. K tomu se však můžeme dostat pouze skrze otevřené,

veřejné mluvení o smrti. „Smrt by neměla být něčím zatlačeným do pozadí. Musí zpátky nabýt svou přirozenou důležitost. Společnost se musí znovu naučit umírat“ (Špatenková 2014: 29).

Norbert Elias dodává: „(J)e zapotřebí dalekosáhlého odmytologizování smrti, jasnějšího povědomí o ní, než jakého bylo prozatím dosaženo: totiž vědomí, že lidstvo je společenstvím smrtelníků a že lidé mohou ve své nouzi očekávat pomoc jen od lidí. Společenský problém smrti se proto zvládá tak obtížně, poněvadž živým je zatěžko identifikovat se s mrtvými“ (Elias 1998: 8).

4 CO BY BYLA TEORIE BEZ EMPIRIE (A NAOPAK?)

V této části práce se dostávám k samotnému výzkumu, který jsem provedl v Malešické spalovně odpadu a ve Strašnickém krematoriu v Praze. Ve spalovně jsem byl jen jednou. Jednak z důvodu bezpečnostních pravidel, jednak neochotou ze strany vedení spalovny, ale zejména tím, že mi přišlo zbytečné se na toto místo vracet. Výzkum v krematoriu, kam jsem docházel průměrně tři dny v týdnu, probíhal od poloviny června zhruba do poloviny září roku 2017. Snažil jsem se, abych se choval co nejpřirozeněji, připravil jsem si jen minimum otázek, nechtěl jsem zpovídat, šlo mi zejména o to, abych se díval a poslouchal. Na začátku jsem měl jasně stanovenou výzkumnou otázku. Je možné lidské tělo považovat za odpad? Postupně, hlavně skrze studium teorie k tématu, jsem svůj zájem rozšířil na lidské tělo obecně. Místo výzkumu však zůstalo stejné, přišlo mi důležité být přítomen u tak radikální transformace lidských bytostí, jakou kremace bezpochyby je.

Během výzkumu jsem si celkem záhy uvědomil, že částečně se na mrtvého člověka jako na odpad dívat lze. Na výzkumnou otázku jsem si tedy odpověděl poměrně brzy. Mnohem zajímavější mi však přišel fakt, že jako odpad může být nahlížen stále žijící člověk. Nechápal jsem to, nedokázal jsem se s tím smířit (a myslím, že to stále nedokáži). Proto jsem tuto práci rozšířil také teoreticky a místy se může zdát, že odcházím daleko od původního tématu. Nemyslím si však, že zbytečně. Snažím se dotknout důležitého tématu, kterému bych se v budoucnu rád věnoval důkladněji ve větším rozsahu – lidskému odpadu.

Výzkum k získání primárních dat k diplomové práci vychází z kombinace několika metodologických postupů. V první fázi šlo o etnografii v terénu, zejména v prostoru krematoria. Zásadní pro mne bylo poznání tohoto prostoru na základě zúčastněného pozorování, tedy proniknutí do

běžného dne pracovníků v krematoriu, jaká atmosféra tento den charakterizuje, jakým způsobem přemýšlí a vnímají svoji práci samotní aktéři. Jakým způsobem tito aktéři uvažují o zemřelých lidech, s nimiž se každodenně setkávají.

Rád bych podotkl, že veškerá činnost, které jsem byl v krematoriu přítomen, je skutečně jejími zaměstnanci prováděna s respektem a důstojností, jakou si zemřelý člověk i jeho rodina dle mého názoru zaslouží. Čímž chci říci, že se k mrtvému lidskému tělu rozhodně nechovají jako k odpadu.

V průběhu výzkumu jsem si psal terénní deník (přiznávám, že nijak pravidelně), bezprostřední dojmy a důležité poznámky nahrával na diktafon. Neprováděl jsem rozhovory, jednoduše jsem s těmi lidmi strávil necelé tři měsíce, během nichž jsem s nimi prostě jen byl a povídal si. Přišlo mi to jako nenásilná metoda jak si vybudovat důvěru a něco se dozvědět.

Nyní však již k samotné empirické části. Skrze krátký teoretický úvod o vývoji pohřbu žehem a popis současné situace v kontextu naší společnosti, představím myšlenku zpracování a dalšího využití odpadu tak, jak funguje v rámci spaloven odpadu, a jak zároveň nemůže (skutečně ne?) fungovat v rámci krematorií. Představím to, jakým způsobem probíhá obřad v krematoriu z pohledu jeho zaměstnanců i to, že současné funerální kultuře dominuje určitá uniformita.

4.1 Spalování lidí

V průběhu devatenáctého století došlo v západním světě k podstatné změně ve způsobu nakládání s mrtvým tělem. Stále běžnějším způsobem, jak naložit s tělem zemřelého, se stávala kremace. Kremace se určitým způsobem stala symbolem kulturního boje proti

tradici a katolicismu, podle Svobodové mělo být jedním z cílů kremace vysvobození lidského těla z věčné moci církve (Svobodová 2013: 20-21).

Popularita žehu však nesouvisí pouze s touhou po porušení křesťanských tradic, jak by se mohlo zdát. Jde také o jeden z projevů osvícenství, modernity. „*The deep motivation is that cremation is the most radical means of getting rid of the body and of forgetting it, nullifying it, of being ,too final‘*“ (Ariès 1974: 91).

Pohřbívání žehem bylo v západním světě spíše než návrat k předkřesťanské tradici chápáno jako pokrok, přirozený vývoj modernity, moderní způsob pohřbívání. „Žeh je propagován jako něco moderního, co jde ruku v ruce s racionální vědou, a krematorium je stavbou účelnou (náklad na zřízení pece není vysoký a může být ‚spáleno několik mrtvol po sobě‘), sloužící větší hygieně, čistotě a zdraví (‚dokonalé spálení těla v pecích, bez zapáchajících výparů, s popelem bílým‘). Zastánci žehu poukazovali na relativní levnost, praktičnost (urna může být převezena i za oceán) a také důležitý fakt, že krematorium nezabere tolik místa jako hřbitovy“ (Šejvl, Špatenková 2014: 172).

Náboženství bylo v té době vytlačováno z veřejné sféry do soukromé. Státní a politická moc sama sebe označovala za nábožensky neutrální. Toto vytlačení náboženství z veřejné sféry se projevilo také v architektuře a urbánním plánování. Nejlépe je to vidět právě na již zmiňovaných hřbitovech, jež se oddělily od církevních budov, od církevních autorit i symbolů. Nově vznikající hřbitovy již nebyly vlastnictvím církve, jejich majitelem se stalo město. Začaly tedy vznikat nové, občanské typy staveb. „Krematorium patří mezi novodobé stavební typy, jejichž vznik úzce souvisí s prosazováním občanských nekonfesijních práv. První projekty iniciovaly společnosti ustanovené za účelem propagace pohřbívání žehem, přímo vycházející nebo navazující

na činnost jiných spolků či organizací šířících sekularizaci společnosti“ (Svobodová 2013: 9).

Krematorium, jako městský stavební typ, se začalo objevovat nejdříve (nikoli překvapivě) v kolébce revolučních, osvíceneckých a liberálních myšlenek, ve Francii. V roce 1796 přišel francouzský architekt Pierre Giraud s návrhem utopického projektu, obrovským krematoriem ve tvaru pyramidy. Architekti krematorií obecně nacházeli inspiraci v modelech antických chrámů. První krematoria, která byla v Evropě postavena, byla záměrně budována monumentálně, aby připomínala právě chrámy nebo divadla. Stál za tím záměr nahrazení kostelů a jiných náboženských chrámu, a to nejen funkcí, ale i estetikou (Nešporová 2013: 123-126). Antikou bylo inspirováno také první evropské, moderní krematorium, které bylo postaveno až o téměř sto let později (1876) v Miláně.

Přestože krematoria a žeh se objevují i v severoamerickém kontextu, není v tamní kultuře kremace příliš populární, ani krematoria nejsou příliš rozšířená. Je to tím, že tamní veřejné mínění považuje kremaci za odpornou, zejména z toho důvodu, že se zbavuje pozůstatků člověka příliš rychle, příliš radikálně (Ariès 1974: 101). Ve Spojených státech jsou totiž pohřby, vlastně nejen ony, ale vše spojené se smrtí člověka, okázalou událostí, jde bez nadsázky o kombinaci komerce a idealismu. Smrt se stává podobnou komoditou jako jiný předmět určený ke konzumaci (ibid.: 101).

Proto se mrtví v USA běžně balzamují. Může se nám zdát, že důvodem je odmítnutí akceptování smrti, a pravděpodobně nejsme příliš daleko od pravdy, ale *„this meaning became more obvious when death became an object of commerce and of profit. It is not easy to sell something which has no value because it is too familiar and common, or*

something which is frightening, horrible, or painful. In order to sell death, it had to be made friendly" (ibid.: 100).

Pohřbívání žehem bylo v našem prostředí (po několika neúspěšných pokusech ještě před vznikem samostatné Československé republiky) uzákoněno 1. dubna 1919. „Zákon tehdy obsahoval pouze dva paragrafy: § 1. Pohřbívání žehem je dovoleno. § 2. Provedením zákona jest pověřen ministr veřejného zdravotnictví ve srozumění s ministrem vnitra a spravedlnosti“ (Svobodová 2013: 16-17). Ke schválení zákona přispěla první světová válka, s ní spojené epidemie, velký počet umírajících v nemocnicích a zajateckých táborech. Schválení zákona pochopitelně nahrával nově vznikající demokratický stát opírající se o ideál humanity, jež byl jakýmsi protikladem ke staré monarchistické struktuře Rakouska-Uherska.

Propagátoři pohřbívání žehem se snažili všemožnými způsoby přesvědčit o jednoznačných výhodách kremace. Jedním z hesel bylo: *Ponechte půdu živým!* (Svobodová 2013). Tímto heslem chtěli zastánci kremace bezpochyby zdůraznit, že krematorium (a jeho produkty - popel vložený do uren), nezabere tolik místa jako hřbitovy. „Ušetřené“ místo pak může být využito jinak. Jak, je pochopitelně jiná otázka, která je závislá na právě převládající ideologii a přesvědčení.

Od prvotní ideje, aby krematorium bylo jakousi výstavní, reprezentativní budovou, se postupně ustupovalo. Souviselo to s rozšířením žehu, nebylo potřeba dál nijak tento způsob nakládání s tělem zemřelých propagovat. „Budování výstavných krematorií ztrácelo smysl (...) Na sklonku osmdesátých let a ojedinele i později bylo proto postaveno několik krematorií sloužících jako ‚továrny na spalování mrtvol‘, umístěných co možná ‚neviditelně‘ mimo městskou zástavbu, a dokonce bez vlastních obřadních síní“ (Nešporová 2013: 128).

4.2 Současná situace v České republice

Okolo 95% pohřbů je v Praze provedeno žehem, tak se naše hlavní město dostává na dvacátou příčku v celosvětovém měřítku ve zpopelňování. V celorepublikovém měřítku je to pak kolem 80% (Nešporová 2013: 132). Do země se nechávají pohřbít většinou pouze věřící, kněží, řádové sestry, ale také cikáni, muslimové, židé, nebo světští. Početná Vietnamská komunita se nechává stejně jako většina populace spalovat. Měl jsem štěstí, že jsem jeden vietnamský obřad v krematoriu zažil – část obřadu probíhala za obřadní síní v prostorách určených pro obřadníky, šlo o část určenou jen nejbližším příbuzným za přítomnosti buddhistického mnicha – obřad pak pokračoval standardně ve Velké obřadní síni, avšak bez reprodukované hudby, pouze za doprovodu buddhistických zvonců a rituálů.

Abychom však pochopili tak obrovské množství pohřbů žehem, aniž bychom se spokojili s pouhým vysvětlením skrze (i když vůbec ne dlouhou) tradici v pohřbívání ovlivněnou industrializací, urbanizací a modernizací Západní společnosti, pomalu vznikajícími sekulárními státy a s nimi spojenou společenskou změnou, musíme si uvědomit to, co se běžně v naší společnosti děje po smrti daného člověka, uvědomit si v jakém stavu se naše společnost nachází, jaké jsou její priority, její trápení, vše co nějakým způsobem ovlivňuje zacházení s mrtvým tělem našich nejbližších. Musíme se podívat na to, co je psaným pravidlem, ale také na zvyky, které vyplynuly z dlouhodobé praxe a zkušenosti s chováním pozůstalých (a co takové chování určuje).

Služby spojené s pohřbem v České republice nejsou sociální službou. Jde o podnikání, o tzv. koncesovanou živnost, tedy pro provoz této živnosti je potřeba odborná způsobilost. Na činnost pohřebních ústavů a krematorií, které jsou jimi provozovány, dohlíží Ministerstvo pro místní rozvoj. V případě, a těchto případů není v současné době

určované neoliberální politikou málo, že pozůstalí nemají na to, aby svému zemřelému příbuznému vypravili pohřeb, či nebožtíci umírají sami a nemají žádného blízkého příbuzného, vypravuje tzv. sociální pohřby právě Ministerstvo pro místní rozvoj. Vypravení obřadu není právně vymahatelné, záleží tedy na každém jednotlivém člověku, jestli něco takového svému příbuznému poskytne. Sociální pohřby jsou však povinny zabezpečit obce, což znamená, že musí dojít k pohřbení každého zemřelého člověka.

Na „samozřejmý“ fakt, že pohřebnictví je podnikání, byznys (takto pohřebnictví označil jeden zaměstnanec Strašnického krematoria), jež je závislé na víceméně pravidelném zdroji příjmu, tedy umírání lidí (mrtvé lidské tělo se tak stává komoditou, která je tím nejpodstatnějším pro zachování chodu podnikání), mě upozornil až povzdech jednoho z informátorů, který si stěžoval, že letošní léto (bylo to v červenci roku 2017) je na nebožtíky hodně slabé. Léto prý bývá slabé obecně, ale v tento rok to byl extrém. Strašnické krematorium nemělo skoro vůbec co dělat. V době, kdy jsem se tam začal pohybovat, bylo již několik měsíců ve ztrátě.

Za dobu dvou měsíců, kterou jsem v krematoriu strávil, došlo jen k minimu obřadů ve Velké obřadní síni. To je způsobené jednak naznačenými slabými ročníky, které v těchto letech umírají, ale také tím, že obřad ve Velké síni je o dost dražší, než když je proveden v Malé obřadní síni (které se také říká Baxova), nebo než když je zpopelnění provedeno úplně bez obřadu. Bez obřadu je v Praze zhruba každý druhý pohřeb, což je evropské prvenství (Nešporová 2013).

Pohřeb bez obřadu není finančně méně náročný a výhodnější pouze pro pozůstalé. „Pro mnohé pohřební firmy je v českém prostředí jednodušší pohřbít mrtvého bez obřadu za nižší cenu, ale také s nižšími náklady. Vyhnou se tak možnosti, aby pozůstalí zkontrolovali, jak je

s mrtvým nakládáno, a stěžovali si například na nedostatečnosti týkající se průběhu pohřebního obřadu, úpravy zesnulého či dalších s tím spojených záležitostí“ (Nešporová 2013: 224).

Pohřebnictví je podnikání, které nemůže jen tak zvýšit poptávku po své službě, nemohou pro to nic udělat, jednoduše to nejde. Možná se teď na chvíli zastavme a zamysleme se nad tím, co jsem právě napsal - Pohřebnictví je podnikání, které nemůže jen tak zvýšit poptávku po své službě, nemohou pro to nic udělat, jednoduše to nejde - Není na tomto tvrzení něco zvláštního? Není právě toto ten hlavní problém? Totiž že pohřebnictví je podnikání, byznys? Navíc závislá na něčem, o čem se dá uvažovat jako o zboží? Zygmunt Bauman ve své knize *Wasted Lives* hovoří o komodifikaci běžných částí našeho života jako o znaku modernity. Modernita, jak jsme si ukázali v teoretické části této práce, vyprodukovala (a její odkaz stále produkuje) lidský odpad, což Bauman považuje za nevyhnutelný osud samotného systému. Současný svět komodifikuje člověka za jeho života, po jeho smrti, dokonce by se dalo říci, že ještě i před jeho narozením.

Pohřební služby a pohřebnictví obecně má ze zákona zakázaný jakýkoli marketing či reklamu. Z tohoto důvodu není tedy ani možné zjistit ceny za služby, které pohřební služby a krematoria poskytují. Nešporová je přesvědčená, že zákaz reklamy a uvádění cen v pohřebnictví podporuje skrytý a nekalý konkurenční boj (Nešporová 2013). „Je-li totiž omezena možnost otevřeně inzerovat a nabízet služby a zároveň na území působí více pohřebních firem, pak je zřejmé, že snaha o získání klientů se posouvá do neveřejné oblasti“ (Nešporová 2013: 222).

Kolik lidí za pohřeb zaplatí se tedy dozvedí až z přímé komunikace s pohřebními ústavami. Nejlevnější je v krematoriích zpopelnění bez obřadu, ve strašnickém krematoriu se za takovou službu platí do 15 tisíc korun, tedy částku, která pro většinu populace může znamenat podstatný

zásah do rozpočtu. Zkusme si představit, že smrti se neobáváme pouze pro její esenci, pro to, co pro nás znamená, ať už je to cokoli, ale také proto, že nevíme, zda nás finančně nezruinuje. Je přinejmenším trochu s podivem uvažovat takto ve chvíli, kdy o něčem takovém uvažovat vůbec nemáme.

O něco dražší je zpopelnění s obřadem, vyjde zhruba na 25 tisíc korun, záleží na typu rakve nebo na tom, v jaké obřadní místnosti k rozloučení dojde. Smrt není nijak levná záležitost, jak je vidět. Navíc v roce 2008 došlo ke zrušení vyplácení pohřebného, které zajišťovalo Ministerstvo pro místní rozvoj. Šlo sice jen o 5 tisíc korun (částka v této výši byla stanovena v roce 1948 a dalších 60 let se vůbec nezměnila!), které byly ze sociálního pojištění každého člověka, ale i tak to byla určitá forma podpory ve složité situaci. Se zrušením pohřebného došlo však postupně k nárůstu žádostí o sociální pohřby. Tento nárůst souvisí se zajímavým fenoménem, který se postupně výrazně rozšířil. Jde o snahu na pohřbu co nejvíce ušetřit.

Sociální pohřby fungují tak, že když se nikdo z příbuzných nechce či nemůže postarat o pohřeb zemřelého, pohřeb není objednan do 96 hodin, je povinna obřad vypravit obec, které pak příbuzní, v případě neuznání nároku na sociální pohřeb, dluží částku, jež obec za tento úkon vynahrádila (v případě uznání hradí částku stát). Jelikož jde ale o dost menší částku (méně než 10 tisíc korun), než u pohřbu objednaného příbuznými u pohřební služby, dochází ke zneužívání této služby. Jednoduše takový pohřeb vyjde levněji. Nechci nijak tento fenomén hodnotit, osobně ho však považuji za zajímavou alternativu k oficiální ekonomice pohřebnictví, za alternativu, která dokáže vyřešit tíživou finanční situaci podstatné části rodin. Zatím tomu nahrává i regulace cen sociálních pohřbů Ministerstvem financí.

Zůstaňme ještě chvíli u financí. Jeden z obřadníků, informátor, se kterým jsem trávil nejvíce času, mi řekl, že si myslí, že lidé nevyužívají pohřbu žehem jen proto, že by se to v naší společnosti stalo jakousi tradicí (tento vliv však pochopitelně nelze jednoduše vyvrátit), ale také proto, že je to levnější, než pohřeb do země. Myslím, že by bylo zajímavé v případných budoucích etapách výzkumu zaměřit se právě na finanční stránku spojenou se smrtí člověka. Otázkou pochopitelně je jestli náhodou nižší cena pohřbu žehem není způsobená jeho rozšířením, oproti pohřbu do země (i když v částech zejména Jižní Moravy, které jsou silněji nábožensky založené než české, tvoří spalování zhruba jen třetinu způsobů, jak nakládat s tělem zemřelého), a hustou sítí krematorií a dostupností jejich služeb.

S největší pravděpodobností však nejde pouze o finance. Všichni mí informátoři (pozor, samozřejmě jde o jejich „byznys“ a oni se jej snaží rozvíjet a udržet) vyzdvihovali praktičnost spalování a ukládání popela do urn. Zabírá méně prostoru, urnu si můžete nechat doma nebo vysypat popel kam chcete (či kam chtěl váš nebožtík).

4.3 Neviditelná identita v krematoriu

V první kapitole jsem psal o neviditelné identitě, která i přes to, že není vidět, nepřestává být identitou. Tato neviditelná identita bývá spojená s některými profesemi, které jsou často většinou členů společnosti těžko přijatelné. Důvod této nepřijatelnosti může být někdy naprosto banální, ale přitom zároveň říká něco o tom, že s danou problematikou nemusí být určitá kultura či společnost plně vyrovnaná.

Pracovníci krematoria, jako jedni ze strážců symbolického pořádku před případným chaosem, jsou do určité míry neviditelní. Pozůstalí se potkají jen s minimem zaměstnanců. Ti, co přišli pouze na obřad, uvidí jen řečníka, který však není zaměstnancem krematoria, ale pracuje na

živnostenský list, nezávisle na krematoriu. Jen ti, co přijdou odevzdat věnce a kytice, či nějaké předměty, které chtějí uložit společně s jejich zemřelým příbuzným, či se chtějí ještě naposledy s nebožtíkem rozloučit a vidět ho, se setkají s jedním z obřadníků, který od nich dané věci převezme a odvede je do místnosti, která je k intimnímu rodinnému rozloučení určená. Jinak jsou ostatní zaměstnanci neviditelní. Nechápeme je však jako nečisté, alespoň ne v současném kontextu, což je rozdíl oproti některým jiným kulturám, zejména těm, které jsou založeny na kastovním systému.

Důležité je zároveň pochopitelně to, jakým způsobem se sebeidentifikují lidé, kteří nakládají s odpadem či s mrtvými těly. Většinou lidí z dané populace, jejich sousedy, budou nahlíženi s mírnou stigmatizací. Oni však sami sebe mohou vnímat úplně jinak a ve většině případů to tak je, prostě dělají práci, která je z jejich pohledu stejná jako každá jiná. Neznamená to ale, že by nevnímali stigma, které jejich profesi provází, a nesnažili se o to, aby žili život jako většina společnosti (což téměř vždy znamená život střední třídy). Vzpomněl jsem si v této souvislosti na článek Joshua Rena, který dělal výzkum na skládce Four Corners v Michiganu. Jeden z jeho tehdejší kolegů na skládce mu při práci, která byla samozřejmě samotným výzkumem, řekl: „*People probably see my house and don't realize who lives there. That's why I like to have nice things, that's why my wife and I like to live next to upper-class people: just 'cause I work at a dump doesn't mean I'm a dump!*“ (Reno 2009: 32).

Když jsem jedno ráno odváděl dceru do školky, procházeli jsme okolo člověka, kterých se po Praze pohybuje velké množství. Jsou to lidé, kteří s vozíky, lopatami a košťaty uklízejí ulice od menšího nepořádku. Napadlo mě, že je vlastně jejich identita (možná i jejich neviditelnost) určena oblečením, které nosí. Jsou oblečeni do výrazného pracovního oblečení s logem Pražských služeb či něčeho podobného. Toto oblečení

je však zároveň chrání před totální exkluzí ze strany majoritní společnosti. Oblečení, ale i práce kterou vykonávají. Jsou jaksi přijatelní, nejsou odpadem, ale spíše strážcem hranic s chaosem. Ve skutečnosti však pravděpodobně patří do nejchudších vrstev naší společnosti, do vrstev, které za odpad, ohrožující zbytek společnosti, považovány jsou. Kde asi tito lidé bydlí? A bydlí vůbec někde? Myslím, že ve většině případů se jedná o bezdomovce, kteří se tímto způsobem stále snaží o udržení se na straně té „normální“ společnosti (i když námi vůbec jako součást vnímání být nemusí), nechtějí skončit na skládce. Určitým způsobem však neviditelní jsou, o jejich životy se totiž vůbec nezajímáme, pokud nepočítáme odborný zájem nebo zájem mediální, ten však bývá často motivován úplně něčím jiným, případně někým využíván k vytvoření určitého obrazu.

4.4 Odpad tvoří odpad

Jak již bylo několikrát v této práci zmíněno, při kreaci, při vytváření něčeho, dochází vždy k produkci něčeho dalšího, dochází k tvorbě vedlejších produktů, které jsou v daném kontextu nadbytečné, nepoužitelné či nevhodné. Vedlejší produkty vytváří také samotný odpad. Nebo lépe řečeno, jeho tvořivé zpracování. Tvořivé proto, že v současném světě se odpad ve většině případech považuje za využitelný zdroj k vytvoření něčeho jiného, zejména energie.

4.4.1 Odpad vzniklý při zpracování odpadu ve spalovnách

Při spalování odpadu dochází ke vzniku dalšího odpadu, ke vzniku vedlejších produktů. Tyto produkty jsou v dnešních moderních spalovnách, které se už spíše než *Incineration Plant* označují za *Waste Energy Plant*, téměř beze zbytku využity. Myslím, že tato změna názvu rozhodně vypovídá hodně o cestě jakou se spalovny vydávají, alespoň navenek, strategicky využívají změnu názvu k manipulaci veřejného

vnímání jejich zařízení – Malešická spalovna v Praze se oficiálně jmenuje *Zařízení na energetické využívání odpadů*, zkráceně *ZEVO Praha Malešice*. Jde tu tedy o naplnění Eriksenovy představy o neexistenci odpadu, o zdrojích čekajících na využití.

Primárním účelem všech zařízení na energetické využívání odpadu, spaloven, je pochopitelně zbavení se nepotřebného, zbavení se vedlejších produktů konzumu, pokud možno definitivně. Získaná, využitelná energie je podstatným bonusem pro to, aby bylo takto (zejména) s komunálním odpadem nakládáno. Zařízení na energetické využívání odpadu produkují tři druhy energie. První je energie v podobě páry, druhou energií je elektřina, a poslední horká voda. Všemi těmito typy energie jsou zásobovány zejména domácnosti. Může být překvapivé, že malešická spalovna zásobuje pouze čtvrt' Malešice, jedná se zhruba o 20 tisíc domácností, kterým je ze spalovny dodávána horká voda, elektřina a teplo. Dalo by se totiž čekat, že tak ohromný projekt, kterým tato spalovna bezpochyby je, dokáže zásobovat prostor mnohem větší, než je zanedbatelný zlomek hlavního města.

Jak jsem již zmínil, při jakékoli produkci vzniká odpad. Vznik odpadu z odpadu zní poněkud zvláště, ale skutečně se při jeho zpracování objevují vedlejší produkty, které jsou spalovnami zpracovávány a dále distribuovány na základě vhodnosti jejich využití. Těmito produkty jsou štěrk, jež se používá při stavbách či opravách dopravních komunikací, a železo, které se prodává k dalšímu zpracování do železáren. Jediným vedlejším produktem, který se nedá nijak zpracovat, je polétavý prach. Ten je vkládán do nemobilních schrán z cementu (ve schráně je i voda), které se pak ukládají do krajiny.

Zařízení na energetické využívání odpadu působí majestátně. Jak fyzicky, když před nějakou takovou stavbou stojíte, tak i uvnitř, organizačně. Při návštěvě získáte pocit, že vše naprosto perfektně

funguje. Alespoň tak o tom mluví lidé, kteří se vám při prohlídce, která je po předchozí domluvě možná pro kohokoli, věnují. Jde tak trochu o ukazování spalovny v tom nejlepším světle, mluví se tu jen v pozitivěch a superlativech, až se sami sebe začnete ptát, kde by mohl nastat případný problém a co by znamenal, pro spalovnu, pro okolí, pro prostředí.

Průvodce po spalovně mluví většinou jen v číslech, mluví o množství zaměstnanců, o množství odpadu, o množství vyprodukované energie, o technologických možnostech spalovny, o tom jak je toto zařízení perfektní... Čísla celé prohlídce dominují. Nemůžete v tu chvíli nepřemýšlet o současném neoliberálním světě, pro který jsou tyto hodnoty i způsob uvažování a komunikace typické. Které jsou vlastně jeho produktem, produktem ideologie, aniž bychom o tom takto vůbec přemýšleli.

Komunální odpad je do spaloven svážen popelářskými vozy, které dobře známe z ulic. U vjezdu je každý tento vůz zvážen, zároveň se tu kontroluje případná radiace odpadu. Potom vozy odjedou k tzv. bunkru, což je obrovská hala, kam je vysypáván odpad. Velké kusy odpadu jsou nařezány monumentálními řezači nebo rozdraceny mlýny (tady později uvidíme podobnost s praktikami běžnými v krematoriích).

Bunkry, obrovské haly, kam je vysypáván odpad, jsou konstruovány tak, aby nic škodlivého nevyteklo do spodní vody, aby se nic nedostalo do země. V těchto halách se odpad namočí, následně jej velké jeřáby z bunkru vynesou do bojlerů, kde se odpad usuší. Odtud se dále posunuje po velkých válcích, až se dostane do obrovských kotlů, kde je spálen.

Zpracování odpadu pro další energetické využití je charakteristické chladným, věcným, racionálním přístupem k nakládání s odpadem. Jde o sofistikovanou práci, která je považována (zejména lidmi, kteří se jí věnují) za vysoce kvalifikovanou. A ona taková skutečně je, nemůže být

vykonávána bez příslušné odbornosti. Z nakládání s odpadem se stala věda. „V dnešní době povýšilo nakládání s odpady na jakousi vysoce odbornou, mechanizovanou činnost, která souvisí s ochranou životního prostředí a využívá nejnovější poznatky z oblasti logistiky a organizace společností“ (Eriksen 2015: 6-7).

Podobně se odbornost dostala také do umírání. Umírání se postupně institucionalizovalo a vzdálilo se tak, včetně pohřebních příprav a rituálů, běžnému rodinnému životu, rodinné sféře. „Dosud nikdy v dějinách lidstva nebyli umírající tak sterilně odsouváni do zákulisí společenského života, mimo zraky živých; dosud nikdy nebyly lidské mrtvoly expedovány z úmrtního lože do hrobu tak hygienicky, bez zápachu a s takovou technickou dokonalostí“ (Elias 1998: 23).

V případě odbornosti a technologie využívané při zacházení s odpadem však zřejmě nejde jen o altruistický postoj k životnímu prostředí, zdá se, že naše doba je tak trochu charakteristická využitím všeho, co se dá využít. Nic nesmí přijít na zmar, nic nesmí být neúčinné (ani věci, ani lidé), neúčinné je totiž něco, co společnost ohrožuje svou nečinností.

Jak jsem již uvedl, spalovny působí majestátně, obrovsky. Pohybuje se tu velké množství lidí, vše podléhá přísným bezpečnostním opatřením. Proč to vlastně popisuji? Chtěl jsem při svém výzkumu mít srovnání místa, kde se pálí odpad a místa, kde se zpopelňují lidé. A skutečně jde o dvě naprosto odlišná místa, která spojuje pouze jedna jediná věc – oheň.

4.4.2 Odpad krematorií

Krematorium pochopitelně také produkuje odpad. Jak jsme již pochopili, na některý odpad se dá nahlížet jako na vedlejší produkt využitelný k dalšímu zpracování, k recyklaci. Po proběhlém obřadu

v obřadní síni, jsou z rakve a katafalku odstraněny květiny a věnce od pozůstalých. V případě, že ani věnce ani květiny nejsou dále položeny na hrob, jsou obřadníky hozeny do kontejneru, který se nachází na dvoře za krematoriem. Zde tedy máme jeden druh odpadu, který pak končí na skládkách. I přesto, že jsem se zeptal přímo, nikdy jsem nedostal určitou odpověď, domnívám se však, že některé věnce jsou schovávány a znovu skrze prodejce prodávány jiným pozůstalým.

Druhým typem odpadu jsou objekty, které nebyly spáleny v kremační peci. Jde o kovové části rakví a kovové implantáty, které se nacházeli v tělech nebožtíků. Tyto objekty jsou vytríděny v mlýnici a sítu, kterým projde do urny pouze čistý popel. Provozovatel krematoria je podle § 14 odstavce 3 písm. g) zákona o pohřbnictví „povinen uložit lidské ostatky zbavené kovových a jiných nespalitelných příměsí spolu se značkou uvedenou v písmenu e) [číselný identifikační štítek zemřelého – pozn. autora] do pevně uzavíratelné urny a označit ji číslem záznamu o zpopelnění v návaznosti na jím vedenou evidenci lidských pozůstatků a lidských ostatků...”. Tyto kovové příměsy jsou podle zákona považovány za odpad, který je následně (vzhledem k tomu, že implantáty jsou často z kvalitních materiálů) dále využíván firmami, jež se zpracováním takového materiálu zabývají. Běžně se pak tento materiál využívá například v automobilovém průmyslu.

Důležitým vedlejším produktem krematorií, které je ovšem v naší společnosti určitým tabu, je nemalé množství odpadního tepla a horké vody. Tyto vedlejší produkty nejsou v České republice nijak využívány. Podle mých informátorů by asi nikdo nezkusil navrhnout nějaké další využití ve smyslu vytápění domácností jako je tomu u spaloven odpadu, všichni se bojí odmítnutí ze strany veřejnosti. K využívání odpadního tepla a horké vody z filtračního procesu však dochází například v Dánsku, kde prvotní reakce také nebyla pozitivní. Vzhledem k tomu, že v případě

využití tepla k vytápění domácností v okolí krematoria dochází ke snížení poplatků za energie, lidé jsou často ochotni svoje stanovisko změnit.

Ptal jsem se svého známého architekta, zda neví o někom kdo by v rámci projektování krematoria také uvažoval o využití odpadního tepla. Odpověděl mi, že v současné době se kremační pece řeší natolik efektivně, že zbytkového tepla, které by stálo za to zpracovat, moc nezbyvá. Architekti ale většinou uvažují trochu jinak. Jeho kolega prý odpadní teplo využil k vytvoření clony, která rozechvívá pruhled z krematoria do krajiny – efekt podobný tomu, který známe nad rozpálenou silnicí.

4.5 Co se s lidským tělem děje po smrti

Nyní však k samotnému krematoriu a spalování lidí. V České republice je každý zemřelý člověk, pokud nevyjádří jiné konkrétní přání, zpopelněn. V současném právním řádu rozhoduje o způsobu naložení s tělem zemřelého vypravitel obřadu/pohřbu, tedy ten, kdo pohřeb platí a zařizuje. Pouze v případě, že byl zemřelý členem *Společnosti přátel žehu*, bude mu vypraven takový obřad, který si sám za své členství v tomto spolku zaplatil. Členem se může stát kdokoli, kdo zaplatí jednorázový členský poplatek ve výši několika desítek tisíc korun, ten je zároveň po smrti člena spolku použit na jeho pohřeb. Podoba pohřbu, to jestli je s obřadem či bez, tedy jen pouhé zpopelnění, typ rakve a podobně, se odvíjí právě od výše členského poplatku. V současné době je činnost spolku zaměřena právě jen na splnění přání svých členů. Je to pochopitelné, jelikož hlavní poslání Spolku, rozšíření pohřbu žehem, bylo dávno naplněno.

Po smrti člověka přijde lékař, který musí nejdříve konstatovat smrt, pak vyplní úmrtní list. „Jedině lékař je totiž kompetentní konstatovat smrt, má k tomu v naší společnosti v současném historicko-kulturním kontextu

sociální legitimitu“ (Špatenková 2014: 35). V následujících chvílích přijíždí pohřební služba. Záměrně píše v následujících chvílích, protože podle mých informátorů z krematoria, přijíždí pohřební služba k zemřelému často ještě před tím, než ji někdo zavolal, alespoň někdo z rodiny pozůstalých, a to zejména v případě, kdy dojde k úmrtí v nemocnici. Někteří lékaři totiž podle nich mívají s pohřebními službami dohody, takovou malou službičku za část odměny. Často se pak stává, že daná pohřební služba pozůstalým tvrdí, že o nebožtíka i jeho obřad se musí postarat právě oni, což sice není pravda, ale moc lidí to v takové chvíli neřeší.

V případě smrti doma nemusí být nebožtík odvezen hned, je možné ho po nějakou dobu doma ponechat, tak jak povolí lékař, který provedl ohledání. Tuto možnost však podle mých informátorů nikdo moc nevyužívá.

Ve většině případů je zemřelý odvezen do smuteční síně a uložen do chladicí místnosti, kde je teplota nižší než 12°C. Pokud není nebožtík spálen do týdne od úmrtí, je pak uložen v boxu, kde je teplota pod bodem mrazu. Strašnické krematorium je jedním z center, kam jsou sváženi skoro všichni nebožtíci z Prahy (a to i v případě pozdějšího církevního pohřbu). Odtud jsou pak distribuováni buď podle přání pozůstalých, nebo v případě, že probíhá zpopelnění bez obřadu, veze se ke spálení do krematoria v Motole, to aby (dle informátorů) mělo také co dělat. Obě krematoria, to Strašnické i to v Motole, totiž provozuje příspěvková organizace *Pohřební ústav hlavního města Prahy*.

Nejčastěji tedy v naší společnosti dochází ke smutečnímu obřadu v krematoriu. Na tomto místě, pro lepší představu, můžeme zkusit emický pohled nebožtíka, který se již v krematoriu ocitl. První místo kam se nebožtík z pohřebního vozu dostane, je márnice, chladicí místnosti. Jeden ze dnů, který jsem ve strašnickém krematoriu strávil, jsem potkal

člověka, který tam pracoval 37 let. Vzpomínal, jak to kdysi bylo těžké, když v areálu nebyly žádné „lednice“. Tedy vlastně byly, ale jen pro „papaláše“. Běžným jevem prý byla otevřená víka rakví, když v pondělí po volném víkendu přišli ráno do práce. To jak se nechlazená těla nafukovala. Po revoluci došlo k rekonstrukci, v rámci níž pak byly zřízeny také chladicí místnosti, zaměstnanci krematoria běžně nazývané lednice.

V den samotného obřadu je rakev s nebožtíkem odvezena do chodby za obřadní síní. Jeden z obřadníků odveze rakev do přípravný, kde nebožtíka připraví na obřad a zkontroluje jestli je vše v pořádku. Na každé rakvi je štítek s číslem, pod kterým je zemřelý v krematoriu zaevidován – toto číslo jej doprovází po celou dobu a dokonce se dostává i do urny (mimo to, že je zároveň i na urně vyražené). Zvláštní jak je náš celý život spojen s čísly. Narodíme se, dostaneme číslo, vlastně hned dvě – jedno pro interní evidenci místa, kde jsme se narodili, druhým číslem je číslo rodné. Později dostáváme nejrůznější osobní doklady, opět s čísly, které jsou spojeny jen s naší osobou. Otevíráme si bankovní účty (čísla), máme mobilní telefony (čísla), nakonec i po naší vlastní smrti dostaneme další číslo. Rodíme se i odcházíme v doprovodu čísel.

Na každé rakvi je také lístek, na kterém je uvedeno jméno a rodné číslo zemřelého, místo obřadu (Malá či Velká síň) a termín obřadu. Naleznete zde i soupis toho, co má nebožtík na sobě za oblečení, případně zda se v rakvi s nebožtíkem nachází také nějaká osobní věc, nejčastěji jde o plyšová zvířátka, ale jsou i případy, kdy pozůstalí chtěli zemřelému do rakve věnovat cigarety či alkohol.

V chodbě stojí většinou tak kolem pěti připravených rakví, to je zhruba maximální počet obřadů za den. Obřadníci chvíli před obřadem přijmou od pozůstalých květiny a věnce. V případě, že se chtějí pozůstalí ještě před obřadem se zemřelým rozloučit, naposledy ho vidět, je rakev odvezena do malé tmavé místnosti za obřadní síní.

Pak začíná obřad. Trvá zhruba okolo 20 minut, hovoří na něm najatý řečník, pouští se hudba, připravená krematoriem i ta, kterou vyberou pozůstalí či samotní zemřelí ještě před svou smrtí. Zvuk včetně hudby ovládá zvukový technik z malé zvukové kabiny za obřadní síní, obřad při tom sleduje na monitorech.

Když jsem v průběhu výzkumu sledoval již několikátý obřad, uvědomil jsem si, že je mi prostředí krematoria i průběh obřadu a vůbec vše, co se děje za obřadní síní (mimo zraky účastníků obřadu), povědomé, že se cítím být na známém místě. Divadlo. Moje vlastní zkušenost z divadelního prostředí. Bylo jen trochu zvláštní, že mě to nenapadlo hned první den, ale pravděpodobně jsem se soustředil na a všímal úplně jiných věcí. Krematorium je divadlo. Má foyer – čekárnu pro pozůstalé, má sál/jeviště/scénu (dokonce malý a velký sál, to jen tak nějaké divadlo nemá), kde se odehraje performance - obřad, má diváky – pozůstalí, má performery – řečník a zemřelý, a má technické zázemí – zvukaře, techniky – obřadníky. Dobře, v krematoriu není bar ani klub.

Největší podobnost mi však přišla v „zákulisí“ (*backstage*). Bylo to až zarážející. Na chodbách za sálem/síní jsou stoly s „rekvizitami“, na „štendrech“ nevisí kostýmy, ale květiny a věnce. Je tu technické zázemí – zvuková kabina, dva obřadníci, kteří manipulují s „rekvizitami“ a dělají „přestavbu“, aby vše připravili na další performanci/obřad.

Po obřadu a odchodu pozůstalých ze síně obřadníci odklidí věnce a květiny z rakve, odloží je do místnosti s velkou dírou ve zdi odkud se pak některé nepoužité (nepoužitelné?) věnce a květiny hází do kontejneru postaveném na dvoře za krematoriem. Rakev s nebožtíkem je z katafalku po kolejišti posunuta do výtahu za ním a nebožtík svezzen o patro níž, kde se nacházejí kremační pece. Obřadníkům nechybí smysl pro humor. Jeden z nich druhému říkal na mojí adresu: „Svez ho dolů, ať se projede.“

Ten druhý mě sjel pohledem od hlavy dolů a řekl: „Ten na to má ještě dost času.“

Nebožtík se tedy i s rakví ocitne o patro níže, u kremačních pecí, které jsou ve Strašnicích tři, ale většinou funguje jedna, maximálně dvě současně. Tady si jej převezme člověk, který pece obsluhuje – spalovač. V některých případech není nebožtík spálen ještě tentýž den, ale vždy nejpozději den následující. Pec dokáže vyvinout teplotu kolem 1000°C, ve Strašnicích se většinou spaluje při teplotě kolem 900°C. Kremační pec má více programů, spalovač volí program podle fyzické dispozice zemřelého, ale i podle typu rakve.

Pec se nejdříve přehřeje, po dosažení vhodné teploty pro spalování je nebožtík v rakvi zavezen dovnitř pece, samotné spalování trvá zhruba hodinu a půl. Po ukončení jednoho spalování téměř ihned následuje závoz dalšího nebožtíka. Každý spálený člověk je ihned zaevidován pod číslem, které je vyražené na zmíněném štítku umístěném na rakvi (tento štítek se později stává společně s popelem součástí urny, zároveň je stejné číslo umístěné i na urně). Součástí pece je i dopalovací komora, která slouží k dopalování zbytků toho, co se nespálí v hlavní komoře, aby z komína nevyhlýly nespálené zbytky.

Po dokončení spalování jednoho člověka vezme spalovač takové dlouhé kovové hrablo, kterým vyhrábne z pece popel do schránky, která je určená k vychladnutí popela. To trvá zhruba 30 – 40 minut. Když je popel dostatečně vychladlý, přichází na řadu mlýnice (vzpomeňme si na podobnost se spalovnou odpadu), která obsahuje litinové koule sloužící k rozdrčení větších zbytků v popelu na jemný prášek. Následuje prosítí skrze síto, které zachytí umělé klouby, zubní protézy apod.

Každá urna v České republice je normovaná na 3kg. Problém nastává v momentě, kdy po spálení vznikne popel vážící víc (záleží na fyzické dispozici nebožtíka, typu rakve, na tom, z jakého je dřeva),

protože tato norma se musí dodržovat. Znamená to, že část popela musí být odebrána. Kam se ale takový popel dává? Měl by být uložen do společných hrobů, ale podle jednoho z mých informátorů se v praxi častěji stává, že tato přebytečná část popela končí v popelnicích a následně na skládkách. To, co dříve bývalo člověkem, se skutečně nakonec částečně dostane na skládku. Nemluvě o míchání popela několika mrtvých, kterému se vzhledem ke spalování v jedné společné peci nelze snadno vyhnout. Vždy může zůstat část popela, která nejde shrábnout do chladicí schránky – ta je pak třeba shrábnuta společně s popelem dalšího nebožtíka.

Zatímco problému s mícháním popela se nedá snadno vyhnout, řešení problému s přebytečným popelem existuje. Například v Německu jej řeší tak, že popel umístí do dvou uren. Těžko se však dá řešit problém, o kterém se veřejně nemluví, o kterém nikdo vlastně neví, nikdo se na něj nezeptá.

Po obřadu, spálení a umístění popela do urny následuje její vydání pozůstalým. To trvá několik dní, může k němu však dojít i expresně za příplatek. S urnou si pozůstalí mohou dělat, co chtějí, neexistuje žádný zákon, který určuje, jak s urnou naložit. Často se stává, že pozůstalí se rozhodnou nechat si urnu doma, či ji uložit na svém pozemku, což je možné, protože k tomu je potřeba souhlas majitele a v případě, že to jsou zároveň pozůstalí, není v tom podle zákona problém. Problém nastává v případě, kdy se pozůstalí rozhodnou popel někam vsypat, např. do řeky, protože také v tomto případě platí nutnost souhlasu majitele. Nikdo to však příliš neřeší, jednak o nutnosti souhlasu lidé často nevědí, zároveň ani majitel nemá šanci se o vsypu popela dozvědět.

Dříve se urna vydávala pouze s potvrzením toho, že mají pozůstalí pro nebožtíka objednané místo na veřejném pohřebišti, na které také urnu uloží. Pokud si nikdo z příbuzných urnu s popelem nebožtíka

nevyzvedne, což se v České republice stává často, ukládají se tyto urny po roce do společných hrobů.

Vydáním popela tedy cesta nebožtíka končí, jak vidíme, může to být na různých místech. Zemřelý tak prošel transformací, která se netýká pouze jeho, ale také pozůstalých. Jak již bylo řečeno, smrt je sociální záležitostí.

4.6 Uniformita pohřebních služeb

Všichni moji informátoři se shodují na tom, že pohřebnictví tak nějak ustalo. Všechny pohřební služby nabízejí téměř totožné služby, vyhýbají se přáním zákazníků a často nejsou moc ochotny k nějakým změnám. Rozdíl je pochopitelně patrný v tom, zda jde o městskou pohřební službu, nebo soukromou firmu.

„Fungování městských pohřebních služeb je (nebo by mělo být) vedeno filozofií, že se jedná o poskytování služeb občanům, proto by jejich ceny neměly být záměrně zvyšovány za účelem obohacení poskytovatele služby. Na druhou stranu ovšem většinou platí, že takové služby jsou méně flexibilní a přizpůsobivé požadavkům klientů. Soukromé firmy zpravidla hledí více na zisk ... Zároveň se (i proto) většinou snaží vyjít vstříc požadavkům klientů“ (Nešporová 2013: 220).

Chyba (pokud to jako chybu vůbec vnímáme) není pouze na straně pohřebních služeb. Svůj díl nesou také zákazníci, kteří jsou naučeni, že v této oblasti existují nějaké běžně zažité postupy, které považují za profesionální, a proto (i vzhledem k situaci) většinou nevyžadují nic nového. Tady se však uzavírá kruh a dostáváme se opět na druhou stranu k poskytovatelům pohřebních služeb. „Ti se pak raději nepouští do experimentování a snaží se vše zajistit diskrétně, důstojně a tak, aby si pokud možno nikdo ze zúčastněných nestěžoval. Tedy tak, jak je v místě zvykem a bylo zvykem i v předchozích desetiletích“ (Nešporová 2013: 220).

Výsledkem jsou nejen uniformní obřady s řečníky pronášejícími stále ty samé fráze, ale i stejné náhrobky či naprosto totožné urny. Jeden z obřadníků mi řekl, že dříve byly náhrobky epitafem zemřelého, vyjadřovaly jeho individualitu. To proto, že zatímco předtím byly náhrobky produktem precizního řemeslnictví, dnes jde o sériové produkty, které se v některých případech dovážejí z Číny.

V roce 2015 uspořádala *Správa pražských hřbitovů* společně s organizací *CZECHDESIGN* otevřenou soutěž na návrh podoby urny a náhrobního kamene. Přihlásilo se 320 designerů, sochařů, architektů a výtvarníků. Produkty vytvořené v rámci soutěže jsou více než zajímavé a rozhodně považuji za dobré, že nějaká taková soutěž proběhla, protože alespoň částečně a na nějakou dobu vytvořila prostor pro diskusi na téma funerální kultury¹.

V posledních letech se také začíná objevovat alternativa v podobě zeleného (ekologického) pohřbívání. Stojí za ním zejména organizace *Ke kořenům*², která společně se *Správou pražských hřbitovů* provozuje *Les vzpomínek*³, první český hřbitov, kde je možné uložit popel zemřelých ke kořenům památečných stromů. *Les vzpomínek* se nachází v areálu *Ďáblického hřbitova* v Praze.

Princip této myšlenky spočívá v tom, že na vybrané louky se vysázejí stromy podle výběru zesnulých nebo pozůstalých. U stromu se pak uloží popel zemřelého, který se vsype do ekologicky rozložitelné urny

¹ více na stránkách <http://www.czechdesign.cz/temata-a-rubriky/pamatka-zesnulych-s-ceskym-designem> a <http://www.czechdesign.cz/temata-a-rubriky/soutez-funeralni-design-zna-sve-viteze>

² <http://kekorenum.cz>

³ <http://lesvzpominek.cz>

vyrobené z papíru (pro zajímavost, jde o jeden z návrhů zmíněné soutěže). K místu zemřelého se nemohou nosit hračky, vázy, fotografie, květiny v celofánu či umělé květiny, pouze takové, které se ekologicky rozloží.

Rituály ukládání urny jsou individuální, neexistuje tu šablona, která je běžně praktikována pohřebními službami v krematoriích, vše se přizpůsobuje přání pozůstalých. Myšlenka je taková, že by pohřební rituál neměl být jen smutný, je tu paralela řekněme například se svatebním obřadem – jde o to udělat si ten obřad hezký, což v prostředí krematoria není úplně možné, jelikož na každý obřad je zhruba 20 minut, po kterých následuje obřad dalšího zemřelého, další rodiny. V Lese vzpomínek je možné uspořádat vzpomínkový piknik, přičemž není nutné, aby rodiny mysleli na čas.

Rozdíl mezi obřadem v krematoriu a venku je také v tom, že krematorium zůstane vždy krematoriem, tedy budovou, jež je vytvořena primárně pro účel pohřebních obřadů. Jen těžko se v něm bude dát vyvolat jiná atmosféra, než ta zatěžkaná smutkem (netvrdím však, že je to nemožné). Venku, v otevřeném prostoru, ale mohou lidé mít i jiné podněty, asociace s jinými aktivitami, které zažívají venku. Nemusí tedy primárně spojovat obřad se smutkem, smrtí, temnotou a beznadějí. Možná by změna v pohřebnictví tímto směrem mohla přinést i změnu ve společenském vnímání smrti?

5 ZÁVĚR

V této práci se skrze antropologickou perspektivu snažím o porozumění lidskému odpadu. O pochopení toho, jak je možné, že někteří lidé (aniž by šlo o jejich vlastní volbu, aniž by to sami chtěli) jsou tak snadno kategorizováni jako odpad. Na začátku výzkumu jsem hledal prostředí, které nějakým způsobem nakládá s odpadem a zároveň je nějak podobné prostředí, jež se stará o zpracování zemřelých lidských těl. Hledal jsem analogii či spojitost odpadu s mrtvým tělem. Chtěl jsem zjistit, jestli je i mrtvé lidské tělo odpadem.

Rozhodl jsem se tedy pro výzkum ve spalovně odpadu a krematoriu – nakonec se však ukázalo, že tato místa, kromě ohně, nemají společného vůbec nic. Spalovna je chladné, neosobní, vysoce technologicky specializované prostředí. Krematorium je mnohem lidštější, ale co je nejdůležitější, odehrává se v něm určitý druh performance, která se neustále opakuje – stejně jako v divadle. Podobnost krematoria a divadla je až zarážející.

Za důležité považuji chápání lidského těla po smrti. Musíme si uvědomit, že nahlížení na mrtvé lidské tělo je silně kulturně ovlivněno. Pokud sami sobě umožníme přemýšlet v těchto souvislostech, můžeme začít uvažovat o mrtvém lidském těle jako o odpadu. Stejně jako bezpochyby, na základě daných kategorií, vidíme, že i žijící člověk může být snadno (téměř bez mrknutí oka) prohlášen za odpad.

Západní společnost je ovlivněna představou, že lidské tělo po smrti (tedy když se od něj oddělí duše – pro jednodušší představu), ztrácí veškeré individuální kvality (jejichž nositelem byla právě duše), stává se téměř bezvýznamnou prázdnou schránkou. V jiných společnostech to však může být vnímáno naprosto odlišně (Conklin 2004), tedy tak, že samotné lidské tělo je ve své podstatě ztělesněním určité nezaměnitelné identity, stejně jako sociálních a meziosobních vztahů.

Pokud zaměříme naši pozornost na odlišné chápání, můžeme se

pokusit nahlížet z odlišného úhlu i na chápání nám vlastní. Potom tedy pravděpodobně dokážeme zjistit, zda může být mrtvé lidské tělo vnímáno jako, či považováno za odpad. Nebo (a to považuji za důležitější) si pak snadněji dokážeme uvědomit, co naše kategorizace ve skutečnosti dokáže. Jak má možnost změnit život obrovskému počtu lidí - pozitivně, ale zejména pak negativně. A pokud jsme schopni si toto uvědomit, znamená to dle mého názoru už jen pár kroků k tomu, abychom byli schopni změnit úhel pohledu. Po této zdánlivě malé změně mohou následovat změny charakteru mnohem většího.

6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

Ariès, P. 1974. *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Bachelard, G. 1994. *Psychoanalýza ohně*. Praha: Mladá Fronta.

Bauman, Z. 2015. *Tohle není deník*. Praha: Academia.

Bauman, Z. 2003. *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*. Cambridge: Polity Press.

Becker, E. „The Terror of Death.“ Pp. 23-31 in Antonius C. G. M. Robben (ed.). *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.

Bloch, M., Parry, J. (eds.). 1982. *Death and the Regeneration of Life*. New York: Cambridge University Press.

Conklin, B. A. 2004. „Thus Are Our Bodies, Thus Was Our Custom: Mortuary Cannibalism in an Amazonian Society.“ Pp. 238-262 in Antonius C. G. M. Robben (ed.). *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.

Douglas, M. 2014. *Čistota a nebezpečí: Analýza konceptu znečištění a tabu*. Praha: Malvern.

Elias, N. 1998. *O osamělosti umírajících*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky.

Eriksen, T. H. 2015. *Odpady: Odpad ve světě nechtěných vedlejších účinků*. Brno: Doplněk.

Eriksen, T. H. 2016. *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. London: Pluto Press.

Fabian, J. 1973. „How Others Die: Reflections on the Anthropology of Death.“ Pp. 49-61 in Antonius C. G. M. Robben (ed.). *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.

Gorer, G. 1955. „The Pornography of Death.“ *Encounter* October 1955: 49-52.

Grubhoffer, V. 2018. *Zdánlivá smrt: Noční můra osvícenské Evropy*. Praha: Argo.

Hertz, R. 1960: *Death and the Right Hand*. London: Routledge.

Kiong, T. Ch., Schiller, A. L. 1993. „The Anthropology of Death: A Preliminary Overview.“ *Southeast Asian Journal of Social Science* 21(2), Special Issue: Social Constructions of Death in Southeast Asia: 1-9.

Lévi-Strauss, C. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

Lifton, R. J., Olson, E. 2004. „Symbolic Immortality.“ Pp. 32-39 in Antonius C. G. M. Robben (ed.). *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.

Malinowski, B. 2004. „Magic, Science and Religion.“ Pp. 19-22 in Antonius C. G. M. Robben (ed.). *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.

Nešporová, O. 2013. *O smrti a pohřbívání*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Nielsen, K. C. 2015. *Dánská občanská válka 2018-24*. Zlín: Kniha Zlín.

Palgi, P., Abramovitch, H. 1984. „Death: A Cross-Cultural Perspective.“ *Annual Review of Anthropology* 13: 385-417.

Prendergast, D., Hockey, J., Kellaheer, L. 2006. „Blowing in the Wind? Identity, Materiality, and the Destinations of Human Ashes.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12: 881-898.

Reno, J. O. 2009. „Your Trash Is Someone’s Treasure. The Politics of Value at a Michigan Landfill.“ *Journal of Material Culture* 14: 29-46.

Robben, A. C. G. M. (ed.). 2004. *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.

Sandemose, A. 2008. *Uprchlík kříží svou stopu: Vyprávění z vrahova dětství*. Praha: Argo.

Svobodová, M. 2013. *Krematorium v procesu sekularizace českých zemí 20. století. Ideové, stavební a typologické proměny*. Praha: Artefactum.

Šejvl, J., Špatenková, N. 2014. „Pohřeb žehem.“ Pp. 171-175 in Naděžda Špatenková (ed.). *O posledních věcech člověka: Vybrané kapitoly z thanatologie*. Praha: Galén.

Špatenková, N. 2014. *O posledních věcech člověka: Vybrané kapitoly z thanatologie*. Praha: Galén.

Špatenková, N. 2014. „Interdisciplinární přístup k problematice umírání a smrti.“ Pp. 19-29 in Naděžda Špatenková (ed.). *O posledních věcech člověka: Vybrané kapitoly z thanatologie*. Praha: Galén.

Špatenková, N. 2014. „Terminologické vymezení základních pojmů – umírání, smrt, zármutek a truchlení.“ Pp. 31-43 in Naděžda Špatenková (ed.). *O posledních věcech člověka: Vybrané kapitoly z thanatologie*. Praha: Galén.

Špatenková, N., Polzerová, Z. 2014. „Odosobněnost smrti v LDN.“ Pp. 65-74 in Naděžda Špatenková (ed.). *O posledních věcech člověka: Vybrané kapitoly z thanatologie*. Praha: Galén.

Thompson, M. 2017. *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*. London: Pluto Press.

Van Gennep, A. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.

7 RESUMÉ

A human body, with no signs of life, could be perceived as waste. Something useless, having lost its original purpose in the world. Sometimes, even a living body can be declared useless or dead, completely subjectively, intersubjectively and/or institutionally. The same applies to many objects, which could still be used in some way by someone else than their original owner, but are now buried in a landfill. Can a human body be considered waste? And if so, do we treat it as such? Dead bodies and waste are not so much spoken about. It seems that both belong to another dimension of our reality, which we prefer to forget about, to set aside, to deny its existence. My goal is to find out if there is any connection between the perception of waste and understanding our mortality.