

do jisté míry s podivem. Zneužívání této látky totiž v současnosti jednoznačně převládá a masově se rozšiřuje do celého světa (Rumrill a De Rios 2008; Tupper 2008; Winkelman 2005).

ENERGETICKÉ POJETÍ LIDSKÉHO TĚLA

Léčebné úkony se v tradiční amazonské domorodé medicíně primárně zaměřují na působení v tělesné rovině. Na problematiku zdraví je ale nahlíženo holisticky. Mezi problémy těla, duše a ducha není v tomto kontextu rozdíl.

Tělo je chápáno jako materiální substrát ducha, který ve všech svých projevech reprezentuje postoj člověka ke světu. Disociace mezi tělem a duší typická pro euroamerickou kulturu ovlivněnou karteziánským dualismem v tomto případě neexistuje.

Oproti spiritistickým hnutím, která svou koncepci zakládají na asketickém odmítání tělesnosti, je v tradiční domorodé medicíně na tělo a priori nahlíženo jako na prostředek k tomu, aby člověk mohl získat přístup k transcendentnu, a dozvědět se tak něco o podstatě své existence a smyslu svých prožitků.

Cílem tradiční medicíny je udržovat lidské tělo v harmonii s okolím. Člověk je chápán jako bytost, která se sice navenek individualizuje, nicméně svou esencí, energií a univerzální pamětí je zapojena v síti života.

Být zdravý je výchozím předpokladem pro to, aby jedinec mohl léčit druhé. K tomu je ovšem třeba se pravidelně pročišťovat (*purgarse*)! Omezení výdeje sexuální energie, bylinné koupele, sauna, půst, dieta, pití laxativních přípravků a rostlinných extraktů s emetickými účinky (*purga*) přitom nejen pročišťuje smysly, ale také umožňuje načerpat energii.⁷ Jak dokládají někteří odborníci (Sieber 2003: 16; Luna 1984: 143), energie se může somatizovat různými způsoby:

- a) jako zvířátko, které léčitel nosí v těle a používá ho při práci (*yachay*);
- b) jako hlen (*mariri*), jenž obsahuje vědění přenosné jeho polknutím;
- c) jako léčebná melodie či píseň (*ikaro*), kterou se lze naučit, a tak její energii zakomponovat do těla;
- d) jako šipka (*virote, flecha*), jíž je člověk zasažen, chce-li mu někdo uškodit (*hacer da?o*). Tím mu vzniká újma.

Újma je předmětem dlouhodobé antropologické, psychologické, lékařské a religionistické debaty. Ta, ačkoli probíhá v různých jazycích a oborech současně, nebere stále konce. Vědci totiž trvale opomíjejí energetický aspekt problematiky tělesnosti.

Ke vzniku újmy může dojít záměrně, a to ze závisti (*envidia*) či pomstychtivosti (*despecho*). Zásadní význam má také stupeň připravenosti léčitele a dodržování diety.⁸

⁷Hovořím-li v souvislosti s očistou o zvracení, mám na mysli zvracení přirozené, které je charakteristickým obranným mechanismem organismu před intoxikací (Gable 2007).

⁸Vyloučena je především konzumace vepřového masa, alkoholu a chili. Současně není možné konzumovat některé druhy ptactva a ryb.

Je spjata s celou řadou symptomů: od krvácení, přes bolest svalů, ztrátu vědomí, dušení, nádory, až po nepřetržitou smůlu (*saladera*), a to zejména při lovu. V kontextu léčby závislosti je nejčastěji povahy morální.

VÝZNAM OČISTY

Dobrovolná rituální očista (*limpieza*) napomáhá jak vypuzení škodlivin, tak odbourání různých psychických, fyzických a dalších bloků a pročištění energie. Koriguje sebepojetí člověka tím, že projasňuje obraz, který si o sobě trvale utváří, a dovoluje mu vydat ze sebe vše, co ho tíží.

Ayahuaska, stejně jako jiné purgy, léčí tím, že člověku pomáhá zbavit se všeho, co je v jeho těle cizí, co mu škodí. To implikuje příležitost, aby vrátil (*devolver*), co načerpal v přehnané míře anebo omylem, a dostal ze sebe to, co mu nepatří.

Jak mi informátoři sdělili, během očisty pod vlivem této látky není nezvyklé zvracet tzv. „za druhé“ nebo cítit, že někdo zvrací místo nás. Vlivy, které přicházejí z okolí, mají na osobní stav člověka pochopitelně vliv. Průběh ayahuaskového sezení proto nemusí být vždy nutně příjemný.

Očista organismu nemá pouze fyzický rozměr, ale také psychický a spirituální. Dle svědectví pacientů se jí lze zbavit komplexů, které mohou mít svůj původ až v prenatalním stadiu lidského vývoje, transgeneračních rodinných traumat apod.

V poslední řadě musím zmínit, že proces očisty nemá v kontextu tradiční amazonské domorodé medicíny konce. Čistota, o niž je trvale usilováno během přípravy na provádění léčebných úkonů, tak může být chápána jako metafora o ideální povaze lidství.

ETIOLOGIE NEMOCI

Etiologie nemoci v rámci tradiční amazonské domorodé medicíny má zcela odlišný charakter od toho, jak se o ní uvažuje v biomedicíně. V kontextu tradiční medicíny se chorobný proces rozvíjí na základě určitého typu energetické poruchy, která mu předchází a udržuje ho v chodu. Léčitelova práce má přitom výrazný preventivní rozměr, neboť jejím smyslem je identifikovat onemocnění v jeho iniciální fázi, tzn. ještě předtím, než se fyzicky projeví.

Vyléčit se v tradiční domorodé medicíně znamená vědět. Termíny „léčení“ (*curación*) a „vědění“ (*conocimiento*) zde splývají v jedno. Mezi oběma slovy přitom vzniká zajímavé napětí (Almendro 2008: 51). Po podrobnějším prozkoumání jsem zjistil, že podstata onemocnění je chápána jako určitá entita energetické povahy, která je uložena v těle pacienta. Léčitel je k ní přitom nejen schopen proniknout, ale také ji z těla dokáže s pomocí různých technik vyjmout.

Při diagnostice choroby ve změněném stavu vědomí vyvolaném ayahuaskou vstupuje do kontaktu s jinou realitou, která je duchovní povahy, a odhaluje příčinu nemoci, jež má v tradičním slova smyslu magický původ. Obvykle

je vyvolána zlým duchem (*mal espíritu*), např. neznámého nepřejícího člověka.⁹

Nejedná se ale o věštění. Zážitek jiné reality spíše umožňuje léčiteli vnímat „na vlastní kůži“ problémy pacientů – prožívat je s nimi, identifikovat posedlost zlým duchem podle hnilobného pachu, příp. si je nějak vizualizovat.

Dokáže si přitom poradit se všemi typy onemocnění, ať už somatickými, psychickými, či psychosomatickými. To je do jisté míry dáno poptávkou, neboť léčba západní medicínou je pro většinu běžného obyvatelstva finančně nedostupná.

V případě somatických onemocnění se v oblasti tropického deštného pralesa nejčastěji jedná o hojně zastoupené infekce a parazitismus, u psychických nemocí pak o různé neurotické poruchy. Do kategorie chorob psychosomatických, která je obzvláště zajímavá, neboť na jejím základě se tradiční medicína odlišuje od biomedicíny, spadají choroby, jako je úlek (*susto*), žal (*pena*) aj.

ÚLEK

Úlek, který má značné magické konotace, patří mezi běžná onemocnění spadající do kompetence domorodých léčitelů. Jedná se o silné psychické trauma vyvolané pocitem strachu, jenž se projevuje vážnými poruchami metabolismu a nervového systému. Jeho typickými příznaky jsou absence chuti k jídlu a nedostatek energie. K úleku může dojít také při pití ayahuasky.

Nancy Scheper-Hughes, renomovaná medicínská antropoložka z Univerzity v Berkeley, která realizovala výzkum v Alto do Cruzeiro ve státě Pernambuco (Brazílie), zjistila, že obdobná forma nervového šoku se vyskytuje také mezi tamními námezdními zemědělskými dělníky, a to pod označením *nervos*. Sama ho považuje za onemocnění expanzivního a polysémického charakteru (Scheper-Hughes 1994).

ŽAL

Žal, v kečuánštině známý jako srdeční choroba (*Sonko-Nanay*), má svůj původ ve strachu, neklidu či zármutku způsobeném ztrátou milované bytosti. Potíže se spánkem a koncentrací jsou obecnými příznaky stavu charakteristického především krizí epileptického či hysteroformního rázu.

Žal se projevuje nervozitou, hyperaktivitou a volně plynoucí úzkostí. Také vyvolává bolestivý pocit pulsující hmoty v břiše (*pulsario*), která brání normálnímu zažívání. Nejedná se však o nádor, nýbrž o tzv. kulturní syndrom, který obvykle postihuje ženy (Cruz-Campos 1998).

⁹Koncept nemoci či úmrtí způsobeného fyzickými či organickými příčinami se mezi domorodci nevyskytuje. Obojí je nahlíženo jako důsledek intervencí z duchovních světů.

LÉČEBNÉ METODY

Když jsem pátral po tom, jakým způsobem se v peruánské džungli léčí, narazil jsem na to, že při rituálech je užíváno převážně zpěvu. Dokládá to také výpověď jednoho z mých informátorů, který mi řekl: „*Ducha či matku rostliny lze vyvolat zpěvem či pískáním odpovídajícího íkara, terapeutické melodie nebo písně, jež byla léčiteli zjevena prostřednictvím jeho vizí a snů.*“

Ustoupím-li od etymologického výkladu ve španělském, kečuánském či jiném místním jazyce, ukáže se, že termín íkaro nese několikery význam:

- 1) je nástrojem, jehož prostřednictvím se léčí;
- 2) je ztělesněním léčitelova vědění;
- 3) je prostředkem pro přenos léčitelovy osobní energie;
- 4) symbolizuje jeho moc.

Síla a množství íkar, jejichž účinnost se z valné části odvíjí od úrovně léčitelovy průpravy, množství požitých purg, délky diety, životního stylu a znalostí, vypovídá mnohé o jeho reputaci a schopnostech.

Íkaro je nejen základním pracovním nástrojem léčitele, ale také v sobě zahrnuje veškeré jeho vědění (*sabiduría*). S ohledem na to jej lze považovat za prostředek (*vehículo*) pro přenos léčitelových znalostí, které mohou být následně předány žákovi.

Učitel v tradičním kontextu nicméně neučí žáka technice, jak znalosti zvládnout, ani mu neposkytuje formální návod, jak postupovat. Pouze ho na cestě k vědění, které mu bylo předurčeno, doprovází.

Na to, jak s íkary zacházet, musí žák přijít sám. Nepochytí-li je přímo od rostlin a naučí se jim od svého mistra, pak je podmínkou jejich užívání učitelovo svolení. Stejně jako jiné vědomosti i písně jsou léčitelovým soukromým vlastnictvím.

Íkara jsou typická jednoduchým textem a bohatou přírodní symbolikou. Díky křesťánskému synkretismu se v mnohých z nich vyskytují biblické motivy. Většina písní, zpívaných léčiteli v Takiwasi, je založena na kombinaci španělštiny s kečuánštinou nebo některým regionálním dialektem (aguaruna, ashaninka aj.).

Logika léčitelovy práce spočívá v tom, že nabíjí energií (*cargar energéticamente*) nějaký objekt tím, že k němu zpívá odpovídající píseň. Dodává mu tak na účinku, který chce u pacienta vyvolat po jeho aplikaci.

Nejčastěji se jedná o mapacho, cigaretu z tabáku (*Nicotiana tabacum*) nebo o parfém (*Agua de Florida*), jímž je člověk ovanut (*soplar*) na energetických bodech (na hlavě, zádech, hrudi a rukou). To má relaxační efekt.

Dále také léčitel obvykle klade ruce na temeno pacientovy hlavy (*imposición de manos*), což má ochranný význam (Grün 2005: 25).

V akutních případech přistupuje k technice sání (*chupada*), kdy tiskne otevřená ústa na postižené partie člověka s tím, že do sebe vtáhne jeho problém a následně ho řháním či vykašláním eliminuje.

Po každém ayahuaskovém sezení se léčitel setkává s pacienty a pod odborným dohledem psychologa je vede

ke kritické interpretaci jejich vizionářských zážitků.¹⁰ Zaměřuje se při tom nejen na vizuální stránku zkušenosti změněného stavu vědomí, ale také na fyziologické a spirituální aspekty problematiky.

FUNGOVÁNÍ LÉČEBNÝCH METOD

Na to, jakým způsobem léčebné metody fungují, pro mne není snadné odpovědět. V případě íkar je tomu pravděpodobně tak jako ve východních tradicích u manter, které působí na konkrétní energetická centra v lidském těle (v hinduismu a dalších myšlenkově spřízněných proudech tzv. čakry) a zvukovou vibrací modulují fungování organismu.

Zpěv íkar sehrává rovněž podstatnou roli během ayahuaskového sezení. Aktuální vědecké výzkumy přitom dokazují, že po požití ayahuasky dochází k výskytu *synestazie* neboli sdružení vjemů ze dvou nebo více tělesných smyslů. Na základě toho lze uvažovat o tom, že léčebný potenciál písní se odvíjí od splynutí akustických, optických a olfaktorických vjemů (Ochoa Abaurre 2002: 241).

Účinnost íkara je v takovémto případě fixována na vizuální informaci, kterou zpěv evokuje. Obrazy, které má člověk ve změněném stavu vědomí možnost vidět, u něj vyvolávají široké spektrum emocí a dojmů, s nimiž lze následně terapeuticky pracovat (Bustos 2008: 88–91).

Momentální volba íkar je založena na léčitelově intuici a aktuálních potřebách pacienta. Pořadí písní zpívaných během ayahuaskového sezení není neměnné. Podstatnou složku léčitelovy práce tvoří improvizace. To však neznamená, že by terapeutický rituál neměl svůj pevný řád. Naopak, jeho struktura je na zpěv konkrétních písní fixována.

Co se okuřování tabákem týče, nedávný výzkum dokazuje, že pasivního kouření může být využito pro vyvolání odezvy na dopaminových receptorech. Je známo, že hladina dopaminu ovlivňuje pocit štěstí (De Rios a Rumrill 2008: 103–104).

S ohledem na techniku kladení rukou je pochopitelně nabíledni uvažovat o sugesci, která jedinci umožňuje transcendovat realitu, udržovat soudržnost se sociální skupinou a překonat negativní emoce.

SHRNUTÍ MEDICÍNSKÉHO KONCEPTU

Léčitelový systém Takiwasi lze považovat za synkretický. Základem léčby je aplikace rostlinných látek s psychoaktivními účinky, které jsou v centru používány výhradně terapeuticky. Klíčový význam v rámci této praxe sehrává detoxikace. Nemoc je pojímána jako magická záležitost, přičemž terapie je založena na práci s energií a na výkladu

¹⁰Z frekvenční analýzy interních zpráv z let 2007–2009 (n = 278) je zřejmé, že mezi fenomény, které mají pacienti pod vlivem ayahuasky možnost vidět, patří vizualizace se sémantickým obsahem (Shannon 2002: 86–98). Jedná se o mandaly, tunely a složité labyrinty, jejichž forma je do značné míry modulována hudebním doprovodem. Také sem patří obrazy různých objektů a situací z osobního života pacientů, za kterými lze hledat další emocionální a významové konotace (obraz nože, tří rozčtvrcených osob, nehody apod.).

symboliky vizí a snů. K tradičním léčebným metodám patří: opěvování (*ikarada*), okuřování (*soplada*), sání (*chupada*) a kladení rukou (*imposición de manos*). Centrum Takiwasi se zabývá výhradně léčbou drogově závislých.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ALMENDRO, M. 2008. *Chamanismo. La Vía de la Mente Nativa*. Barcelona: Editorial Kairós.
- [2] BROWN, M. F. a VAN BOLT, M. L. 1980. Aguaruna Jivaro Gardening Magic in the Alto Rio Mayo, Peru. *Ethnology* 9 (2): 169–190.
- [3] BUDIL, I. T. 1992. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- [4] CRUZ-CAMPOS G. 1998. Concept and Historical Evolution of Epilepsy in Pre-Colombian and Viceregency Peru. *Rev Neurol* Nov; 27 (159): 862–6.
- [5] BUSTOS, S. 2008. *The Healing Power of the Icaros: A Phenomenological Study of Ayahuasca Experiences*. California: Faculty of the California Institute of Integral Studies. Disertační práce.
- [6] DE POLAVIEJA, L. G. 2000. *El Ojo Verde. Cosmovisiones Amazónicas*. Peru: AIDSESEP.
- [7] DE RIOS, M. D. 1990. *Hallucinogens. Cross-cultural perspectives*. Bridport: Prism Press.
- [8] GABLE, R. S. 2007. Risk assessment of ritual use of oral dimethyltryptamine (DMT) and harmful alkaloids. *Addiction* Jan; 102 (1): 24–34.
- [9] HILL, M. D. 2001. *New Age in the Andes: Mystical tourism and Cultural Politics in Cusco, Peru*. Emory University: Institute of Liberal Arts. Disertační práce.
- [10] LUNA, L. E. 1984. The Concept of Plants as Teachers among Four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Peru. *Journal of Ethnopharmacology*, 11 (2): 135–156.
- [11] MCCABE, B. J. 1986. Dietary Tyramine and Other Pressor Amines in MAOI Regimens: a Review. *Journal of the American Dietetic Association*. Aug; 86 (8): 1059–64.
- [12] MERCANTE, M. 2010. *Images of Healing: Spontaneous Mental Imagery and Healing Process of the Barquinha, a Brazilian Ayahuasca Religious System*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.
- [13] NARBY, J. 1999. *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge*. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam.
- [14] LÉVI-STRAUSS, C. 2001. „Shamans as Psychoanalysts“ in *Shamans through time. 500 years of knowledge*. Ed. Narby, J. a Huxley, F. New York: Penguin Group Inc.
- [15] LEWIS, I. M. 1989. *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London: Routledge.
- [16] OCHOA ABAURRE, J. C. 2002. *Mito y chamanismo: El mito de la tierra sin mal en los Tupí-Cocama de la Amazonía Peruana*. Universidad de Barcelona: Facultad de filosofía. Disertační práce.
- [17] PRESCOTT, W. H. 1980. *Dějiny dobytí Peru*. Praha: Panorama.
- [18] RAMÍREZ, R. et al. 2007. *Perfil Sociodemográfico del Perú*. Lima: Dirección Técnica de Demografía y Estudios Sociales y Centro de Investigación y Desarrollo del Instituto Nacional de Estadística e Informática. [online] Přístupné na: (<http://www.onu.org.pe/upload/documentos/INEI-Perfil-Sociodemografico-Peru.pdf>) Stáhnuto: 3. 6. 2010.
- [19] RUMRILL, R. a DE RIOS, M. D. 2008. *A Hallucinogenic Tea, Laced with Controversy: Ayahuasca in the Amazon and the United States*. Westport: Praeger Publishers.
- [20] SHANNON, B. 2002. *The Antipodes of the mind. Charting the phenomenology of the Ayahuasca experience*. Oxford: University Press.
- [21] SCHEPER-HUGHES, N. 1994. *Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology in Assessing Cultural Anthropology*. Ed. Borofsky, R. New York: McGraw-Hill, str. 229–42.

- [22] SIEBER, C. L. 2003. *Ensenanzas y Mareaciones: Exploring Intercultural Health Through Experience and Interaction with Healers and Plant Teachers in San Martín, Peru*. University of Victoria: Department of Anthropology. Disertační práce.
- [23] SOROKIN, P. A. 1962. *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics*. New York: Cooper Square Publishers.
- [24] TOURAINE, A. 1984. *Le retour de l'acteur: Essai de sociologie*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- [25] Tournon, J. 2002. *La Merma Mágica. Vida e Historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima: CAAAP.
- [26] TUPPER, K. W. 2008. The Globalization of Ayahuasca: Harm Reduction or Benefit Maximization? *International Journal of Drug Policy* 19 (4): 297–303. [online] Přístupné na: (<http://www.kentupper.com/resources/Globalization+of+Ayahuasca+-+IJDP+2008.pdf>) Stáhnuto: 28. 02. 2010
- [27] WINKELMAN, M. 2005. Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs* Jun; 37 (2): 209–18.

Ideologie totalitárních režimů – historické souvislosti teoretických východisek a jejich vliv v praxi nacistického a komunistického režimu

Nina Pavelčíková

*Katedra historie, Filozofická fakulta, Ostravská univerzita v Ostravě,
nina.pavelcikova@centrum.cz*

The Ideology of Totalitarian Regimes

– The historical relationships of theoretical points of departure and their impact in practice of national socialist and communist systems

Abstract—This contribution pursues the basic streams of thought with which totalitarian regimes attempted to justify the authority of their ideological systems. It does not, of course, try to analyse individual philosophical systems which supported the ideology of totalitarianism. This is purely an attempt to detect in an historical context those currents of thought that the ideological systems of fascist and communist regimes leaned on and on which they derived their basic theses and subsequently attempted to channel the same thoughts to the population of the countries they controlled. The writer concludes that the more elaborated ideological postulates were created by communist regimes which leaned directly on the works of Marx and Engels, respectively Lenin, and other Marxist oriented writers. In contrast to the superficial, cognitively inferior and emotionally formulated modes of articulation of the ideologists of fascism and the German National Socialists, Marxist ideology of the 20th century developed not only as official dogma but equally as one expression of „revisionist“ currents of thought within the Marxist cosmos of thought.

Key Words—totalitarian regimes, racist theories, marxism, socialism, communism

V PRVÉ ŘADĚ chci zdůraznit, že tato krátká studie si nečiní nárok na teoretickou analýzu filosofických systémů, na jejichž základních principech budovaly oba totalitární režimy 20. století svoji ideologii. Nesnaží se ani postihnout veškeré vlivy, které zejména pro pozdější přetváření původních rasistických teorií do praxe nacistického holocaustu hledají současní filosofové prostřednictvím detailního rozboru nejrůznějších filosofických systémů moderní doby. Ve složitém kontextu filosofického myšlení 19. století je možno najít jednotlivé podněty vedoucí ke hledání východisek z krizových jevů rodící se moderní společnosti radikálními zásahy do jejího vývoje, různé náznaky a možné souvislosti s pozdějším zrodem totalitárních ideologií. Nám však v této souvislosti půjde

v první řadě o pokus vysledovat základní myšlenkové proudy 19. a počátku 20. století, jimiž se totalitární režimy snažily potvrdit legitimitu svých ideologických postulátů. Pokusíme se brát v úvahu zejména ty vlivy, u nichž lze prokázat přímou souvislost s formulací ideologických doktrín (základním předpokladem indoktrinace myšlenkových systémů do praxe je např. skutečnost, zda představitelé totalitárních režimů díla jednotlivých filosofů znali, resp. jakým způsobem se je pokoušeli interpretovat). Jinými slovy – do jaké míry mohly filosofické systémy, resp. názory jednotlivých filosofů bezprostředně ovlivnit činnost ideologů v politické praxi – v oblasti výchovy, propagandy, ale také různých forem diskriminace, perzekuce apod.

Samotný pojem ideologie je interpretován politology jako „soustava symbolicky zatížených názorů a výrazů, které představují, interpretují a hodnotí svět tak, aby vytvářely, mobilizovaly, řídily, organizovaly a ospravedlňovaly určité způsoby nebo cíle jednání a jiné zatratily“ (Miller 2000: 190). V historii evropského myšlení 19. a 20. století se vytvořilo několik vývojových linií výkladu ideologie, z nichž některé ji posuzují v podstatě neutrálně jako symbolickou soustavu, která pomáhá vytvářet politickou identitu a řídit politické postoje určitých skupin obyvatelstva, je tedy vlastně nezbytným průvodním jevem moderní společnosti. Od Marxovy definice německé ideologie jako „falešného vědomí“ se odvíjí pojetí ideologie u většiny marxistů 20. století (Lenin, Antonio Labriola), kteří zdůrazňují její roli jako „mystifikace, deformace“, vzniklé jako výsledek obrany zájmů některé ze sociálních skupin, vrstev či tříd (Šaradín 2001 in Kopeček 2009: 23). Tato charakteristika samozřejmě v pojetí tzv. klasiků marxismu-leninismu neplatí pro ideologii marxistickou, kterou považují její zakladatelé za vědecky propracovaný systém navazující na historický materialismus (viz dále).

Paradoxně však v průběhu 20. století nabyl pojem ideologie silně pejorativní význam také pro řadu nemarkistických autorů, kteří se stali vesměs protagonisty výzkumu vzniku a fungování totalitárních režimů. Z ideologických doktrín vyčleňují jako předmět kritiky zejména ty, které vytvářejí propracovaný, uzavřený a monopolistický systém. Mezi ně řadili zprvu především fašistická

hnutí a režimy, po druhé světové válce pak zejména marxismus, jenž podle nich dovršil vývoj ideologie jako „předpisující doktríny bez opory racionálních argumentů“ (Raphael 1976: 17), které fungují tak, že racionální argumentaci znemožňují. Už z úvodního odstavce předkládané studie lze vyvodit, že právě toto pojetí ideologie je východiskem mých úvah o souvislostech mezi teorií a praxí totalitárních systémů. V návaznosti na stále ještě probíhající diskurs o hledání náplně pojmu ideologie se tedy přikláním k přístupu, který usiluje spíše o popis funkce idejí v sociální skutečnosti a zároveň se pokouším o reflexi vlastního přesvědčení ideologů o své „univerzální pojetí světa“ (podrobněji viz Kopeček 2009: 25–26). V této souvislosti vycházím mimo jiné zejména ze skutečnosti, že sami ideologové „vzorových“ totalitárních režimů – nacistického i komunistického – se považovali za dědice a naplnovatele významných proudů evropského filosofického myšlení 19. století. První z nich se opíral zejména o jeho konzervativní směry, druhý se hlásil k teoriím socialistickým a revolučním. Ve skutečnosti ideologie oficiálně předkládaná jako doktrína vládnoucí strany představovala pouhý odvar výchozích teoretických postulátů, velmi zjednodušený systém dogmat, zprostředkovaných širokým masám příznivců v jazyce, kterému měl rozumět i nevzdělaný posluchač či čtenář. Zároveň byla vnucována všem vrstvám společnosti jako jediný přijatelný „vědecký“ názor na existenci světa i lidské společnosti. Existovaly sice i pokusy o teoretický výklad (např. nacista Rosenberg), či dokonce návrat a rozvíjení původních filosofických základů totalitárních systémů (tzv. marxističní revizionisté), otázkou ovšem zůstává, do jaké míry se mohly promítnout do každodenní praxe režimu.

Ve své analýze se nezabývám ideologií evropských fašistických či tzv. profašistických režimů 20. až 40. let 20. století (Itálie, Španělsko, Slovenská republika apod.). Ty totiž vesměs, podle mého názoru, nevytvořily žádný ucelenější ideologický systém, který by se hlásil k určitému proudu evropského myšlení. Většina odborníků se shoduje v tom, že se opíraly o směsici nacionalistických, „revolučně syndikalistických“, resp. i antisemitských hesel a o principy vůdcovství vycházejícího z „vyššího poslání“. Základ popularity jejich předáků vycházel z jednoduchého přesvědčení, že masy potřebují nikoliv demokracii, ale mýtus. Ten pak vytvářeli ústy svých vůdců „za pochodu“, tedy v průběhu soustavného upevňování moci fašistického státu v první třetině 20. století jako pragmatickou realizaci „jednoty myšlenky a činu“; Mussolini např. svéráznou „syntézou“ zcela neslučitelných myšlenek Nietzscheho a Marxe (Nolte 1998: 276, 257–258 ad.), k nimž přimíchal národní mýty o římském impériu. Ve Francii se o směsici nejružnějších myšlenkových proudů pokoušeli představitelé Action française (Nolte 1998: 67–96), jiné fašistické režimy se opíraly o rigidní formy katolicismu a vlastní nacionalistické ideje. Jako vzor sloužila většině z nich především Mussoliniovo Itálie, radikálnější směry v zemích satelitů i obětí nacistického Německa se inspirovaly také rasistickými teoriemi.

Z historického hlediska se podrobně zabývá zdroji

vědomostí, způsobem myšlení, veřejně vyjadřovanými názory jednotlivých představitelů fašismu (stejně jako nacistického režimu) německý historik Ernst Nolte (Nolte 1998). Podle mého názoru je z hlediska faktografického jeho obsáhlá práce o fašismu pro historika stále ještě aktuální právě pro šíří záběru myšlenkového světa fašistických vůdců a ideologů. Nic na tom nemění ani skutečnost, že se ve známém německém „Historikentstreit“ s řadou jeho názorů na pojetí a hodnocení role totalitarismu v historii 20. století mnozí jeho kolegové rozešli (Dobeš 1998: 665–684).

KOŘENY NACISTICKÝCH IDEOLOGICKÝCH DOKTRÍN VE FILOSOFICKÝCH SYSTÉMECH 19. STOLETÍ

Ideologie německého „nacionálního socialismu“ se inspirovala v první řadě teoriemi o nerovnosti lidských ras. Ty se formovaly v průběhu druhé poloviny 19. století z původní snahy nově vzniklých vědeckých disciplín (antropologie, tzv. přírodní dějiny člověka, ale také humanitní obory, např. psychologie, sociologie) o definici postavení člověka v přírodě empirickými metodami. Interdisciplinární systemizaci názorů na odlišnosti lidských ras můžeme zřejmě po právu přiznat Arthuru Gobineauovi, aniž bychom jeho dílo jednoznačně spojovali s pozdějšími teoriemi o jejich nerovnosti (Budil 2009). Přímoú linii k nacistické rasové ideologii bychom mohli hledat spíše v dílech významných anglických antropologů Roberta Knoxe a Jamese Hunta, kteří věřili, že vlastnosti jednotlivých ras jsou vrozené a neměnné, a poprvé také zmiňují nadřazenost tzv. árijských ras – Knox k nim ovšem přičítá i Slovany, a podřadnost Židů (Mosse 1977). Ucelenou teorii rasismu pak doplňuje již jako politický program jeden z proudů sociálního darwinismu, který později učaroval vynovačům lidské nerovnosti zejména tvrzením, že jediné zavedením nerovnosti ras do politické praxe lze obnovit přirozený řád lidstva zničený liberalismem. Na konci 19. století dovršili tuto syntézu sociálního darwinismu a rasismu „antroposociologové“: byli nejen zastánci determinismu v předurčení ras, ale vytvářeli i korelace mezi tělesnými rozměry a stupněm duchovních schopností jejich příslušníků. Mezi jejich představiteli bývají zpravidla počítáni zejména francouzský antropolog Goerges Vacher de Lapouge, Němec Otto Ammon a řada dalších autorů (Miller 2002: 404).

Myšlenka etnické nerovnosti založené na rasovém původu se koncem 19. století stala velmi populární a díla jí inspirovaná se dokonce často zařadila v oblasti odborné literatury mezi bestsellery. Jedním z nich, mimo jiné už počátkem 20. století přeloženým i do češtiny, se stalo základní dílo Angličana Houstona Stewarda Chamberlaina *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts* (Chamberlain 1910). Jeho význam pro nacistickou ideologii spočívá mimo jiné v tom, že zřejmě přímo ovlivnilo samotného Adolfa Hitlera, který jinak rozhodně nepatřil k horlivým čtenářům filosofických pojednání (ostatně i rasovou teorii znal spíše z dobových brožur než z důkladného studia prací jejích tvůrců). V uváděném díle označil Chamberlain

za „nositele světových dějin“ představitele nordické rasy – Germány. Pod tímto termínem rozuměl různé severoevropské národy, které podle něj v nejstarších dějinách lidstva zčásti vystupovaly také jako Keltové či Slované (ovšem pouze do doby, než se smísili s méněcennými rasami, neboť v antropologii i historii vše záleží na podílu germánské krve). Skutečné dějiny lidstva začínají podle něj v okamžiku, kdy se Germán ve 13. století „ujmá silnou rukou dědictví starověku“. Svou nadřazenost („civilizátorskou moc“) prosazuje nejen mečem, ale také zápasem idejí a úsilím o zánik méněcenných ras jejich demoralizací. Všechny ostatní rasy vystupují v tomto boji jako jeho protivníci, bořitelé (např. Mongolové). V lepším případě přejímají germánskou kulturu, což do jisté míry přiznává i některým Židům. Příslušníkům „židovské rasy“ ovšem na druhé straně připisuje talent projektovat nereálné socialistické a mesiášské říše, „jejich revoluci“ považuje za zločinný atentát na všechny národy země. Vzestup některých významných historických kultur připouští, měl však podle něj pouze krátké trvání (Arabové). Další osud civilizace pak závisí zejména na boji mezi Árijci a Semity, v němž spatřuje velkou naději v roli vilémovského Německa jako představitele nové harmonické germánské kultury. Chamberlain i někteří další autoři podobné myšlenky prezentovali jako výsledky vědeckého bádání a zřejmě sami ani nedomýšleli, jak snadno jsou zneužitelné v politické praxi. Podle Nolteho však byla rasová teorie extrémní doktrínou, která jen čekala na extremistu, který by její teze vyjádřil ještě radikálněji a použil ji jako zbraně v reálné historické době (Nolte 1998: 372).

Hitlera a okruh jeho „teoretiků“ rasismu jistě velmi silně zaujaly také některé formulace velkého německého filosofa 19. století Friedricha Nietzscheho, obsažené zejména v jeho pozdních pracích (a často pak šířené ve zjednodušené formě na základě jeho pozůstalosti). Např. některé výroky ze silně protikřesťanský zaměřeného Antikrista, kde stav soudobé společnosti moderního světa označuje za nihilismus, v němž lidé přestávají hledat princip autority. Správci Nietzscheho pozůstalosti vydali posmrtně soubor jeho zápisků „Vůle k moci“, u nichž zřejmě ideology nacismu fascinoval už sám název. Podle nejnovějších analýz znalců jeho díla ovšem Nietzsche nechápal tento pojem jako pozitivní hodnotu, viděl v něm jádro jakéhokoliv lidského činu. Mimo jiné ostatně odmítal i nacionalismus, neboť podle něho brání rozpadu moderního státu. Jednoznačně nelze vyložit ani Nietzscheho předpověď obrovského válečného konfliktu, který povede k ovládnutí země (Nietzsche 1988, 1995). Dílo Nietzscheho je ovšem natolik složité a rozporuplné, že mu ideologové nacistického Německa nemohli porozumět. Pokud se hlásili k některým výroky z jeho spisů, byl to spíše pokus o jejich zneužití, o výklad jednotlivých pojmů vytržených z kontextu a zkreslujících smysl jeho původní ostré kritiky dosavadních filosofických výkladů světa. Dnešní analýzy myšlenek Nietzscheho jednoznačně odmítají spojování jeho díla s nacistickou ideologií (Miller 2002: 335 a Kouba 2006 aj.) Ostatně je příznačné, že za jednu ze základních inspirací pro nacismus považovali

dílo F. Nietzscheho představitele marxismu, kteří mu samozřejmě nemohli odpustit, že byl zásadním odpůrcem Marxe a Engelse (Barck et al. 1985: o–z, 313).

V oblasti dalších filosofických proudů 19. století se ostatně představitelé fašistické i nacistické ideologické vize „šťastné budoucnosti“ svých národů pohybovali také zcela libovolně. K tomu, aby získali co nejširší okruh příznivců z řad frustrovaných nižších vrstev, neváhali krátkodobě a účelově využívat např. terminologii spojovanou se socialistickými teoriemi (boj proti „plutokracii“, nacionální „socialismus“, který zůstává v názvu nacistické strany i po likvidaci představitelů socialistických tendencí v jejím rámci – bratří Strasserů), (Nolte 1998: 422–423). I praxe režimu v oblasti sociální politiky, vždy ovšem nedílně spojená s typickou nacistickou frazeologií, se zřejmě občas inspirovala myšlenkami ideologů socialismu. Mussolini se dokonce prohlašoval za „dědice Karla Marxe“. Hitler ohlašuje utopistickou vizi „tisíciročné říše“ své vyvolené rasy po konečném vítězství nad všemi nepřáteli, spojenou zejména s realizací „Lebensraumu“ pro všechny německy hovořící obyvatele Evropy (včetně tzv. Volksdeutsche), (Nolte 1998: 530–532). Tím ovšem rozvíjel pouze politické vize konzervativního německého nacionalismu konce 19. století.

Za hlavního ideologa nacistického režimu je zpravidla považován Alfred Rosenberg, který se pokusil vtělit své myšlenky do díla, jež už svým názvem prozrazuje autorovu základní inspiraci: Mýtus dvacátého století (Rosenberg 1923, 1970). Toto rozsáhlé pojednání nepřilíh schopného, navíc jednoho z nejméně oblíbených předáků Hitlerovy třetí říše, má ovšem daleko do uceleného výkladu filosofických základů nacistické ideologie. Je spíše snůškou rasistických, antisemitských a šovinistických výpadů volně roubovaných na historii evropské kultury; autor se snaží dokázat, že vše pozitivní v ní je nordického původu. Je také sporné, do jaké míry jeho spisy, příležitostné články a jednotlivá vystoupení na sjezdech NSDAP či jiných veřejných akcích skutečně ovlivňovaly praxi realizátorů Norimberských zákonů a pozdějšího nacistického „konečného řešení“ rasové otázky. Např. Richard Seemann ve své nedávno vydané edici základních dokumentů o nacistickém „řešení židovské otázky“ připisuje významnější „ideologickou“ i praktickou roli zejména Himmlerovi, Eichmannovi a Heydrichovi (Seemann 2008). Většina nacistických předáků si Rosenberga příliš nevážila, považovali ho za nepraktického, nesrozumitelného intelektuála a zřejmě pro ně nebyl skutečným reprezentantem jejich ideologie (pokud vůbec jeho díla četli – je známo, že sám Hitler po přečtení prvních stránek Mýtu dvacátého století rezignoval, protože k Rosenbergovým „analýzám evropské kultury“ mu chyběly základní vědomosti o její historii), (Nolte 1998: 422–423, 484–495, 572–573 ad.). Hitler považoval Rosenberga za zcela nepoužitelného zejména pro jeho nízké organizační schopnosti. Jen na krátko ho pověřil vedením NSDAP po svém zatčení v roce 1923. Stále jej však řadil mezi své přátele a údajně si ho svým způsobem i vážil pro jeho „intelektuální schopnosti“, i když jeho úvahám nerozuměl. Rosenberg působil jako šéfredaktor listu

Völkischer Beobachter, později vedl zahraničně-politický úřad NSDAP, v roce 1941 se stal říšským ministrem pro východní území, měl sice málo pravomocí, ale mimo jiné zdůvodňoval vyhlazovací politiku nacistů, i když údajně ve svých denících proti její praxi vyslovoval námitky (Nolte 1998: 573).

Sám Adolf Hitler se ve druhém svazku svého proslulého spisu *Mein Kampf* odvolává na předčasně zemřelého Dietricha Eckarta, redaktora prvních nacistických tiskových orgánů, jako na svého učitele. Eckart byl ovšem spíše „básníkem metafyziky duše“ než skutečným ideologem. Za hlavního hlasatele ideologického systému nacistického režimu bychom proto měli zřejmě považovat spíše samotného Hitlera, jehož *Mein Kampf* byl jakousi „biblí“ všech předáků nacionálního socialismu. Nikomu z nich nevadilo, že toto „dílo“ představovalo intelektuálně zcela vyprázdňenou směsici fašistické doktríny o roli státu a jeho vůdce jako ztělesnění národní jednoty a vůle po světovládě a rasistických představ o nadřazenosti árijské rasy a jejím právu vládnout ostatní či je zcela likvidovat (Hitler 1923, 1941). Přesto, že uvedená díla, resp. další pokusy nacistických předáků o „rozpracování“ rasistických projektů, mají daleko do důslednosti a propracovanosti marx-leninské ideologie komunistického režimu, není možno podle mého názoru považovat nacismus za zcela „neideologický“, jak to tvrdí někteří autoři. V tom smyslu, jak charakterizují jedno z možných jejích pojetí v úvodní části studie, představuje ideologie souhrn doktrín, které pouze předstírají, že mají filosofický základ; není tedy zřejmě nezbytnou podmínkou, aby vytvářela ucelený, promyšlený systém. V praxi se pak proměňují v systém dogmat, který režim vnucuje obyvatelstvu jako jediné přijatelné pojetí světa.

ZÁKLADY MARXISTICKO-LENINSKÉ IDEOLOGIE A JEJÍ PROMĚNY V PRŮBĚHU 20. STOLETÍ

Ideologie komunistického totalitárního režimu je propracována mnohem důkladněji a ve své původní podobě je se svými teoretickými základy spojena daleko těsněji, neboť jejími autory se de facto stali sami tvůrci marxistické filosofie; i oni samozřejmě vědomě navazovali na předcházející myšlenkové proudy. Mimo jiné se přihlásili k osvícenskému pojetí vlády rozumu a neustálého pokroku ve vývoji lidstva. Jejich filosofie představovala podle současných kritiků do značné míry mechanické propojení několika soudobých vědeckých systémů, na jehož základě vyslovili své teze o jednotě zákonitostí vývoje přírody a společnosti, tzv. dialektický a historický materialismus. „Tři hlavní zdroje“ své filosofické soustavy (materialismus L. Feuerbacha, Hegelovu dialektickou metodu a anglickou klasickou politickou ekonomii) i všechny předcházející utopické, nereálné představy o možnostech vybudování a fungování beztřídní společnosti zároveň podrobili ostré kritice (Engels 1966: 211–222).

Teoretické rozvíjení základních tezí historického materialismu – mimo jiné pojetí „třídního boje“ jako původce a hybatele vývoje společnosti (revolučních přeměn

společenských systémů) – se stalo základním kamenem jedné ze součástí marxismu – tzv. vědeckého komunismu. V podstatě šlo o aplikaci těchto tezí na utváření strategie postupu proletářských vrstev v procesu jejich boje za nový typ společenského uspořádání, který měl být jakýmsi vyvrcholením dosavadní historie lidstva. Jedním z účinných prostředků tohoto boje se stala také teorie marxistické ideologie, která v jejich pojetí vychází na základě historického materialismu z analýzy tzv. společenského vědomí jako „odrazu společenského bytí“.

Ve všech předcházejících třídních historických formacích byla podle Marxe a Engelse ideologie souhrnem společenských názorů vládnoucí třídy, zajišťovala její společenské postavení a její zájmy. Skutečně vědeckým ideologickým systémem se podle nich může stát pouze ideologie dělnické třídy, opírající se o marxistický vědecký světový názor a jeho představy o budoucnosti lidstva. Autorem propracovaného ideologického systému vycházejícího z komunistického „světového názoru“ byl spíše Bedřich Engels, vytvářel jej ovšem za spolupráce a „nadhledu“ svého přítele K. Marxe (Barck 1985: 263). Marx sám byl přesvědčen, že jeho a Engelsovo učení se stane „materiální silou, jakmile uchvátí masy“ (Marx a Engels 1985).

Jak jsem již uvedla, základem historického materialismu i komunistického ideologického systému je teorie třídního boje, který vyvrcholí podle zakladatelů marxismu celosvětovou socialistickou revolucí (tedy předpokládaným násilným, ozbrojeným bojem) světového proletariátu: „Při líčení nejvšeobecnějších fází vývoje proletariátu jsme sledovali více méně skrytou občanskou válku uvnitř nynější společnosti až do chvíle, kdy propuká v otevřenou revoluci a kdy proletariát násilným svržením buržoazie zakládá své panství“ (Marx a Engels 1985: 25). Po vítězství dělnictva bude následovat přechodné období tzv. diktatury proletariátu, během něhož dojde k likvidaci všech forem soukromého vlastnictví, které je zdrojem vykořisťování nemajetných vrstev společnosti. Nositelé vykořisťovatelského systému budou zbaveni nejen majetku a veškerých mocenských pozic, ale zároveň eliminováni z veřejného života. Proletariát má právo v této etapě vývoje nové společnosti likvidovat zbytky odporu vykořisťovatelských tříd libovolnými (tedy i násilnými) represivními prostředky. Po úspěšném dovršení tohoto „zakladatelského období“ bude nastolen nový společenský řád – socialismus. V průběhu jeho úspěšného budování budou překonány všechny základní společenské a sociální rozpory, poslední zbytky soukromého vlastnictví budou odstraněny ve prospěch vlastnictví celospolečenského. Příslušníci všech sociálních vrstev (proletariát, rolnictvo, pracující inteligence) budou pracovat dle svých možností, odměňování se bude odvíjet od výsledků jejich práce.

Socialistická společnost je však pouze první fází, jakýmsi předstupněm komunistického společenského systému, který je konečným cílem boje dělnické třídy za beztřídní společnost. V jejím rámci budou žít všichni lidé v naprosté harmonii, zapojí se dle svých schopností do celospolečenského pracovního úsilí, odměňování budou

podle svých potřeb. Zanikne stát a všechny jeho represivní složky, mocenský systém se bude realizovat formou samosprávy (Arczyński 1965: 781–783). Marx a Engels ve svých dílech věnovali ovšem daleko větší pozornost počátečním fázím ideologického boje proletariátu s panující buržoazií, příp. i základním ideologickým postulátům přechodné fáze (diktatury proletariátu), a roli komunistů v jejím průběhu. Jejich formulace budoucího vývoje socialistické a komunistické společnosti jsou obsaženy v několika jejich pracích pouze v hlavních obrysech, sami považovali možnost realizace těchto idejí v dlouhodobém horizontu celospolečenského vývoje. Předpokládali, že teorie socialistické a komunistické společnosti se bude rozvíjet postupnou analýzou výsledků jednotlivých etap budoucího boje proletariátu za uskutečnění jeho cílů (Arczyński 1965: 783). Tímto způsobem bezesporu otevírali alespoň teoretickou možnost dalšího diskursu o smyslu a cílech proletářské revoluce, který se pak v průběhu 20. století svým způsobem odrážel v peripetiích složitého vývoje společenských věd i praxe komunistického režimu (viz dále).

Základy marxistické ideologie dále rozvinul V. I. Lenin, píšící o nutnosti vzbudit o ni zájem mas prostřednictvím organizované a plánované politické práce jejího předvoje – komunistické (bolševické) strany. Ta vytváří revoluční strategii a taktiku, která umožní konečné svržení buržoazního společenského řádu a vybudování socialismu a komunismu. V průběhu revolučních událostí v Rusku během posledních let první světové války a v letech následující války občanské pak spolu s Trockým dovršil revizi ideologické koncepce tzv. sovětského socialistického státu, opírajícího se o spojenectví mezi „lidem měst a venkova“. V teorii, ale přímo i v revoluční praxi popřel původní tezi zakladatelů marxismu, v jejichž představách může proletářská revoluce zvítězit pouze v celosvětovém měřítku. Dále rozpracovával ve svých referátech a kratších pracích zejména teorii a praxi tzv. diktatury proletariátu jako přechodného období po vzniku sovětského státu (Lenin 1950).

Vládnoucím ideologem sovětského Ruska se ovšem po Leninově smrti stal J. V. Stalin, resp. jeho nejbližší spolupracovníci (Děborin, Rjazanov ad.). S jeho dlouhodobým působením v čele sovětského státu a vytvářením kultu osobnosti souvisí také jen sporadicky přerušovaná linie nadvlády dogmatického pojetí „jediné správné ideologie“, již si upravoval pro potřeby svých politických a mocenských cílů. V jeho pojetí se teorie o možnosti vybudování socialismu v jedné zemi spojila s tezí, že průvodním jevem tohoto procesu je zesilování třídního boje (Miller 2000: 482–483). Dalším výplodem Stalinovy revize původní marxistické ideologie bylo přesvědčení, že proletářský stát nemůže na cestě ke komunismu zaniknout, protože musí chránit SSSR před vnitřními i vnějšími nepřáteli. Stát budující socialismus se v průběhu svého vývoje potýká s vnějším nepřítelem, představovaným „světovým imperialismem“. Daleko nebezpečnější jsou však podle Stalina nepřátelé vnitřní (boj proti nim zahájil už sám Lenin během občanské války a po ní pak vybudováním

prvního pracovního tábora pro nepřátele režimu i spojence z období revoluce na Soloveckých ostrovech). V průběhu období tzv. diktatury proletariátu likviduje režim nejdříve násilnými metodami tzv. třídní nepřátele – představitele městské buržoazie, kulaky (odpůrce kolektivizace z řad bohatých a středních rolníků) a reprezentanty odlišných ideologických systémů. Na přelomu 20. a 30. let 20. století se teror obrací stále výrazněji do vlastních řad – fyzická likvidace prostřednictvím vykonstruovaných procesů, vražd, věznění a nesnesitelných podmínek práce v tzv. gulagu je namířena proti politickým konkurentům, bývalým spolupracovníkům, představitelům inteligence apod. Boj se ale odehrává také na ideové frontě. Jedno z hlavních „ideologických“ děl J. V. Stalina Otázky leninismu (Stalin 1949) není vlastně možno považovat za ucelený výklad takto zrevidované marxistické ideologie. Je spíše záznamem Stalinových veřejných i vnitrostranických vystoupení, neustále rozvíjeným polemickým bojem se všemi, kdo nesouhlasili s praktickými důsledky jeho názorů nebo navrhovali jiná řešení. Jen zřídka tam, kde se mu to hodí, odvolává se v krátkých odkazech (v původních vydáních vesměs psaných přímo v textu *petitem*) na výroky V. I. Lenina. Marxe zmiňuje pouze v úvodu, Engelse opomíjí zcela. V průběhu dalších let vlády sovětského komunismu se pak původní marxistická ideologie *de facto* stala svou vlastní karikaturou: je známo, že z děl „klasiků“ marx-leninismu se v oficiálních vydáních jejich sebraných spisů řada tezí i celých kapitol vypouštěla, protože neodpovídala „revoluční praxi“.

Po Stalinově smrti došlo zejména v zemích středoevropských satelitů Sovětského svazu (Maďarsko, Polsko, Československo) k několika pokusům o obrodu marxistické filosofie i dalších společenských věd. To se pochopitelně odrazilo i ve sféře ideologických systémů, které vytvářeli představitelé „marxistického revizionismu“ nejen v protikladu k stalinistickým deformacím, ale mnohdy i v diskursu nad původními díly klasiků. Obrodný proces se odehrával pod hesly návratu k mladému Marxovi (a zejména jeho východisek z Hegelovy filosofie), resp. k některým myšlenkám Leninových předchůdců i souputníků (Gramsci, Korsch, Lukács) a o přizpůsobení komunistické ideologie praxi „rozvíteného socialismu“ (Kopeček 2009). Z ideologického hlediska se několik desítek reprezentantů tohoto „hledání ztraceného smyslu revoluce“ v podstatě vyhýbá původním představám zakladatelů marx-leninské teorie o komunistické budoucnosti. Náplní jejich prací je v první řadě kritika soudobé praxe dogmatického výkladu a násilného vnučování zjednodušených ideologických postulátů obyvatelstvu zemí sovětského bloku. Např. v Polsku se skupina kolem Leszka Kolakowského pokusila o vytvoření alternativní ideje humánního „demokratického socialismu“, její členové se inspirovali i díly soudobé filosofie člověka a novými trendy sociologického myšlení (Kopeček 2009: 212–214 aj.) V Maďarsku se v souvislosti se složitými peripetiemi jeho politického vývoje znovu do jisté míry etablovaly (aby byly vzápětí Kádárovým režimem opět marginalizovány) některé starší myšlenky Georgy Lukáče i pokusy o novou formulaci „maďarské

cesty k socialismu“. Podle nejnovějších badatelských výsledků filosoficko-ideologický diskurs marxistických revizionistů dospěl k určitému vrcholu v Československu 60. let, i když tu měl v obecné politické rovině daleko menší prostor než např. soudobí marxisté polští. Zasáhl poměrně širokou frontu společenských věd, a zejména v díle Karla Kosíka se objevila řada myšlenek, které převracely, či spíše vyvracely mnohá dosavadní dogmata. Kosík už bezprostředně po XX. sjezdu KSSS prohlásil, že „skončilo panství ideologie v marxismu, aby udělalo místo vědecké teorii“ (Kosík 1956 in Kopeček 2009: 305). V rozvíjení této myšlenky pak pokračoval dále, když v diskusi na stránkách Literárních novin prohlásil skutečný marxismus z filosofického hlediska za neslučitelný s ideologií (Kosík 1956). Jeho filosofické úvahy pak vrcholí na počátku 60. let ve známém filosofickém pojednání Dialektika konkrétního (Kosík 1963).

Pokusy o obrodu marxistického myšlení většinou ovšem skončily zároveň s pokusy o demokratizaci komunistických stran v zemích sovětského bloku, které představitelé sovětského režimu i domácí konzervativní síly nemilosrdně likvidovali. Je myslím příznačné, že v poměrně rozsáhlém Filosofickém slovníku vydaném v roce 1974 v NDR, který vyšel v českém překladu v roce 1985, je pojednáno heslo „socialismus a komunismus“ zcela v duchu původních představ o možnosti vybudování beztřídní společnosti a všelidového státu (Barck et al. 1985). Tato utopická, v reálném světě neuskutečnitelná ideologie podobně jako všechny předcházející ideologické systémy totalitárních režimů nakonec zmizela v propadlišti dějin. Můžeme snad doufat, že přes všechny pokusy o oživení nostalgie po tzv. reálném socialismu se už jejich protagonistům nepodaří vzkřísit některou z minulých variant komunistické ideologie, či dokonce vytvořit novou. To samozřejmě neznamená, že vědecké bádání a diskurs o ideologii totalitárních režimů stejně jako o systému jejich moci není třeba dále rozvíjet.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ARCZYŃSKI, S. et al. 1965. *Wielka encyklopedia powszechna 5 (In-Kons)* Warszawa: PAN.
- [2] BARCK, K. E. et al. 1985. *Filozofický slovník a–n, o–z*. Praha: Svoboda.
- [3] BUDIL, I. 2009. *Přehled života a díla Arthura Gobineaua v kontextu zrodu a vzestupu moderní rasové ideologie*. Praha: Triton.
- [4] COLOMB, J. A. S. WISTRICH 2002. *Nietzsche, Godfather of Fascism?: on the Usses and Abusses of a Philosophy*. Princeton: Princ. Univ. Press.
- [5] DOBEŠ, J. 1998. Ernst Nolte a studium dějin fašismu. In Nolte, E. *Fašismus ve své epoše*. Praha: Argo 665–684.
- [6] ENGELS, B. 1966. Vývoj socialismu od utopie k vědě. In Marx, K., Engels, B.: *Spisy. Svazek 18*. Praha: NPL 211–222.
- [7] CHAMBERLAIN, H. S. 1910. *Základy 19. století*. Praha : Ant. Hájek.
- [8] KOUBA, P. 2006. *Neitzsche. Filozofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH.
- [9] KOSÍK, K. 1956. Hegel a naše doba. *Literární noviny* 5–48: 3.
- [10] KOSÍK, K. 1963. *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*. Praha: ČSAV.

- [11] LENIN, V. I. 1950. *Vybrané spisy, sv. II*. Praha: Svoboda.
- [12] KOPEČEK, M. 2009. *Hledání ztraceného smyslu revoluce. Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953–1960*. Praha: Argo.
- [13] MARX, K. a B. ENGELS 1985. *Manifest Komunistické strany*. Praha: SPN.
- [14] MILLER, D. (ed.) 2000. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno: Barrister a Principal.
- [15] MOSSE, G. L. 1978. Towards the final solution. In: *A History of European Racism*. New York, London.
- [16] NIETZSCHE, F. 1995. *Antikrist*. Olomouc: Votobia.
- [17] NOLTE, E. 1998. *Fašismus ve své epoše*. Praha: Argo.
- [18] RAPHAEL, D. 1990. *Problems of Political Philosophy*. USA: Prometheus Books.
- [19] ROSENBERG, A. 1982. *The Myth of the Twentieth Century*. London: Noon Tide Press.
- [20] ROSENBERG, A. 1923. *Die Protokole der Weisen von Zion und die jüdische Weltpolitik*. München.
- [21] SEEMANN, R. 2008. *Cesta do Wansee. Konečné řešení takzvané židovské otázky a germanizace českých zemí*. Středokluky: Zdeněk Susa.
- [22] STALIN, J. V. 1949. *Otázky leninismu*. Praha: Svoboda.
- [23] SZABÓ, M. 2005. *Rasa a vůl'a. Alfred Rosenberg a Mýtus 20. století*. Bratislava: Kalligram.
- [24] ŽALOUDEK, K. 1999. *Encyklopedie politiky*. Praha: Libri.

Životní situace rodiny po neanticipované ztrátě dítěte se zaměřením na životní úkoly pozůstalých rodičů

Zdeňka Dohnalová

*Katedra sociální politiky a sociální práce, Fakulta sociálních studií, Masarykova univerzita,
dohnalova@fss.muni.cz*

Family living situation after the unanticipated loss of a child aiming at the life tasks of the parents

Abstract—In her article, the author tries to find the answer to the following question: „What life tasks do the parents after an unanticipated loss of the child face?“ This study results from a qualitative research, which explores the experience of the surviving mothers after unanticipated loss. The autor presents the two periods of adapting to the loss of a child and specific needs of families after bereavement. The study results show that the way of mourning is very individual. The life tasks of surviving parents depend on the general situation of the family (including the way they lived before the tragic event). The strategies of solving these problems vary as well. However, our research proved explicitly that parents after a sudden loss of the child need help, not only psychological but also practical. Nevertheless various institutions and the people around them do not often provide them with the help they need.

Key Words—family, family living situation, mother, bereavement, unanticipated death of a child, help for surviving relatives

základě bližšího porozumění tomu, co tito lidé prožívali a stále prožívají, bychom rádi působili na zástupce odborné veřejnosti, kteří se s lidmi po ztrátě blízkého člověka setkávají a pomohli jim lépe se orientovat v procesu podpory a pomoci pozůstalým. Prezentace výsledků výzkumu bude tvořit hlavní část tohoto článku.

Smrt má dopad na praktické aspekty každodenního života (Melvin a Lukeman 2000). Rodiče po ztrátě dítěte se musejí vyrovnávat nejen s nesmírným psychickým traumatem, ale zároveň se setkávají s určitými životními úkoly, které vyvstaly v souvislosti s nečekaným skonem jejich dítěte. A právě na specifika životní situace pozůstalých rodičů se zaměříme v následujícím textu, jehož cílem je hledání odpovědi na otázku: „*Před jaké životní úkoly jsou postaveni rodiče po neanticipovaném úmrtí dítěte a jaké strategie volí při jejich řešení?*“ Naším cílem bylo dále zjistit, jaké jsou potřeby pozůstalých rodičů a v jakých oblastech postrádali a stále postrádají pomocnou ruku, jak ze strany svého okolí, tak i ze strany nejružnějších organizací a institucí. Nejprve však danou problematiku teoreticky zakotvíme a odkryjeme metodologické pozadí výzkumu.

ÚVOD

V ROCE 2008 spustilo Ministerstvo dopravy mediální kampaň Nemyslíš – zaplatíš, v jejímž rámci běží v televizi a na internetových stránkách emotivní videoklipy s obrázky drastických nehod. Jeden z nich, s názvem „Blázinec“, nás provází příběhem rodičů, kterým při tragické nehodě zemřelo malé dítě. Závěr spotu ukazuje zhroucenou matku na psychiatrickém oddělení, tvářící se nepřítomně a kolébající na rukou polštář nahrazující mrtvé děťátko. Tvůrci tohoto videoklipu poukázali mimo jiné na hloubku bolesti a žalu, kterou smrt dítěte rodičům způsobuje.

Smrt dítěte je totiž vůbec to nejhorší, co může matku a otce potkat. Úmrtí radikálně mění celý další život pozůstalých rodičů – jejich svět je navždy jiný a nikdy už nebude takový jako dřív (Špatenková 2006).

O tom, co znamená být v naší zemi rodičem, jemuž nečekaně zemřelo dítě, toho příliš mnoho nevíme. Proto jsme se rozhodli realizovat dotazníkové výzkumné šetření orientované na životní situaci těchto matek a otců. Na

ŽIVOTNÍ SITUACE POZŮSTALÉ RODINY

Životní situaci charakterizuje např. Bartlett (1970), jenž tímto termínem rozumí „životní úkoly“, které před rodinu staví běh jejího života. Současně daným pojmem označuje unikátní konfiguraci různorodých okolností života určité rodiny, které jejím členům brání, aby své „životní úkoly“ zvládali bez pomoci zvenčí, výhradně vlastními silami.

Špatenková (2008) upozorňuje na to, že pozůstalí potřebují pomoc a podporu, které se jim ale často nedostává. Hlavním zdrojem pomoci pozůstalým by měli být především jejich nejbližší – rodina, příbuzní, přátelé, známí. Jenomže i ostatní členové rodiny mohou být zasaženi zármutkem, truchlí. „*Smrt také významným způsobem zasahuje do struktury i fungování celé rodiny a rodinný systém může být smrtí a truchlením natolik narušen, že se stává dysfunkčním. Úmrtí člena rodiny nejenže vyvolává zcela nové, specifické problémy, ale může také znovuotevřít dříve existující a doposud nevyřešené problémy, nebo vyhrotit problémy stávající. V takovém případě nemůže*

být rodina zdrojem účinné pomoci, protože sama potřebuje pomoc.“ (Špatenková 2008: 10).

Špaňhelová (nedatováno) shrnuje sled prožitků rodičů po nečekané ztrátě: přichází otřes, zoufalství, beznaděj, vztek, člověk nevěří dané skutečnosti. Následuje smutek, žal, prázdnota, pocit, že život pro vás ztrácí smysl. Většina těchto pocitů pramení z faktu, že se rodiče z minuty na minutu dostali do tragické situace, kterou nepředpokládali.

Pro účely výzkumného šetření jsme rozdělili životní etapy rodiny po neanticipovaném skonu syna nebo dcery do dvou časově pevně ohraničených stadií.¹ První prožívají rodiče těsně po nečekaném úmrtí až do dne pohřbu nebo jiné formě rozloučení s dítětem (dále jen jako pohřeb), druhým obdobím je doba od večera dne pohřbu až do současnosti.

Doba bezprostředně po úmrtí je charakterizována především tzv. ohlušením; v časovém úseku mezi úmrtím a pohřbem, který trvá obvykle 3–5 dní, dochází zpravidla k akceptaci ztráty (Haškovcová, 2007: 99). Teprve večer v den pohřbu, kdy odejdou smuteční hosté a truchlící zůstanou osamoceni, plně na ně dolehne bolestnost ztráty (Kubíčková, 2001: 34–36).

Období od pohřbu do současnosti není pro tento text snadné vymezit, protože každý z respondentů našeho výzkumu ušel od okamžiku ztráty různě dlouhým časovým obdobím (více viz následující kapitola). V období těsně po pohřbu si rodiče začínají postupně uvědomovat nevyhnutelnou skutečnost: musejí se naučit žít bez zesnulého. Dochází jim, že smrt je skutečná, že jejich dítě se nikdy nevrátí a nikdy jej již nebudou moci pohladit a obejmout. Špatenková (2006: 139) uvádí, že bolestná ztráta matky (ale i otce) je celoživotní proces opětovného přizpůsobování se realitě života se ztrátou, opětovného se učení žít bez dítěte. Truchlící rodiče obvykle nepřetrhávají své citové vazby k zesnulému dítěti. Není jednoduché (a často ani možné) se rozloučit se svým dítětem. Není však nutné svému zemřelému dítěti říkat „sbohem“ – stejně jako se neloučíme s jižícími dětmi. Neexistuje žádné skutečné odloučení od svých dětí – ať už živých, nebo mrtvých.

V obou výše popsaných fázích jsou rodiče postaveni před specifické životní úkoly, které se staly předmětem zájmu našeho výzkumu. Vybrané životní úkoly² pozůstalých rodičů budou čtenářům představeny později, v následujícím

¹Špatenková (2008: 53) upozorňuje, že členění procesu truchlení na fáze (nebo stadia) je sice do značné míry iluze, ale označuje ji za užitečnou iluzi. Pomáhá totiž strukturovat chaotickou diverzitu různých reakcí v čase. Pozůstalí nemusejí procházet všemi fázemi, někteří truchlící určité fáze přeskočí, jiní zůstanou v některé fázi dlouhou dobu a jiní mezi fázemi oscilují sem a tam. Průběh těchto fází je ovlivněn celkovou životní situací rodiny a také skutečností, zda rodiče měli pouze jedno dítě, které zemřelo, nebo mají více dětí (Špaňhelová: nedatováno). Toto vymezení ovšem neplatí pro stadia stanovená pro tento výzkum, protože tato jsou ohraničena jasnými časovými úseky.

²S ohledem na lepší srozumitelnost otázek pro respondenty výzkumu jsme se jim neptali přímo na životní úkoly, ale raději na jejich praktické problémy, což je termín, který zcela odpovídá našemu výzkumnému zájmu. Vybrané praktické problémy jsme uvedli přímo v našem dotazníku; respondenti měli také možnost uvádět sami ty problémy, které považovali za podstatné a důležité pro vystižení své životní situace.

dávající kapitole přiblížíme metodologii výzkumu.

METODOLOGIE

V následujícím textu budeme prezentovat dílčí výsledky výzkumného šetření s pozůstalými rodiči realizované ve spolupráci s občanským sdružením Dlouhá cesta, což je jediná organizace v České republice primárně zaměřená na pomoc rodinám po úmrtí dítěte. Cílem sdružení je psychická i praktická podpora rodičů a rodin, kterým zemřelo dítě v jakémkoliv věku a z jakýchkoliv příčin. Jak jsme již uvedli výše, v tomto článku se zaměříme pouze na rodiče, jejichž dítě zemřelo neanticipovaně. Obdobné výzkumné šetření jsme realizovali rovněž s rodiči po anticipované ztrátě dítěte. Výsledky této části výzkumu však byly natolik specifické, že si zasloužili samostatné zpracování a budou publikovány v čísle 2/2010 časopisu Paideia.

Výzkum jsme pojali jako dotazníkové šetření kvalitativního charakteru; to znamená, že odpovědi, které jsme od respondentů, pozůstalých rodičů, požadovali, byli volně a rodiče byli v úvodu dotazníku vyzváni k tomu, aby svoji životní situaci popisovali co nejpodrobněji. Reichel (2009: 102) připomíná, že volné otázky nenabízejí respondentovi žádnou variantu odpovědi a nechávají mu tak pro vyjádření zcela volný prostor. V tom spočívá jejich velká výhoda, neboť se každý může vyslovit, jak uzná za vhodné.

Otázky do dotazníku jsme konstruovali na základě poznatků z již dříve realizovaného výzkumu, který autorka tohoto článku provedla v roce 2007 ve spolupráci s vedoucím Katedry sociální politiky a sociální práce Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity, prof. Liborem Musilem.³

Výzkum, jehož výsledky představíme v následujícím textu, byl realizován v květnu 2009. Předsedkyně sdružení Dlouhá cesta, Martina Hráská, rozeslala dotazníky na osmdesát emailových adres matek, otců nebo celých rodin, kteří utrpěli neanticipovanou ztrátu dítěte s prosbou o jejich vyplnění. Jednalo se o adresy rodičů, kteří v minulosti sdružení Dlouhá cesta kontaktovali a jejich adresy zůstaly uloženy v archivu kontaktů sdružení. V úvodu dotazníku jsme rodičům vysvětlili účel a cíl našeho výzkumu a ubezpečili je o jeho anonymitě (z identifikačních údajů uváděli respondenti pouze to, kdo z příbuzných dítěte dotazník vyplňuje, věk dítěte v době úmrtí a rok, v němž zahynulo).

Zpátky jsme rovněž emailovou poštou obdrželi 34 vyplněných dotazníků, 32 z nich vyplnily matky zesnulých dětí (některé z nich uvedly, že tak činí se souhlasem partnera), jeden z dotazníků pozůstalá babička a jeden teta. Našeho výzkumu se tedy zúčastnili pouze ženy. Ty se však vyjadřovaly nejen o svých prožitcích, ale také o pocitech a potřebách celých rodin. „*Smrt se zpravidla*

³S prof. Musilem jsme se v rámci našeho výzkumu pokusili nalézt odpověď na otázku: „*S čím potřebují rodiče pomoci v souvislosti s odchodem jejich dětí?*“ Identifikovali jsme čtyři fáze vyrovnávání se se ztrátou dítěte a pokusili se přiblížit nabídku pomoci rodičům ze strany občanského sdružení Dlouhá cesta v jednotlivých stadiích (srovnej Dohalová a Musil 2008).

realizuje v kontextu rodiny, smrtí člena rodiny je tak narušena struktura, stabilita a fungování celého rodinného systému.“ (Špatenková 2008: 44). Z tohoto důvodu tedy budeme dále v textu psát nejen o pozůstalých ženách, ale o životní situaci rodičů a rodin zasažených ztrátou dítěte.

Skutečnost, že se našeho výzkumu zúčastnily pouze ženy, ačkoliv dotazník nebyl primárně určen pouze jim, potvrzuje slova Kubíčkové (2001: 81) o tom, že se může zdát, že matky jsou ztrátou svého dítěte raněny více než otcové. Souhlasíme s vysvětlením této autorky, která zastává názor, že projevy zármutku žen jsou jiné, manifestovanější, zatímco truchlení u mužů je spíše latentní. Ženy mají větší potřebu dělit se s ostatními o své pocity, což se projevuje mimo jiné také na svépomocných setkáních pořádaných Dlouhou cestou, která navštěvují převážně pozůstalé matky.

Výzkumu se zúčastnili pozůstalí, kteří utrpěli ztrátu dítěte v nejrůznějším věku (od 0 do 33 let) a z různých příčin (úraz, autonehoda, utonutí, sebevražda, meningoková nákaza atp.). Na příčiny úmrtí jsme se sice respondentů neptali, nicméně v každém z dotazníků bylo uvedeno, jak k tragédii došlo. Tento fakt naznačuje, že účastníci výzkumu se v myšlenkách k okolnostem, při nichž přišlo jejich dítě o život, často vracejí. Respondenti měli za sebou rozdílnou dobu od ztráty dítěte (minimálně pět měsíců). Všichni respondenti, kteří se našeho výzkumu zúčastnili, byli již tedy ve druhé fázi, kterou jsme časově ohraničili večerem pohřbu a současností.

ŽIVOTNÍ SITUACE RODINY V DOBĚ DO POHŘBU

První série otázek v dotazníku, směřovala k životní situaci pozůstalé rodiny v období mezi úmrtím dítěte a jeho pohřbem.

V této fázi se rodiče dozvídají o smrti svého dítěte (pokud samozřejmě nebyli skonu osobně přítomni), čímž utrpí značný psychický šok a ne vždy je v jejich okolí někdo, kdo jim nabídne pomocnou ruku nebo na koho se mohou s prosbou o pomoc obrátit. Dohnalová a Musil (2008) poukazují na skutečnost, že rodiče bezprostředně po úmrtí dítěte potřebují okamžitou podporu, aniž by na ni museli čekat nebo o ni sami žádat. Za nejvhodnější dobu pro navázání kontaktu s nabídkou pomoci pro pozůstalé rodiče považují dobu zhruba do 24 hodin po úmrtí dítěte, popř. o obdržení zprávy o skonu. Pokud se těmto rodičům nedostane pomoci od blízkých, nejsou hospitalizováni v léčebném zařízení nebo nevyužijí krizových center, není pro ně připravena žádná konkrétní forma veřejné pomoci. Proto jsme se v dotaznících ptali, zdali se rodičům v této těžké životní situaci dostalo do 24 hodin od obdržení informace o úmrtí nabídky pomoci ze strany nemocnice, krizového centra, policie nebo nějaké jiné organizace, popř. zda rodiče nějakou formu pomoci sami aktivně vyhledali.

Dále je třeba informovat o úmrtí dítěte okolí; tato povinnost leží většinou na rodičích (Dohnalová a Musil 2008). Respondentů jsme se dotázali, jakou formou a komu tuto smutnou informaci sdělovali a zdali by jim

pomohlo, kdyby jim s tímto nesnadným úkolem pomáhala třetí, nezávislá strana. V našem dotazníku jsme se dále zaměřili na konkrétní životní úkoly; zajímalo nás, jakým způsobem rodiče v tomto období organizovali život bez zesnulého, s jakými problémy týkajícími se péče o sourozence, partnerského soužití, chodu domácnosti, financí, pracovní kariéry, sociálních vztahů s dalšími členy rodiny a s okolím se setkávali a jaké strategie volili při jejich řešení.

Povinností rodičů v této době je také začít jednat se zástupci nejrůznějších institucí. Musejí převzít věci zesnulého, vyřizovat obsílky (např. ohledně vystavení úmrtního listu); často také jednají s hasiči a policisty, kteří nehodu vyšetřují; jsou v kontaktu s pracovníky pohřební služby a chystají pohřeb. Na to, za jakých okolností tato jednání proběhla, jsme se orientovali v další části dotazníku. Se zástupci některých institucí jsou rodiče povinni jednat také v následující životní etapě (tedy od pohřbu do současnosti); pro účely tohoto výzkumu, jsme však otázky směřující k jednání s institucemi, zařadili do této etapy vzhledem k tomu, že právě v ní jsou zpravidla zahájena.

PRVOTNÍ INFORMACE O ÚMRTÍ

Zpráva o neanticipovaném úmrtí dítěte je tou nejhorší informací, kterou mohou rodiče obdržet. Skutečnost, že došlo k nečekanému skonu, oznamuje příbuzným, v prvé řadě rodičům, zpravidla policie. Některé z respondentek se tuto informaci dozvěděly od dalších rodinných příslušníků nebo od přátel, kteří byli na místě tragické nehody. Tito lidé se zpravidla nacházeli ve stavu šoku, a proto, sami hluboce zasažení tragédií, volili naprosto nevhodnou formu sdělení o úmrtí: „*Informovaná jsem byla ústně od kamaráda mého syna, prostě mně to oznámil, sám byl mimo.*“ Jiná matka se o smrti syna dozvěděla náhodou: „*(...) musela som si to zistiť sama tak, že som zavolala druhej mame chlapca, ktorý bol s mojím synom v aute a ktorá to už vedela. Myslela si, že už to viem aj ja tak mi to rovnou povedala, že syn je mrtvy a až potom zjistila, že nič neviem.*“

První reakci po obdržení telefonátu o smrti syna popisuje jedna z respondentek: „*Bohužel jsem se to dozvěděla z telefonu, volala mi to moje matka, i když měla zákaz mi to volat, zastihla mne na pracovišti, nepočkala až dojde za mnou bývalý manžel, který mi to jel říci osobně. Byl to obrovský šok, nedovedu si představit, že by mne tato zpráva zastihla např. v autě, či na ulici. Kolegové v práci mi poskytli nezbytnou okamžitou pomoc a psychickou podporu.*“ Z výpovědí účastnic výzkumu jasně vyplývá potřeba psychické i fyzické opory těsně poté, co obdrželi zprávu o úmrtí dítěte. Jedna z respondentek s časovým odstupem kladně hodnotí jednání svých spolupracovníků a zaměstnavatele poté, co zprávu o tragédii obdržela telefonicky v práci: „*Po holé větě k mým kolegyním (respondentka je informovala o úmrtí dcery, pozn. autorky) jsem byla jimi zachycena, jedna z nich doběhla k závodní lékařce pro prášek, další podala vodu. Následně jsem*

volala manželovi a byli jsme odvezeni autem, které mi poskytl zaměstnavatel ihned na místo neštěstí.

Další z matek se o nehodě dozvěděla od dvou náhodných svědků, kteří ji ovšem informovali pouze o automobilové havárii, jejímž účastníkem bylo její dítě, a nikoliv o skonu dcery, přestože to již věděli. „(...) *nenášli odvahu,*“ komentuje jejich postup s odstupem pozůstalá matka.

V případě, že byli rodiče informováni policisty nebo hasiči, vyskytly se v jejich svědectvích rozporuplné výpovědi týkající se vzpomínek na tuto tragickou chvíli. Někteří z nich hodnotí, vzhledem k okolnostem, jejich jednání jako empatické a ohleduplné, jiní vyjadřovali naprostý nesouhlas s formou, jakou jim byla tragická zpráva oznámena. Do první skupiny pozůstalých rodičů patří např. tato respondentka: „*V sobotu (...) dopoledne ke mně domů přišla policie a hasiči a sdělili mi, že můj syn (...) se pár metrů od našeho domu oběsil. Byli velice ohleduplní. (...) Všichni měli oči plné slz – nejstrašnější sobotní ráno v mém životě.*“

Naopak kriticky hodnotí postup policistů rodiče čtyřadvacetiletého syna, kteří byli o jeho smrti informováni také ve své domácnosti: „*(Zprávu o smrti našeho syna nám sdělili, pozn. autorky) 2 mladí policisté z našeho místního oddělení Policie v (...). Sdělili nám tuto strašlivou zprávu v půl sedmé ráno mezi dveřmi, my jsme byli v nočních úborech. Sdělení trvalo necelé 2 minuty, vtiskli nám do ruky papírek se jménem podpraporčice z odd. policie (...), kteří nehodu vyšetřovali, a zmizeli. O empatickém a ohleduplném přístupu se v žádném případě nedá mluvit.*“

Někteří z rodičů byli u nehody, při níž dítě zemřelo, osobně přítomni. V těchto případech se jednalo většinou o automobilové havárie. Jedna z matek, která tuto tragickou událost prožila, není dodnes vyrovnaná s přístupem lékařů ze záchranné služby, kteří jí nedovolili, aby byla přítomna pokusům o resuscitaci jejího chlapce: „*Syn zemřel na místě (autonehody, pozn. autorky), nepodařilo se ho oživit, takže ho mezitím ani neodvezli do nemocnice a i přes mé prosby mě nenechali u mého syna, ale odvezli mě dříve do nemocnice.*“ Tato respondentka dále poukázala na rozpor mezi chováním lékařů a hasičů, kteří byli u nehody také přítomni. „*Přímo u autonehody byli nejlidštější asi hasiči, kteří se mě zastávali vůči lékařům. Lékaři a sestry se chovali dost arogantně, když jsem nechtěla odjet do nemocnice, ale počkat jak na tom je můj syn, byla jsem obviněna, že kvůli mně zemře dalších asi 50 osob, protože blokuji sanitku.*“ Tato žena se o úmrtí svého syna dozvěděla až dvě hodiny po jejím převozu do nemocnice.

Jiná z matek, která před příjezdem záchranné služby syna po nehodě sama oživovala, kladně hodnotí přístup náhodných svědků, kteří ji pomáhali ve snaze zachránit život dítěte. „*Lidé z protějšího domu volali sanitku (...), ale vše už bylo marné. Jejich přístup byl empatický, byli to mladí kluci, jen brečeli se mnou.*“

Další skupinu respondentů, kteří zažili neanticipovanou ztrátu, tvoří rodiče, jejichž dítě zemřelo v nemocnici na následky tragické nehody nebo po krátké nemoci.

I v těchto případech se setkáváme s rozporuplnými výpověďmi týkajícími se vzpomínek na prvotní informaci o smrti dítěte. Jednou z nich se stala matka, jejíž patnáctiletá dcera umírala deset dní v nemocnici na následky vážného zranění hlavy. Zpočátku byla poměrně realistická naděje, že se její stav zlepší, nicméně jednoho dne lékař rodičům telefonicky oznámil, že je mozek jejich dcery nenávratně poškozený a že jejich dítě buď zemře, nebo zůstane v kómatu. Ačkoliv tato žena hodnotí chování a přístup personálu po dobu hospitalizace její dcery kladně, je pro ni těžké přijmout, že ji lékař o tragické prognóze zdravotního stavu informoval telefonicky, a ne osobně. Výše popsany telefonát byl pro tuto matku větším otřesem než zpráva o samotném úmrtí dcery: „*Na mě ta zpráva zapůsobila mnohem silněji, než když nám o 10 dní později řekli, že už je konec a je čas odpojit ji od přístrojů. V tu chvíli to také bylo hrozné, pochopitelně jsem brečela, jenže jsme na to byli do jisté míry připraveni (samozřejmě v koutku duše jsem pořád doufala).*“ Truchlení této ženy začalo již v době, kdy její dcera byla naživu, což je ve shodě s tvrzením Haškovcové (2000: 87): „*Počátek procesu zármutku je spjat se znalostí situace a časově spadá do období, kdy je nemocný a jeho rodina informována o závažnosti stavu, nebo kdy obě strany vytuší neblahou prognózou z kontextu události.*“ Zároveň je výpověď této respondentky důkazem toho, že akceptace hrozící ztráty je značně ambivalentní, neboť matka, navzdory objektivní situaci, doufala v nečekaný příznivý zvrat (Haškovcová 2000).

O skonu svého dítěte byla velmi necitlivě informována i matka syna, který zemřel v nemocnici na následky tragické nehody: „*Dozvěděli jsme se 'to', když jsme se telefonicky informovali na stav našeho syna kolem desáté večer. Řekli: 'Váš kluk umřel, copak jste nedostali telegram?' Tuto větu řekl lékař nemocnice (...), kde byl náš (...) hospitalizovaný ten den kolem třetí dopoledne.*“

Necitlivý postoj lékaře vnímala i matka, jejíž dítě umíralo v nemocnici za obdobných okolností: „*Druhý den synova pobytu v nemocnici si nás pozval jeden lékař a dle mého 'neurvalým' způsobem nás, rodiče, požádal o synovi orgány.*“ Tito rodiče se v jeden okamžik dozvěděli o tom, že jejich syn s jistotou dříve či později předčasně zemře a ve stejné chvíli byli postaveni před rozhodnutí, zda svolit k odebrání orgánů pro transplantaci. V případě těchto rodičů došlo podle našeho názoru k souběhu hluboce traumatizujících životních událostí, tedy ke kumulovanému psychickému traumatu, způsobenému jednak zprávou o blížící se smrti dítěte a subjektivně vnímanou netaktní formou žádosti o svolení k odběru orgánů.

Zpráva o smrti dítěte vyvolala u jiné z respondentek prudký psychický šok, a proto si okolnosti, za nichž byla informována o skonu dítěte nepamatuje: „*(O smrti dcery mě informovala, pozn. autorky) lékařka záchranné služby (pád z okna), asi ohleduplně, byla jsem v šoku.*“

V průběhu let také dochází ke změně vnímání formy sdělení. Matka, jejíž dospívající syn zemřel v roce 1999 do dotazníku uvedla: „*(O smrti syna mě informovali, pozn. autorky) v nemocnici v (...), tenkrát mi to připadalo od*

doktora naprosto neempatické, teď se na to už dívám trochu jinak. Asi je to pro ně běžná praxe.“

Specifickou skupinu pozůstalých rodičů, tvoří matky a otcové, jejichž děti zemřely těsně před, v průběhu nebo do 24 hodin od porodu. Na první informaci o tom, že její dítě je mrtvé, vzpomíná jedna z těchto matek následovně: *„O tom, že náš syn je mrtvý, nám pověděla doktorka ihned na kontrolním ULZ, když jsem přestala cítit pohyby. Přístup paní doktorky byl v podstatě dobrý, řekla, že jí to je velice líto, ale že naše miminko je mrtvé. Takže mohu říci, že podání této zprávy bylo ohleduplné.“*

Forma obeznámení rodičů o tragédii, při níž jejich dítě zesnulo, nemůže nic změnit na nesmírné bolesti, kterou rodiče prožívají, ale je velmi důležité, aby jim tato zpráva byla oznámena s co největší šetrností a taktem. Jedná se totiž o zlomový okamžik v jejich životě a k této chvíli se později v myšlenkách často vracejí.

NABÍDKA POMOCI ZE STRANY NEMOCNIC A JINÝCH ORGANIZACÍ

V rámci výzkumu jsme se dále zaměřili na to, zdali se rodiče setkali s nabídkou pomoci ze strany nemocnic, krizových center nebo nějakých jiných (např. neziskových) organizací. Většina respondentů uvedla, že žádnou nabídku ze strany krizových center a jiných organizací neobdržela, což hodnotí negativně; často měli pocit, že: *„na nějakou dobu vypadli z reálného života“* a v návratu byli odkázáni pouze na vlastní síly: *„(...) s nabídkou pomoci se neozvaly žádné (...) organizace, nikdo.“*

Nejčastěji přicházela pomoc rodičům ze strany nemocnice, v nichž jejich děti skonaly; její forma však většinou spočívala pouze v nabídce léků na uklidnění a antidepresiv. Jedné z respondentek to bylo velmi nepříjemné: *„byly mi neustále nabízeny léky na uklidnění, což mi hodně vadilo.“* Proti zbytečné medicinalizaci pozůstalých vstupuje Špatenková (2008), jenž upozorňuje, že truchlení není nemoc vyléčitelná pomocí léků. *„Je to práce, náročná fyzická i psychická práce a pozůstalý, chce-li svůj zármutek ošetřit, musí pro to něco udělat, ne pasivně čekat, že to přejde samo. Nepřejde.“* (Špatenková 2008: 52) Tato slova v jednom z dotazníků potvrdila i další z respondentek, která léky na uklidnění přijala pouze na přechodnou dobu: *„(...) jen jsem se obrátila na rodině již dříve velmi známého psychiatra (...), celou situaci se mnou probral, dal mi nějaké léky na uklidnění především na den pohřbu. Další jsem odmítla, neviděla jsem to jako řešení, uvědomila jsem si, že především sama se musím naučit s touto tragédií žít.“*

Respondentka, jejíž sedmiletá dcera zemřela na následky těžkého zranění, napsala, že nabízenou pomoc ze strany nemocnice nejdříve odmítla, ale za nějakou dobu ji sama vyhledala. Žádné nabídky pomoci se naopak v nemocnici nedostalo matce, jejíž syn zemřel při autonehodě, během níž byla sama zraněna: *„(...) po ošetření mě zavřeli v prázdném pokoji, takže si dovedete představit, jak jsem se cítila úplně sama s takovou velkou zátěží.“* V předchozí citaci jasně zaznívá potřeba lidské blízkosti

v jedné z nejtěžších chvil v životě, která z pohledu této ženy mohla a měla přijít od zaměstnanců nemocnice, v níž byla hospitalizována.

Na otázku, zdali rodiče sami v době do pohřbu vyhledali pomoc u některé z výše uvedených organizací nebo u někoho jiného mimo okruh rodiny, uvedla respondentka: *„(...) v noci (po úmrtí syna, pozn. autorky) u mne byla rychlá záchranná služba, přístup lékaře byl velice neetický, necitlivý – hrozný.“* Další negativní zkušenosti s lékařskou pomocí popisuje matka tragicky zesnulé dospívající dcery. Požádala svoji praktickou doktorku o kontakt na nějakého psychologa, načež tato lékařka podle slov matky zareagovala následovně: *„mávla rukou“ (a řekla, pozn. autorky): ‘Ale to nepotřebujete! Tam se chodí, třeba když děti fetujou nebo ták!’* Konsternovaně jsem vycouvala ze dveří a pár týdnů nato změnila lékařku, popisuje vlastní reakci na tuto nevhodnou odezvu respondentka. Naopak dobrou zkušenost s lékařovým doporučením psycholožky popisuje jiná matka: *„(...) primář dětské jipky (...) za mnou poslal dětskou psycholožku, které jsem napřed ‘vynadala’, že nemůže vědět, jak mi je, když sama ještě děti nemá, ale ke které jsem následujícího půl roku ráda několikrát jela. Byla opravdu skvělá.“* Jak vyplývá z odpovědí, pomoc rodiče často hledali právě u lékařů, neboť v souvislosti se skonem dítěte pociťovali prudké zhoršení fyzického i duševního zdravotního stavu.

Většina respondentek však do dotazníku uvedla, že v době do pohřbu samy žádnou pomoc aktivně nevyhledávaly. Za všechny uvedu toto svědectví: *„Nevyhledala jsem nikoho. Po synově smrti jsem vůbec nechápala, co se stalo.“* Tuto dobu pozůstalé popisovaly jako období, kdy byly v naprostém šoku a nezajímaly se ani o případnou nabídku pomoci. Matky v dotaznících často přiznávaly, že v tomto období nebyly schopny samy zhodnotit, jakou formu pomoci by vlastně potřebovaly: *„Nebyla jsem schopna ničeho. Žádné konstruktivní komunikace, natož nějaké praktické činnosti.“*

Ve velmi specifické situaci se ocitli rodiče, jejichž syn tragicky zemřel 21. prosince, což byl poslední pracovní den před vánočními svátky: *„Odjeli jsme od vyšetřovatele a za celou dobu“* (vánočních svátků, pozn. autorky) *„jsme bloudili pouze v lese a kladli si stále stejné otázky, co se mohlo stát, nikam se nedalo zavolat, nikdo nikde nebyl, pohřeb jsme nemohli zařizovat, syn byl odvezen na pitvu, výsledek jsme neznali atd. (...). Až 27. jsme se v deset hodin dozvěděli, že můžeme zařizovat pohřeb, že syn je zpět z pitvy. To bylo vše.“* Jejich situace podle našeho názoru svědčí o potřebě okamžité pomoci v období bezprostředně po úmrtí dítěte bez ohledu na vnější okolnosti. Tito rodiče se sami pokoušeli vyhledat pomoc, ale vzhledem k svátečnímu období nebyli úspěšní a podle slov matky měli pocit, že: *„o nás se nikdo nezajímal.“*

PODÁNÍ INFORMACE O ÚMRTÍ

Jedním z nejtěžších životních úkolů po ztrátě dítěte je oznámení smutné zprávy dalším členům rodiny – sourozencům, prarodičům atd. Tato povinnost leží obvykle na

rodičích. „*Není nic horšího než informovat blízké, ale asi bych nechtěla, aby to udělal nikdo jiný,*“ stálo v jednom z dotazníků. Nadměrná medikalizace znemožnila o úmrtí informovat rodinu jinou z respondentek: „*(...) rodinu informoval přítel, já se po požití většího množství léků probrala následující den*“ (po úmrtí syna, pozn. autorky).

V další řadě je třeba o úmrtí informovat kamarády, školu, kterou dítě navštěvovalo, a úřady. Rodiče jsou v této době zpravidla v šoku, což se dle nich negativně projevilo na jejich postupu – např. jedna z matek zapomněla informovat o úmrtí syna školu a bývalé spolužáky.

Někteří z rodičů by uvítali pomocnou ruku s informováním okolí o úmrtí dítěte, zejména v případě školy a úřadů: „*Pomohlo by mi, kdyby byl někdo nezávislý u mě.*“ Obdobné svědectví podala matka, která byla u synovy tragické smrti osobně přítomna: „*Všechny jsem informovala sama – ano, uvítala bych pomocnou ruku, bylo to jako 'kalvárie', vždy se mi to vracelo.*“ Problémy v komunikaci s okolím vyjádřila i tato matka: „*Všechny jsem informovala já sama. Nikdo se mi nenabídl na pomoc, naopak někteří se ode mne odvraceli, snad abych je nenakazila tím úmrtím (...).*“ Z posledně citované výpovědi jasně vyznívá pocit stigmatizace, o němž ve svých dotaznicích pozůstalé ženy často psaly. K této otázce se ještě několikrát vrátíme.

Naopak jiné účastnice výzkumu by podporu člověka, jenž by jim pomohl s informováním okolí, odmítly. Důvody, které je k tomuto postoji vedly, můžeme označit jako potřebu „být mezi svými“: „*Měla jsem kolem sebe dost přátel a rodinu, v těchto záležitostech jsem pomoc nepotřebovala.*“ Pomoc od nezávislé strany při informování okolí o smrti dítěte zpravidla nepotřebovali ti z rodičů, kteří uváděli, že mají ve svém okolí pozitivní silné sociální vazby. Ale např. v jedné z rodin by intervence další osoby její spletitý stav mohla ještě více zkomplikovat: „*Naše rodinná situace je poněkud složitá, proto by kooperace jiné osoby nebyla vhodná.*“

Respondenti často vyjadřovali údiv nad tím, jak rychle se zpráva o úmrtí jejich dítěte šířila. Tato skutečnost byla podle nich zapříčiněna tím, že o neštěstí se v okolí často mluví: „*Zpráva o smrti naší dcery se od půlnoci do rána velmi rychle rozšířila. Malé město.*“

Velmi kriticky se pozůstalí vyjadřovali k postavení médií k tragédii. Ta se podle nich většinou snažila celou událost skandalizovat a jejich přístup jim velmi ubližoval: „*(...) média hrubě a necitelně nehodu zkreslila – hlavně*“ (název novin, pozn. autorky) – udělali z toho senzaci, uvedla do dotazníku babička, která ztratila svého vnuka při autonehodě. Jiná matka, jejíž syn zemřel za velmi dramatických okolností v nemocnici v den narození, se domnívá, že díky internetu věděli o smrti syna někteří lidé dříve než rodiče: „*Spousta lidí v okolí to vědělo z internetu dříve než my! V tiskové zprávě*“ (policie, pozn. autorky) totiž uvedli můj věk a adresu, to se mi velmi nelíbilo! Pak mě totiž ještě ke všemu začali obtěžovat novináři a chtěli se mnou natočit reportáž (...). Názor na roli médií informujících o neštěstí shrnula jedna z matek následovně: „*Televize tragické nehody také prezentuje jako*

určitou senzaci, zajímavost, ale málokdo si uvědomí kolik zoufalých lidí se za tím skrývá.“

PROMĚNY RODIN PO ÚMRTÍ DÍTĚTE V OBDOBÍ DO POHŘBU

Následující série otázek dotazníku byla zaměřena na konkrétní životní úkoly rodin v období mezi úmrtím dítěte a pohřbem. Zajímalo nás, s jakými problémy týkajícími se péče o sourozence zesnulého dítěte, partnerského soužití, chodu domácnosti, financí, kariéry, sociálních vztahů s dalšími členy rodiny se v této době rodiče potýkali.

Na dotaz, jaké praktické problémy řešila rodina po úmrtí dítěte, odpověděla respondentka následující: „*Těžko vystihnout problémy. Byl jeden – nevydržitelná bolest a beznaděj. Rodina nefungovala, já sama jsem se odstěhovala se synem k mamince a tam byla asi 2 měsíce.*“ Stejnou strategii zaujala i žena, jejíž miminko zemřelo těsně před porodem, jenž potvrzuje, že pro některé z rodičů je velmi těžké pobývat ve své domácnosti, kde všechny věci a vybavení stále připomínají bolestnou ztrátu: „*Nejcennější pomoc pro nás byl asi azyl v domě manželových rodičů, protože návrat domů byl dost bolestný. Bylo tam vše nachystáno na příchod miminka (...).*“

Naprostý zmatek, který po nečekaném úmrtí dítěte ochromuje pozůstalé, přiblížila tato respondentka: „*Byla jsem totálně mimo, nic jsem nedělala ani neřešila, v tu dobu u mě zůstala moje sestra a starala se o všechno i o mě.*“ Některé z matek v této době užívaly léky na uklidnění, což podle jejich názoru sčuzuje možnost vzpomenout si na okolnosti fungování rodiny: „*Byla jsem na silných uklidňujících lécích, takže to mám nějak zastřené.*“

Důležitou roli v době po obdržení oznámení o smrti dítěte, hraje první jídlo, které jsou rodiče schopni sníst. „*První jídlo, které jsem pozřela, mi přinesla sousedka-kamarádka a bylo to asi 3. den po té hrozné zprávě.*“ Právě „*problém s nákupy a s přípravou jídla*“ označila v souvislosti s chodem domácnosti jiná z respondentek za nejpálčivější.

V předchozím textu této subkapitoly jsme popsali celkové ochromení každodenního chodu rodiny po úmrtí dítěte. Nyní se budeme věnovat roli přátel, spolupracovníků a sousedů v možné podpoře rodiny v době těsně po úmrtí skonu dítěte. Zajímalo nás, jakou formu pomoci ze strany těchto subjektů považovali rodiče za nejcennější a co naopak ze strany svého okolí postrádali.

Pro pozůstalé matky je důležité mít pocit zázemí a pozitivní sociální vztahy: „*Mně nejvíce pomohla sousedka a vlastně mi pomáhá dodnes a dceři spousta kamarádů, na které jsem se mohla obrátit.*“ Další respondentka velmi oceňuje pomoc přátel, ovšem podporu rodiny přesto postrádala. Naopak u jiné nabídka pomoci ze strany přátel absentovala: „*Dostalo se mi pomoci od rodiny. Dcera, můj partner, synova přítelkyně, byli neustále se mnou. O vše se starali. Postrádala jsem pomoc od svých přátel, kteří se vůbec neozvali. Nikdo mě nenavštívil. Chybělo mi od nich objetí.*“

Ambivalentní vztah s přáteli je zaznamenán i v této výpovědi: „*Nějak se mi vyhýbali, nebo možná já jim.*“

Těžké chvíle popisuje i matka zesnulého syna, kterou část přátel velmi podpořila, ale „naopak zklamáním pro nás“ (pro tuto respondentku a její rodinu, pozn. autorky) byly reakce některých známých, sousedů a spolupracovníků, kteří přecházeli na druhý chodník, klopili hlavu ve výtahu, odbočovali tam, kam, původně nechtěli jít, aby nás nemuseli potkat, nebo byli naopak přehnaně mluvní, když už jsme spolu museli hovořit, aby nedošlo na téma – smrt (...). Roztrpčením z reakce okolí pocituje i matka, jejíž syn zemřel před domem, v němž společně žili: „Mrzelo mne, že sousedé neřekli nic, přitom u nehody byla téměř celá ulice. Spíš se tvářili jakoby nic, stačilo by říct 'je mi líto'.“

Jak upozorňuje Špatenková (2008: 10), lidé ze sociálního okolí pozůstalých obvykle nevědí, jak se k nim mají chovat, co udělat nebo říci, a proto se setkání s nimi raději vyhýbají. Chování a prožívání pozůstalých je znepokojuje. Znepokojuje ale také samotné truchlící, kteří si pokládají otázky typu: „Proč se to muselo stát právě jemu? A proč mně?“ Chtějí a potřebují na své otázky nalézt odpověď, ostatní jim ale obvykle dávají najevo, že jim při hledání odpovědi nemohou, neumějí (nebo nechtějí?) pomoci.

JEDNÁNÍ POZŮSTALÝCH RODIČŮ S INSTITUCEMI

Rodiče po ztrátě dítěte se musí zúčastnit jednání, které vyžaduje český legislativní systém. Je potřeba si uvědomit, že všechna tato jednání musí rodiče absolvovat pod nesmírným psychickým tlakem (Dohnalová a Musil 2008). V rámci našeho výzkumu jsme se orientovali na to, jak pozůstalí rodiče s odstupem času hodnotí jednání se zástupci nejruznějších institucí. Zajímalo nás, jak probíhalo předání věci po zesnulém dítěti, za jakých podmínek vyřizovali obsílky (např. ohledně vystavení úmrtního listu), jak hodnotí spolupráci s policisty nebo hasiči, pokud jde o vyšetřování nehody, jak vnímali jednání s notáři a s pohřební službou a co ovlivnilo jejich rozhodování o způsobu a průběhu pohřbu a zdali by i dnes volili stejný způsob rozloučení se zesnulým.

Věci po zesnulém dítěti (máme na mysli věci, které měl zesnulý při nehodě nebo během pobytu v nemocnici u sebe) přebírali rodiče na nejruznějších místech a za rozličných okolností: v nemocnici od zdravotních sester nebo sociálních pracovníků „v pytli v nemocnici, ale člověk asi moc nevnímá v tom šoku“, na policii „normální úřední předání s protokolem“ nebo na jiných místech „osobní věci mi předal poručík od kriminálky na zahradě u matky mého bývalého muže“. Někteří z rodičů v dotaznících vyjadřovali rozhořčení nad tím, že věci jejich dětí jim byly předány v igelitovém pytli: „Nabízeli mi na věci igelitový pytel, ale přišlo mi to divné, nesla jsem je raději v ruce.“ Část našich respondentů věci po zesnulém vůbec neobdržela: „Nic nám nedali, měl na sobě staré tepláky, které byly od krve a rozstříhané od záchranné služby. A jinak nic cenného neměl.“

Jiné z respondentek vyjádřily své rozhořčení nad tím, že převzali pouze část věci: „Teprve doma jsme si uvědomili, že nám nedali klíče od bytu, peníze apod. (...) Po dotazu, kde jsou tyto věci, nám bylo sděleno, že o tom

nic nevědí. Tuto skutečnost, že jej někdo s velkou pravděpodobností okradl, nebrali (policisté, pozn. autorky) vůbec na vědomí, ani ji nikde do protokolu neuvedli.“ Jiná matka, jejíž syn zemřel při autonehodě, rovněž nesouhlasí s tím, že věci po svém dítěti nepřevzala: „(...) prý vše zůstalo v autě, které bylo ihned zlikvidováno. Oblečení prý bylo znehodnoceno krví a vyhozeno přímo v márnici. Ani řetízek, který měl syn na krku a který mi nikdy nebyl vydán. Já jsem potom už nikdy nenašla sílu se ptát ani pít, kam ty věci opravdu zmizely.“

Povinností rodičů po ztrátě dítěte je rovněž vyřizování nejruznějších obsílek a jednání s úřady, např. s notáři, kteří vyřizují pozůstalost. V dotaznících respondentky často uváděly, že samy nevěděly, jak mají v úředních záležitostech postupovat. Většina z nich by uvítala pomoc nezávislého člověka s organizací těchto úkolů.

Pozůstalé v dotaznících projevovaly svůj nesouhlas s mnohdy neempatickým přístupem úředníků: „Dost mě zarazilo, že se zeptala“ (notářka, pozn. autorky) manžela, jestli to byl jeho otec. Že se na to předem ani nepodívala. Neosobní přístup úředníků kritizuje i jiná respondentka: „Obzvláště na úřadech jsem se setkala s arogancí (...), domnívala jsem se, že jsem snad ani neměla živou bytost, ale jen číslo“. S ohleduplným přístupem se naopak setkala další z respondentek: „Notářka byla ohleduplná, měla těžce nemocné dítě, tak mě chápala.“

Respondentky v dotaznících uváděly, že je zraňovalo jednak neosobní, neempatické, jednání úředníků: „(...) volala jsem na zdravotní pojišťovnu kvůli odhlášení (syna, pozn. autorky), žena, která informaci přijímala, řekla jen, že to napíše do papírů, chybělo mi tam alespoň slůvko...“ nebo naopak naprosto nevhodné reakce na zprávu o smrti dítěte jako např.: „ježísmarjá, vono ji přejelo auto.“

Mnozí z rodičů po neanticipované ztrátě dítěte musejí kvůli vyšetřování nehody spolupracovat s policií. V dotaznících některé respondentky kritizovaly její přístup – nejen k nim jako pozůstalým, nýbrž i k postupu objasňování neštěstí. Část účastnic výzkumu poukázala na svůj dojem, že se policisté nedostatečně věnovali prošetření tragédie a spíše se snažili případ rychle uzavřít: „Policisté byli normální, ani nepřijemní ani příjemní, ale nevyšetřili nic, ani se jim moc nechtělo, říkali, že stejně nikomu nic nedokážou a že se to prostě děje (...).“ Neohleduplný přístup policistů popsala i tato matka: „Policie s námi nekomunikovala. Pak nás arogantním způsobem obeslali, abychom vrátili dceřin občanský průkaz. To mi tenkrát hodně ublížilo (...).“

Účastnice výzkumu do dotazníků uváděly, že mají, i přes v několika případech značný časový odstup od tragédie, potřebu znát přesné okolnosti úmrtí jejich dítěte a chtějí být srozuměny s výsledky vyšetřování. Jsou ochotny vynaložit značné úsilí zjistit co nejvíce informací ohledně smrti dítěte a kromě policie se obracejí i na jiné orgány: „Smrt syna provázelo mnoho nejasných, nevysvětlitelných okolností, nebyly prošetřeny. Zaslala jsem dopis i ministru vnitra, žádala jsem o vysvětlení postupu kriminální policie, ani se nenamáhal odpovědět.“ Výsledky vyšetřování často komplikují pro pozůstalé rodiče proces

vyrovnávání se ztrátou, zvláště, je-li za viníka nehody označen zesnulý: „*Nejhorší pro mě byly dopisy ze Státního zastupitelství, kdy případ stále odkládaly s větou, že za smrt si vlastně může sám, protože měl 18 let, i když policie shledala spoustu pochybení atd.*“

Truchlící po neanticipované ztrátě jsou více ohroženi patologickými reakcemi na ztrátu. Často svůj hněv obrací vůči nějaké osobě – hledají viníka, věnují se pátrání apod. Toto chování je někdy pro okolí velmi obtížně akceptovatelné, což může vést k sociální izolaci truchlícího (Pomajsová 2007: 22). V rámci realizovaného dotazníkového šetření jsme zaznamenali, že některé z respondentek prožívají vztek, který se nejčastěji dotýká práce policistů, kteří nehodu vyšetřují. Matka syna zesnulého při autonehodě např. uvedla: „*Policie by potřebovala vyměnit. Jsou to chamtivý, podplacení lidé. Ale s tím asi nikdo nic neudělá. Jakmile udělá nějaká osobnost z politiky přestupek nebo je u dopravní nehody, tak jde vina na všechny kolem, v našem případě na mrtvého.*“

V některých dotaznících se naopak objevily kladné reakce na práci policie: „*Vyšetřovatel se choval ohleduplně, naše výsledky proběhly asi až měsíc po pohřbu – prý abychom se dali psychicky do pořádku. (...) Při telefonickém dotazu se mnou vždy mluvil a vše mi vysvětlil.*“ I ve výpovědi této respondentky však zaznívá kritická výtka na adresu dlouhého čekání na výsledky vyšetřování vzhledem k tomu, že byl z podílu na nehodě obviněn její druhý syn.

POHŘEB DÍTĚTE

Ve shodě s Haškovcovou (2000) se domníváme, že pohřeb hraje i dnes neopomenutelnou roli v procesu adaptace na ztrátu blízkého člověka. Kübler-Ross (1995) v této souvislosti připomíná, že pohřby slouží především k uspokojení rodiny a příbuzných, nikoliv zesnulých. Kubíčková (2001) dodává, že příprava pohřebního rituálu tlumí ohrožující reakce a díky němu dochází k regulaci vnějších projevů smutku za pomoci působení sociálních norem, které jsou jeho součástí.

Respondentky našeho výzkumu hodnotí jednání s pohřebními službami s rozdílnými pocity. Některé vyjadřovaly svoji spokojenost: „*Pohřební služba byla na úrovni, vše zařídili velice ochotně a dobře*“, jiné by již zvolily nabídku jiné firmy. „*Při vyřizování pohřbu a ostatních náležitostí jsme si připadali, jako kdybychom si objednávali kachličky do koupelny. Citlivý přístup si představujeme jinak.*“ Jiná matka rovněž kritizuje neempatické chování pracovníka pohřební služby: „*(...) Z celého chování bylo cítit prospěchářství (...), jehož jediným smyslem bylo získat peníze.*“ Příkladem dalšího odstrašujícího přístupu je toto svědectví: „*(Pracovníci pohřební služby, pozn. autorky) se o mém synovi vyjadřovali jako o 'tom', když jsem chtěla vidět rakev, do které uložím mé dítě, tvářili se překvapeně s tím, že dítěti je to přece už jedno (...).*“

Pohřeb znamená pro všechny pozůstalé velikou psychickou zátěž; rodiče velmi citlivě vnímají všechny

faktory, které jim tuto situaci ještě ztěžují: „*Paní v pohřební službě byla sice milá, já jsem ale musela vyvíjet tlak na věci, které jsem chtěla mít podle svých představ, a firma to nenabízela. Což v té době pro mě nebylo lehké.*“ S opačným přístupem se setkala respondentka, která zpětně oceňuje rady, jenž jí pracovníci pohřební služby poskytli: „*(...) Např. mi rozmluvili vystavení syna, že přes veškerou snahu líčení nebude vypadat jako kdyby jen spal.*“ U některých rodin se vyskytly komplikace spojené s praktickými problémy týkajícími se třeba nemožnosti uložení urny do země v zimním období: „*(...) v 1+1 nemůžu přece být s dcerou a mít urnu s bratříčkovým popelem.*“ Z těchto důvodů by dnes volila jiný způsob rozloučení i matka, jež do dotazníku uvedla: „*Dnes bych asi nevolila klasický pohřeb, ale rozptýl popele, protože jsme měli trochu problém s urnou. Syn byl v hrobě u babičky, která se pak stěhovala a musela jsem urnu přenést jinam. Nerada na to vzpomínám...*“

Naše následující otázky směřovaly k tomu, co ovlivňovalo rodiče v jejich rozhodování o způsobu a průběhu pohřbu a zdali by i dnes volili stejný způsob rozloučení. Většina pozůstalých rodičů volila takovou formu, o níž se domnívala, že by si ji jejich dítě samo přálo. „*Pomohlo nám, že jsme mohli nachystat pohřeb tak, jak by si to přála naše dcera. Měli jsme pocit, že tím ještě pro ni můžeme něco udělat a vlastně jsme dělali i pro sebe, aniž bychom si to tenkrát uvědomovali. Rozloučili bychom se s ní i po devíti letech úplně stejně.*“ Některé z respondentek si musely prosadit svoje přání ohledně podoby pohřbu vůči svému okolí: „*(...) rodiče manžela by byli raději, kdybychom pohřeb nedělali. Prý budeme 'dělat kino' ostatním.*“ Našeho výzkumu se zúčastnila i matka, která sice původně nechtěla žádný obřad, ten ale na přání snoubenky zesnulého nakonec proběhl, přestože se jej ona sama nezúčastnila. „*... pochopila jsem to jako rozloučení pro mnoho přátel mého syna (...). Sama jsem byla s mým bratrem v té době na (...), kde můj syn zahynul, v klidu a míru.*“ Jinou formu pohřbu by naopak zvolila matka zesulé dcery, která se přizpůsobila tlaku rodiny na veřejný obřad: „*(...) dnes bych volila intimnější způsob.*“

Stresující pro rodiny byl i samotný průběh pohřbu. Jedna z matek do dotazníku uvedla, že ji nepříjemně překvapily proslovy ředitelky a zástupkyně školy, kterou její dcera navštěvovala. Tyto ženy „*měly potřebu se za školu rozloučit v duchu ... jako matka si neumím takovou bolest překvapit... což jsem opravdu nepotřebovala slyšet.*“

U některých matek stále převládá psychický šok, a proto nebyly schopny pohřeb zajistit samy. „*(Pohřeb, pozn. autorky) zařizoval bývalý manžel, byla jsem pořád v šoku, kdybych to musela zařizovat sama, asi bych to udělala jinak, ale byla jsem ráda, že to zařídil on.*“ Další z matek sice pohřeb zařizovala sama, ale situaci příliš nevnímala: „*Já jsem jen kývala ani nevím, co byl na pohřbu za písně.*“ V jednom z dotazníků byl popsán také zmatek vnímaný v souvislosti se zařizováním pohřbu a jasná deklarace potřeby pomoci zvenčí: „*Nevěděla jsem, jaký způsob pohřbení zvolit, jak zorganizovat samotný způsob pohřbu. Určitě bych uvítala pomoc (...).*“ Odlišný názor

naopak zastává tato respondentka: „*Nevadilo mi, že jsem rozloučení zařizovala sama, např. výběr hudby mi připadal intimní a jsem ráda, že jsem ji vybírala sama.*“

Kromě nesporného psychického tlaku, který je spojen se zařizováním pohřbu dítěte, se většina respondentů shodla v jeho velké finanční náročnosti. Žena, jejíž syn zemřel v den porodu, uvedla: „*Obecně jsou všechny pohřební služby hodně předražené, myslím si, že málokterý rodič si může dovolit pohřeb, zejména, když je úmrtí nečekané a když já jako matka nevydělávám a jsem doma se starším dítětem.*“ Jiné z respondentek, jejíž dcera zemřela těsně před narozením, byl zamítnut příspěvek na pohřebné: „*s tím, že zemřelá neměla trvalý pobyt na území ČR (v případě mrtvě narozených dětí rodiče dostanou rodný list se jménem a všemi údaji s proškrtnutým rodným číslem a poznámkou: dítě mrtvě narozené),*“ což ekonomickou situaci této rodiny zkomplikovalo.

ŽIVOTNÍ SITUACE RODINY PO POHŘBU DÍTĚTE

Dalším životním obdobím pozůstalé rodiny je doba od pohřbu až do současnosti. Rodiče si v této (ale samozřejmě už i v předchozí) fázi „zvykají“ na život bez zesnulého. V následující části článku se zaměříme na životní úkoly, které provázely a stále provázejí rodiny vyrovnávající se s úmrtím dítěte. Zajímalo nás, jak se rodinám daří organizovat svůj život bez zesnulého dítěte, jakým způsobem řeší otázky spojené s péčí o sourozence, vyklízením věcí po zemřelém dítěti, chodem domácnosti, budováním partnerského vztahu v nových podmínkách; jak se staví k záležitostem spojeným s pracovní kariérou, financemi, kontaktu s příbuznými, přáteli apod. Vzhledem k tomu, že smrt dítěte je spojena se silným stresem, který mnohdy ovlivňuje zdravotní stav, neopomněli jsme do dotazníku uvést také otázku týkající se zdraví pozůstalých rodičů.

VYKLÍZENÍ VĚCÍ PO ZESNULÉM DÍTĚTI

Velmi těžké bylo pro všechny respondenty vyklízení věcí po zesnulém, a především otázka, jak s těmito věcmi naložit. V dotazníku zazněla výpověď matky, která zvolila radikální řešení: „*synovy věci jsem spálila na zahradě, představa, že by to mohl někdo jiný nosit byla pro mě šílená.*“ Výjimečnost zesnulých dětí někteří rodiče skutečně vyjadřovali tím, že nechtěli, aby jejich věci (alespoň některé z nich) začaly patřit někomu jinému: „*Mobilní telefon dostala mladší dcera, jen jsem koupila novou sim kartu, aby původní číslo zůstalo (jméno zesulé dcery, pozn. autorky).*“

Nutnost změny pocítovali rodiče devatenáctileté dcery, která zemřela při autonehodě: „*Nechtěli jsme vytvořit z pokoje dcery třináctou komnatu ani muzeum, a tak jsme jej postupně přeměňovali a uzpůsobovali novým podmínkám.*“ Jiná z matek naopak zanechala pokojíček syna v původním stavu: „*věci jsem všechny uchovala, celý pokojíček včetně všech věcí mám napořád.*“

PROMĚNY RODIN PO ÚMRTÍ DÍTĚTE OD POHŘBU PO SOUČASNOST

Některé matky uváděly, že ani několik měsíců po úmrtí svého dítěte nebyly schopny běžného každodenního fungování. Otcové, popř. partneři, a sourozenci zesnulých dětí, pokud to jejich věk umožňoval, často částečně nebo zcela přebírali péči o domácnost. „*Nehoda se stala*“ (v červnu, pozn. autorky) a prakticky do konca augusta, kedy končili dcere prázdniny, som sa o nič nestarala, všetko zabezpečovala dcéra – nákupy, aj varenie, občas se sice podařilo aj mne niečo navařit, ale nič ma nezaujímalo, žila som len pro mojho mrtvého syna. Jiná z respondentek do dotazníku uvedla, že nebyla schopna péče o bratra a sestru zesnulého: „*moje další dvě děti v tu chvíli jako kdyby nebyly.*“ Tato žena dodnes trpí pocity viny z věty, kterou jednoho dne pronesla její dcera: „*ale mamí já ti nemohu dělat maminku, já jsem ještě dítě.*“ Našeho výzkumu se však zúčastnily i matky, které se naopak nadměrně upnuly na péči o sourozence: „*Dcera asi pak dost 'trpěla' přemírou péče o ni.*“

V některých případech došlo k upevnění partnerského vztahu a k touze začít zcela nový život na novém místě: „*Nejvíc mi pomohl můj partner, který zařídil celý chod domácnosti, péči o dítě... nakonec to byl on, kdo našel a rekonstruoval pro nás nový domov, aby nám ten bývalý nepřipomínal stále to prázdno po naší dcerce.*“ V jiných rodinách vedla touha začít nový život a nadměrný stres k rozpadu partnerského vztahu. Jedna z matek přispěla k rozpadu partnerství dle svých slov tím, že svého druhu vinila z podílu na smrti syna: „*přítel odešel, neunesl tu tíhu, jak jsem ho obviňovala, že ho zabil, protože ho předtím rozčílil.*“ Další účastnice výzkumu odchod od manžela zvažovala, ale nakonec si to rozmyslela, protože: „*(...) to bych dceři, snad ani jemu udělat nemohla.*“ Tato žena nechtěla svým rozhodnutím způsobovat nadbytečnou bolest pozůstalému otci a sourozenci.

U některých párů docházelo k postupným proměnám ve fungování partnerského vztahu: „*S manželem jsme se zpočátku semkli, časem jsme byli jako dva lidé žijící vedle sebe. Oba jsme museli zpracovat bolest ze zbytečné ztráty syna, (...), docházelo ke zbytečným konfliktům z bezmoci. (...) Manžel se mi snaží pomáhat v domácnosti, ale po psychické stránce mi pomoci neumí.*“ Jiná matka si při vyplňování dotazníku nebyla jistá některými okolnostmi, na něž jsme se ptali. Do dotazníku uvedla větu, která podle našeho názoru také svědčí o možné podobě manželského svazku zatíženého smrtí dítěte: „*To bylo v 'režii' manžela, ale ptát se ho nebudu – nemluvíme o tom doma.*“

Manželé (partneři) spolu začínají budovat vztah opírající se o společné zvládnání jiných problémů, a mající tudíž jiný obsah, než měl před smrtí dítěte. Některé matky mají tendenci o dítěti stále mluvit a připomínat si jej; mnoho mužů však tuto potřebu nesdílí, uzavírají se do sebe a nechtějí například ani vyslovovat jméno mrtvého syna nebo dcery. (Dohnalová a Musil 2008)

V řadě rodin došlo rovněž k negativní proměně vztahů s přáteli: „*Pořád mám přerušeny vztahy s mými*

nejbližšími přáteli, kteří se po úmrtí mého syna vůbec neozvali. Sama je kontaktovat nechci, mám pocit, že bych si s nimi neměla co říct.“ Další respondentka popisuje své pocity, které zažívala mezi lidmi po smrti syna následovně: „Obtížné pro mě bylo cítit se mezi lidmi dobře. Stále jsem se cítila nějaká postižená, nějaká jiná.“ Matky po ztrátě dítěte často v dotaznících vyjadřovaly svoji potřebu sdílet své pocity s lidmi s obdobnou životní zkušeností. Tato skutečnost se u většiny z nich stala důvodem ke zkontaktování občanského sdružení Dlouhá cesta, v němž pomocnou ruku nabízejí rodiče, kteří si smrt dítěte sami prožili.

Také podpora širší rodiny většinou postupně slábne a okolí se mylně domnívá, že matky a otcové se již se situací srovnali: „Moje maminka si myslí, že když jsem v pořádku zdravotně a normálně funguji, tak že už mne to nebolí...“ nebo: „Budou to nyní dva roky, pro mě je to stále jako včera, ale pro příbuzné už je to jiné, jsou s tou situací srovnání a prakticky se o mé dcerce nebaví.“

Jiné matky naopak do dotazníků uváděly, že pro ně rodina a přátelé stále znamenají velikou oporu: „Máme dobré rodinné vztahy, drželi jsme vždy pohromadě a od té události jsme si možná ještě blíž.“ Část respondentů se zamýšlela nad tím, co jim ze strany jejich sociálního okolí nejvíce pomáhalo: „Někteří přátelé mi pomohli hlavně v tom, že jsem se mohla vypovídat a oni se neodvraceli a neříkali banální nesmyslné věty: 'už na to nemysli, vše bude dobré apod.'“. Srovnání povzbudivého a naopak odmítavého postoje přátel se objevilo v jednom z dotazníků: „Blízcí přátelé si ke mně cestu našli, když nevěděli jak, tak se mě na rovinu zeptali, že neví, jestli to není hloupé, ale jestli bych nešla třeba do divadla. Ostatní se mi začali vyhýbat, protože nevěděli, jak se mnou mluvit.“

V této výpovědi se znovu potvrzují slova Špatenkové (2008), že lidé ze sociálního okolí pozůstalých obvykle nevědí, jak se k nim mají chovat, co udělat nebo říci, a proto se někteří z nich setkávají s nimi raději vyhýbají.

NÁVRAT DO ZAMĚŠTNÁNÍ

Doba návratu pozůstalých rodičů do práce je velmi individuální. Někteří z nich začali pracovat již několik dnů po pohřbu, část partnerů našich respondentek dokonce ještě před ním, jiní až s odstupem několika měsíců od tragédie. Do první skupiny patří matka, která chtěla jít do práce co nejdříve z důvodu potřeby sdílení smutku s kolegyněmi a také, aby nemusela být sama doma. Jiná z matek si zase uvědomila, že návrat do práce je pro ni způsobem, jak se vyrovnat s životem bez zesnulého: „(Do práce jsem nastoupila, pozn. autorky) třetí den po pohřbu, považovala jsem to za nezbytné, neboť to byl jediný možný – i když velice těžký, způsob, jak se začít s celou situací vyrovnávat, jak se s tím učit žít, uvědomila jsem si, že musím být mezi lidmi, pracovat a žít dál.“

Druhou skupinu matek, které zůstaly po smrti dítěte v pracovní neschopnosti delší dobu, může reprezentovat výstižný výrok jedné z těchto žen: „Pro (...) masivní psychiatrickou medikací jsem byla neschopná jakékoli

činnosti – včetně pracovní.“ Další do dotazníku uvedla, že se sice do zaměstnání vrátila již po měsíci, ale „nebyla jsem schopna podat stejný pracovní výkon.“ Situaci tato respondentka byla nucena vyřešit tím, že znovu odešla na nemocenskou. Některé matky cítily, v některých případech uznávaly, že byl oprávněný strach svých zaměstnavatelů z toho, že nebudou schopny v práci podávat takový výkon jako dříve nebo nedostojí pracovním závazkům. „Mnoho režisérů se i rok poté obávalo mě obsadit,“ uvedla do dotazníku žena pracující v umělecké sféře.

Ve specifické roli se ocitly matky, jejichž dítě náhle zemřelo těsně před, v průběhu nebo těsně po porodu. Tyto ženy předpokládaly, že budou s miminkem na rodičovské dovolené, ale situace se náhle změnila, což ovlivnilo nejen jejich psychologický stav, ale např. i pracovní kariéru: „(...) mateřská mi byla zkrácena na 14 týdnů a do staré práce nebylo možné se vrátit. Řešili jsme to pracovní neschopností a poté jsem přešla do nového pracovního poměru.“

Nelehkým úkolem po návratu do práce bylo zvládnout potíže v komunikaci s kolegy, kteří nevěděli, jak mají s pozůstalým rodičem jednat: „V zaměstnání jsem po návratu očekávala, že první dny si projdou potřesením ruky, trochou slz a bude to odbyté. Ze situace vyhýbání, klopení očí a mlčení jsem byla naprosto zaskočená. Paradoxně mnohem lépe se ke mně chovala mladá generace. Byli bezprostřední, objali mě a řekli, moc jsi nám chyběla, je fajn, že jsi zase tady. Ti starší se báli, že na ně přenesu své neštěstí, jako bych měla nakažlivou chorobu. Bylo mi to po straně vysvětleno tím, že to musím chápat, protože mají děti ve věku“ (jméno zesnulého syna, pozn. autorky). V jednom z dotazníků byl popsán konkrétní příklad situace, která je pro pozůstalou matku v pracovním kolektivu bolestivá: „Stresující je pro mě, když se kolegové baví o svých dětech. To docela bolí, ale patří to k životu a já to musím zvládnout.“

EKONOMICKÁ SITUACE POZŮSTALÉ RODINY

Úmrtí dítěte ovlivňuje rovněž ekonomickou situaci rodiny. Jak jsme uvedli v předchozí subkapitole, některé z matek na nějakou dobu přestaly po smrti dcery nebo syna chodit do zaměstnání, čímž se rodině snížil celkový příjem. „Protože jsem po úmrtí svého syna dva měsíce nepracovala a jsem osoba samostatně výdělečně činná, dostala jsem se do finančních problémů. Všechny platby běžely, ale neměla jsem příjem. Musela jsem si půjčit a pak to splácet.“ Matky, jejichž dítě zemřelo v době, kdy byly na rodičovské dovolené s jeho sourozencem, většinou uváděly, že úmrtí ekonomickou situaci jejich rodiny nijak významně nepoznamenalo (s výjimkou finanční náročnosti pohřbu). Jedna z respondentek, která se po smrti syna psychicky zhroutila, požadovala u pojišťovny odškodnění ztráty na výdělku matky a za náklady vynaložené na nákup zklidňujících prostředků. Její žádost byla zamítnuta. „Po jednání s různými právníky, zástupci pojišťoven jsem pochopila, že zákon není pro postižené... zbývalo jediné... najít sňu v sobě...“ V jiných rodinách naopak

paradoxně nastalo zlepšení finanční situace, nejčastěji díky vyplacení životního pojištění nebo odškodnění: „*Dostali jsme odškodnění od pojišťovny a museli jsme někam udat přebytečné peníze, investovali jsme je do budoucnosti jeho sourozenců – chtěla jsem je dát na charitu, ale zbytek rodiny mne přehlasoval.*“

ZDRAVOTNÍ STAV POZŮSTALÝCH RODIČŮ

Smrt dítěte se často negativně projevuje na zdravotním stavu pozůstalých rodičů. Na tuto skutečnost jsme již poukázali v předchozím textu, nyní se dané problematice budeme věnovat podrobněji. Mezi nejčastěji uváděnými zdravotními neduhy, jež respondenti vnímají v souvislostech se skolem, zaznívaly nejčastěji: psychické problémy, deprese, poruchy imunitního systému, nespavost, bolesti hlavy, přibírání na váze způsobené přejídáním, nebo naopak neschopnost přijímat potravu a prudký pokles váhy.

Rodiče po smrti dítěte často musejí navštěvovat psychologa, popř. psychiatra. Např. jedna z matek pod vlivem tragédie se dostala do těžkého psychického šoku: „*(...) po pohřbu jsem rozbíjela nábytek v jeho pokoji, a když jsem vyhodila televizi z okna, tak sousedi zavolali mého praktického lékaře a ten mě odvezl do psychiatrické léčebny.*“ Stejná respondentka uvádí, že podle jejího názoru není pomoc psychiatrie pro pozůstalé rodiče tím nejlepším řešením, ale sama přiznává, že: „*u mě to asi jinak nešlo.*“ Některé z matek berou od úmrtí svých dětí antidepresiva: „*Při pokusu o vysazení léčby cítím silnou nevolnost a nemohu jíst.*“ Jiná z účastnic výzkumu napsala, že si po smrti dcery, svého zdravotního stavu příliš nevěnuje: „*Preventivně o zdraví pečuji, ale moje tělesná schránka mě nijak významně nezajímá. Je to celkovým postojem k vlastnímu životu, na kterém již nijak nelpím.*“

Určité zdravotní problémy se u pozůstalých rodičů začaly vyskytovat až po relativně dlouhé době od úmrtí; i přesto tyto nesnáze dávají do souvislosti s nadměrným stresem prožívaným po ztrátě dítěte: „*Asi za dva roky se u mě začaly projevovat nemoci se štítnou žlázou. Dodnes užívám léky na nervy, nemohu spát dost dobře.*“

ZÁVĚR

O tom, co znamená být dnes v naší zemi rodičem vyrovnávajícím se se ztrátou dítěte, zatím příliš mnoho nevíme. Proto jsme se rozhodli realizovat výzkum mapující životní úkoly rodičů po neanticipované ztrátě dítěte. V úvodu jsme si položili otázku: „*Před jaké životní úkoly jsou postaveni rodiče po neanticipovaném úmrtí dítěte a jaké strategie volí při jejich řešení?*“

Pokusili jsme se shrnout vybrané životní úkoly od okamžiku, kdy se rodiče dozví o skutečnosti, že jejich dítě je mrtvé, až do současnosti. Výsledky našeho výzkumu prokázaly, že truchlení je záležitost značně individuální. Životní úkoly pozůstalých rodičů se odvíjejí od celkové životní situace rodiny (včetně faktu, jak fungovala před tragédií). Rozdílné byly také strategie, jež rodiče volí při jejich řešení. Náš výzkum ovšem jednoznačně prokázal, že

rodiče po nečekané ztrátě dítěte potřebují nejen psychickou, ale také praktickou pomoc, které se jim však ze strany nejružnějších institucí (a často ani okolí) zatím nedostává. Jak uvedla do dotazníku jedna z matek: „*Myslím, že naše společnost se s tím (se smrtí dětí, pozn. autorky) neumí vypořádat.*“

Na závěr bychom rádi uvedli svědectví jedné matky, které podle našeho názoru přesně vystihuje to, co je tím nejdůležitějším životním úkolem všech rodičů po úmrtí dítěte: „*Přes všechnu hrůzu, musíme se naučit s tímto břemenem žít. Není to snadné, ale po čase člověk najde v sobě sílu a zvedne se. Musí, aby přežil, ale také kvůli ostatním žijícím blízkým, kteří ho potřebují. Nikdy nejsme na světě úplně sami a to je moc dobře a je třeba si to uvědomit.*“

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BARTLETT, H. M. 1970. *The Common Base of Social Work Practice*. Washington: NASW.
- [2] DOHNALOVÁ, Z. a MUSIL, L. 2008. „Přínos sdružení Dlouhá cesta pro matky a rodiny vyrovnávající se se ztrátou dítěte“. *Sociální práce/Sociální práce*, 2: 106 – 120.
- [3] HAŠKOVCOVÁ, H. 2000. *Thanatologie. Nauka o umírání a smrti*. Praha: Galén.
- [4] HAŠKOVCOVÁ, H. 2007. *Thanatologie. Nauka o umírání a smrti*. Praha: Galén.
- [5] KUBÍČKOVÁ, N. 2001. *Zármutek a pomoc pozůstalým*. Praha: ISV nakladatelství.
- [6] KUBLER-ROSS, E. 1995. *Odpovědi na otázky o smrti a umírání*. Praha: EM Reflex.
- [7] MELVIN, D. a LUKEMAN, D., 2000. „Bereavement a framework for those working with children“. *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, 5 (4): 521 – 539.
- [8] POMAJSLOVÁ, D. 2007. *Úmrtí dětí, truchlení rodičů jako reakce na ztrátu a zármutek jako krize*. Magisterská diplomová práce. Praha: Filozofická fakulta UK.
- [9] REICHEL, J. 2009. *Kapitoly metodologie sociálních výzkumů*. Praha: Grada.
- [10] ŠPAŇHELOVÁ, I. nedatováno. *Rodina po ztrátě dítěte – PhDr. Ilona Špaňhelová*. Přístupné na: www.dlouhacesta.cz/?page=rodina-po-ztrate-ditete-phdr-ilona-spanhelova, stáhnuto: 18. 3. 2008.
- [11] ŠPATENKOVÁ, N. 2006. *Jak řeší krizi moderní žena*. Praha: Grada.
- [12] ŠPATENKOVÁ, N. 2008. *Poradenství pro pozůstalé*. Praha: Grada.

Srovnání kulturních změn u afghánských Kyrgyzů a Kyrgyzů v Kyrgyzstánu

Petr Kokaisl, Petra Kohoutková, Pavel Michálek

Provozně ekonomická fakulta, Česká zemědělská univerzita v Praze,
kokaisl@pef.czu.cz

Comparison of cultural change of the Kyrgyz in Afghanistan and Kyrgyzstan

Abstract—Creation of the national state in Kyrgyzstan had significant influence to national awareness of the Kyrgyz. It was aroused here an interest in the history of own nation, there were presented historical constructs to the population about the ancientness and certain exclusivity of the Kyrgyz ethnic group, what many inhabitants adopted. For all Kyrgyz in all investigated areas is common relatively high historical awareness of membership to the Kyrgyz nation – this perception is not bound to the language. All Kyrgyz living beyond the Kyrgyzstan border perceive very similarly the creation of national state. It is a symbol of their national identity for them, to which they are looking up with a certain respect. Also the Afghani Kyrgyz that usually do not know the Kyrgyzstan state symbols express the wishes to visit Kyrgyzstan, a country, where they can feel as at home. More important that the proper area is the own existence of the Kyrgyz state that, already by its name, offers a certain proximity to the Kyrgyz living outside its borders.

Key Words—Central Asia, Kyrgyzstan, Afghanistan, cultural changes, transition

HLAVNÍM cílem tohoto příspěvku je ukázat specifčnost kultury kyrgyzské menšiny žijící na území Afghánistánu a provést srovnání s Kyrgyzy žijícími buď jako etnická minorita v jiných státech, nebo jako většinové obyvatelstvo v Kyrgyzstánu. Příspěvek by měl dát odpověď na otázky: *Co považují Kyrgyzové v Kyrgyzstánu za typické prvky své kultury? Považují tyto prvky za typické i Kyrgyzové žijící mimo Kyrgyzstán – jako národnostní menšina v Afghánistánu?*

PROVÁDĚNÝ VÝZKUM

Příspěvek vychází z provedeného terénního výzkumu v roce 2008, který se zabýval šířeji kulturou Kyrgyzů v Kyrgyzstánu a na území Afghánistánu (Kokaisl *et al.* 2008).

Terénní výzkum v Afghánistánu byl prováděn ve vesnici Šuoldara blízko vstupu do Vachánském koridoru – Kyrgyzové ze Šuoldary udržují velmi čilé styky s vachánskými Kyrgyzy.

Výzkum u afghánských Kyrgyzů byl prováděn v kyrgyzštině. Určité problémy se vyskytovaly ve srozumitelnosti kyrgyzštiny používané na území dnešního Kyrgyzstánu a kyrgyzštině afghánských Kyrgyzů. Po kodifikaci

spisovné kyrgyzštiny v sovětském období došlo k omezení používání mnoha synonym, ale tato synonyma jsou stále běžně používána Kyrgyzy za hranicemi dnešního Kyrgyzstánu. Afghánští Kyrgyzové tedy nemají větší problém s pochopením kyrgyzských slov ze „spisovné“ kyrgyzštiny, naopak už to ale neplatí.

Údaje o kulturních změnách byly získávány především z řízených a polořízených rozhovorů, při použití srovnávací generační metody, kdy byla snaha tazatele dotazovat se na jeden kulturní jev postupně u příslušníků více generací. Při těchto rozhovorech měli sami respondenti poukázat na změny v kultuře, které oni sami považují za nejdůležitější (*za nás se to dělalo tak, a teď se to dělá takhle*).

Při použití této metody je ovšem nutné před samotným dotazováním vytvořit určitý vztah vzájemné důvěry mezi tazatelem a dotazovaným. Tento postup přinesl údaje hodnotící kulturní změny z pozice člena zkoumané skupiny, ale v příspěvku jsou předkládány i údaje hodnotící kulturní změny z pozice výzkumníka – příslušníka zcela odlišné kultury. Spojení obou těchto pohledů může hodnocení kulturních změn více objektivizovat.

POPIS OBLASTI

V 19. století se stal Afghánistán, resp. jeho východní část (Vachánský koridor) nárazníkovou oblastí dvou velmocí – Ruska a Velké Británie. Dnes je situace odlišná a afghánské území Vachánského koridoru od sebe odděluje jiné státy – Tádžikistán a Pákistán. Vstup do Afghánistánu je možný z Tádžikistánu přes dvě města se stejným názvem – Iškašim. Při vytyčování hranic a vytváření Vachánského koridoru totiž došlo k rozdělení původního města a v současnosti tedy existují města dvě – tádžický a afghánský Iškašim. Z tádžického Iškašimu je k hraničnímu přechodu vzdálenost přes 4 km a dnes nic již nenasvědčuje tomu, že se dříve jednalo o jedno město.

Pro okolí Iškašimu je typické závlahové zemědělství a terasovitě uspořádání políček v horském terénu (město se nachází v nadmořské výšce kolem 2600 m). Vesnice Šuoldara, kde bylo těžiště prováděného výzkumu, je ve výšce zhruba 2800 m. Vzdálenost Šuoldary od Iškašimu je přibližně 15 km vzdušnou čarou, cesta je dlouhá přibližně 25 km.

Pro Vachánský koridor je typický horský terén a rozdělení na dvě výrazné geografické oblasti oddělené

horskými hřbety ve směru východ-západ. Podle jejich nadmořské výšky se označují jako Velký a Malý Pamír. Pohorí Pamír jako takové je ovšem především v Tádžikistánu (s přesahem do Afghánistánu, Číny a Pákistánu). Počasí ve Vachanském koridoru je vzhledem k nadmořské výšce (některá údolí jsou ve výšce 3000 m n. m.) i v létě chladné, a i v tomto ročním období může běžně padat sněh. Ve Vachanském koridoru se nachází i nejvyšší afghánská hora Nošak (7492 m). Centrem Vachanského koridoru je městečko Langar (nadmořská výška kolem 5000 m).

HISTORICKÉ ZMÍNKY O KYRGYZECH

Jednoznačně určit a datovat původ jakéhokoli etnika je velice obtížné. V případě Kyrgyzů se v současnosti setkáváme s podobným jevem, který se vyskytoval v 19. století v Evropě při vlně národních obrození malých národů. Velikost a významnost národa je dána podle této teze jeho starobylostí.

V době, kdy se ještě příliš starobylost kyrgyzského etnika nezdůrazňovala, datovaly se první písemné zmínky o Kyrgyzech do roku 569 n. l. V tomto roce dostal vyslanec byzantského císaře Justiniána II. Zemarch jako dar kyrgyzského otroka (Istorija Kirgizstana 2005).

Po rozpadu Sovětského svazu a vzniku samostatného Kyrgyzstánu bylo ovšem třeba vytvořit novou ideologii zahrnující nové národní hrdiny a odkazy na slavnou historii a nová historie se začala vytvářet na objednávku státních představitelů.

Podle dnešní oficiální verze se tedy první zmínky o Kyrgyzech objevují v čínských kronikách, a to v roce 201 př. n. l. pod označením Gegun. Bez ohledu na velice chatrný historický podklad tohoto tvrzení se rok 201 před naším letopočtem začal označovat ne jako první písemná zmínka o Kyrgyzech, ale přímo za rok, kterým se začala počítat kyrgyzská státnost. V roce 2003 slavil Kyrgyzstán výročí 2200 let této události a tento rok byl vyhlášen výnosem prezidenta Kyrgyzské republiky rokem kyrgyzské státnosti (Ukaz Prezidenta 2008).

Z nejstarších zmínek o Kyrgyzech vyplývá, že jednoznačné uvedení etnonyma Kyrgyz pochází ze 6. století. Je určitá pravděpodobnost, že existovala souvislost mezi Kyrgyzy a Geguny již ve 2. století př. n. l., dále pak mezi Kyrgyzy a Chakasy od 6. století n. l., ale zcela jednoznačná zmínka chybí. Kyrgyzové jsou jako etnikum zmiňováni zcela jednoznačně až v době vlády Čingischána (1162–1227), kdy jejich označování nahrazuje dřívější označení Chakas (Kokaisl et al. 2008: 15).

PRVKY UTVÁŘEJÍCÍ KYRGYZSKOU ETNICITU

Kromě mnoha historických konstruktů pojednávajících o starodávnosti a udatnosti kyrgyzského etnika se jednou z nejvýznamnějších postav kyrgyzské historie po rozpadu Sovětského svazu stal bájný sjednotitel Kyrgyzů Manas. Dokonce došlo i k tomu, že v roce 1995 v Kyrgyzstánu proběhly oslavy 1000 let eposu Manas, ačkoli ještě v dobách SSSR (r. 1947) proběhly oslavy 1100 (!) let

„Manasu“ a v Moskvě byly tehdy v ruštině představeny a oceněny státní cenou text „Velký pochod“ (část eposu) a opera „Manas“ (Kokaisl, Pargač et al. 2006: 198–203).

Hrdina Manas se stal opěvovaným hrdinou a studiu eposu pojednávajícím o jeho hrdinských činech se věnují mnohé katedry humanitně zaměřených fakult několika kyrgyzských univerzit.

Mnozí kyrgyzští respondenti ze severního Kyrgyzstánu uváděli jako významný specifický prvek své kultury svébytnou kuchyni a přípravu jídel. Zde je možné na prvním místě jmenovat *kumys* – zkvašené kobyli mléko. Kumys má v Kyrgyzstánu dlouhou tradici a dodnes je velice oblíbený i mezi těmi, kteří s pastevectvím již dávno nemají vůbec nic společného. Pastevci nechtějí být bez kumysu ani chvíli. Když začínají kočovat na letní pastviny, dělají si kumys na cestu do zásoby a pak ho převážejí v plastových kanystrech. Podél hlavních silničních tahů v Kyrgyzstánu je také velké množství jurt, před kterými mají pastevci na stolku vyložené své zboží – kumys v plastových lahvích. Jurt je u silnice spousta a pastevci by sotva mohli na tak malém prostoru pást tolik koní, aby bylo kumysu dost. Proto někteří nakupují kumys u jiných pastevců v horách a pak ho sami prodají. Řidiči, kteří se vracejí domů, kupují ve velkém, protože i pro lidi ve městě je kumys tím nejlepším nápojem.

U mnoha „typických“ kyrgyzských jídel dochází ke sporům o jejich původnost. Mezi nejznámější kyrgyzská jídla patří *bešparmak*, který se vaří spíše v severní části země. Bývá považován za jídlo původem kazašské, ale v některých drobnostech se jeho příprava liší – v Kazachstánu se používají velmi široké nudle, zatímco v Kyrgyzstánu se vaří nudle úzké. Dalším známým jídlem je *plov*, který je původem uzbecký a je rozšířenější na jihu Kyrgyzstánu, ale vaří se i na severu. Z kravského mléka se vyrábí *ajran* (jogurt), ze kterého po zpracování a po vysušení vzniká *kurut*. *Kurut* dostávají děti (i dospělí) místo bonbonů, ale může se rozvařit i na polévku.

Kyrgyzové v Kyrgyzstánu považují za svůj národní symbol i přenosný pastevecký stan – *jurtu*. Vršek jurty (*tunduk*) je i součástí kyrgyzské vlajky, jednotlivé části jurty se kyrgyzské děti učí ve škole pojmenovávat a kreslit. Přestože dnes pastevci nahrazují na pastvinách jurty „vagončiky“ – maringotkami nebo „palatkami“ – stany, zbývá stále mnoho lidí, kteří si jurty stále staví, ochraňují a zdobí; jurta může sloužit i při svatbě nebo pohřbu.

Pro Kyrgyzy je typický i způsob uzavírání sňatků – sňatky byly a doposud jsou ve velké míře patrilokální (dívka odchází do domu ženichových rodičů), výběr partnera probíhal a stále probíhá většinou podle přání rodičů. Sňatek bylo (a doposud je) možné uzavřít pouze po zaplacení výkupného za nevěstu – *kalymu*. Jeho výše je závislá na majetkových poměrech rodiny i na místě, kde rodina žije – v jižních částech Kyrgyzstánu se platí *kalym* podstatně vyšší než v severní části země, kde například v hlavním městě se stává spíše symbolickým.

Z hlediska náboženství patří Kyrgyzové mezi sunnity, ačkoli je pro ně typická značná náboženská vlažnost (vyšší projevy religiozity jsou v jižní části země).

Náboženské projevy se v sovětských dobách omezovaly především na vnější projevy – obřizka chlapců, *omiň* jako výraz poděkování před jídlem, při míjení hřbitova, před započatím cesty. Mezi další náboženské projevy patřila účast muslimského duchovního při svatbách nebo pohřbech. Pravidelné předepsané modlitby, náboženská daň, pout' do Mekky nebo předepsaný půst neprováděl téměř nikdo. Po částečném oživení muslimských tradic (výrazně podporovaných i státem) po vzniku samostatného Kyrgyzstánu se po čase opět mnohé vrátilo do starých kolejí.

KYRGYZOVÉ V AFGHÁNISTÁNU

Kyrgyzové se na území Afghánistánu dostali ve 30. letech 20. století. Důvodem jejich příchodu se stala občanská válka na území Střední Asie a nepřehledná a chaotická situace v prvních letech po vzniku Sovětského svazu. Jednalo se o rody, jejichž představitelem byl Rachmankul-chán. Tito Kyrgyzové se usadili ve Vachanském koridoru. Rodu Rachmankul-chána dědičně patřily pastviny i domy ve Východním (čínském) Turkeštánu poměrně daleko na východ (zhruba na úrovni Urumči). Velké množství členů Rachmankul-chánova rodu (i sám Rachmankul-chán) u těchto Kyrgyzů (na území Číny) strávili po útěku ze Sovětského svazu ve 20. letech 20. století několik let. Dvacátá léta je zároveň možné počítat jako začátek kyrgyzského osídlení Pamíru. Rachmankul-chán jako vlastník mnohatisícových stád skotu se stal jedním z nejbohatších místních afghánských vůdců.

Afghánský král Muhammad Zahir Šáh poskytoval Kyrgyzům všemožnou pomoc – Kyrgyzové nemuseli sloužit v afghánské armádě a získali status národa, který chrání státní hranice, stejně jako oficiální pohraničníci. Za jeho vlády byla zrušena i daň (desátek) z chovaných zvířat. Královská rodina udělila kyrgyzskému vůdci Rachmankul-chánovi za jeho zásluhy při ochraně severovýchodních hranic země titul *Pasbani Pamir* – Ochránce Pamíru.

Od převratu v Afghánistánu v roce 1973, kdy byla vyhlášena republika, se situace afghánských Kyrgyzů začala výrazně zhoršovat – dřívější králův oblíbenec Rachmankul-chán měl s novým režimem vztahy mnohem horší. Když byli strážci této revoluce dalším převratem v roce 1978 odstraněni („dubnová revoluce“), situace v Afghánistánu se zhoršila ještě více, nestabilitu prohloubilo i vměšování Spojených států a později i Sovětského svazu. Proto odvádí Rachmankul-chán v tomto roce vachánské Kyrgyzy do severního Kašmíru. Při tomto přesunu došlo k velkým ztrátám ve stádech skotu, kvůli odlišnému klimatu část Kyrgyzů onemocněla a Rachmankul-chán se obrací na vládu USA s prosbou o možnost emigrace na Aljašku. Tato prosba zůstala nevyслуšena, ale v březnu roku 1982 umožnilo Turecko přestěhování těchto Kyrgyzů do východní Anatolie. Část Kyrgyzů ovšem v Pákistánu do Turecka odejít nechtěla a při tomto přesunu se asi 50 kyrgyzských rodin v čele s Abduraššid-chánem vrátilo zpět do afghánského Pamíru. Sám Rachmankul-chán zemřel v roce 1990 v Turecku (Kokaisl *et al.* 2008: 120–121).

V oblasti Pamíru (především na území dnešního Tádžikistánu, který s Afghánistánem přímo sousedí) žije ovšem kyrgyzské obyvatelstvo déle, kolem 200 let. Podle údajů francouzského turkologa Rémiho Dora (1975) sem Kyrgyzové přesídlili z území dnešního Kyrgyzstánu a jednalo se o rody Tejit a Kesek. Nejprve do Pamíru odkočoval rod Tejit (v 18. století), který si vybral nejlepší pastviny. Cestou šel přes průsmyk Kyzyl-art, Alajské údolí a podél řeky Ak-su. Začátkem 19. století se přesunuli do oblasti Sangu na území dnešního Tádžikistánu, aby se dostali z vlivu Mohameda Aliho, který v roce 1834 dobyl oblast Karateginu (jedná se o historické označení jednoho z bekství dřívějšího Bucharského emirátu). V Karateginu (v dnešním Žergetalském rajonu v Tádžikistánu) dodnes žije kyrgyzská menšina v počtu asi 50 000 osob). O těchto Kyrgyzech se zmiňuje ruský kapitán B. L. Grombčevský, který Karateginem cestoval na konci 19. století: *Obyvatelstvo je zčásti kyrgyzské a zčásti tádžické. Pokyrgyzštění Tádžikové východní Karateginy žijí v domech a ve vesnicích pouze v zimě, v létě kočují v horách, kde pasou svůj skot. Karategin je chudé místo, ale má dostatek vhodné půdy na pěstování obilí a také bohaté pastviny na severních úbočích hor Petra Velikého.* (Doklad kapitána... 2005)

Rod Kesek přešel přes Darvazu a Šugnan do Velkého Pamíru a oblasti Aličur. Na konci 19. století hledal rod Tejit místa, kde by bylo v zimě méně sněhu a přesídlil se do oblasti Rang kulu a Malého Pamíru. Kromě rodů Tejit a Kesek žili v Pamíru i příslušníci rodu Kypčak a Pamírci. Pamírci byli zcela nezávislí až do 1876, kdy se stali součástí Ruska, ale ani potom neplatili daň z půdy. V 80. letech 19. století došlo v životě pamírských Kyrgyzů ke zhoršení v souvislosti se soupeřením Anglie a Ruska v této oblasti, kdy se Anglie snažila získat Pamír pod svůj vliv. Po vytvoření Vachanského koridoru došlo k rozdělení obyvatelstva (Tádžiků i Kyrgyzů) na dvě části – jedna byla součástí Ruska, druhá pak spadala pod vládu Afghánistánu.

V roce 1971 žilo na území Afghánistánu kolem 3000 Kyrgyzů, z nichž žila většina v Malém Pamíru – Shahrani (2002: xxxviii) uvádí ve Vachanském koridoru počet 1800 osob. Jednalo se především o rod Tejit, dále zde žilo několik rodin z rodu Kesek, osm rodin z rodu Kalmak a Najman a dvě rodiny z rodu Kypčak.

Ve Velkém Pamíru žili především příslušníci rodu Kesek a malé rody, které byly s rodem Kesek příbuzné, např. Kyzylajak, Žikžim nebo Mamačar. Z hlediska demografických ukazatelů byla pro tyto Kyrgyzy typická obrovská dětská úmrtnost, jejíž příčinou byla nedostatečná strava chudá na základní živiny a vitaminy spolu s drsným klimatem. Vysoká dětská úmrtnost se netýkala jen chudých obyvatel, ale byla stejná i u bohatců.

U afghánských Kyrgyzů je možné se setkat s některými původními rysy kultury – například ve výzdobě jurty, ve zpěvu písní, které se zpívají nejen při slavení svátků, ale i při úmrtí člověka, kdy se najímají vyhlášení pěvci, kteří zpívají pohřební písně *košok*. V dnešním Kyrgyzstánu se při pohřbu rovněž zpívají pohřební písně *košok*, ale zpívají je příbuzní zemřelého, zatímco v Afghánistánu se najímají

cizí lidé, kteří většinou patří mezi chudé lidi. Bohatí lidé považovali předvádění vlastního pěveckého umění na veřejnosti za ostudu, a proto zpívali lidé nemajetní.

Mezi obyvateli Pamíru je rozšířené hraní her, především na jaře a v létě. Jedná se především o hry známé i z dnešního Kyrgyzstánu – Beš taš, Ašyk-atmaj, Küroš, Buka-tartyš, Arkan-tartyš (Stroilov 1993).

VACHAN

Vachanský koridor vznikl na konci 19. století jako nárazníková zóna dvou mocností Ruska a Velké Británie. Hranice byla vytyčena na základě několika dohod: První byla uzavřena v roce 1873 a týkala se střední části podél řeky Oxus (Amudarja) a na východ k jezeru Sary-kul; druhá zahrnovala západní část, od řeky Oxus až k trojmezí s Íránem a konečně třetí dohoda z roku 1895 vytyčila hranici východně od jezera Sary-kul až k trojmezí s Čínou. Datování dohod může být podle různých zdrojů odlišné, protože postupně docházelo k podpisům dokumentů různé váhy – vytyčovací protokoly, smlouvy, výměna nót. Ve 20. století byly uzavřeny mezi Afghánistánem a SSSR další tři dohody, které se znovu týkaly změn hranic – v roce 1946, 1958, a 1981 (Office of The Geographer... 1983).

Vachanský koridor se rozkládá od afghánského Iškašimu až k Vachšírskému průsmyku (Vakhjir Dawan) na východě u čínských hranic. Vzdálenost z Iškašimu do nejvýchodnější části Vachanského průsmyku je 350 km a k Vachšírskému průsmyku dosahuje 300 km. Koridor je nejširší (65 km) ve svém středu, na západním vstupu má šířku pouze 18 km. Hory kolem vachanských údolí mají průměrnou nadmořskou výšku 5450 m.

Ve Vachanském koridoru jsou dvě odlišné oblasti – Velký a Malý Pamír. Velký Pamír je zhruba šedesátikilometrový horský hřbet směřující od východu na západ. Malý Pamír v délce zhruba 100 km je oddělený od severnějšího Velkého Pamíru Vachanským hřbetem. Velký Pamír má průměrnou hustotu osídlení 2,6 obyv./km², zatímco Malý Pamír 3,17 obyv./km².

Průsmyky spojující Velký a Malý Pamír jsou průchodné většinou pouze v létě a začátkem podzimu, což má vliv na obchodní kontakty a na vzájemné vztahy. Kyrgyzské obyvatelstvo je tak geograficky (a zároveň i ekonomicky) rozděleno na dvě skupiny. Obě skupiny jsou při získávání obilí, koní, opia a téměř všech výrobků plně závislé na nákupu těchto věcí na trzích.

V současnosti se obchoduje buď na bazarech, nebo obchodníci přicházejí za Kyrgyzy se svým zbožím – pak se ovšem jeho cena výrazně zvyšuje, často až na trojnásobek ceny na bazarech. Veškerá hodnota zboží se vyjadřuje počtem ovcí nebo jiného dobytka. Podle údajů Kreutzmanna a Felmyho z roku 2003 nejsou pamírské pastviny dostatečně využity – při srovnání počtů chovaných zvířat v polovině 70. let 20. století a roku 1999 se zde chovalo pouze 22,9 % původního počtu ovcí a koz, 40,2 % jaků a polovina původního počtu koní. Jen počty velbloudů byly vyšší o 9,6 %.

Kyrgyzové Velkého Pamíru obchodují s pastevci, zemědělci nebo jinými obchodníky z jiných údolí za hranicemi Vachanu, z nichž většinu tvoří Tádžikové.

Kyrgyzové Malého Pamíru kromě toho obchodují s příhraničními oblastmi Pákistánu – nelegální přechody hranice jsou tolerovány afghánskými i pákistánskými pohraničníky. Donedávna existovaly obchodní vztahy také s Tádžikistánem, ale bazary, které zde průběžně vznikaly, rychle zanikly po roce 2005, když odešla ruská vojska, která chránila hranici. Legální přechody tádžicko-afghánské hranice jsou dnes pouze dva. Díky širším možnostem v obchodování se Kyrgyzům Malého Pamíru žije podstatně lépe než ve Velkém Pamíru.

Vachanské Kyrgyzy navštívil v 70. letech K. Mauri, který se sešel i s jejich vůdcem Rachmankul-chánem. Území kde žijí Kyrgyzové, umísťuje za poslední stabilně obydlené místo ve Vachanu Sarchad, odkud už začíná skutečně nehostinná země. Místní Kyrgyzy považuje za potomky kočovníků, kteří doprovázeli Čingischána a v dřívějších dobách neuznávali žádné hranice.

„Teď je ovšem tento starobylý národ těmito hranicemi rozdělen na tři části: v Afghánistánu je Kyrgyzů tři tisíce, v Sovětském svazu tři miliony a v Číně jeden milion, ale tyto skupiny mezi sebou neudrží žádné kontakty.“

Vůdcem afghánských Kyrgyzů, roztroušených ve stovkách kišlaků Pamíru, je hadži¹ Rachmankul-chán. Setkali jsme se s ním na východním břehu jezera Šachmaktinkul (Chakmaktin/Chaqmaqin), v „lidské“ oáze, kde si postavil jurty ve výšce 4250 metrů. *Na těchto letních pastvinách – vyprávěl – nás žije asi třicet osob, velká patriarchální rodina. Já mám dvě ženy a deset dětí. Nejstaršímu je čtyřicet a nejmladšímu jsou tři roky.*

My Kyrgyzové jsme pastevci skotu. Kdysi jsme měli bohaté pastviny i ornou půdu. Tady v Afghánistánu jsou jenom jedny pastviny a žije se tu hůře, protože tolik neprší jako dříve. Tady to místo se jmenuje Targan-Kurun, to znamená „pastviny bez kamenů“, protože jsme si ty pastviny sami vyčistili.

Tři tisícovky afghánských Kyrgyzů chovají ovce, kozy a jaky. Pro místní Kyrgyzy je jak nenahraditelným zvířetem. Jačí trus – *kizjak* – je zde jediným topivem. Jaci dávají mléko, srst na výrobu provázků a ošacení, kůži a z ocasních žíní vyrábějí košťata. Kromě toho je jak výborným nosičem nákladů – unese 80 kg nákladu, se kterým lehko stoupá i po zledovatělém povrchu ve výšce přes 5000 m.

Dojení jaků, ovcí a koz je záležitostí žen a provádí se dvakrát denně, při východu a západu slunce.

Kyrgyzové se zabývají i lovem, při kterém používají ruské a čínské zbraně. Loví horské

¹Titul muslima, který vykonal pouť do Mekky.

kozy a divoké ovce, kterým se říká ovce *Marka Pola*². Jediným obydlím Kyrgyzů jsou jurty. V létě se Kyrgyzové živí především mlékem, skopovým a jačím masem, v zimě s masem jí i chléb. Čaj, cukr, obilí, některé části oblečení a další nezbytné potřeby vyměňují Kyrgyzové u Vachánců. Dříve byl pro afghánské Kyrgyzy hlavním místem pro nákup zásob čínský Kašgar. Politické události v Číně ale zpřetrhaly obchodní kontakty s Kašgarem, takže musí obyvatelé scházet do Vachánu. Mezi Kyrgyzy a Vachánci sice existují dávné rozpory, ale obě etnické skupiny jsou na sobě závislé“ (Mauri 1986).

Přestože má Velký Pamír rozlohu 5500 km², oblast kterou využívají Kyrgyzové, dosahuje pouze 1550 km². Ostatní území si nárokují Vachánci, kteří se zabývají usedlým zemědělstvím a chovem zvířat (Callahan 2006).

Srážky a převládající větry ve Vachanu jsou ovlivněny reliéfem oblasti. Věčný sníh leží v nadmořských výškách nad 5000 m. Průměrné množství srážek dosahuje 60–120 mm, především ve formě sněhu. Vítr vane především ze západu, takže návětrné strany údolí bývají i v zimě bez sněhu, ale stálý vítr způsobuje, že zimy jsou zde mimořádně kruté.

Kyrgyzové kočují za svými pastvinami většinou jen krátké úseky – většinou méně než 20 km. Směr kočování je od letních pastvin (*džajlo*) na severních svazích (*terskej*) k zimním pastvinám (*keštou*) na jižních svazích (*kungej*).

Kočování bývá podle tohoto rozpisu:

- Říjen: odchod z letních na zimní pastviny (*džajlo – keštou*).
- Červen: odchod ze zimních na letní pastviny (*keštou – džajlo*).

Pastviny jsou soukromé a Kyrgyzové vynakládají velké úsilí na vylepšení svých stanovišť. Protože na zimovištích jsou podstatně déle (8 měsíců), nacházíme zde větší množství staveb (Callahan 2006).

Domy jsou vybaveny vším potřebným, nechybí samozřejmě ani televizory, na kterých místní sledují satelitní programy z Kyrgyzstánu.

Důležitou součástí života Kyrgyzů je islám, znalost Koránu a každodenní modlitby *namázy*. Školy zde nejsou žádné, vyučování je pouze doma (Černov 2008).

Kyrgyzové uzavírají sňatky pouze mezi sebou, přičemž věk nevěsty bývá někdy velice nízký – 13 let i méně, neobvyklé nejsou sňatky mezi bratranci a sestřenicemi, rozšířené je i mnohoženství. Zatímco příbuzenské sňatky (na úrovni bratranců a sestřenic) jsou u kyrgyzských Kyrgyzů nemyslitelné; u afghánských Kyrgyzů nebo u vachánského obyvatelstva jsou tyto sňatky naopak preferované.

Příklady preferovaných a zakázaných sňatků mezi Vachánci ukazuje následující tabulka – pořadí rodů v tabulce je podle jejich významnosti (Shahrani 2002):

²Též *argali*, *archar* (*Ovis ammon polii*). Souvislost s Marco Polem je podle jeho zpráv ze Střední Asie o beranech s rohy dlouhými šest pídí (tj. přes 1 m).

	Asl (vyšší vrstva)			Ghareb (nižší vrstva)		
	Sajed	Chudža	Mír	Ša-ana	Chyberi	Cheek
Sajed	**	*	*	!	!	!
Chudža	*	**	*	!	!	!
Mír	*	*	**	!	!	!
Ša-ana	!	!	!	**	*	*
Chyberi	!	!	!	*	**	**
Cheek	!	!	!	*	*	**

** = preferované sňatky, * = dovolené sňatky, ! = zakázané sňatky

Tabulka 1. Preferované a zakázané sňatky u Vachánců.

** = preferované sňatky, * = dovolené sňatky, ! = zakázané sňatky

Hustota osídlení Kyrgyzů na jednom místě je na zimních stanovištích mnohem nižší, protože jsou na nich mnohem menší možnosti pro pastvu. V létě se naopak mohou jednotlivé skupiny pastevců snáze sdružovat. Podle údajů ze 70. let 20. století bylo na letních pastvinách 86 větších skupin (*aulů*), tvořených 3–12 rodinami (*oj*), zatímco v zimě bylo aulů 118 s počtem 1–7 rodin.

Do oblasti Vachanu směřuje i humanitární pomoc, nejčastěji prostřednictvím nadace Aga-Chána a jejích dvou oddělení – *Focus International* a *Aga Khan Development Network*. Nadace poukazuje na to, že humanitární pomoc dostávají v mnohem větší míře Vachánci. Tento nepoměr nemusí být nutně způsoben politickým nadřizováním, ale spíše tím, že Kyrgyzové žijí v odlehlejších oblastech, kde chybí jakákoli dopravní infrastruktura. Přímý přístup do Vachánského koridoru z Tádžikistánu je nyní uzavřen (v letech 1997–2004 umožňovala tádžická vláda ze svého území přímý průchod do koridoru pouze nadaci *Focus*) a Vachan je teď možné navštívit pouze přes hraniční přechod Iškašim.

Mezi Kyrgyzy je obrovská dětská úmrtnost – 520 úmrtí dětí do pěti let na 1000 novorozenců. To znamená, že více než polovina narozených dětí zemře do pěti let věku. Ohromný je i počet žen, které umírají v souvislosti s porodem – 4000 na 100 000 novorozenců. Pravděpodobnost úmrtí kyrgyzské ženy je tedy zhruba 1:3 oproti pravděpodobnosti 1:6 úmrtí všech žen při porodu v celém Afghánistánu.

Přestože zdejší Kyrgyzové nepijí alkohol, je velkým problémem široce rozšířené používání opia. Opiem zásobují místní obyvatelstvo především Tádžikové z dolního Badachšánu. Peníze, které by bylo možné vydat na zvelebení hospodářství, končí v kapsách pašeráků a místních veliteli. Samotné používání opia navíc ještě zhoršuje již tak špatnou zdravotní situaci místního obyvatelstva (Callahan 2006).

KYRGYZOVÉ V ŠUOLDAŘE

Kromě Vachánu žijí asi tři desítky Kyrgyzů nedaleko (asi 15 km) od okresního města Iškašim v malé vesnici Šuoldara.

Všichni Kyrgyzové v Šuoldare jsou potomky dvou bratrů, jejichž otec odskočil do Pamíru (Vachanu) z čínského Kašgaru. V Kašgaru se oba bratři narodili i oženili a teprve potom se vydali do Šuoldary. V té době byla

Šuoldara krásným zeleným místem, kde byla možnost bohaté pastvy pro dobytek. Nyní je situace mnohem horší kvůli suchu, jehož důsledky jsou rok od roku horší. Při svém příchodu do Šuoldary bydleli členové obou rodin jen ve dvou jurtách, které si přivezli z Kašgaru – jednu z nich ještě používají na letních pastvinách *džajlo* (pastva na *džajlu* začíná na jaře a končí na podzim), druhou si nechali na památku. Zděné domky si postavili teprve synové prvních příchozích.

Dnes je v Šuoldare nejstarší pamětnicí Gulbibi – vdova po jednom z těchto bratrů (Abdylazizovi), která ovšem (jako všichni ostatní) nezná svůj věk. V době kdy přišla do Šuoldary se svým mužem, jí mohlo být kolem dvaceti let. *Dnes je mi osmdesát, ale přesně to nevím. Možná, že je mi šedesát.*

Jeden z hospodářů – Orozmamat – přišel do Šuoldary z afghánského Pamíru a oženil se s jednou z dcer původních příchozích. Svůj věk odhaduje na čtyřicet let. Při přesunu části Kyrgyzů do Turecka ztratil Orozmamat kontakt se svou sestrou Ajnisou. Ta byla vdaná a její muž sloužil v armádě. Ještě před přesunem do Turecka ji ukradl jiný muž Kočo a odjel s ní do Turecka. Od té doby o ní nemá žádné zprávy.

KULTURA AFGHÁNSKÝCH KYRGYZŮ – SVATBY

Pro svatby afghánských Kyrgyzů je rovněž typický *kalym* – výkupné za nevěstu. Rodina nevěsty z kalymu ovšem nemá tolik, co například Kyrgyzové v Kyrgyzstánu, protože rodiče nevěsty poskytují nevěstě výbavu *sep*. Kalym se zde neplatí v penězích, ale pouze v naturáliích – především tedy v ovcích. Babička Gulbibi vzpomíná, že když se vdávala ona, platili za ni jednoho velblouda a třicet ovcí. Výběr snoubenců mají na starosti rodiče, kteří pak vybírají i jména pro vnoučata, nejčastěji podle Koránu. Dříve v Šuoldare z Koránu předčítal mulla, ale po jeho smrti převzal tento úkol jeho synovec Kudajberdy, který je nejvíce vzdělaný. Je běžné, že se sňatek domlouvá mezi křížovými bratřenci a sestřenicemi (což je pro Kyrgyzy v Kyrgyzstánu téměř nemyslitelné), naopak pro afghánské Kyrgyzy je zcela nemyslitelné oženit se s Afghánkou.

NÁBOŽENSKÉ PROJEVY AFGHÁNSKÝCH KYRGYZŮ

Místní Kyrgyzové jsou sunnitští muslimové, čímž se poměrně výrazně vyhraňují oproti ostatním obyvatelům vesnice, kteří jsou ismailité (muslimská odnož, jejímž celosvětovým nejvyšším představitelem je Karim Aga Chán). Kyrgyzové mají mešitu, zatímco ismailité se schází k modlitbám a některým obřadům ve vlastním domě, oddělený je i hřbitov. Vztahy mezi oběma muslimskými skupinami jsou poklidné – například pomocníka v hospodářství mají ismailitu. S náboženstvím je úzce spjato i slavení svátků – mezi největší svátky patří Noruz (jarní rovnodennost), hodně se slaví i Orozo ait (první den měsíce ramadánu, kdy se slaví památka blízkých zemřelých) nebo obřizka chlapců.

Kyrgyzové v Šuoldare popisují změny, které se v jejich životě odehrávají a které považují za nejvýraznější:

Dříve se velice přísně dodržovalo, aby žena nenazývala otce svého muže, dokonce i svého muže a všechny mužské a ženské mužovy příbuzné vlastním jménem. Nyní se už tento zákaz prý zdaleka tak přísně nedodržuje. (Při diktování příbuzných se Gulbibi velice zdráhala říct jméno svého muže a jeho otce, ale pak řekla: *vždyť už jsou stejně mrtví, tak bych to snad říct mohla*).

K dalšímu výraznému posunu došlo při zahalování žen. Zatímco dříve bylo zcela nemyslitelné, aby žena odhalila nějakou část svého těla, nyní se už kyrgyzské ženy zdaleka tak nezahalují.

Mezi běžná jídla patří bílý chléb ve tvaru placky a slaný čaj s mlékem, vařená a ochucená rýže, oblíbené jsou manty. Jí se rukama. Místní Kyrgyzové využívají i kozí mléko, ze kterého dělají *kurut*, který ovšem vaří a tvarují do plátů.

VZTAHY S VACHÁNSKÝMI KYRGYZY

Kyrgyzové žijící ve Vachánu a v Šuoldare mezi sebou udržují styky, protože vachánští Kyrgyzové občas chodí na trh do okresního města Iškašimu a všichni afghánští Kyrgyzové mají svého společného vůdce. Jejich poslušnost od konce 19. století uvádí Kubatov (2005): Odžaly-chán, z rodu Kutal, do roku 1875; Kozubaj-chán, z rodu Kyzylajak, do roku 1905; Mamatkerim-chán, z rodu Alapa, do roku 1938; Tolubaj-chán, z rodu Kyzyl baš, do roku 1950. Nejznámějším byl určitě Rachmankul-chán (rod Kočkor), který afghánské Kyrgyzy odvedl do Pákistánu a pak do Turecka. S částí Kyrgyzů se vrátil zpět Abdurašid-chán (rod Šajym).

Kyrgyzové v Šuoldare uváděli, že po Abdurašid-chánovi se stal představitelem Kyrgyzů Moloraim a nyní je vůdcem místních Kyrgyzů Turdujochun Adžo Bakil. Jeho zástupcem je Kudajberdy ze Šuoldary. Pokud se vyskytnou nějaké problémy, vůdce je může svoji autoritou řešit. Zároveň jsou i prostředníky mezi Kyrgyzy a centrální afghánskou vládou.

Je však třeba zmínit, že afghánští Kyrgyzové v naprosté většině povědomí o centrální vládě nemají. Na otázku týkající se politické situace v Afghánistánu jsou rozhodně bez vyhraněného názoru, soudě podle odpovědi Orozmamata.

Jak se jmenuje náš prezident? To nevím, a ani nevím, jak se jmenoval ten předtím. Jaký je, to tedy říct nemůžu. Ale mluvil jsem s učitelem a ten říkal, že dostali přidáno, tak bude asi dobrý.

Škola je vzdálená od Šuoldary asi dvě hodiny cesty přes hory, takže chlapci se musí vypravit na cestu už kolem páté ráno. Dívky si sice pospat také nemohou, protože už od rána je na hospodářství spousta práce, ale do školy nemusí – ta je jen pro chlapce. Veškerá výuka probíhá v jazyce farsí, a rodiče školní docházku za příliš důležitou určitě nepovažují, v čemž vyučovací jazyk určité roli nehraje. Po dvanácti letech stejně chlapci zůstávají doma a to, co se naučili ve škole, na hospodářství prý stejně neupotřebí.

ZÁVĚR

Vytvoření národního státu v Kyrgyzstánu mělo značný vliv na národnostní uvědomění Kyrgyzů. Podařilo se zde probudit zájem o historii vlastního národa, obyvatelstvu byly předkládány historické konstrukty o starobylosti a určité výjimečnosti kyrgyzského etnika, což mnoho obyvatel přijalo za své.

Po rozpadu SSSR začalo docházet ke změnám v chápání tradic. U Kyrgyzů existovaly starobylé tradice prověřené mnohasetletou historií, v současnosti jsou ale vyzdvihovány spíše tradice z doby bezprostředně před VŘSR, což mnozí odmítají. Důvodem je spojování tohoto období s dobou feudalismu a vlády tehdejších feudálů bajů a manapů. Přesto se tyto tradice nenápadně dostávají do rodinné obřadnosti (především prostřednictvím televize a rozhlasu). Došlo ke znovuobjevení nových „tradic“, především náboženských, zároveň byly vytvořeny i „tradic“ zcela nové.

V zemi přetrvává rozdělení na sever a jih projevující se v odlišné míře dodržování tradic. V rodinách na jihu je patrnější patriarchální uspořádání – ženy vykají svému manželovi, děti vykají svým rodičům, na severu jsou sice tyto zvyky také patrné, ale postupně se vytrácejí.

U afghánských Kyrgyzů jsou některé z těchto zvyků stále ještě pevně fixovány, ale i zde dochází k jejich změnám.

Přestože v Kyrgyzstánu došlo ke snížení celkové platby za nevěstu, *kaly* je pro všechny Kyrgyze spojujícím prvkem a u všech afghánských Kyrgyzů je jeho význam stále značný.

Odlišnosti jsou u vybírání nevěst – zatímco u většiny Kyrgyzů v Kyrgyzstánu je žádoucí uzavírat sňatky mimo vlastní rod, nebo alespoň podrod, u afghánských Kyrgyzů dochází i k uzavírání sňatků mezi bratranci a sestřenicemi. Zásahy rodičů do výběru partnera souvisí s mírou dodržování tradic – nejnižší zásahy jsou v severním Kyrgyzstánu, podstatně vyšší na jihu země, nejvyšší jsou u afghánských Kyrgyzů.

Tradice spojené se stravovacími zvyklostmi jsou zásadním způsobem ovlivněny prostředím – to, co někteří Kyrgyzové v Kyrgyzstánu považují za typická národní jídla, jiní Kyrgyzové vůbec neznají. Výroba a pití zkvašeného kobyliho mléka *kumysu* je typická pro severní Kyrgyzstán a pouze menší část jihu, u afghánských Kyrgyzů (ale ani v Tádžikistánu a v Číně) se s touto tradicí nesetkáme – kumys tito Kyrgyzové nedělají ani neznají (podobné je to i s přípravou *plovu* nebo *bešparmaku*). Všem Kyrgyzům je společná pouze výroba *kurutu* – sušeného jogurtu (princip je zhruba stejný, rozdíly jsou pouze v tom, zda se surovina vaří, nebo ne, afghánští Kyrgyzové vyrábí *kurut* i z kozího mléka). Pití čaje také může ukazovat na přizpůsobení se okolí – v severním Kyrgyzstánu se pije nejvíce černý čaj (vliv Ruska), na jihu zelený, afghánští Kyrgyzové pijí čaj solený s mlékem a máslem (podobně jako v kyrgyzském Alaji).

Na změnu kultury mají velký vliv státní zásahy – například na území bývalého SSSR vedly k téměř úplnému

opuštění aktivního náboženského života, ale zůstaly zde v omezené míře pouze vnějšíkové projevy. V Afghánistánu, kde stát náboženský život ve velké míře neovlivňoval, došlo k uchování všech projevů náboženského života.

Pro všechny Kyrgyze je společně poměrně vysoké historické povědomí příslušnosti ke kyrgyzské národnosti, které nutně nemusí být vázáno na kyrgyzský jazyk. Kult Manase, který je rozšířený v Kyrgyzstánu, se u afghánských Kyrgyzů vůbec nevyskytuje (podobně jako u tádžických a čínských Kyrgyzů z okolí Kašgaru).

Vytvoření vlastního národního státu si uvědomují Kyrgyzové žijící mimo Kyrgyzstán velmi podobně. Kyrgyzstán je pro ně určitým symbolem vlastní etnické identity, a proto k tomuto státu vzhlíží s určitou úctou. Zatímco v dobách SSSR tito Kyrgyzové vůbec nepoužívali symboly svazové republiky (uvědomování si Kyrgyzské SSR bylo jednoznačně zastíněno vnímáním celého SSSR), dnes tito zahraniční Kyrgyzové státními symboly Kyrgyzstánu (vlajka, znak) ukazují na svoji sounáležitost s tímto státem. Kyrgyzstán bývá v této souvislosti označován (jak jimi samotnými, tak i představiteli Kyrgyzstánu) jako jejich *historická vlast*. I afghánští Kyrgyzové, kteří se státní symboly Kyrgyzstánu většinou neznají, vyjadřují touhu navštívit Kyrgyzstán, zemi, kde se mohou cítit jako doma. Vůbec nevdají, že tato *historická vlast* vznikla politickým rozhodnutím ve 30. letech 20. století a na mnoha místech velice nepřirozeným vytyčením hranic. Důležitější než samotný prostor je sama existence kyrgyzského státu, který už svým názvem nabízí Kyrgyzům žijícím mimo jeho hranice určitou blízkost.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] CALLAHAN, T. 2006. *The Kyrgyz of the Afghan Pamir Ride On*. Social Research Center American University Central Asia (AUCA), Bishkek 2006. 10 s.
- [2] ČERNOV, S. *Pamirskie kyrgyzy: dva naroda, odna nacija*. Obščestvenno-pravovaja eženedežnaja gazeta Delo No. 22 (731) 11. 6. 2008. Přístupné na: (<http://delo.ktnet.kg/2008/22/07.shtml>), stáhnuto: 7. 10. 2008.
- [3] *Doklad kapitana B. L.Grombčevskogo o putešestvii v 1889–1890 gg.* 2005. Vikiznanie. Přístupné na: (www.wikiznanie.ru/rw/index.php/), stáhnuto: 18. 9. 2008.
- [4] DOR, R. 1975. *Contribution ? l'étude des Kirghiz du Pamir afghan*. Paris: Publications orientalistes de France.
- [5] *Istorija Kirgizstana*. 2005. Institut strategičeskogo analiza i prognoza. Přístupné na: (<http://www.easttime.ru/countries/topics/1/4/31.html>), stáhnuto: 17. 11. 2006. Též *Enciklopedičeskij slovar' Brokgauza i Efrona*. Peterburg, 1890–1907.
- [6] KOKAISL, P. et al. *Kyrgyzstán a Kyrgyzové*. Plzeň: Filozofická fakulta Západočeské univerzity v Plzni, Katedra antropologických a historických věd, 2008.
- [7] KOKAISL, P., PARGAČ, J. a kol. 2006. *Pastevecká společnost v proměnách času: Kyrgyzstán a Kazachstán*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- [8] KUBATOV, E. 2005. *Afganskie kirgizy*. Vatanyam, 2005. Přístupné na: (http://vatanyam.ru/?an=vs107_7), stáhnuto: 29. 9. 2008.
- [9] MAURI, K. 2008. *Kogda risk – eto žizn'!* Moskva: Fizkužtura i sport, 1986; Skitalec 2001–2006. Přístupné na: (http://www.skitalets.ru/books/risk_mauri/index.htm#sec21), stáhnuto: 27. 9. 2008.
- [10] Office of The Geographer. 1983. „Afghanistan – U.S.S.R. Boundary,“ *International Boundary Study*, No. 26 – Revised: September 15, 1983.

- [11] SHAHRANI, M. N. 2002 (orig. 1979) *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan: Adaptation to Closed Frontiers and War*. University of Washington Press, s. xxxviii.
- [12] STROILOV, L. 1993. *Alaj menen Pamirdi ashyp / Kyrgyzdar: sanzhyra, taryh, muras, salt*. Biškeek.
- [13] Ukaz Prezidenta KR. 2002. „*O provedenii Goda kyrgyzskoj gosudarstvennosti*“. Biškeek.

Vendula Hingarová, Alexandra Hubáčková, Michal Kovář (Eds.) – Sámové. Jazyk, literatura a společnost 2009. Červený Kostelec: Pavel Mervart

Miroslav Černý

Katedra anglistiky a amerikanistiky, FF Ostravská univerzita, cerny.mirek@seznam.cz

S UZNÁNÍM a radostí jest třeba přijmout vznik nové edice červeno-kosteleckého nakladatelství Pavel Mervart nazvané Uralica. Nebývá pravidlem, aby se publikování odborných výstupů ujal nakladatel působící mimo akademická centra, a to ani v případech, kdy je konkrétní projekt podpořen grantovými agenturami. Přesto již vyšly dva svazky edice, navzájem úzce související. Prvním výstupem je sborník příspěvků ke studiu původních obyvatel evropského Severu – Sámů (také Laponců). Tím druhým monografií Václava Marka o starém laponském náboženství. Následující hodnocení se zaměřuje na svazek první.

Jak je patrné z podtitulu recenzované publikace a následně i z jejího obsahu, cílem bylo nahlížet Sámy z různorodých perspektiv: lingvistické, literární, etnologické, folklorní, religionistické, muzikologické, navíc se zřetelem synchronním i diachronním. Předpokládám, že právě s touto vizí – a můžu předdeslat, že došlo k jejímu úspěšnému naplnění – byl zvolen editorský tým. Ten sestával z Veroniky Hingarové, hispanistky a nordistky, s kompetentními přesahy do příhraničních disciplín; což mj. dosvědčují její sociolingvisticky zaměřené studie. Dále z Alexandry Hubáčkové, amerikanistky, překladatelky a literární historičky, která se v posledních letech zabývá tématem literatur a kultur domorodých obyvatel Severní Ameriky. A konečně z Michala Kováře, lingvisty, a navíc také religionisty, s jehož prací jsme se mohli seznámit např. ve sborníku *Věštění a prorokování v archaických kulturách* (Praha 2006), kam přispěl studií Předvídání u Sámů (Laponců).

Kromě editorských povinností se všichni tři podíleli na vzniku sborníku také autorsky. Hingarová publikovala případovou studii Vitalita sámštiny napříč generacemi, v níž zkoumala mezigenerační přenos sámšského jazyka v bilingvních rodinách, a to metodou tzv. jazykového rodokmenu, kterou si před časem vypracovala pro účely obdobně zaměřeného výzkumu mezi nahuaskými indiány. Kovář přispěl dvěma články. V rámci jazykovědného bloku stručným přehledem vybraných rysů severosámšské mluvnice, v němž gramatické jevy severní sámštiny popisuje v porovnání s dalšími uralskými jazyky, a v rámci sekce literárním nástinem problémů kolem sámšského (národního) eposu. Hubáčková naopak dosadila studii obecného charakteru - Příběhy jako útočiště i zbraň: Literatury původních národů. Jakkoli je její článek zajímavý, v kontextu celkového pojetí sborníku, který se zaměřuje výhradně na Sámy, působí doslova jako pěst na oko. V podstatě jde o částečné přepracování dvou kapitol z monografie *Jako vlákna pavučiny. Putování indiánskou krajinou s románem Obřad* (Olomouc 2007), v nichž se věnuje otázkám významu a důsledkům úpadku jazyků a původní slovesnosti amerických indiánů. Do tohoto textu se pak snaží – více méně násilně – vpravit jeden odstavec o situaci, která panuje u Sámů, což jako celek působí nekoherentně. Nemyslím si, že všechny domorodé populace mají jednotné podmínky pro kulturní vývoj, ani že jsou vystaveny shodným civilizačním tlakům. Z těchto důvodů vnímám toto usouvztažení jako nepatřičné. Kdyby šlo alespoň o informace z prostředí indiánských komunit, jež lze zařadit do podobného kulturního areálu jako Laponce,

tedy do subarktických teritorií. Autorka však vychází z výzkumu, který absolvovala na americkém jihozápadě, a z literatury týkající se zejména kmenů Pueblo a Navaho.

A ještě poslední poznámka k editorskému týmu. Došlo zde ke šťastné konstelaci, kdy se na ediční přípravě publikace podíleli odborníci hned ze tří různých univerzit (Hingarová, FF UK; Hubáčková, PdF UP; Kovář, FF MU). Tato skutečnost by slovy editorů – a já s nimi souhlasím – mohla „být výzvou pro českou nordistiku, fenistiku, rusistiku a etnologii, jak využít potenciálu sámšské kultury, která může doplnit kulturní mozaiku severských zemí a posloužit jako propojení většinou odděleně fungujících pracovišť“. Potvrzují to i další články a studie zařazené do zde recenzovaného sborníku.

Brněnskou školu reprezentují jednak autorská dvojice Václav Blažek a Petra Novotná, testující ve své studii vzájemnou příbuznost feno-sámšských jazyků, jednak Lucie Hofírková, jež čtenářům předkládá článek o sámšských výpůjčkách ve finštině. Prahu zastupují autorky slovensky psaných textů Jojk: Hudobná tradícia Sámov (Stanislava Jirešová) a Otázka identity u sámšskej mládeže (Katarína Kukurová); v obou případech jde o články zařazené do sekce Společnost. Do stejného oddílu patří také článek odchovankyně olomouckého vysokého školství Michely Pokorné nazvaný Volba kmotrů v multietnickém Storfjordu v kontextu norské menšinové politiky 1859–1900. Výsledné interdisciplinární vyznění souboru různě orientovaných příspěvků dále posiluje zařazení studií odborníků z řad samotných Sámů, a to buďto v anglickém jazyce, či v překladu do češtiny. Jmenovitě jde o Jona Todala (revitalizace sámšských jazyků), Haralda Gaskiho (dějiny sámšské literatury) a Katri Sombyovou (sámšská média a společnost).

Nedílnou součástí knihy jsou ukázky překladů laponské literatury a ústní slovesnosti. Zatímco v případě ukázek anonymních orálních tradic Laponců jde o texty většinou v češtině již dříve vydané (byť dnes jen velmi obtížně dostupné), v případě autorské poezie a prózy, ať už psané v dánštině, či norský, jde o první významné uvedení prozaiků a básníků do českého literárního prostoru. Úkolu přeložit norskojazyčnou beletrii do češtiny se zhostili jednak frekventanti překladatelského semináře Jarky Vrbové při Ústavu germánských studií FF UK, jednak bývalí či současní studenti různých pracovišť skandinavistiky.

Na závěr bych rád konstatoval, že nová kniha o Laponcích, o jejich jazycích, literatuře a společenském zázemí, je cenným zdrojem k poznávání těchto původních obyvatel severní Skandinávie. Svým multidisciplinárním a zároveň mezioborovým záběrem nabízí komplexní pohled na život za evropským polárním kruhem, a to jak v minulosti, tak v jeho současné, emancipované podobě. Publikace upravuje naše představy o Sámech a společně s antologiemi *Noidova smrt* (Praha 2000) a *O muži, který si koupil svědění* (Praha 2006) a s již jmenovaným druhým svazkem edice Uralica *Staré laponské náboženství* (Červený Kostelec 2009) vytváří čtveřici hodnotných, česky psaných textů k danému tématu. Zároveň je dokladem, že úspěšná jazyková a kulturní revitalizace domorodých populací – často tolik zpochybňovaná – není nemožná. A ještě jeden bod je třeba zdůraznit: publikace je důstojným připomenutím odkazu lappologa Václava Marka.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] HINGAROVÁ, V., HUBÁČKOVÁ, A. a KOVÁŘ, M. 2009. Sámové. Jazyk, literatura a společnost. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 422 s.

EMA HREŠANOVÁ – KULTURY DVOU PORODNIC: ETNOGRAFICKÁ STUDIE. 2009. PLZEŇ: ZÁPADOČESKÁ UNIVERZITA V PLZNI

Lucie Hošková

Katedra sociologie, FF ZČU v Plzni, hoskoval@kss.zcu.cz

KNIHA Emy Hrešanové *Kultury dvou porodnic: etnografická studie* je založená na dvacetiměsíčním etnografickém výzkumu realizovaném v rozmezí března 2004 a listopadu 2007 ve dvou českých porodnicích, které autorka ve své práci nazývá Javov a Konžany. Kdo by se domníval, že jde o další z řady příruček pro budoucí matky, jak se připravit na porod, by byl daleko od pravdy – i když autorka sama udává, že svoji knihu píše „především pro rodičky – současné, budoucí, i ty bývalé“ (Hrešanová 2009: 13). Více než příručkou nastávajícím maminkám je kniha exkurzem do současného stavu českého porodnictví. Práce tak navazuje na studii Hanky Haškové (2001) zabývající se porodní a poporodní praxí v ČR a postoji k novým trendům v českém porodnictví.

Oborově kniha spadá do sociologie zdraví a nemoci, přičemž je patrný přesah do oblasti antropologie a jejích subdisciplín souvisejících s porodem, reprodukčními strategiemi a technologiemi. Hrešanová se zaměřuje na sociální a kulturní kontext, ve kterém se porod realizuje, a to skrze popis „organizační kultury porodnic“ (str. 10). Myšlenka spojení porodnictví s formální organizací se již dříve objevila např. u Giddense. *uvModerní nemocnice je dobrým příkladem organizace* a porodnictví se vzrůstající profesionalizací, která postupně vytlačuje porodní báby, je tomu jasným dokladem (Giddens 1997: 288). V této organizační struktuře jsou „nejdůležitějšími“ či „nejvlivnějšími“ osobami porodníci a porodní asistentky podílející se velkou měrou na formování kultury porodnice i na úrovni péče, která je rodičkám a jejich dětem poskytována a která ovlivňuje rovněž zdraví jejich klientů. Na ně, jejich práci a jejich roli v procesu formování organizační kultury porodnic se zaměřila převážná část výzkumu.

Autorka sebe sama řadí k interpretativní perspektivě a konstruktivistickému paradigmatu, pomocí nichž se snaží pojmut a uchopit svět porodnic (s. 36). Jako analytický rámec volí koncept kultury, který je sám o sobě problematický s ohledem na množství definic toho, co je kultura. Je tedy pouze logické, že Hrešanová začíná vymezením vlastní pozice ve vnímání konceptu kultury a jeho obhajobou jako „užitečného nástroje ke studiu sociální reality jiných lidí“ (Hrešanová 2009: 14). Autorka vhodně vychází z antropologického pojetí konceptu kultury, byť by mohl sociolog namítnout, že vymezení kultury je v rámci sociologie dostatečné a poukazovat například na esej Zygmunta Baumana *Příroda a kultura* (2004) podávající na dvě desítky návrhů, jak definovat kulturu. Hrešanová dále koncept kultury propojuje s racionalitou formální organizace. Toto nastínění organizační kultury jako širšího kontextu pro *agency* všech zúčastněných je velmi dobrým základem pro vykreslení toho, jak byrokratizace, technokratizace, profesionalizace a efektivita (ve smyslu vykonání co nejvyššího množství porodů) válkují kulturu českého porodnictví.

Porodníci, porodní asistentky a rodičky tvoří trojúhelník ovlivňující kulturu porodnic, přičemž zájmy a snahy každé ze zúčastněných stran se mohou lišit. Nejrozmanitější skupinou jsou klientky. Rodičky se liší mírou konzumerismu, která souvisí s množstvím specifických požadavků na porodní péči. Téma konzumerismu a komercializace porodu se prolíná celou knihou. Autorka rovněž popisuje vliv komercializace na politiku

porodnic (str. 172) a ukazuje, jak ovlivňují probíhající změny, ustanovují nový trend českého porodnictví a ovlivňují zdraví rodiček. V knize bohužel není prostor pro zasazení komercializace porodu do širšího kontextu komercializace mateřství jako takového.

Na základě porodního vědění rodiček a jejich požadavků si personál budoucí maminky klasifikuje. Tato část práce studie mně přišla nejzajímavější a nejzdařilejší, proto si dovoluji zaměřit se na ni podrobněji. Hrešanová například výstižně ukazuje, jak zaměstnanci porodnice působí na své klientky a jak je vyjednávací pozice nastávajících maminek ovlivněna jejich „porodním vědáním“ (s. 50). To se odvíjí od informovanosti rodičky ohledně těhotenství a porodu a jejího postoje k dominantní roli medicínsky vzdělaného personálu v průběhu těhotenství a porodnímu procesu. Z výzkumu Hrešanové vyplynulo, že personálem nejdiskutovanější kategorií rodiček jsou „přírodačky“, kterou dále dělí na „ortodoxní“ a „moderní“. Jejich společným rysem je vysoká informovanost v oblasti těhotenství a porodu, zájem o jeho průběh, preference alternativního modelu porodu (nesouhlas s intervencí do porodního procesu) a odmítání medikamentů. Třetí skupinou, kterou zaměstnanci nemocnice rozlišují, jsou „normální mamčí“. Tato vnitřně heterogenní skupina má jedno společné – nekriticky přijímá jakékoliv rady a nařízení personálu, což pramení z důvěry ve správný úsudek porodníků a lékařů. Poslední skupinou jsou rodičky *technokratické* mající z porodu strach, které se až přehnaně spoléhají na vědu a jsou nakloněné k porodu císařským řezem. Bylo by zajímavé vědět bližší informace o velikosti kategorií, které personál rozlišuje, či četnosti jejich zastoupení – taková data by napomohla dokreslit současný stav českého porodnictví a napověděla by mnohé o proměnách české porodní kultury v posledních letech.

Toto onálepkování rodiček zaměstnanci porodnice a jejich zjednodušené kategorizování může být silně zavádějící. Kategorie „normální mamčí“ nebo „naše maminky“, jak zní jejich další označení personálem, které Hrešanová uvádí, tak v sobě pravděpodobně zahrnuje i ženy, kterým „je to prostě jedno“ (o podobné kategorii žen se autorka později zmiňuje v souvislosti s předporodními kurzy, kde mladší maminky zpravidla absentují a vysvětlením personálu je jejich snížený zájem o záležitosti týkající se těhotenství a porodu, mezi rodičkami už je ale nijak nevydělují) nebo ženy, které se na dítě neteší a pro alespoň částečnou úlevu se rozhodly jít cestou nejmenšího odporu. Na druhé straně kategorie „přírodaček“ je personálem stereotypicky spojována s určitým stylem oblékání (v knize jej autorka nazývá „nezávislé oblékání“), úrovní vzdělávání (zpravidla vysokoškolské) či místem bydliště (rodičky z velkých měst), což ale vždy neplatí.

Autorka dále ukazuje, jak je kategorizování rodiček implicitně spjaté s jejich úspěšnou enkulturací do kultury dané porodnice (str. 69). Porodní personál činí jasné rozdíly mezi ženami, které prošly „jejich“ porodními kurzy a ženami, které absolvovaly porodní kurzy v nezávislých centrech. Popis průběhu kurzů, jejich poskytování a způsob vedení čtenáři hodně napoví o organizační kultuře obou porodnic a naznačuje, jaká z porodnic je otevřenější a vstřícnější k různým požadavkům širokého spektra maminek, které často přijíždějí i z velké vzdálenosti. Některé výpovědi a poznámky z terénního výzkumu, které by napomohly k vytvoření konkrétní představy o té které nemocnici a jejich zaměstnancích, jsou ale záměrně uvedeny bez vazby na konžanskou či javovskou porodnici. To ale můžeme mít autorce jen těžko za zlé – jak sama uvádí, příčinou byla snaha o maximální anonymizaci informátorů a ztížení jejich identifikace například ze stran zaměstnavatele.

Popis propagace kurzů a jejich cíl, jakkoli se tváří (a řada personálu tomu dle výpovědí pravděpodobně věří) jako „pomoc maminkám“ či jejich seznámení s kontextem porodnic, vedou čtenáře k pocitu, že jejich primárním cílem, alespoň v jedné ze dvou sledovaných porodnic, je pouze pragmatická snaha zprostředkovat účastnicím chod dané porodnice, ušetřit si tak v době

porodu práci a urychlit celý proces. Určitá míra manipulace je skrytá v jakékoliv interakci mezi personálem a klientkami a dle mého názoru ji lze v některých případech přirovnat k hegemonii tak, jak ji pojímá Gramsci (Bates 1975): styl vedení komunikace má přimět rodičky, aby aktivně participovaly na svojí podřízené pozici a společly se na rozhodnutí těch, kteří „jsou na to vzdělaní a porodu rozumí“.

Autorka výstižně ukazuje různé přístupy a role zaměstnanců porodnic, přičemž u některých z personálu se objevuje i mírná kritika instituce. Výsledné jednání však kopíruje principy organizace, které je členem, a v praxi „ctí“ medicínský model péče ve snaze efektivně dosáhnout vytyčeného cíle. Zde se objevuje otázka, zda je formalizované pouze jednání personálu? Bylo by zajímavé sledovat, nakolik je systematizované chování samotných rodiček, vezmeme-li v úvahu agency některých rodiček snažících se o dosažení alternativního modelu porodu, jako je rutinní odmítání jistých úkonů, systematickou přípravu na porod, formalizace porodních plánů atd.

Dalším zajímavým tématem knihy je spor porodník versus porodní asistentka o to, kdo má být zodpovědnou osobou za poskytování porodní péče. „Zatímco totiž porodní asistentky tráví s rodičkou během porodu nejméně času, za poskytovanou zdravotní péči mají největší zodpovědnost porodníci, kteří disponují i odpovídajícími pravomocemi.“ (Hřešánová 2009: 151) Obor porodnictví bývá považován za vhodný zejména pro muže. Vznikl jako protiváha porodních bab, přičemž spor mezi nimi trvá již od dob osvícenství (Jordan 1986). Ženám jako matkám bývá podsouván konflikt mezi profesní a rodinnou sférou, a to bývá příčinou odepření přístupu (s. 154). Na druhé straně genderová převaha žen mezi porodnicemi v konžanské nemocnici a jejich mladý věk formuje celou organizační kulturu dané porodnice. Z výzkumu vyplývá, že konžanská porodnice je k rodičkám více přátelštější a pružnější v plnění jejich požadavků.

Podíváme-li se na knihu *Kultury dvou porodnic: etnografická studie* z širší perspektivy, může nám objasnit mnohé nejen o stavu českého porodnictví, ale i o celé společnosti. Chování a zacházení s rodičkami odráží širší přístup zdravotního personálu ke klientům. V českém kontextu spousta lidí dosud neznámá rozdíl mezi klientem a poskytovatelem služby. Rovněž malý zájem o profesionalizaci porodní asistence a otevření vlastní praxe a naopak preference práce pro zaměstnavatele mohou být pozůstatkem komunismu. Na druhé straně business se dnes dělá téměř ze všeho – mateřství nevyjímaje. Většina si komercializaci a pronikání kapitalismu do této intimní oblasti života spojuje s jinými etapami rodičovství a na období těhotenství, porodu a poporodní péče se často zapomíná. Porod je soukromou záležitostí, která se diskutuje v úzkém kruhu těch, kterých se aktuálně dotýká, a jeho komercializace mnohým uniká. Kromě toho porod, předporodní a poporodní péče souvisí se zdravím ženy i jejího dítěte a případná komercializace lze lehce skrýt pod pláštík zlepšování lékařské péče a zvyšování kvality služeb, které se samozřejmě musí náležitě zaplatit. Dále, přehnaná medializace či „zbytečná“ hospitalizace klientek, na kterou se dnes často upozorňuje, zase vyjevuje snahu personálu chránit se proti případnému nařčení ze zanedbání péče a soudní žalobě. Podobných paralel by se našla celá řada, proto se domnívám, že si kniha najde své publikum nejen mezi příznivci sociologie medicíny, ale také u širší akademické obce i veřejnosti.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BATES, T. R. 1975. Gramsci and the Theory of Hegemony. *Journal of the History of Ideas*. 36: 351–36.
- [2] BAUMAN, Z. 2004. *Myslet sociologicky*. Praha: SLON.
- [3] GIDDENS, A. 1997. *Sociologie*. Praha: Argo.
- [4] HŘEŠANOVÁ, E. 2009. *Kultury dvou porodnic: etnografická studie*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.

- [5] HAŠKOVÁ, H. 2001. *Názorové diferenciacie k současným změnám v českém porodnictví*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- [6] JORDAN, L. J. 1986. „Natural facts: a Historical Perspective on Science and Sexuality,“ in Eds. C. MacCormack a M. Strathern. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

„Krásný, báječný, nešťastný Egypt!“ Čeští cestovatelé konce 19. a první poloviny 20. století. 2009. Libri: Praha

Petra Písařová

Centrum blízkovýchodních studií, FF ZČU v Plzni,
ppisarov@kbs.zcu.cz

KNIHA „Krásný, báječný, nešťastný Egypt!“ *Čeští cestovatelé konce 19. a první poloviny 20. století* je již třetím svazkem ambiciózního projektu studia českých cestopisů. První díl s názvem „Mezi houfy lotrův se pustiti...“ *České cestopisy o Egyptě 15. – 17. století*¹ představil záznamy z cest Martina Kabátníka a Kryštofa Haranta doplněné o nezbytné vysvětlivky k původním textům, uvedení do dějinného pozadí výprav a o odborné zamyšlení nad percepcí „Orientu“ stran „západních“ cestovatelů. Druhý díl, *O Egyptě, Arabii, Palestině a Galileji (I)*², přinesl komentovaný překlad části latinského itineraria františkánského misionáře Remedia Prutkého a v doprovodné studii „Pohled“ od Vltavy a Dunaje k Bosporu a Nilu v 17. a 18. století. Pro čtenáře, který nesleduje jednotlivé díly této pozoruhodné antologie cestovatelů v Orientu, ale vzpomene roku 2001 vydanou knihu *Egypt v české kultuře přelomu devatenáctého a dvacátého století*³, může být „Krásný, báječný, nešťastný Egypt!“ také určitým vydatným doplněním této pilotní studie české egyptoložky a historičky Hany Navrátilové.

Zatímco první dva díly mapovaly cestování z dobového pohledu spíše dobrodružného charakteru, přelom 19. a 20. století nás přenáší do dob počátků turismu: „Vzniká nový typ Evropana na cestách – turista, který využívá služeb moderní infrastruktury dopravních společností a hotelů. Styl cestování a evropský náhled na navštívené země, zejména pokud jde o země orientální, který se v této době vytvořil, žije v jistém smyslu vlastně dodnes, ačkoliv už například do Egypta nejezdíme lodí, ale létáme.“ (s. 9) Autoři tak mohli nashromáždit rozsáhlý studijní materiál – postřehy z cest jednotlivců, kteří přijížděli do Egypta za obchodem, poznáním či dobrodružstvím, ale také vzpomínky nadšenců, kteří cestovali ve skupinách, například v rámci turistických klubů, nebo těch, kteří se zde na určitou dobu usadili a Orient a cestování po něm pro ně nebylo pouhou několikátýdenní životní epizodou. Můžeme tak sledovat, jak se rodily itineráře poznávacích cest, které i dnes figurují v nabídkách cestovních kanceláří, nebo jak očekávání spojená s chováním „reprezentanta“ západní kultury na cestách ovlivňovala možnosti pohybu a hranice poznávání některých průkopníků novodobého turismu. Cestovatel z Evropy nejlépe „splýnul“ s okolím usazený v dopravních prostředcích I. či II. třídy, oblečený podle poslední módy, přebývajícím ve vybraných hotelech a využívajícím služeb tlumočnicků a místních příležitostných

¹ „Mezi houfy lotrův se pustiti...“ *České cestopisy o Egyptě 15. – 17. století*. 2005. STORCHOVÁ, L. (ed.). Set Out: Praha.

² PRUTKÝ, R. 2009. *O Egyptě, Arabii, Palestině a Galileji (I)*. K vydání připravil a z latinského originálu přeložil Josef Förster. Libri: Praha.

³ NAVRÁTILOVÁ, H. 2001. *Egypt v české kultuře přelomu devatenáctého a dvacátého století*. Set Out: Praha.

průvodců. Nezřízené trampování v době letních parných měsíců, vyhledávání všemožných slev a obcování s místními na úrovni prostého ubytování, stravování nebo cestování nebylo přijímáno s pochopením, jak ukazují některé citované komentáře českých diplomatů a zastupitelů v Egyptě. Adélou Júnovou Mackovou představený „tramp v Egyptě“ vysokoškolský student Viktor Mussik, který zemi navštívil ve dvacátých letech 20. století se nicméně navzdory tomuto faktu nezdráhal z Pírea do Alexandrie vypravit parníkem coby cestující III. třídy, zajistit si bezplatné ubytování u organizace židovských skautů nebo podniknout s italskými skauty cestu z Alexandrie do Káhiry pěšky. Ne každý se ale odvážil (nebo v případě nedostatku financí byl spíše přinucen) k vystoupení z prostředí hotelů, vhodných dopravních prostředků a doporučených poznávacích cest, propriet, které sloužily autorův vhodně „domestikovaly“ exotické, neznámé a možná i nebezpečné. Hanuš Mayer, zřejmě pracovník české vysoké školy technické v Praze, se na přelomu let 1905 a 1906 cítil pohodlně ve vybrané společnosti na lodi rakouského Lloyd, zcela jinak tomu ale bylo v případě zkušenosti s káhirskou elektrickou dráhou – shledává, že „není velice příjemno sedět mezi špinavými chlapíky“ a utěšuje se nadějí, že „belgická společnost, jíž kairské dráhy náležejí, zjedná nápravu.“ (s. 173) Prezenci vývojové fáze turismu knihou zkoumané doby vhodně doplňují postřehy „usedlíka“ Viléma Němce, vůdce loveckých výprav, který v Egyptě dlouho žil, orientoval se v tamních poměrech a profitoval mimo jiné i ze skutečnosti, že ovládal místní jazyk. Pokud by Evropan předpokládal, že dodržování vhodné západní cestovatelské etikety vzbudí v „domorodcích“ respekt, komentář pana Němce by pro něj byl zřejmě nemilým překvapením: „... kdy dávno už seznal nemohoucnost a neinformovanost turistů, kdy vystihl, že se nemohou ani hnouti z místa, natož pak cestovati Egyptem bez průvodce, jemuž také ještě dávají naivní otázky. Proto se chytrý a vysoce inteligentní domorodec rychle naučil řečem, aby mohl býti průvodčím, tlumočnickem, informátorem a vyděračem, kdežto turista zůstává stále stejný a slabostí své staví na obdiv!“ (s. 268)

„Krásný, báječný, nešťastný Egypt!“ ale není rozhodně pouhou případovou studií jedné z kapitol dějin západního turismu. Analyzuje také důkladně postřehy a pocity našinců při jejich cestách do Orientu, tedy pokouší se definovat to, co bychom mohli nazvat českým orientalismem (ve smyslu „kulturní, společenské a jiné recepce Orientu“, viz str. 514). Závěrečná studie úvodem zmiňuje nejen kolonialismus a orientalismus britský, ale také, s ohledem na postavení Československa v poválečném uspořádání, středoevropský orientální diskurz, zejména rakouský/rakousko-uherský a v něm figurujícího „dědičného nepřítel“ Osmanskou říši. Výhradně česká recepce Orientu je pak po stránce kulturní stručně nastíněna s odkazem na literární generaci „lumírovců“ nebo balkánská témata malíře J. Čermáka. Vzhledem k absenci vlny orientalismu ve výtvarném umění, „která by se projevila opravdu široce“, lze za základní pramen českých „standardizovaných obrazů Orientu“ podle Hany Navrátilové považovat právě cestopisy (s. 522). Jaký „obraz Egypta jakožto zástupce Orientu“ lze tedy odhalit v záznamech českých cestovatelů? V případě starého Egypta se podobně jako v rámci evropského historického vědomí celkově setkáváme s romantickým modelem Egypta coby předchůdce evropské kulturní stability a moudrosti. Je tu ovšem přítomná i jistá ambivalence – vladařská vyspělost má zároveň pachut' krutosti a tyranie: „Ptákořhlaví bohové dřevěných dob i drzá pašata nynějšíka panovali stejně krutě, nemuseli nikdy stavět pyramidy z kamene – každý vrcholil pyramidy mrtvol a hromadil vrchy bádý“ (s. 523). Pro Jana Nerudu, jak vidíme, zůstává despotický charakter kultury přítomný i u modernizujícího se Egypta. Hana Navrátilová upozorňuje na pozoruhodný rys „opačného procesu“ pojmání egyptské historie u Nerudy – zatímco řada jiných cestovatelů vidí v soudobém „úpadku“ ostrý kontrast ke slavné minulosti, u něj se sociální obtíže soudobého Egypta promítají do minulosti (s. 525). „Moderní“ Egyptáné povětšinou v očích

českých cestovatelů neobstojí – nedokázali uchovat slávu starověké Alexandrie a jejího odkazu rozličných věd a umění a jsou naprosto neznalí hodnot památek, které je tedy nutno za pomoci evropské archeologie „zachránit“ (s. 526). Setkáváme se také s kladným hodnocením britské „záchranářské“ politiky, která například prostřednictvím rozumně zvolených školských reforem lorda Cromera napomáhá k vyškolení dělníků různých řemesel, tedy pozvedává „vysílený a zdegenerovaný lid“ ze zaostalosti, samozřejmě „v rámci jeho možností“ (viz poznámky H. Mayera na str. 532). V případě popisů egyptských Orientálců obecně jsme konfrontováni s dalšími tradičními orientalistickými motivy – zaostalost, špína, dětinskost a hluchost. Nechybí ani, vzhledem k tomu, že je zde prezentována reflexe egyptských poměrů z pohledu cestovatelů, topos dotěrnosti a určité lživosti spojené s „odíráním“ turistů. Ani čeští pozorovatelé se nevyhýbají úvahám na témata spíše soukromého rázu, ke kterým patří například mnohoženství nebo sexuální život a s ním spojená, na Západě po dlouhou dobu stereotypizovaná „sexuální uvolněnost Orientu“ (viz str. 549–552). Bohatý nashromážděný studijní materiál přivádí autory publikace „Krásný, báječný, nešťastný Egypt!“ k závěru, že Egypt na přelomu 19. a 20. století vzbuzoval u českých cestovatelů intenzivní a rozporuplné dojmy. Dokládají to již výše naznačené paradoxy velkolepá minulost-ubohá přítomnost, dávná vzdělanost-dnešní úpadek, krása přírody-nedokonalost lidí nebo Evropan-Orientálec (s. 566).

Kniha „Krásný, báječný, nešťastný Egypt!“ Čeští cestovatelé konce 19. a první poloviny 20. století se jistě stane výtečnou pomůckou pro historiky, antropology, egyptology a arabisty a bezesporu osloví i širší veřejnost. Úvodní historické přehledy mapují nejen politické dějiny Egypta, ale také přibližují egyptskou společnost v 19. a 20. století a činí tak z publikace i vhodnou studijní pomůcku. Zde autoři čerpají z různých odborných zahraničních monografií a článků, což vede místy k drobným odchylkám v prepisech jmen u jednotlivých odstavců (například na str. 24 Muhammad Alí i Muhammad 'Alí, na str. 49 Kámil Husejn, zatímco na str. 50 Husajn Kámil; Muhammad 'Abdo, viz str. 36, a následně nepatrná záměna na stranách 42 a 177). To je ale v porovnání s rozsahem a kvalitou zpracování analyzovaného materiálu naprosto zanedbatelné. Vzhledem k tomu, že autoři na několika místech zmiňují záměr podrobněji rozpracovat některé texty a motivy „českého orientalismu“, nelze než s napětím očekávat další svazek tohoto projektu.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] Kolektiv autorů. 2009. „Krásný, báječný, nešťastný Egypt!“ Čeští cestovatelé konce 19. a první poloviny 20. století. Libri: Praha.

Tomáš Kobes – *Tu zme šicke jedna rodzina, tu zme šicke jedna fajta. Příbuzenství východoslovenského venkova. 2009. Prešov: Centrum antropologických výskumov.*

Martina Štípková

Katedra sociologie, FF ZČU v Plzni, marsti@kss.zcu.cz

TOMÁŠ KOBES ve své nové knize porovnává příbuzenství obyvatel jedné východoslovenské vesnice a obyvatel romské osady nacházející se v jejím těsném sousedství, mezi kterými absolvoval opakované měsíční výzkumné pobyty. Autor v úvodu

charakterizuje realitu majoritních obyvatel a Romů jako dva odlišné světy, které však nejsou nepropustné. Východoslovenský venkov lze podle něj vnímat jako „dynamický, neustále se proměňující kontext, v jehož rámci dochází k výměně a proměně zkušeností s těmito světy. (...) [J]e to právě sdílení určité kategorizace a určitých rámců, které je sblíží více, než by se na první pohled dalo čekat.“ (s. 13–14). Prezentaci vlastních zjištění, která to mají doložit na případě příbuzenství, předchází diskuse postavení studia příbuzenství v současné sociální/kulturní antropologii. Následují tři kapitoly, ve kterých popisuje svá zjištění, a poté shrnující a teoretizující kapitola. Výklad je doplněn četnými příbuzenskými diagramy, které jsou ilustrativní zejména pokud jde o jednodušší schémata. Rozsáhlejší diagramy přesahující jednu stranu jsou obtížně čitelné a popisky jsou místy rozmazané.

Třetí kapitolou (následující po úvodu a teoretické části) představuje pojmy používané zkoumanými skupinami při popisu příbuzenství a dává je do souvislosti s antropologickou terminologií. Autor zjistil, že příbuzenská identita východoslovenských venkovanů je rámcována pojmy rodina, resp. rodina v případě Romů, a fajta. Rodina/familija jsou pojmy pro to, co antropologickou terminologií nazýváme kindred, tedy pro egocentrickou bilaterálně orientovanou příbuzenskou síť, která však není organizačním principem a nezakládá kolektivní jednání. Naproti tomu Romy používaný termín fajta označuje kognatickou descendenční skupinu, což znamená, že původ se odvozuje od předka z matčiny i otcovy strany v mužské i ženské linii. Ambilineární povaha fajty je díky pravidlu patrilineární postmaritální rezidence vychýlena ve prospěch patrilineárních příbuzných. Každý člověk tak patří do fajty své matky (přesněji řečeno do fajty jejích patrilineárních příbuzných) i do fajty svého otce. Ženy navíc po svatbě přijímají členství ve fajtě svého manžela. Majoritní obyvatelé nepoužívají pojem fajta, ale podobnou povahu má jejich označování příbuzenských skupin příjmením (to slouží k bližšímu rozlišení segmentů příbuzných, kteří mají stejné příjmení).

Další dvě kapitoly pojednávají o formování příbuzenských skupin a příbuzenské identity nejdříve u majoritních obyvatel (kapitola 4) a poté u Romů (kapitola 5). Jak už bylo výše řečeno, rodina nebo familija je podle autorovy interpretace egocentrická příbuzenská síť, která není automaticky organizačním základem kolektivního jednání. Tím je v případě majoritních obyvatel proces označovaný nativním termínem *rodzinkárstvo* (případně slovesem *rodzinovat* š). Tyto alianční vazby reagují na konkrétní situace a jsou vytvářené několika způsoby – preferencí sňatků v rámci rodiny tak, aby nedocházelo ke ztrátě pozemků, rezidenční jednotou a kmotrovstvím, které umožňuje potvrdit a zdůraznit blízké přátelské vazby. Kmotrovské vztahy jsou jako posílení aliancí důležité i pro romské obyvatele, i když křest samotný má poněkud jiný význam. Kmotr nebo kmotra má být zárukou čistoty dítěte. Stejně jako majoritní obyvatelé také Romové upřednostňují sňatky v rámci rodiny, a to proto, aby snížili riziko, že nevěsta, která do rodiny přijde, nebude *lače* (tj. dobrá či správně se chovající), čímž by zkazila pověst rodiny.

Poslední, šestou kapitolou celý výklad graduje. Autor zde shrnuje a porovnává způsoby vytváření příbuzenské identity mezi dvěma zkoumanými skupinami a přináší jejich obecnější zhodnocení. Vyzdvihuje dva aspekty východoslovenského příbuzenství. Prvním je propojování příbuzenské identity s prostorem. Descendenční odvozování příbuzenské identity (komu se člověk narodí) je vychylováno lokálním principem (kde a s kým člověk žije). Konstrukci příbuzenské identity odvoláváním se na tyto dva principy přirovnává autor k hypertextu. Tato metafora mi připadá zajímavá, ale bohužel není rozvinuta do dostatečné názornosti. Chápu ji tak, že jedinec v různých situacích „rozklikne“ různá vysvětlení toho, kdo a proč je jeho příbuzný. Druhým identifikovaným aspektem východoslovenského příbuzenství jsou širší kategorie, které rámcují příbuzenskou identitu i jiné oblasti života. Jde především o rozdělení jevů na čisté a nečisté (ve smyslu správné a nesprávné, morální a nemorální) podle osy

uvnitř-vně, která se v případě tělesných zkušeností transformuje do osy nahoře-dole a v případě kategorizace nečistoty lidí do osy tam-tady. To, co vstupuje dovnitř, je předmětem kontroly a homogenizace. Autor polemizuje s klasickou antropologickou dichotomií příroda vs. kultura a ukazuje, že obyvatelé východoslovenského venkova jsou schopni překračovat hranice mezi tím, co my vnímáme jako vrozené a co vnímáme jako získané a naučené. Například příslušnost do fajty je mediována především prokreačně, ale událost narození může být nahrazena sdílením způsobu života, který se může promítnout nejen do povahových, ale i do fyzických rysů člověka.

Za hlavní přínos knihy považují deexotizaci obyvatel romských osad a jejich způsobu života. Porovnání s majoritními obyvateli poukázalo na shodné rysy s tím, jak jsou jejich příbuzenské identity formovány. Reinterpretací byl podroben koncept rituální nečistoty. Autor ukázal, že kategorizace na čisté a nečisté není nezvratná a ani nezakládá endogamní skupiny (což jsou interpretace, se kterými se setkal v odborné literatuře), ale že jde spíše o komplexní systém morálních představ o správném a nesprávném životě.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] KOBES, T. 2009 *Tu zme šicke jedna rodzina, tu zme šicke jedna fajta. Příbuzenství východoslovenského venkova*. Prešov: Centrum antropologických výskumov.

Jaroslav Vaculík – České menšiny v Evropě a ve světě. 2009. Praha: Nakladatelství Libri

Klára Strohsová

Katedra antropologických a historických věd, FF ZČU v Plzni, k.strohsova@seznam.cz

KNIHA brněnského profesora Jaroslava Vaculíka mapuje české menšiny v zahraničí a migrační vlny vystěhovalců od doby pobělohorské až dodnes se zaměřením na krajanskou spolkovou činnost. Publikace je rozdělena do dvou základních částí. První část stručně nastiňuje problematiku české emigrace v období 17.–21. století, přičemž v této první části knihy čítající 27 stran, autor krátce popisuje tři typy emigrace, a to emigraci náboženskou, sociálně ekonomickou a politickou. Stručné rozdělení a časové rozmezení těchto typů emigrace je přinejmenším závadějící. Náboženská emigrace je zařazena především do 17. století a věnována je hlavně pobělohorským exulantům, ekonomická migrace je pak považována za záležitost 19. století a prvních čtyř desetiletí 20. století (do roku 1938) a politické migraci je věnována pozornost pouze po roce 1938 s jednovětou zmínkou o J. A. Komenském.

Stručnost úvodního slova je kompenzována v druhé části knihy. V té autor hovoří o českých komunitách v jednotlivých státech světa. Země jsou přitom řazeny abecedně ve dvou blocích: v zemích evropských (od Belgie po Velkou Británii) a mimoevropských (od Alžírsko po Venezuelu). Neobvyklé rozdělení knihy do konkrétně ohraničených státních celků však může činit několik potíží. Předně se v knize ztrácí rozlišení historicko-geografických souvislostí před současným rozdělením světa, a kniha tak nedostatečně reflektuje dobové spojitosti. Například vystěhovalectví česky hovořícího obyvatelstva na území Rakouska-Uherska se tak tváří jako migrace českého „národa“ na území Maďarska (avšak bývalých Uher). Tato příliš primordialistická perspektiva, která nám představuje „český lid/národ“ jako neměnní se a trvalou konstantu, je linka táhnoucí se celou publikací. Jaroslav Vaculík tím navazuje na tradici krajanských

publikací a autorů typu Jana Auerhana či Josefa Folprechta z dob, kdy československá zahraniční politika propagovala myšlenku formulující národní identitu jako identitu jedinou a správnou. Příkladem této primordialistické konceptuální linie mohou být takové citace textu, které podtrhují národní identitu jako reálnou a v čase stabilní entitu: „Národní uvědomění Čechů je velmi silné a odolné, takže ve většině smíšených rodin se děti považují za Čechy.“ (s. 91) nebo „I příslušníci druhé a třetí generace posílali děti na výuku češtiny, aby se zcela neodnárodnily.“ (s. 288).

Roztřídění života českých menšin dle států zároveň trpí v určité zkratkovitosti některých zemí, např. Běloruska či Slovinska. Navíc některé charakteristické oblasti jako kupříkladu Banát v Rumunsku, Vojvodovo v Bulharsku, Volyně nebo polská Halič by si zasloužily mít vlastní kapitolu a rozpracování.

Autor se v publikaci věnuje také krajanskému spolkovému životu, mapuje vznik a vývoj krajanských spolků a dostatečně popisuje aktivity zahraničních Čechů. Tato témata by si dle mého názoru zasloužila mírný odstup a reflexi, jenž v knize chybí. Přemítání a úvahy nad tím, proč a jak krajanské spolky vznikaly, jaká byla agitace české zahraniční politiky do života lidí, kteří se při vzniku státu jako politické jednotky náhle ocitli za jeho hranicemi, polemika nad národní identitou apod. – to jsou témata, která by bezpochyby zasloužila vlastní stránky v knize. Pokud se průřezově podíváme na vznik krajanských spolků mimo české území, zjistíme, že koncept krajanství je spjatý s procesem ustanovení národa. Pod vlivem národního myšlení a uvědomování se již během 19. století stávají české menšiny v zahraničí a krajanské péče nejen ústředním etnografickým tématem, ale i tématem ovlivňujícím práci ministerstva zahraničních věcí a jeho institucí. Krajanský život byl vždy ovládan centrální politikou československého státu s prorežimní propagandou a možností kontrolovat české, resp. československé menšiny v zahraničí. S kontrolou českých menšin v zahraničí je také spojeno sčítání Čechů (příp. i Slováků)⁴ žijících v zahraničí. Krajanská péče byla součástí československé politiky a byla organizačně zabezpečována československými úřady a několika soukromými organizacemi. Vznikaly rozličné instituce, které se starají o příslušníky českého národa za hranicemi vlastního státu a přispívají k národnímu uvědomování a pospolitosti, potvrzující národní identitu jako jedinou a správnou. Instituce a jimi pořádané akce měly na starost právě tzv. kulturní a osvětovou činnost, ať už to byly školy, dramatické spolky (především loutková divadla), knihovny, nejrůznější oslavy státních svátků, přednášky a samozřejmě tělocvičná činnost Sokola. Organizace sokolská jako nedílná součást národně osvobozenického hnutí hrála nepostradatelnou roli již od druhé poloviny 19. století.

Mezi další organizace lze zařadit například organizace „Komenský“ pečující o školy, mládež a lidovychovu (spolek pro podporu československých zahraničních škol), České srdce pečující o děti od deseti do čtrnácti let nebo Ústřední péče o pracující dorost či spolek s názvem Sdružení československých spolků zahraničních v Praze, který vydával časopis Vystěhovalec (původně Český vystěhovalec). Mapování a analýza názvů českých krajanských periodik (Krajan, Buditel, Krajanské listy, Čech, Čechoslován vydávaný v Kyjevě, Čechoslovák ve Skandinávii a jiné) a spolků (Rovnost, Svornost, Říp, Volnost a jiné) by byla kapitolou sama o sobě a záležitostí, která mě osobně při pročítání knihy velmi zaujala.

Neméně zajímavé a přínosné by bylo vytyčit společné fenomény, které se prolínají českou migrací do všech států a které při opakování u jednotlivých států podněcují čtenářovu nepozornost. Těmito společnými prvky mám na mysli např. přesídlování počátkem 19. století na základě přistěhovaleckého zákona, který zaručoval přidělení půdy (bezplatně nebo za nízkou

cenu) a dohodnuté výhody (např. odpuštění vojenské služby, přiděl potravín a osiva, osvobození od daní na určitou dobu, materiál ke stavbě domu aj.) nebo poválečná reemigrace a repatriace zpět do vlasti ve 40. letech 20. století. Úvod do knihy sice určitým obecným vhladem do problematiky je, ale bylo by příhodné, aby byl rozpracovanější.

I přes výše jmenované výtky či poznámky je kniha Jaroslava Vaculíka jistým přínosem etnografické literatury, která se věnuje problematice českých menšin v zahraničí a jejich krajanskému spolkovému životu. Kniha je dosud nejkomplexnějším přehledem emigrace z českých zemí, která byla vydaná u nás, a tvoří tak jednu ze základních historiografických knih, která se zabývá národními dějinami z pohledu krajanů. Publikace je doprovázena fotografiemi z archivu Náprstkova muzea a je doplněna o geografický a jmenný rejstřík.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] VACULÍK, J. 2009. České menšiny v Evropě a ve světě. Praha: Nakladatelství Libri. 350 s.

⁴Otázkou však někdy zůstává, dle jakých parametrů bylo obyvatelstvo sčítáno – zda to bylo dle jazyka, kterým obyvatelstvo hovořilo, dle mateřského jazyka, dle přiznané národnosti občanů, ke které se sami subjektivně hlásili, apod. Velmi často tak dochází k rozporu statistických dat.