

Dálný východ

roč. 2
číslo 1

Univerzita Palackého v Olomouci
Olomouc 2012

Redakce

Vedoucí redaktor: Mgr. David Uher, Ph.D.

Členové redakční rady:

Prof. Zdeňka Švarcová, Dr., Prof. Dr. - Ing.habil. Günter H. Hertel,
Doc. Lucie Olivová, Ph.D., DSc., Doc. Ing. Jaroslava Kubátová, Ph.D.,
Doc. Ing. Richard Pospíšil, Ph.D., Doc. Ing. Ludmila Mládková, Ph.D.,
Doc. Mgr. Roman Jašek, Ph.D., Doc. Ing. Miloslava Chovancová, Ph.D.,
Doc. Ing. Jan Sýkora, M.A., Ph.D., Doc. PhDr. Miriam Löwensteinová, Ph.D.,
Ing. Jiří Klvač, CSc., Mgr. Ivona Barešová, Ph.D.,
Ing. Martin Drastich, MBA, Ph.D., PhDr. Jiří Řezník, Ph.D.,
PhDr. Klára Bendová, Ing. Zdeněk Puchinger, Mgr. Adam Horálek,
Mgr. Ondřej Kučera, Mgr. Sylva Martinásková, Mgr. Tereza Slaměníková

Výkonný redaktor: Mgr. Pavla Slavičková, Ph.D.

Adresa redakce:

Dálný východ
Katedra asijských studií, Katedra aplikované ekonomie
Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci
Křížkovského 10
771 80 Olomouc
www.kas.upol.cz
email: pavla.slavickova@upol.cz

Vydala a vytiskla: Univerzita Palackého v Olomouci,
Křížkovského 8, 771 47 Olomouc
www.upol.cz/vup
email: vup@upol.cz

Design a sazba: Vojtěch Duda

Technická spolupráce: Zuzana Bočková

Časopis vychází 2x ročně.

Zpracování a vydání publikace bylo umožněno díky finanční podpoře udělené roku 2012 Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy ČR v rámci Institucionálního rozvojového plánu, programu V. Excellence, Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci: Zlepšení publikačních možností akademických pedagogů ve filologických a humanitních oborech FF UP.

ISSN: 1805-1049

MK ČR E 20430

Olomouc 2012

OBSAH

Úvod.....	4
-----------	---

Články

z 5. konference Kulturní a sociální antropologie východní Asie na téma Skupiny znevýhodněných

<i>Formy emancipace a resistance dalitů v Indii</i> Pavel Hons.....	5
<i>Dungani v Kyrgyzstánu: Z rovných nerovnými aneb hledání vyšší identity</i> Adam Horálek.....	15
<i>Hmongové a jejich osud v jihovýchodní Asii</i> Petr Komers.....	28
<i>Ačkoliv nízkého původu... (Životopisná literatura raných korejských kronik)</i> Miriam Löwensteinová.....	38
<i>Chaloupka strýčka Kima: příběhy korejských otroků</i> Vladimír Glomb.....	48
<i>Stručně o žebřácích ve společenských strukturách tradiční Číny</i> Lucie Olivová.....	60
<i>Klasifikace a katalogy asijských lidových vyprávění</i> Jan Luffer.....	67

Reflexe

<i>Ganbatte/ganbare/ganbaró - povzbuzení, které zraňuje</i> Ivona Barešová.....	77
--	----

Recenze

<i>V. M. Алексеев, Рабочая библиография китаиста. [V. M. Alekseev, Pracovní bibliografie sinologa.]</i> Lucie Olivová.....	81
<i>Vít Vojta, Čínský svět</i> Lucie Olivová.....	83
<i>Ivona Barešová a Halina Zawiszová, Současná hovorová řeč mladých japonců</i> Tereza Slaměňíková.....	85

ÚVOD

Nové číslo časopisu *Dálný východ* předkládá příspěvky z 5. konference Kulturní a sociální antropologie východní Asie (více na http://www.kas.upol.cz/veda_a_vyzkum/konference), která byla věnovaná problematice znevýhodněných společenských skupin. Jde o relativně novou, avšak poměrně závažnou oblast bádání, což bylo hlavním důvodem, proč byl námět konference i tohoto čísla časopisu takto stanoven. Ani pojem „znevýhodněných skupin“ dosud není jednoznačně vymezen. Zahrnuje zpravidla širokou škálu menších skupin, potýkajících se s nejrůznějšími projevy diskriminace. Ty mohou vycházet z rasové či náboženské předpojatosti majoritní společnosti, z kulturních bariér stojících na obou stranách, z omezení, která na sledované skupiny vkládá chudoba nebo tělesné (zdravotní) postižení a podobně.

Autorské studie, které jsme zde shromáždili, popisují velmi rozličné podoby znevýhodnění či dokonce vyloučení v různých asijských zemích, a to jak v relativně vzdálené historii, tak v nedávných dobách nebo současnosti. Konkrétní náměty byly dány předmětem studia každého autora nebo autorky, a tak se na některé nápadné formy znevýhodnění, například nerovnost žen a mužů, nedostalo, naopak problematika etnické, potažmo politické diskriminace se objevuje vícekrát. Naším cílem však nebylo pokrýt problematiku rovnoměrně, jak by mohlo příslušet tematické monografii. Věříme totiž, že i tento náhled do světa znevýhodněných, právě díky své rozmanitosti, přinese čtenáři nové impulsy a sblíží badatele z okruhu tzv. orientalistiky.

Závěrečná studie od J. Luffera se sice nevztahuje ke skupinám znevýhodněných, ale souvisí s cyklem antropologických konferencí, probíhajících každoročně na Katedře asijských studií Univerzity Palackého (konkrétně se vztahuje k tématu 4. konference). Je proto vítaným příspěvkem tohoto čísla, v kterém najdete i reflexi japanoložky I. Barešové, a recenze na nové publikace.

Redakce

FORMY EMANCIPACE A RESISTENCE DALITŮ V INDII

Pavel Hons

Abstrakt: Článek se zabývá emancipací dalitů v Indii. Nastihuje nejdůležitější strategie, které dalité postupně vyvinuli, aby se zbavili stigma nedotýkatelnosti, mohli se bránit před útlakem vyšších kast a usilovat o povznesení své komunity. Tyto snahy probíhaly zhruba na pěti rovinách: náboženské, politické, ekonomické, sociální a literární. Článek popisuje nejen použité prostředky, ale také krátce hodnotí dosažené výsledky. Emancipace dalitů šla ruku v ruce s jistou mírou resistance, tedy snahou zachovat si své tradiční hodnoty či vytvořit si některé hodnoty nové. To se projevilo zejména v oblasti ideologie (hledání vlastní minulosti) a v oblasti literatury, kde vznikl zcela nový specifický literární proud zvaný „dalitská literatura“.

Klíčová slova: nedotýkatelní, dalitské hnutí, emancipace

Dalité (dříve nedotýkatelní)¹ patří mezi nejnižší vrstvy indické společnosti a dnes tvoří zhruba 16 % obyvatel. Tito lidé byli po staletí nuceni vykonávat různé nečisté práce, měli jen minimální práva a většinou společností byli fyzicky i psychicky vydírání. Přestože již v rané historii se objevovaly některé pokusy tomuto útlaku čelit a kastovní pořádek odstranit, byly tyto odsouzeny k nezdaru. S mnohem větší razancí a také větším úspěchem se dalité pustili do boje za svá práva koncem 19. století. V té době totiž indická společnost prodělávala významné změny podmíněné konfrontací se západními hodnotami práva a etiky, vlivem osvícenství, rozvojem médií a dopravy, vzrůstající vzdělanosti či přítomností křesťanských misí. V tomto boji se však dalitům nepodařilo sjednotit, kastovní linie byla dodržována a díky tomu probíhala emancipace nejednotně, tedy v různých regionech a v různých kastách s odlišnou intenzitou, a tudíž i úspěchem. Lepší výsledky přinesly tyto snahy samozřejmě v oblastech, kde tradičně míra uplatňování nedotýkatelnosti nebyla tak vysoká, například v Bengálsku či Paňdžábu, ale poněkud překvapivě také třeba v Kérale.

Zdá se, že důležitým faktorem ovlivňujícím možnost prosazovat své zájmy, alespoň na lokální úrovni, je početní zastoupení dalitů. Ve vesnicích, kde dalité tvoří jasnou většinu obyvatel, se daří odstraňovat praktikování nedotýkatelnosti mnohem lépe, než ve vesnicích, kde jsou dalité v menšině (Ramaiah 2010). Ovšem ani početní převaha nemusí vždy zajišťovat snadnou cestu k naplnění očekávání této složky populace. Příslušníci vyšších kast, kteří donekdávna ve svých rukou třímali četná privilegia a všechny významné posty, se jich nechtějí jen tak vzdát. Asertivitu dalitů vnímají s krajní nelibostí a jejich pokroku se snaží zamezit. Zřetelně je to vidět na příkladu obsazování postů vyhrazených ve vesnických radách (tzv. paňčájatech) právě pro dality. Již pouhá nominace dalitského kandidáta vyvolává výhrůžky,

násilí a často i smrt ze strany vyšších kast. To se stává i v případě tzv. rezervovaných paňčajatů, ve kterých má být podle zákona zvolen předsedou právě dalit (díky početní převaze dalitů v dané lokalitě). Vlastimil Blecha (2012, s. 118–123) uvádí, že ve vesnici Kíripatti ve středním Tamilnádu komunita kallaráů tento zákon bojkotuje vyhrožováním možným kandidátům a nominováním podplaceného člověka, který okamžitě po vyhlášení volebních výsledků složí funkci. S tímto výsledkem skončily volby v Kíripatti již třikrát.

Emancipace prošla několika etapami, ale spíše než z chronologického hlediska bývá členěna na oblasti, v nichž jsou snahy dalitů o povznesení své komunity nejvíce patrné.² Je to náboženská, politická, sociální, ekonomická a v poslední době i literární rovina. Tyto roviny jsou však ve vzájemné interakci a mnohde je lze jen těžko vidět odděleně. V tomto článku bych chtěl nastínit ty nejdůležitější strategie, ke kterým se dalité uchylovali, a alespoň zběžně zhodnotit dosažené výsledky.

Náboženská rovina

Většina dalitů se zpočátku pokoušela emancipovat v rámci většinové společnosti, a to tím, že se snažila napodobovat chování vyšších kast. Tento proces bývá nazýván sanskrtizace (více viz Srinivas 1962). Dalité tedy přejímali některé rituály, měnili si kastovní jména, přecházeli na vegetariánství, slavili svátky vyšších kast apod. S tím úzce souvisí zavrhování některých praktik, díky kterým byli považováni za rituálně nečisté a tudíž nedotýkatelné – jako odklizení uhynulých zvířat, konzumace hovězího, práce s kůží, nebo pití alkoholu. Zejména na náboženské rituály byl kladen značný důraz, neboť právě nemožnost uctívat vysokokastovní božstva a vstupovat do jejich chrámů vnímali dalité velmi citlivě. Tato strategie však nepřinesla kýžené ovoce, neboť vyšší kasty dality za sobě rovné nepřijaly a pokládaly je za pouhé imitátory vlastní kultury. V do značné míry anonymních městech již není tato problematika tak ožehavá, ale na vesnicích například dalité stále nemají přístup do naprosté většiny chrámů.³

Protože dalité nemohli najít důstojné místo v rámci většinové společnosti, rozhodli se ho hledat mimo ni a alespoň určitá část dalitů konvertovala k jinému náboženství – nejčastěji ke křesťanství, ale i k buddhismu, islámu či sikhismu. K četným konverzím ke křesťanství⁴ docházelo hlavně na přelomu 18.–19. století, masová konverze k buddhismu proběhla v padesátých letech minulého století, kdy po vzoru dalitského předáka Ambédkara konvertovalo velké množství příslušníků jeho kasty, tedy mahárů, a indická buddhistická obec se tak během 10 let rozrostla z původních zhruba 200 000 na více jak 3.000 000!⁵

Bohužel ani tady výsledky neodpovídaly očekávání. Změna, kterou konverze přinesla, byla značně omezená, dalité nebyli do dané komunity přijati se stejnými právy a různé formy diskriminace a určitá obdoba kastovního pořádku se objevily i v těchto náboženstvích. Mezi důvody, proč počet konverzí klesá, však patří i důvody ekonomické. Po konverzi dalité ztrácí nárok na výhody poskytované

státem, ztrácejí tedy status zaostalých kast a stávají se z nich „běžní“ křesťané či muslimové. Konstituční zákon o soupisných kastách z roku 1950 totiž obsahoval v záhlaví bod č. 3, který doslovně říká: „[...] žádný člověk jiného vyznání než hinduistického nemůže být považován za příslušníka soupisných kast.“ Po mnoha diskusích byl v roce 1956 do onoho bodu č. 3. přidán i sikhismus, a v roce 1990 buddhismus. Dalitští křesťané a muslimové nárok na státní podporu stále nemají, ale jejich protest již projednává nejvyšší soud. V neposlední řadě je důvodem i strach – dalitě byli od konverzí hinduisty zrazováni, často i násilím, a konverze byly následně trestány.⁶

Sociální a ideologická rovina

Velmi výraznou strategií emancipace je cílené vytváření vlastní identity či etnicity. Jedná se vlastně o vymezení se vůči okolní společnosti a posilování identity prostřednictvím vytvoření patřičného ideologického pozadí, oslavou a podporou tradičních řemesel, folkloru, umění atd. V prvé řadě se dalitští myslitelé snažili najít pro svou komunitu místo v indické historii. Většina z nich tvrdí, že dalitě jsou původní obyvatelé Indie, kteří měli rovnostářskou společnost, pak ale přišli Áryové, podmanili si je, připravili je o půdu a vnutili jim kastovní pořádek. Tím byli dalitě zatlačeni do pozadí a připraveni o možnost podílet se na další tvorbě indické historie. Jejich předchozí úspěchy byly z historie vymazány nebo byly překrouceny. Dnes jsou jakékoli zmínky o dalitech obsažené v hinduistických spisech znovu interpretovány, velké postavy dalitského původu, které se v historických pramenech objevují, jsou náležitě vzelebeny a chápány jako součást společného dědictví (například Rávidás, Nandanar či Čókháméla).

Mezi známé příklady patří interpretace Rámájany, kde pro dality není hlavním hrdinou Ráma ale naopak démon Rávana. Ráma totiž symbolizuje příchozí Árye a jejich snahu podmanit si jih Indie, Rávana naopak hrdinný odpor původních obyvatelů, kteří byli přemoženi a následně prohlášeni za demony. Obdobně je chápán mýtus o démonovi Bali, což byl snad původně král se sídlem v Kérale. Ten byl podle mýtu překonán trpaslíkem Vámanou – vtělením boha Višnu, který Baliho doslova zašlapal do země. Kult Baliho je dodnes živý, každoročně probíhá oblíbený festival *ónam*, během něhož Bali navštěvuje zemi. S obdobnými myšlenkami se setkáváme zejména na jihu Indie v případě hnutí ádi-drávida, ádi-ándhra či ádi-karnátaka (*ádi* znamená „původní“), na severu pak s hnutím ádi-hindu či ad-dharm. Někteří myslitelé (Ambédkar, Ajótti Dás) tvrdili, že dalitě byli původně buddhisté, tedy vyznavači rovnostářského náboženství, které bylo potlačeno hinduismem.

Tím, jak dalitští myslitelé reinterpretovali historii, poskytli dalitskému hnutí solidní ideologický základ a otevřeli si cestu k dalším krokům, čímž bylo upevňování dalitské identity prostřednictvím oslavy a podpory dalitského umění, folkloru či některých zvyků. V případě umění se objevilo již velké množství publikací na toto téma, jsou organizovány workshopy, výstavy či koncerty. Je zajímavé, že

občas dochází i k velebení praktik, které byly ještě nedávno pokládány za nečisté, a tudíž se jich dalitě pokoušeli vzdát. Sem patří například konzumace hovězího, práce s kůží či tradiční bubnování. Joe Arun ve své knize *Constructing dalit identity* tvrdí, že parejárové se snaží dát některým typickým symbolům rituální nečistoty, se kterými byli tradičně spojováni, nový pozitivní význam, a tím očistit i sebe. V této souvislosti uvádí hlavně konzumaci hovězího a hraní na tradiční buben *parej*.⁷ Kráva je v Indii posvátná, a proto je konzumace hovězího vnímána velmi negativně. V určitém období se dalitě snažili tohoto zvyku zbavit, na některých místech je však dnes konzumace hovězího naopak propagována s tím, že toto maso je zdravé, obsahuje množství proteinů apod.

Podobně to je s i bubnováním. Parejárové již odmítají hrát na *parej* během pohřbů, ale souhlasí s hraním během festivalů, svateb a dalších radostných událostí. Krom toho tvrdí, že buben byl dříve královským symbolem, jež se používal k vyhlášení války, čímž dodávají tomuto řemeslu patřičnou autoritu. Dalitské centrum v Madurai pořádá nejen festival bubnování na *parej*, ale i kurz bubnování pro nedalitty, kde je cílem „[...] odbourat představu, že každý, kdo hraje na *parej*, je automaticky nedotýkatelný.“⁸ Jedná se tedy o cílenou propagaci a podporu dalitské kultury.

V této souvislosti je vhodné zmínit incident, který se odehrál v roce 2006 na univerzitě v Haidarábádu. Během tradičního kulturního festivalu Sukún se dalitští studenti rozhodli otevřít v prostorách univerzity stánek s hovězím masem. Tento požadavek byl vedením univerzity zamítnut s tím, že konzumace hovězího by mohla vyvolat komunální napětí. I přes toto rozhodnutí byl stánek přece jen otevřen, což vyvolalo protesty ze strany nedalitských studentů. Dalitští studenti se však nenechali zastrašit a argumentovali tím, že se jedná o diskriminaci a cílené potlačování kultury dalitské menšiny, neboť konzumace hovězího je podstatnou součástí jejich kulturní tradice. Stánek byl nakonec během festivalu opravdu provozován.⁹ Tento případ názorně ilustruje postup emancipačních snah dalitů. Jejich požadavky jsou stále většinou přezírány, nicméně dalitě jsou připraveni svá práva bránit, mnohdy úspěšně. Ještě před padesáti lety by myšlenka otevřít si na půdě univerzity stánek s hovězím masem nikoho ani nenapadla, před třiceti lety by asi nikdo neměl odvahu se do realizace takového projektu pustit.

Důležitým cílem a programem prakticky všech dalitských organizací je stále podpora vzdělání, neboť nízká gramotnost dalitů je chápána jako největší překážka pokroku, aktivnějšího boje za svá práva a politického uvědomění. Zde hrají velkou roli i nedalitské organizace a vládní kvóty a podpora. Gramotnost této komunity tedy postupně roste a rozdíly mezi gramotností dalitů a nedalitů se daří snižovat. V roce 1961 byla gramotnost dalitů pouhých 10 %, zatímco nedalitů 28 %, v roce 2001 to bylo již 55 %, zatímco v případě nedalitů 67 %.¹⁰ Tato čísla naznačují, že v oblasti vzdělání byly dosaženy největší úspěchy, i když i zde se najdou některé partikulární problémy. Je to především vzdělání dalitských dívek, které v tomto

ohledu za chlapci tradičně notně pokulhávají, a také vzdělání vyššího stupně, neboť většina dalitů z různých důvodů absolvuje pouze několik tříd základní školní docházky a ve vyšším vzdělání nepokračuje.

Politická rovina

Na politické rovině se dalité začali angažovat počátkem dvacátého století. Postupně vznikaly první organizace a později i politické strany, které zájmy dalitů hájily. Objevily se také první velké osobnosti, jako například M.C. Rádžá, což byl první dalit zvolený do Madráské legislativní rady, ve které mimo jiné prosadil zákaz používání ponižujících termínů *párja* a *paňčama* a nahradil je termíny *ádi-drávida*. Nejvýznamnější osobností je však jednoznačně Bhímrao Rámdží Ambédkar, nejčastěji uváděn jako Dr. Ambédkar, a nazývaný též *Bábasáheb*. Jako jeden z prvních dalitů vystudoval bombajskou univerzitu a díky dobrým výsledkům dostal stipendium na univerzitu v New Yorku, kterou úspěšně dokončil. Po škole se soustředil na politickou kariéru a pomoc dalitům. V roce 1936 založil politickou stranu s názvem *Independent labour party* (Nezávislá dělnická strana), která ve volbách o rok později zaznamenala největší úspěch stran mimo Kongres. O něco později však začal vliv této strany upadat, a tak byla přetransformována do *Scheduled castes federation* (Federace soupisných kast) a později ještě do *Republican party of India* (Republikánská strana Indie). Ovšem ani jedné z těchto stran se nepodařilo výrazněji prosadit.

V roce 1947 se Ambédkar stal ministrem spravedlnosti a později byl jmenován předsedou výboru pro návrh textu ústavy (*Constitution drafting committee*). Ústava, která je z velké části jeho dílem, je pokládána za jednu z nejpokrokovějších ústav na světě. Zaručuje ochranu občanských práv a svobod, zrušení nedotýkatelnosti, zákaz jakéhokoli druhu diskriminace, zaručuje sociální a ekonomická práva ženám, rezervuje pro zaostalé obyvatelstvo určitý počet míst ve školách, státní správě a zákonodárných orgánech.

Přestože Ambédkar měl podporu především od příslušníků kasty mahárů, z níž sám pocházel, byl vládou v třicátých a čtyřicátých letech minulého století vnímán jako hlavní představitel dalitů na celoindické úrovni, a díky tomu se mu pro dality podařilo získat některé výhody.¹¹ Přímá podpora ostatních dalitských kast v dalších částech Indie je však diskutabilní, o čemž svědčí i neúspěch politických stran, u jejichž zrodu Ambédkar stál, a jež měly za cíl právě mobilizaci co největší části dalitské populace.

S určitou nadsázkou se však dá říci, že se Ambédkarovi přece jen podařilo dality po celé Indii sjednotit, a to posmrtně. Dnes je Ambédkar dality vnímán jako největší předák a symbol revolty dalitů, jeho odkaz je stále živý, je z něj čerpáno, jeho knihy jsou překládány do dalších indických jazyků a vztyčení sochy nebo alespoň busty Ambédkara v dalitské části vesnice či dokonce mimo ni je chápáno jako jednoznačný signál dalitů příslušníkům vyšších kast: „Svá práva si již nenecháme upírat, a jsme odhodlaní za ně bojovat.“ Ovšem zdaleka

ne všude se daří Ambédkarovu sochu vztyčit, a pokud ano, bývá často ničena či jinak dehonestována. Zřejmě i proto bývají Ambédkarovy sochy na vesnicích dosti skrovné a bez jindy nezbytných oslavných nápisů (viz obrázek), ve městech se zase setkáváme se sochami chráněnými mřížemi.

Po dosažení nezávislosti došlo k zásadnějším zvratům až v sedmdesátých letech, kdy se dalité opět začali významněji politicky ohrazovat proti nedodržování zákonů o nedotýkatelnosti, upírání základních práv a zejména vzrůstajícímu násilí na příslušnicích dalitských komunit.

V reakci na toto násilí vzniklo v Maháráštre hnutí s názvem Dalitští panteri (*Dalit panthers*). Ti byli inspirováni Černými pantery (*Black panthers*) – tedy hnutím Afroameričanů, a zároveň stavěli na Ambédkarových myšlenkách. Jejich cílem byla přeměna společnosti pomocí revoluce, ale žádný konkrétní plán ani náplň revolučním heslům nedodali a díky vnitřním neshodám se během osmdesátých let rozpadli.

V následném období vzniklo velké množství dalitských organizací a politických stran, z nichž neúspěšnější je BSP – tedy *Bahudžan sanádž pártí* (Strana většinového společenství), založená v roce 1984 v Uttarpradéši Kánší Rámem. Nástupcem Kánší Ráma se později stala Kumáří Májávati nazývaná též Behendží (sestra). Ta se v roce 1995 ve svých 39 letech stala nejmladší premiérkou indického státu Uttarpradéš a první dalitkou, která kdy dosáhla na takovýto post. Ten zastává již počtvrté, a je, i přes některé skandály, stále nejvýznamnějším představitelem dalitů v Indii.

Důležitým aspektem politické emancipace je také pronikání dalitů do vesnických rad a podílení se na realizování konkrétních projektů v daných lokalitách. Některé překážky s tím spojené jsem již nastínil v úvodu tohoto článku.

Ekonomická rovina

Na ekonomické rovině těžili dalité především z výhod, jež jim přinesla nezávislost a nová ústava. Pro dality jsou vyhrazena místa ve státní správě a na školách, jsou organizovány různé programy na podporu řemesel, půjčky na nákup osiva atd. Mezi dality se také podařilo distribuovat alespoň určité množství půdy.

I přes některé úspěchy však naprostá většina dalitů žije stále ve velké bídě a živí se jako zemědělci, námezdní dělníci či dělníci ve vznikajících továrnách. Počet vyhrazených míst je vzhledem k celkovému počtu dalitů příliš malý, aby mohl nějak významněji ovlivnit ekonomickou situaci této komunity. Často bývá poukazováno na to, že dalitům se daří získávat jen méně kvalifikovaná místa, a to nejen díky znalostním předpokladům, ale také díky administrativní složitosti celého procesu a zejména pak díky diskriminaci stávajících úředníků z vyšších kast. Pokud se jim na tato místa přece jen podaří dosáhnout, zůstávají pak často jakýmsi „dědičným zaměstnáním“ nepoččetně dalitské elity (Mendelsohn and Vicziany 1998, s. 133 – 140). Dalším problémem je to, že dalité často o různých formách podpory neví, nebo se její značná část „ztratí“ dříve, než k dalitům vůbec dorazí.

Dalité také jen minimálně pronikají do soukromého sektoru. Jistý počet dalitů pracuje v soukromých firmách na těch nejnižších pozicích, tedy jako manuální pracovníci s nulovou šancí na postup. Možnost, že by dalité sami zakládali firmy a vytvářeli pracovní příležitosti je žalostně malá, i když i zde se situace pomalu lepší. O tom svědčí například to, že v roce 2005 byla založena Obchodní a průmyslová komora indických dalitů (*Dalit Indian Chamber of Commerce and Industry*), která sdružuje a pomáhá dalitským podnikatelům. Dalité tak mají již několik milionářů a prvního miliardáře, jímž je Radžéš Saraja, který podniká v ocelářském průmyslu a vlastní nadnárodní společnost SteelMont. Je překvapivé, že mezi indické milionáře se podařilo proniknout i dalitské ženě. První dalitskou milionářkou je Kalpana Sáródž, žena z malé vesnice v Maharáštře, která začínala s dvourupiovým platem v textilce, postupně se ale vypracovala na úspěšnou podnikatelku.¹² V celoindickém měřítku však tvoří takto úspěšní dalité zcela zanedbatelné číslo a jejich hlavní přínos komunitě spočívá spíše na psychické rovině – tedy jako příklad, který je možno následovat.

Literární rovina

Specifickým způsobem propagace myšlenek dalitského hnutí je dalitská literatura – je to velmi osobitý literární proud, jehož počátky bývají kladeny do padesátých let minulého století. Sama dalitská literatura může být definována jako určitá forma odporu proti sociálnímu a náboženskému útlaku nejnižších kast ze strany vysokokastovních hinduistů a proti kastovnímu pořádku jako takovému. Dalitští autoři ve svých dílech obvykle líčí utrpení, útlak a různá příkoří, kterými museli projít. Velká část děl je tedy autobiografického charakteru, nejvíce preferovanými žánry jsou poezie, román a krátká povídka.

Nedá se však říci, že by dalité pouze plakali nad osudem nebo si vylévali hněv a snažili se tímto způsobem učiněná příkoří oplácat. To do jisté míry platí pro raná dalitská díla, dnes však většina autorů shodně tvrdí, že jejich hlavním posláním je spíše na situaci dalitů upozornit, apelovat na citění příslušníků vyšších kast a zejména probudit mezi ostatními dality sebeúctu, vědomí nové identity a sílu nepřiznáním osudu vzdorovat.

Proto má dalitská literatura často až aktivistický nádech, podtextem mnoha děl je fyzická i psychická odolnost dalitů, hrdost, osobitá kultura, revolta proti zavedeným pořádkům apod. Mnozí autoři ji chápou spíše jako politický nástroj než jako prostředek kreativního sebevyjádření, a to je také jeden z důvodů kritiky – hinduisté tvrdí, že to není žádná literatura, ale vulgárně psaná propaganda. Kritizován totiž bývá i jazyk, který dalité ve svých dílech používají. Jedná se často o dialekt, který porušuje gramatická pravidla a používá hrubá slova. I z tohoto důvodu vzbudila dalitská literatura obrovský rozruch. Vyšší kasty nemohly dlouhou dobu vstřebat fakt, že právě ta část populace, která neměla ke vzdělání donedávna přístup, najednou vystupuje na literární scéně tak ostře proti nim. Proto zde panovala velká neochota tato díla vydávat či překládat.

Dnes již je dalitská literatura jako osobitý literární směr většinou uznávána, vyučuje se na vysokých školách, a i přes počáteční neochotu se již nenajde větší nakladatelství, které by nevydalo alespoň jedno dalitské dílo. Důvodem je zřejmě i to, že mnozí autoři jsou si výtek týkajících se jazyka, jednotvárnosti obsahu a především nedokonalosti stylu vědomi. Mnohem více ve svých dílech experimentují, snaží se klasický koncept dalitské literatury překročit a posunout jej někam dál.¹³ Díky velice osobitému stylu i obsahu dosáhli někteří dalitští autoři světového věhlasu a jejich díla jsou překládána do západních jazyků. Příkladem je třeba tamilská spisovatelka Báma, maráthský spisovatel Šarankumár Limbálé nebo hindsky píšící Ómprakáš Válmíki.

Závěr

Vidíme tedy, že dalité postupem času vyvinuli různé strategie, kterými se mohli bránit před útlakem vyšších kast a zároveň mohli hájit svá práva a usilovat o svou emancipaci. Úspěch těchto strategií bývá hodnocen různě – vláda tvrdí, že vzdělání i životní úroveň těchto lidí roste a jim se daří postupně zařadit do většinové společnosti. Mnozí badatelé i sociální pracovníci jsou však k těmto závěrům skeptičtí. Upozorňují na vysokou míru násilí, jež se na dalitech každoročně odehrává, i na nedostatečnost dosaženého pokroku. Například John Webster (2009, s. 195) se na základě srovnání několika studií domnívá, že „[...] i když dalité dosáhli jistého pokroku pomocí pozitivní diskriminace, míra jejich pokroku je s největší pravděpodobností menší než v případě ostatní populace. A proto, i když se mají o něco lépe, nejsou ve skutečnosti blíže ostatním Indům, než byli v padesátých letech.“

Je tedy jisté, že se podařilo odstranit alespoň ty nejkřiklavější projevy praktikování nedotýkatelnosti. Zároveň se zde vytvořila určitá dalitská elita, které se daří profitovat z výhod poskytovaných státem, a jež si vydobyla v rámci indické společnosti určité postavení. Zdá se, že nejen vládní kroky a postoj širší veřejnosti, ale také přístup této elity k dané problematice bude jedním z klíčových faktorů emancipace celé dalitské komunity v dalším období.

Poznámky

1) Z důvodů jednotnosti používám v tomto článku označení „dalit,“ a to i v odkazech na dobu, během které ještě nebylo běžné.

2) Podrobná analýza či typologie dalitského hnutí zatím není k dispozici, základní dělení nabízí např. Shah 1980 nebo Shah 2001.

3) Například Desai (1976) uvádí, že v sedmdesátých letech na vesnicích v Gudžarátu nemělo přístup do chrámu vyšších kast 89 % dalitů.

4) I v tomto případě konvertovaly ke křesťanství různé dalitské kasty velmi nerovnoměrně. Ke kastám, z nichž

konvertovala početně významná část, patří čúhrové, malové, madigové a parejárové (Webster 2009, s. 48-50).

5) Počty jsou převzaty z Zelliott 2001, s. 187.

6) Je zajímavé si všimnout, že dalité jsou si vědomi obav většinové společnosti z velkého počtu konverzí a v několika případech se dokonce rozhodli je využít ve svůj prospěch. Například vláda dlouhou dobu přehlížela požadavky dalitů z vesnice Kútirambakkam (Tamilnádu), ve kterých si stěžovali na útlak vyšších kast a domáhali se výstavby chybějící infrastruktury ve své části vesnice. Poté, co pohrozili konverzí k islámu, vláda okamžitě začala jejich požadavky realizovat (Viswanathan 2005, s. 12).

7) Viz Arun 2007, s. 112.

8) Viz internetové stránky dalitského centra: http://www.drctts.com/DRC_htm/Dalit_Arts.htm

9) Pro více informací o tomto incidentu viz Sambaiah 2009.

10) Data čerpána z Thorat 2007, s. 34.

11) Jednání u kulatého stolu, púnský pakt atd. Více např. Omvedt 1994, Gupta 1985 nebo Nath 1987.

12) Více k otázce emancipace dalitských žen viz Hons 2011.

13) Více k dalitské literatuře viz Hons a Marková 2012.

Literatura

ARUN, Joe C.: *Constructing Dalit Identity*. Jaipur: Rawat Publications 2007.

BLECHA, Vlastimil: *Political Movements of Dalits in South India*. Univerzita Karlova v Praze (nepublikovaná disertační práce) 2012.

DESAI, I. P.: *Untouchability in Rural Gujarat*. Bombay: Popular Prakashan 1976.

GUPTA, S. K.: *The Scheduled Castes in Modern Indian Politics: Their Emergence as a Political Power*. New Delhi: Munshiram Manoharlal 1985.

HONS, Pavel: *Báma a emancipace dalitských žen*. *Nový Orient* 66, č. 4, Praha 2011, s. 7-11.

HONS, Pavel, MARKOVÁ, Dagmar: *Když němí promluví... Antologie hindské a tamilské dalitské literatury*. Pavel Mervart 2012.

MENDELSON, Oliver, and VICZIANY, Marika: *The Untouchables. Subordination, Poverty and the State in Modern India*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.

NATH, Trilok: *Politics of the Depressed Classes*. Delhi: Deputy Publications 1987.

OMVEDT, Gail: *Dalits and the Democratic Revolution. Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India*. New Delhi: Sage Publications 1994.

RAMAIAH, A.: *Social Democracy in Indian Villages: The Experience of Dalits in Southern Tamilnadu*. In Ahmad, Imtiaz and Upadhyay, Shashi, Bhushan (eds.), *Dalit Assertion in Society, Literature and History*. New Delhi: Orient Blackswan Private Limited 2010, s. 41-67.

SAMBAIAH, Gundimeda: *Democratisation of the public sphere: The beef stall case in Hyderabad's Sukoon festival*. *South Asia Research*. Vol. 29, 2 2009, s. 127-149.

SHAH, Ghanshyam: Anti-Untouchability Movements. In: Removal of Untouchability. Shah, Vimal (ed.), Ahmedabad: Gujarat University 1980.

-----: Dalit Movements and Search for Identity. In: Dalit Identity and Politics. Shah, Ghanshyam (ed.), New Delhi: Sage Publications 2001.

SRINIVAS, M. N.: Caste in Modern India and Other Essays. London: Asia Publishing House 1962.

THORAT, Sukhdeo: Economic and Educational Empowerment of the Scheduled Castes. Thorat Committee Report of the Working Group on Empowerment of Scheduled Castes. Chennai: Director – Social watch – Tamilnadu 2009.

VISHWANATHAN, S.: Dalits in Dravidian Land. Frontline reports on anti-dalit violence in Tamil Nadu (1995-2004). Navayana 2005.

WEBSTER, John, C. B.: The Dalit Christians. A History. (Revised and enlarged edition). Delhi: ISPCK 2009.

ZELLIOT, Eleanor: From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement. New Delhi: Manohar 2001 (třetí vydání).

Internetové zdroje:

Stránky dalitského centra v Madurai: http://www.drctts.com/DRC_htm/Dalit_Arts.htm

Forms of emancipation and resistance of Dalits in India

Annotation: *The article deals with emancipation of Dalits in India. It outlines various strategies that Dalits have gradually evolved to get rid of stigma of untouchability and to be able to bring progress to their community. These efforts can be divided into five spheres: religious, political, economic, social and literary. The article not only describes the used means but also briefly evaluates the achieved results. The emancipation of Dalits went hand in hand with a certain degree of resistance. Dalits tried to preserve their traditional values or to create new ones. It is clearly visible especially on the ideological level (search for Dalit golden past) and in literature, where these efforts resulted in the creation of a new specific literary current called "Dalit literature."*

Key words: *untouchables, Dalit movement, emancipation*

DUNGANI V KYRGYZSTÁNU: Z ROVNÝCH NEROVNÝMI ANEB HLEDÁNÍ VYŠŠÍ IDENTITY

Adam Horálek

Abstrakt: Předkládaný článek sleduje vývoj postavení etnické menšiny Dunganů v Kyrgyzstánu v kontextu celkové etnické, politické i hospodářské proměny regionu. Jedná se o dílčí výstup z terénního výzkumu u Dunganů provedeného v roce 2008 na území Kyrgyzstánu v 22 ze 24 známých „dunganských“ obcí. Primárně byl výzkum zaměřen na komparaci dunganské etnicity s etnicitou čínských Huiů, k nimž středoasijsí Dunganí patřili až do svého odchodu z Číny v druhé polovině 19. století. Na současném stavu etnicity Dunganů se však výrazně podepsal vývoj po roce 1991, kdy se rozpadl Sovětský svaz. Právě proměna/redefinice etnické identity a důvody změny jsou předmětem této studie. Z terénního výzkumu vyplynulo, že k proměně došlo v důsledku „znerovnoprávnění“ Dunganů v rámci nově etablovaných a transformovaných států Střední Asie, které spočívá v jejich etnické „izolaci“, ekonomické marginalizaci a politické stigmatizaci. Dunganí se tak ve své nové identitě snaží upnout k jednomu ze svých dvou hlavních kořenů – ruskému (sovětskému) nebo čínskému (huiskému). Jak však je v práci vysvětleno, nejedná se o jednoduchý a lineární proces.

Klíčová slova: Dunganí, Huiové, Kyrgyzstán, redefinice etnicity, marginalizace, transformace

„Proč Vy Češi jste proti nám? Vždyť jsme všichni Slované.“

výpověď Dugana (Kyrgyzstán, 2008)

Terénní výzkum, o jehož výsledky je opřena předkládaná studie, byl prováděn v létě roku 2008 v dunganských obcích v Kyrgyzstánu, a byl tudíž neodmyslitelně poznamenán politickými událostmi, jimž v kyrgyzských médiích vévodilo ruské negativní stanovisko k umístění radaru USA v České republice. Mnohokrát jsem se při řízených rozhovorech setkal s otázkou, proč se ČR spojuje s USA proti Rusku. Ačkoliv téma samotné mi nebylo příjemné, následná argumentace Dunganů mě o to více zaujala. Hned několik Dunganů nezávisle na sobě totiž argumentovalo, že „jsme přeci všichni Slované“, a tudíž bychom měli držet pohromadě a nikoli s Američany. Od začátku výzkumu jsem byl konfrontován s tímto pojetím, jež znělo od lidí s čínským původem poněkud bizarně. Po opakovaných debatách na téma „slovanskosti“ jsem se zaměřil na dvě zvláštní roviny etnické identity u Dunganů – na jejich neustálou potřebu hierarchicky vyšší, zastřešující identity (např. zmíněné slovanské) a na její výraznou proměnu

v důsledku politických, ekonomických a etnických změn v oblasti.

Dungani jsou malá etnická skupina čítající přibližně 120 tisíc příslušníků v celé Střední Asii, přičemž na území Kyrgyzstánu jich žije polovina, tedy cca 60 tisíc. Zjednodušeně lze říci, že se jedná o potomky huiských exulantů z Číny v 19. století, kteří po prohraných muslimských (dunganských/huiských) povstáních odešli ve třech vlnách. Přestože předmětem této studie není jejich historie osídlování Střední Asie, jsou některé historické události nezbytné k pochopení jevů a procesů, které se odehrávají o 130 let později, v současnosti. Pro jednoduchost a názornost lze dunganské dějiny, tedy dějiny od roku 1877, kdy první skupiny Huiů odešly z Číny do Střední Asie, rozdělit na pět období, která budou přiblížena v kontextu formování identity v následující kapitole. Ve dvou následujících kapitolách se zaměřím na hlavní rozdíly v etnické konsolidaci Dunganů v sovětském a post-sovětském období, které se liší primárně mírou přisuzované „etnické rovnosti“. V předposlední části jsou pak analyzovány tři hlavní znerovnoprávnující procesy současnosti, kterými jsou etnická izolace, politická marginalizace a ekonomická stigmatizace. K pochopení významu těchto procesů je nutné uvažovat historický vývoj Dunganů, který částečně objasňuje i poslední část práce, tedy jak tuto nově nabytou nerovnost Dunganí vnímají, interpretují a jak se s ní vyrovnávají.

Pět fází formování dunganské etnicity

Přestože jsou současní středoasijské Dunganí potomky čínských Huiů, lze je považovat za na Huiích nezávislou etnickou skupinu. Během 130 let nezávislého vývoje v kulturně, nábožensky, politicky i fyzicko-geograficky odlišném prostředí pod ruským, sovětským a kyrgyzským/kazašským/uzbeckým vlivem se Dunganí stali svébytným etnickým subjektem. Cesta od emigrantů k nezávislému etniku ale trvá ve své podstatě dodnes. V případě Dunganů lze identifikovat pět hlavních období formování dunganské identity:

1. emigrace (1877-1910) – prvotní fáze stěhování Dunganů¹ z Číny do Střední Asie
2. kolonizace (1885-1910) – usídlování Dunganů v nížinách a údolích po prvotních neúspěších v horských oblastech
3. konsolidace (1910-1945) – identifikování Dunganů zevnitř i zvenčí, počátek novodobé etnické identity
4. emancipace (1945-1991) – formování etnicity pod diktátem stalinistické koncepce národa a sovětu
5. „panhuiizace“ (1991-) – proces opětovného hledání vlastní identity v nově přerozděleném středoasijském prostoru prostřednictvím vyšší identity (nahrazení ideje sovětu)²

První skupiny Dunganů, které odešly z čínských provincií Gansu a Shaanxi v 70. letech 19. století, tvořili stoupenci tří významných vůdců muslimských povstání na severozápadě Číny. Mezi lety 1864-1877 byly tyto oblasti centrem severní větve muslimských povstání, která, společně s ostatními povstáními (nienské či taipingské), výrazně podlomila stabilitu qingské moci. Po porážce povstání se A Yelaoren, Bai Yanhu a Ma Daren rozhodli se svými nejbližšími stoupenci odejít z Číny po hedvábné stezce do Střední Asie. V zimě roku 1877 se vydali na přechod pohoří Tian Shan a následující rok dorazili do narynské oblasti v dnešním Kyrgyzstánu. Odtud, kvůli nepříznivému přijetí místními obyvateli, se skupiny rozešly do tří oblastí a položily základy současného osídlení. Přestože menší skupiny Dunganů přicházely z Číny i v dalších letech, s výraznějším nárůstem v 60. letech 20. století, žádná z nich svou velikostí, osídlením či jinou formou neovlivnila dunganskou populaci tak, jako první tři³. Emigrace samotná se tak stala novým začátkem „dějin Dunganů“ a byla postavena na stejnou úroveň jako „mýtus zrození prvního Dungana“, který je přijímán i čínskými Huii⁴.

Následné období usazování v nové domovině bylo symbolizováno výraznou spoluprací s ruskými kolonizátory. Dunganí stejně jako Rusové byli v oblasti Sedmiřčí noví a vyvinuli nadstandardní formu koexistence. Dunganí byli velmi schopní zemědělci, a proto se, na rozdíl od sousedních kočovných Kazachů či Kyrgyzů, usídlili v nížinách a věnovali se usdlému způsobu života. Čujská i Ferganská nížina byly známé svou úrodností, pracovitost a zkušenosti Dunganů se Rusům zamlouvaly a na oplátku poskytovali vojenskou ochranu proti občasným vpádům kočovných Kyrgyzů a Kazachů. Tím se vytvořilo velmi silné pouto Dunganů k Rusům, které trvá do současnosti⁵. V petrohradské smlouvě z roku 1881 se Rusko a Čína dohodli na navrácení dunganské kuldžské (iliské) oblasti na západě dnešního Xinjangu pod správu Číny s tím, že místní obyvatelé měli možnost svobodné volby odchodu či setrvání v oblasti. Přibližně 5 tisíc kuldžských Dunganů zvolilo emigraci primárně do již vzniklých dunganských osad v Čujské oblasti a představovali tak poslední výraznou migraci na více jak sedm desetiletí⁶. Jelikož byli Dunganí posíleni početně a navíc se osvědčili jako loajální a pracovitě obyvatelstvo, daroval jim car Alexandr II. půdu v oblasti Sokuluku a povolil vytvoření dunganských vesnic s vlastní samosprávou⁷. Sokuluk, první a v současnosti největší dunganská vesnice, byl na jeho počest pojmenován Aleksandrovka⁸. Do konce 19. století vznikly téměř všechny stávající dunganské vesnice, čímž bylo dunganské usídlení (a z pohledu carského Ruska dunganská kolonizace) dokončeno⁹.

Po svém příchodu byli Dunganí konfrontováni s výrazně odlišným prostředím. Huiové v provinciích Shaanxi a Gansu se vymezovali od okolního obyvatelstva náboženstvím, avšak jazykově byli asimilováni okolními majoritními Hany. Navíc Hanové hráli úlohu „kulturních donorů“ a zemědělsky i obchodně zdatných sousedů. Avšak ve Střední Asii byli Dunganí obklopeni muslimy a naopak jejich dialektu čínštiny nikdo z místních nerozuměl. Dunganí se velmi rychle naučili jazyky sousedů a stali se bi- či multilingvní. Přestože byl jejich původní jazyk

překážkou a navíc nebyl jejich vlastní, ale čínský, Dunganí si jej uchovali a vyvinuli z něj svébytný jazyk. Do značné míry i proto, že to byl jediný vymezovací znak v novém prostředí. I jejich zemědělské a obchodní dovednosti se velmi osvědčily při ruské kolonizaci oblastí a staly se též vymezovacím znakem. Již v tomto období se vytvořila dunganská představa o vlastní pracovitosti a výjimečnosti¹⁰. Přestože byli v tomto období Dunganí velmi respektováni ze strany carských i sovětských Rusů, byli vzhledem k velikosti populace, odlišnosti a též politické neangažovanosti opomíjeni v rámci oficiálně zaváděné politiky etnické klasifikace zavedené J. V. Stalinem. Dunganí nebyli hned od počátku svého etnického formování ovlivňováni etnickou politikou, a tudíž se konsolidovali přirozenou cestou. Změnu přinesly až události druhé světové války.

Do velké vlastenecké války se Dunganí zapojili vehementně, o čemž svědčí i fakt, že mezi nimi bylo devět hrdinů Sovětského svazu. Jeden z nich je oslavován i v jednom z nejslavnějších dunganských románů – Mansuz – od Jakuba Chavazova. Poválečný vývoj byl Dunganům velmi nakloněn a reflektoval jejich loajalitu i statečnost. V roce 1955 jim byl kodifikován jazyk a upravena azbuka¹¹ a v rámci stalinistické etnické klasifikace byli uznáni za národnost. Dunganí nemohli dosáhnout na status národa kvůli neúplným „komponentům“ etnicity, a proto neměli nárok na vlastní samosprávu (autonomii). Ve všech ostatních rovinách však byli zrovnoprávněni s ostatními, dnes státotvornými, národy Střední Asie. V pomyslném etnickém žebříčku dosáhli Dunganí za Sovětského svazu nejvyšší mety. Získali vlastní oddělení v akademiích věd, vlastní školství, vlastní kolchozy i sovchozy, vlastní politickou reprezentaci i inteligenci. Dunganí přitom nebyli příliš nakloněni sovětskému komunismu, neboť byli „nejpravověrnějším“ muslimským etnikem ve Střední Asii. Jejich loajalita byla stále myšlena spíše vůči Rusům než vůči ideologii či politickému systému.

S pádem Sovětského svazu v roce 1991 ale padlo i rovné postavení Dunganů mezi středoasijskými národy. Nové nezávislé státy se potýkaly s hlubokou ekonomickou i sociální krizí a etnické menšiny včetně Dunganů a jejich zájmy i potřeby byly marginalizovány – dunganská identita byla zasažena třemi ranami. Zaprvé, dříve Dunganům rovná etnika byla nyní státotvornými národy a Dunganí se ocitli „v jejich státech“. Zadruhé, téměř stotisícová dunganská populace Sovětského svazu se roztránila na tři výrazně menší skupiny ve třech nezávislých státech. Zatřetí, v důsledku politických změn zasáhla region masivní emigrace, hlavně Rusů a Ukrajinců, kteří představovali od počátku dunganského osídlení jejich hlavní spřátelená etnika. Konstelace těchto událostí přinutila Dunganě hledat vlastní místo v nové Střední Asii i novou „etnickou alianci“, která by nahradila tradiční pouto s odeslými Rusy. Návrat k původním huiským kořenům je logickým vyústěním. Posledním dvěma obdobími a jejich srovnáním se věnují následující kapitoly.

Sovětská dunganská rovnoprávnost

Jak již bylo zmíněno, Dunganí byli od svého usídlení ve Střední Asii

velmi proruský orientovaní. Tento fakt se promítl i do jejich „sovětizace“, která byla spíše „rusofilního“ než „sovětofilního“ základu. Dunganí se stali již ve 20. a 30. letech 20. století předmětem poměrně intenzivní etnické politiky, kdy bylo provedeno několik výzkumů, které měly za úkol nejen zmapovat dunganskou populaci, ale též studovat jejich kulturu, zvyky a jazyk¹². Jak již však bylo uvedeno, přes zájem a oboustranně dobré vztahy se až do roku 1945 přiliš ve prospěch etnické emancipace a konsolidace Dunganů nečinilo. Avšak úspěchy dunganských vojáků během druhé světové války přinesly své ovoce a Dunganí byli hned po válce náležitě oceněni a zrovnoprávněni s ostatními etniky (národy) Střední Asie. Toto zrovnoprávnění probíhalo ve čtyřech rovinách – politické, ekonomické, historické a kulturní. Politické zrovnoprávnění bylo determinováno stalinistickou koncepcí národa, definovaného jako „...historicky vzniklá stabilní pospolitost řeči, území, hospodářského života a psychického založení, projevující se v pospolitosti kultury“¹³. Aby mohli být Dunganí „povýšeni“ z etnika (ethnosu), regionálně specifické společnosti, na národnost, předstupeň národa, v rámci stalinistické titulatury etnických skupin, museli prokázat dostatečně specifické a svébytné rysy. Těmito rysy byly myšleny hlavně jazyk, dunganská (sovětská) historie, hospodářský život a pospolitá kultura, a tudíž bylo třeba je kodifikovat.

Dunganí, kteří přišli do Střední Asie z Číny, byli jen minimálně gramotní. Postupným zapomínáním čínštiny a čínského písma a i přerušováním kontaktů docházelo k vernakularizaci jazyka, který však nebyl nijak písemně kodifikován. Již od 30. let 20. století proto pracovala lingvistická skupina v Biškeku (tehdejší Frunze) a v Moskvě na vytvoření dunganského písma a spisovného jazyka dunganštiny. Události druhé světové války však tuto činnost přerušily a komise se k dunganštině vrátila až v 50. letech. Tentokrát však byl centrálně řízený orgán dostatečně zajištěn, podporován a i financován, což celý výzkum jazyka urychlilo. Během dvou let (1953-1955) byla dunganština kodifikována (na základě ganského dialektu) a byla pro ni vytvořena speciální azbuka (s pěti unikátními znaky)¹⁴, která explicitně reflektuje pouze jeden z původních čínských tónů, a to třetí¹⁵. Pro studium dunganské kultury a jazyka byl následně založen Ústav dunganských studií Akademie věd Kyrgyzské SSR, který zajišťoval vzdělávání dunganských učitelů, vydával dunganské učebnice, vytvářel pravidla moderní dunganštiny, studoval jazyk a jeho dialekty, kulturu a zvyky Dunganů, organizoval kulturní akce, vydával odbornou literaturu i periodika a v neposlední řadě vytvářel platformu pro dunganské vědce v ostatních oborech. Přestože tato instituce funguje dodnes, její význam a funkce zdaleka není srovnatelná.

Současně se vznikem moderní dunganštiny byla kodifikována i dunganská historie jako další rys národnosti. „Otec“ dunganské historiografie Muchamed Sušanlo sepsal dvě rozsáhlá díla – *Dunganské povstání druhé poloviny 19. století a role Bai Yanhua v něm* (1959) a ve spolupráci s prof. G. G. Stratanovičem *Eseje o historii sovětských Dunganů* (1967). Zatímco první dílo se zabývá novo-počátkem dunganské historie, druhé zdůrazňuje dunganskou národnostní emancipaci v rámci

sovětu. Druhé dílo bylo již reflexí zhoršených sovětsko-čínských vztahů v 60. letech, kdy zmínky o čínském původu sovětských Dunganů nebyly žádoucí. Namísto emigrace byla akcentována chrabrost dunganských hrdinů za velké vlastenecké války a namísto jejich usazení se ve Střední Asii jejich pracovitost a oddanost při zakládání dunganských kolchozů a sovchozů. Přestože bylo z výzkumu zřejmé, že tato propaganda v Dunganech nezastínila povědomí o velké emigraci z 19. století, ani jejich čínský původ, přidala na piedestal dunganských ctností a charakteristik zmíněnou chrabrost a pracovitost, které byly velmi silně internalizovány. Navíc dlouhodobě výborné rusko-dunganské vztahy byly propagandisticky přeformulovány a následně internalizovány na sovětsko-dunganské.

V ekonomické rovině neměli sověští „etno-inženýři“ problém. V převážně kočovné Střední Asii představovali Dungané výjimečný typ sedentární agrární společnosti. To se projevilo i v jejich úspěšnosti při zakládání kolchozů. Dungané měli minimálně 11 kolchozů a sovchozů, což bylo v poměru k velikosti populace nejvíc mezi středoasijskými národy¹⁶. Jen v Čujské nížině (v dnešním Kyrgyzstánu) měli Dungané 7 kolchozů a při poměrném srovnání s majoritními Kyrgyzy obhospodařovali přibližně dvojnásobně velké pozemky¹⁷. Byli také uznávanými staviteli zavlažovacích systémů, což byla dovednost, kterou si taktéž přinesli z Číny. Největším takovým počinem byl Velký a Malý čujský kanál, na jejichž stavbě se ve 30. a později v 50. letech 20. století výrazně podíleli právě Dungané.

Výrazný vliv měla ekonomická úspěšnost i na uchování kultury Dunganů, a to hlavně jejich náboženství¹⁸. Jestliže měl islám u kočovných národů Střední Asie problémy s morálkou (pití alkoholu, pravověrnost, halal), pak opakem byli Dungané. Jejich pojetí islámu jako učení qingzhen (清真), tedy pravého a čistého učení¹⁹, by se dalo v protikladu ke středoasijské kočovné tradici označit za puristické až ortodoxní. Paradoxně toto pojetí nepředstavovalo problém ani ze strany sovětských úřadů. Uvědomovaly si totiž, že toto učení oslavuje pracovitost, skromnost a soudržnost, což byly vlastnosti, které nebyly v kolizi se žádným z nařízení. Možná právě proto byly dunganské kolchozy jako jediné ve Střední Asii vybaveny funkčními kolchozními měšitami²⁰.

Díky všem těmto emancipujícím faktorům (sověští hrdinové a sovětská historie, pracovitost a loajalita jako psychické vlastnosti i hospodářský život a kodifikovaný jazyk) se Dungané stali na konci 50. let 20. století oficiálně sovětskou národností. Přestože nikdy nezískali titul národa, neboť nesplňovali hlavní rys – společné, historicky osídlené území, a neměli tak nárok na územní autonomii, byli Dungané ve všech ostatních oblastech zrovnoprávněni s okolními etniky (národy). Výrazně se ale tento stav změnil po pádu Sovětského svazu.

Transformační období a ztráta rovnoprávnosti

Rozpadem Sovětského svazu v roce 1991 se Dungané ocitli ve třech nových středoasijských národních státech. Absolutní většina jich žije v Kyrgyzstánu,

přibližně dvě pětiny v Kazachstánu a zbytek v Uzbekistánu. Nová politická mapa rozdělila nejkonzentrovanejší osídlení Dunganů – Čujskou nížinu, kde žije přibližně 80 % všech Dunganů, do dvou nezávislých států. Následně politické, ekonomické a sociální problémy, kterým nově vzniklé státy celily, se promítly i do života Dunganů. Přejít od centrálně plánovaného k tržnímu hospodářství byl obzvláště bolestný a neúspěšný v Kyrgyzstánu. Zatímco Kazachstán je zemí bohatou na nerostné bohatství rud, Uzbekistán je bohatý na ropu a zemní plyn. Těžba nerostných surovin těmto státům zajistila, že životní úroveň jejich obyvatel se tolik nezhoršila a naopak se i, byť selektivně, začala zlepšovat. Kyrgyzstán však žádným významným nerostným bohatstvím nedisponuje a hospodářský propad a s ním spojené sociální nepokoje byly ze zmíněných zemí nejzávažnější. Multietnický charakter Kyrgyzstánu se začal rychle měnit, stejně jako ve Střední Asii, když začalo neautochtonní obyvatelstvo reemigrovat zpět, převážně do Ruska. S touto reemigrací emigrovala i významná část hospodářské, vědecké, lékařské, politické a kulturní elity. Dunganí tak byli svědky zvrátových událostí, které jejich pozici v novém etnickém prostředí nijak nepomohly. Schematicky lze proces znerovnoprávnění Dunganů v Kyrgyzstánu rozdělit do tří částí, přičemž všechny se navzájem prolínají – etnická izolace, ekonomická marginalizace a politická stigmatizace.

Za etnickou izolaci lze označit proces hromadné emigrace etnických menšin z Kyrgyzstánu a z celé Střední Asie po rozpadu SSSR. Mezi lety 1989 a 1999 došlo v Kyrgyzstánu k odchodu přibližně půl milionu příslušníků etnických menšin do zahraničí. Tabulka č. 1 ukazuje, že kromě titulárních Kyrgyzů rostl počet příslušníků už jen u Uzbeků a Kazachů, sousedních titulárních národů. Avšak jak je patrné, Dunganí jsou jediná menšina Kyrgyzstánu, která nemá vlastní nezávislý stát, a přitom její podíl na populaci stabilně roste. Mezi zmíněným půl milionem emigrantů však byli primárně Rusové (313,3 tis.), Němci (79,8 tis.) a Ukrajinci (57,6 tis.), kteří představovali tradičně sousedy, se kterými Dunganí udržovali úzké vztahy. Naopak Kyrgyzové, se kterými měli Dunganí spory od svého příchodu, výrazně posilují a „nacionalizují“ tak vlastní národní stát. Jediným silným a stabilně rostoucím etnikem, které bylo tradičně chápáno jako spojenecké, jsou Uzbekové, druhá nejpočetnější etnická skupina Kyrgyzstánu. Z toho vyplývá, že postavení Dunganů v Kyrgyzstánu se relativně vůči majoritním Kyrgyzům snižuje. Vysvětluje to též snahu Dunganů nalézt spojení v podobě vyšší než jen dungané identity (když sovětská v důsledku odchodu Rusů upadá), čemuž se věnuje poslední část příspěvku.

Tab. 1: Proměna etnické struktury Kyrgyzstánu po rozpadu SSSR (1989-1994)

Rok	1989		1999		Index relat. změny* (1989=100)
	Počet (tis.)	Podíl (%)	Počet (tis.)	Podíl (%)	
Kyrgyzové	2 229,6	52,3	3 128,1	64,9	123,9
Dungani	38,2	0,9	51,8	1,1	119,7
Uzbeci	550,0	12,9	665,0	13,8	106,7
Kazaši	37,3	0,9	42,7	0,9	101,1
Rusové	916,5	21,5	603,2	12,5	58,1
Tataři	70,0	1,6	45,4	0,9	57,3
Ukrajinci	108,0	2,5	50,4	1,0	41,2
Němci	101,3	2,3	21,5	0,4	18,7
KYRGYZSTÁN	4 257,7	100,0	4 822,9	100,0	100,0

Zdroj: Naselenie Kyrgyzstana. Itogi pervoj nacionalnoj perepisi naselenija Kyrgyzskoj republiky 1999 goda v tablicach. Biškek 2000.

* Index je vypočítán z relativního podílu na populaci, ne z absolutního nárůstu populace. Ukazuje tak významnost nárůstu či propadu velikosti etnika v kontextu celé populace Kyrgyzstánu.

Jak bylo zmíněno v předchozí části, Dungani byli v sovětském období velice výkonní a měli nadměrný ekonomický vliv v poměru ke své populaci. Jejich 11 kolchozů obhospodařovalo výrazně více půdy, než činil podíl Dunganů na populaci. Navíc Dungani jsou rurálnější obyvatelstvo než Kyrgyzové a na venkovské populaci v Čujské nížině, která je hlavní zemědělskou oblastí Kyrgyzstánu, se proto podíleli výrazněji (cca 5 %). Po rozpadu SSSR byla půda kolchozů rozdělena demografickým poměrem mezi obyvatelstvo, na čemž však Dungani, jejichž kolchozy byly větší, výrazně trafil. S následným hospodářským propadem a krachem téměř celého sektoru průmyslu se stal Kyrgyzstán výrazně závislejším na zemědělství. Protože Dungani byli zvyklí obdělávat více půdy a naopak Kyrgyzové nově nabytou půdu neobdělávali vůbec nebo jen omezeně, vytvořil se systém etnický jednosměrných pronájmů. Kyrgyzové odmítali půdu Dunganům odprodávat a namísto toho ji pronajímali, a to za nemalé částky. Z výzkumu vyplynulo, že nájem, který Kyrgyzové požadovali od Dunganů, je roven přibližně polovině celkové hodnoty úrody na pozemku vypěstované. K nákladům se však musí kromě samotného nájmu připočítat daně, osivo, práce, zavlažování aj., a tudíž zisky, navíc nejisté, představují u Dunganů asi jen 15 % z obrátu. Zatímco Dungani tedy provádějí veškeré zemědělské práce a získávají z úrody vypěstované na pronajaté půdě jen asi 15 %, Kyrgyzové, kteří ji jen pronajímají a neobdělávají, získávají 50 %. Tento stav byl zjištěn ve většině vesnic v Čujské nížině.

Další ekonomickou diskriminací Dunganů je jejich odstavení od zahraničního obchodu. Kyrgyzstán je významným (makro)regionálním producentem několika zemědělských komodit (hlavně cibule, melounů, česneku aj.), přičemž většina této produkce pochází z Čujské nížiny. Zde tvořili v roce 2006 Dungani 6,7 % rurální populace, ale dle výsledků terénního šetření obdělávali více jak pětinu veškeré orné půdy v oblasti²¹. Dungani tak produkovali přibližně čtvrtinu až třetinu²² těchto pro Kyrgyzstán významných vyvážených komodit. Avšak Dungani nemají na zahraniční trhy přístup, neboť ty jsou monopolem Kyrgyzů²³, a svou produkci mohou prodávat jen na místních trzích nebo kyrgyzským obchodníkům. Tento fakt vedl k tomu, že ve vesnici Iskra se v roce 2004 místní Dungani rozhodli

neprodávat svou úrodu Kyrgyzům a vyváželi ji osobně k Dunganům v kazašském příhraničním Masančinu. Následná kyrgyzsko-dunganská nevraživost eskalovala v únoru 2005 do pouliční války. Dunganí ji označovali za pogrom, tokmoxská policie, která situaci řešila, v novinách uváděla označení „nepokoje“²⁴. Jejich výsledkem bylo 140 poničených dunganských domů a 4 zcela vypálené. Přestože iskerští Dunganí získali určitou finanční náhradu, na incident se nezapomnělo, ale naopak utvrdil Dungané v sebe-definování jako „pracovitých a mírumilovných“ lidí v opozici k „líným a násilnickým“ Kyrgyzům.

Tato ekonomická marginalizace Dunganů je jedním z dopadů jejich celkového politického opomíjení až stigmatizace. Dunganí nezastávají žádný vyšší politický či úřední post než na obecní úrovni a nemají vlastní politickou stranu. Pouze ošští Dunganí na jihu země, kteří jsou silně uzbekizovaní, se politicky aktivně zapojují v rámci uzbeckých politických uskupení v jižním Kyrgyzstánu. Právě absence politické reprezentace znemožňuje Dunganům prolomit obchodní monopol se zahraničím či získání obecní orné půdy do přímého nájmu²⁵. Revoluce v roce 2010 sice přinesla pro zemi určité změny, avšak pro minoritní Dungané, v současnosti čtvrtou největší etnickou skupinu v zemi, téměř žádné²⁶. Určitou naději na zlepšení vlastní situace se zdá být panhuizace – návrat ke svým huiským kořenům, která v roce 2008 (během terénního výzkumu) byla na svém vrcholu. Jedná se o hledání identity vyššího řádu, která by nahradila mizející ruskou (slovanskou) oporu.

Identita vyššího řádu: huiský či sovětský vzor?

V 19. století přicházeli první Dunganí do nově vznikajícího multietnického prostředí ruské Střední Asie. V současnosti jsou Dunganí svědky etnické homogenizace Kyrgyzstánu, která je zapříčiněna mnoha faktory, s jeýmiž následky se musí vyrovnat. Byla to homogenizace nově vzniklých národních států, která rozdělila Dungané do tří nezávislých států, a je to homogenizace, jež je výsledkem odchodu tradičně spřízněných etnických skupin. V současném Kyrgyzstánu roste význam samotných Kyrgyzů jak demograficky (etnicky), tak i politicky a ekonomicky. V tomto prostředí mají Dunganí potřebu vytvářet etnickou alianci. Tradiční aliance s Rusy, kteří ve velkém emigrují a jejichž Rusko je od Dunganů vzdálené, se již nezdá být pro Dungané perspektivní. Ani Uzbekové, s nimiž silně splynuli Dunganí v Ošské oblasti, se nezdají být řešením pro většinu Dunganů. Proto se obracejí ke svým „před-emigračním“ kořenům – k čínským Huiům. Tento proces lze nazvat panhuizací.

Dunganí měli potřebu vytváření „etnických aliancí“ od počátku. Prvně to byli Rusové, kteří jim podali pomocnou ruku při usazování se v novém prostředí. Poté to byli obecně Sověti (přesto stále uvažovaní jako Rusové), kteří pomohli Dunganům s emancipací a zrovnoprávněním. S rozpadem ruského Sovětského svazu se životní standard Dunganů zhoršil, a je tedy pochopitelné, že Dunganí nahlížejí na éru SSSR s nostalgii více než titulární národy Střední Asie, které

získaly minimálně suverenitu. Odtud i v úvodu zmíněný citát, v němž se Dungané ztotožňují se slovanstvím. Na první pohled pitoreskní představa Slovanů původem ze severní Číny, je při uvažování míry jejich rusifikace a sebe-identifikace s Rusy a sovětem relativně legitimní. Přestože je tato identita, nazvěme ji panslavistická, stále silná, vynořuje se identita „panhaiská“, která má z etnického pohledu výrazně větší relevanci, avšak ne už tak z pohledu praktického. Dungané nebyli v kontaktu s ostatními Huii v Číně od usazení se ve Střední Asii. Jedinou výjimku tvořili migranti Huiů/Dunganů ze Xinjiangu, hlavně v 60. letech 20. století. Oficiální místa čínský původ Dunganů maximálně mlžila a eliminovala. Po 120 letech se tedy Dungané vrací ve své identitě zpět. Otázkou však je, jestli mají kam?

Rok 2008 byl i u Dunganů ve znamení olympijských her v Pekingu. Na oslavu dobrých vztahů s Čínou i svého původu proto uspořádali v červenci ve své nejstarší a největší obci Aleksandrovce vlastní dunganskou olympiádu. Aktivně se jí účastnilo celkem 1 850 sportovců z téměř všech dunganských obcí v Kyrgyzstánu, Kazachstánu a Uzbekistánu a přijelo i 150 huiských sportovců z čínského Xinjiangu a Ningxia. Na celou akci se sjelo na 12 500 diváků²⁷, což představuje úctyhodnou 1/10 dunganské populace. Byla to největší kulturně-společenská událost v dějinách Dunganů a byla završením několika let pomalu narůstajícího zájmu o vlastní čínskou minulost. V roce 2006 byla otevřena sinologie na univerzitě v Biškeku a 12 z 18 studentů v prvním ročníku 2007/2008 tvořili Dungané²⁸. Ústav dunganských studií zahájil spolupráci s huiskými akademiky na univerzitách v Yinchuanu a Ürümqi v Číně. Značná část dunganské mládeže má zájem o studium čínštiny, mimo jiné i vzhledem k potenciálu ve vzájemném obchodu.

Proces panhuizace byl tedy nastolen relativně intenzivně, nicméně stále ještě nevytlačil sebe-identifikaci Dunganů se Slovany/Rusy²⁹, ale pouze ji doplnil. Při rozhovorech se nyní Dungané považují za Huie³⁰ - velký národ od jihovýchodní po střední Asii s 12 miliony příslušníků (zajímavá je přesnost tohoto laického odhadu), ale v tutéž chvíli se stále dokáží považovat za Slovany. Proces internalizace panhuiské identity je teprve na počátku, avšak jeho smysl a role jsou patrné již nyní - snaha stát se větším, rovnocenným a plnohodnotným národem. Hlavní otázkou se nyní zdá být, zda na proces panhuizace přistoupí i čínští Huiové, kteří jsou k němu prozatím vlažní.

Závěr

Již z citované literatury vyplývá, že Dungané jsou relativně málo reflektováni v odborné literatuře, přičemž hlavní část literatury se věnuje jejich minulosti. Jak však tento článek, opřený o terénní výzkum u kyrgyzských Dunganů, dokazuje, naopak studium aktuálních procesů je více než na místě. Střední Asie představuje skutečný střed Eurasie a její pestrá etnická skladba ovlivňovala v dějinách celý světadíl. Pokud uvažujeme Dungané jen jako malé etnikum ve Střední Asii, je možné o významu takového studia spekulovat. Avšak budeme-li

chápat Dunganý jako významnou mnohamilionovou disperzní komunitu, sahající od Jihovýchodní přes Východní až po Střední Asii, pak se představa výrazně mění. Dunganí ve Střední Asii představují vhodný předmět pro případovou studii, abychom mohli pochopit širší i hlubší procesy v post-sovětské Střední Asii.

Dunganí prošli velice specifickým vývojem a jsou živoucím důkazem toho, jak intenzivní stalinistická etno-politika byla a jak je i v současnosti v praxi platná. Hledání vlastní identity u Dunganů neodpovídá jen na otázku, kam tato stotisícová populace patří, ale poukazuje na celkovou složitost vývoje ve Střední Asii a částečně i na Dálném Východě. Dunganí jsou svébytným etnikem a 130 let na svébytnosti pracovali. Přesto se nyní chtějí vrátit ke svým čínským kořenům a chtějí se své „nezávislosti“ vzdát. Do určité míry se tato snaha podobá panslovanským ideálům 19. století, částečně integračním procesům na politické úrovni. Panhuismus je velmi aktuální proces a zaslouží si další a podrobnější studium. Tato práce se pouze pokusila nastínit rámec, ze kterého tento proces vychází, z neustálého souboje dvojího původu Dunganů (sovětského a čínského). Politické události 90. let 20. století ve Střední Asii tento proces spustily tím, že ze statického prostředí učinily prostředí nanejvýš dynamické, ačkoliv ne progresivní. Střední Asie se stala důkazem toho, že nacionalismus a etnická identita nejsou přežitkem a že mají své místo a roli i v 21. století a že jejich studium je i nadále smysluplné.

Poznámky

- 1) Pro potřeby této práce jsou označení Dungan a Hui použita jako vymežující, přestože se ve skutečnosti jedná o odlišná etnonyma původně označující tutéž (etnickou) skupinu. Protože je však Dungan (Tungan) slovo původu turkického a Hui původu čínského, jsou etnonyma užívána k označení odlišných skupin – Dunganů ve Střední Asii (ta část Huiů, která emigrovala, a její potomstvo) a Huiů v Číně podle současných státních hranic (tradicičně byl termín Dungan používán až po oblast dnešního Shaanxi ve střední Číně).
- 2) Použitá periodizace je vytvořena autorem a opírá se o několik děl, jako např. Dyer, 1992, s. 244-5, Jusupov, 2005, s. 5-8, Sušanlo – Stratanovič, 1967, s. 61-67 či Bek Fon, 2006, s. 2-7.
- 3) Sušanlo – Stratanovič, 1967.
- 4) Sušanlo, 1959.
- 5) Jusupov, 2005.
- 6) Dyer, 1992, s. 245-6.
- 7) Jusupov, 2005.
- 8) Sušanlo – Stratanovič, 1967, s. 65-67.
- 9) Madžun, 2008.
- 10) Vasiljev, 1930.
- 11) Bugazov – Duvazi, 1996; Dyer, 1979.
- 12) Vasiljev, 1930; Sušanlo – Stratanovič, 1967.
- 13) Stalin, 1949, s. 11.
- 14) Lin, 2008.
- 15) Lin, 2007.
- 16) Číslo bylo získáno při výzkumu a může se lišit, neboť kolchozy nebyly vytvářeny na etnickém principu. Ve zmíněných 11 kolchozech však Dunganí tvořili absolutní většinu.
- 17) Data vycházejí z terénního šetření, Kyrgyzstán 2008.
- 18) Dyer, 1980.
- 19) Gladney, 1998.

- 20) Srov. s Dyer, 1979; dle výzkumu bylo v 80. letech v 11 dunganských kolchozech 21 funkčních mešit.
- 21) Tato data byla získána v terénu formou dotazování a vlastního výpočtu, a tudíž se jedná jen o rámcové údaje až odhady, nikoli „tvrdá“ data. Celkově vlastní Dunganí přibližně 14-16 % orné půdy Kyrgyzstánu.
- 22) Opět údaj na základě průměrných výnosů vypočtených ze statistik (Demografičeskij ežegodnik Kyrgyzskoj Respubliky: 2002-2006. Biškek 2007; Urovňa žizni naselenija Kyrgyzskoj Respubliky 2002-2006. Biškek 2007) a průměrných výnosů Dunganů získaných přímo od zemědělců. Dunganí mají v průměru téměř dvojnásobné výnosy než je oblastní průměr.
- 23) S výjimkou přeshraničního bezcelního obchodu s přilehlými rajony Kazachstánu.
- 24) Huimin Bo 20, 2005/9-10, s. 3.
- 25) V mnoha případech je obecní půda pronajímána dlouhodobě Kyrgyzům, kteří ji výrazně draž pronajímají dále Dunganům.
- 26) Na základě dálkové komunikace s respondenty z výzkumu z roku 2008.
- 27) Huimin Bo, 23, 2008/19-20, s. 1.
- 28) Dle rozhovoru s jedním ze studentů.
- 29) Potažmo s muslimskou ummou, která je ale pro potřebu vymezení se vůči ostatním středoasijským etnikům příliš vágní.
- 30) Jejich vlastní ethnonymum je stále Hui, Huimin či Huihui.

Literatura

- BEK FON, Ammian: *Doroga v tisjacu li, ili skazanie o dunganskom narode. (Cesta tisíce mil, neboli příběh dunganského národa)*. Almaty 2006.
- JUSUPOV, Rašid U.: *Po obe storony Ĥian-Šaňa (Po obou stranách Ĥian-Šanu)*. Biškek 2005.
- BUGAZOV, Ch. B., DUVAZI, B. R.: *Šyzykue (Slabikář)*. Biškek 1996.
- DYER, Svetlana Rimsky-Korsakoff: *Soviet Dungan Kolkhozes in the Kirghiz SSR and the Kazakh SSR*. Canberra 1979.
- DYER, Svetlana Rimsky-Korsakoff: *Muslim life in Soviet Russia: the case of the Dungans*. Journal Institute of Minority Muslim Affairs 2, 1980/č. 2, s. 42-54.
- DYER, Svetlana Rimsky-Korsakoff: *Karakunuz: An Early Settlement of the Chinese Muslims in Russia*. Asian Folklore Studies 51, 1992/č. 2, s. 243-279.
- GLADNEY, Dru C.: *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality. Case studies in Cultural Anthropology*. Fort Worth 1998.
- LIN, Tao: *Dongganyu Lungao. (Stručná teorie dunganského jazyka)*. Yinchuan 2007.
- LIN, Tao: *Zhongya Huizu Shaanxihua Yanjiu. (Lingvistická studie shaanxiského dialektu středoasijských Huiů)*. Yinchuan 2008.
- MADŽUN, D. S.: *Kultura i prosvěščení Dungan centralnoj Azii. Istorija i sovreemnost' (Kultura a vzdělanost Dunganů Střední Asie. Historie a současnost)*. Biškek 2008.
- STALIN, Josef V.: *Marxismus a národnostní a koloniální otázka*. Praha 1949.
- SUŠANLO, Muchamed: *Dunganskoe vostanie vtoroj poloviny XIX. veka i rol v něm Baj Jan-chuj. (Dunganské povstání druhé poloviny 19. století a role Bai Yanhua v něm)*. Frunze 1959.

SUŠANLO, Muchamed , STRATANOVIČ, G.G.: *Očerki Istorii sovetskich Dungan. (Eseje o istorii sovětských Dunganů)*. Frunze 1967.

VASILJEV, Boris A. (1930): *Dungane*. Leningrad. s. 141-166 (původní periodikum nedohledáno).

Periodika:

Huimin Bo 20, 2005/9-10, s. 3.

Huimin Bo 23, 2008/19-20, s. 1.

Naselenie Kyrgyzstana. Itogi pervoj nacionalnoj perepisi naselenija Kyrgyzskoj republiky 1999 goda v tablicach (Obyvatelstvo Kyrgyzstánu. První národní sčítání lidu Kyrgyzské republiky 1999 v tabulkách). Biškeek 2000.

Demografičeskij ežegodnik Kyrgyzskoj Respubliky: 2002-2006 (demografická ročenka Kyrgyzské republiky: 2002-2006). Biškeek 2007.

Urovnja žizni naselenija Kyrgyzskoj Respubliky 2002-2006 (Životní úroveň obyvatelstva Kyrgyzské republiky). Biškeek 2007.

The Dungans in Kyrgyzstan: From equal towards unequal – searching for a higher identity

Annotation: *The following paper inquires the development and the position of the Dungan ethnic minority in Kyrgyzstan in the context of ethnic, political and economic transition of the region. It is a part of wider field research among Dungans which was conducted in 2008 in 22 of 24 known Dungan villages in Kyrgyzstan. The main object of the research was the comparison of Dungan's and Hui's ethnicity. The Hui is a Chinese ethnic minority and the Dungans were part of them until their impelled emigration to the Central Asia in the late 19th Century. However, the most significant changes in contemporary Dungan's ethnicity were caused by the development since 1991 when Soviet Union disappeared. The change/ redefinition of their ethnic identity and its foundation are the main aims of this study.*

From the field research is obvious that the change of ethnicity is a result of un-equalization of Dungans inside newly institutionalized and transitioned Central-Asian state, which is based on their ethnic "isolation" and economic and political marginalization. Therefore, the Dungans are searching their new identity in their two main sources – the Russian (Soviet) and Chinese (Hui). But it is not a linear process with certain difficulties.

Key words: *Dungan, Hui, Kyrgyzstan, redefinition of ethnicity, marginalisation, transition*

HMONGOVÉ A JEJICH OSUD V JIHOVÝCHODNÍ ASII

Petr Komers

Abstrakt: *Historie i současnost etnika Hmongů je v mnoha ohledech kuriozní. Teprve v 19. století se jich část přesunula z čínského území do jihovýchodní Asie, kde se postupně usídlili roztroušeně v horských oblastech Vietnamu, Laosu a Thajska. V 70. letech byla část laoských Hmongů zapojena do bojů na americké straně, a po skončení války v Indočíně jich desetitisíce emigrovaly - posléze mnozí dostali azyl v řadě zemí světa, kde vytvořili osobité komunity. Jejich příbuzní však zůstávají dále v jihovýchodní Asii a většinou patří mezi ta nejchudší etnika.*

Klíčová slova: *jihovýchodní Asie, národnostní menšiny, Hmongové, válka v Indočíně, hmongské migrační vlny, uprchlické tábory, hmongské emigrantské komunity.*

Úvod

Oblast pevninské jihovýchodní Asie (do níž můžeme kromě Vietnamu, Laosu, Kambodže, Thajska a Barmy zahrnout i jihozápadní Čínu) vyniká kromobyčejnou etnickou rozmanitostí. Prakticky ve všech zmíněných zemích, zejména v horách, žijí desítky národů s vlastní kulturou a jazykem. Například Vietnam uvádí oficiální počet 54 etnik na svém území¹, Laos 49² (NOŽINA, M., s. 9), neoficiálně to však může být i víc. V Thajsku a Barmě budou tyto počty pravděpodobně ještě vyšší, bohužel ani jedna z těchto zemí nezveřejňuje žádné oficiální přehledy v tomto smyslu. Z pohledu jazykovědců je region ještě pestřejší, než by mohla napovídat zmíněná čísla.³ Lze se tu setkat s etniky zastupujícími hned několik jazykových rodin.⁴

Ve všech uvedených zemích existují většinová etnika, která především reprezentují státnost té které země a jejichž jazyk je jazykem oficiálním, a to navíc vesměs jediným oficiálním⁵: v Číně Chanové (92% všech obyvatel země), v Barmě Barmánci (68%), v Thajsku Thajové (75%), v Laosu Laové (55%), v Kambodži Khmerové (90%), ve Vietnamu Vietové (86%). Z toho vyplývá, že všechna ostatní etnika jsou v postavení výrazně malých menšin - pouze Khmuové v Laosu mají postavení více než desetiprocentní menšiny (11%), pokud ovšem nebudeme brát v úvahu také případ etnických Číňanů (tj. Chanů, mnohdy již výrazně pothajštěných) v Thajsku (14%).⁶ To je vše. Například ve Vietnamu zaujímají dvě nejpočetnější národnostní menšiny Tayů a Thajů každá toliko necelá dvě procenta z celkové vietnamské populace.

Citované statistiky ovšem mohou vytvářet zkrslující dojem o celkové etnické situaci v této části světa. Mnohá z menšinových etnik totiž žijí na území hned několika států a jejich početnost může být poměrně značná. To je i příklad Hmongů, etnika, jež je přítomno prakticky ve všech zmíněných zemích (s výjimkou Kambodže), a jehož příslušníci žijí dnes dokonce i v nezanedbatelných komunitách na dalších světdílech. Třebaže zejména čínská oficiální klasifikace menšin znesnadňuje možnost dojít ke konkrétnějším cifrám, obvyklé odhady hovoří zhruba o 6, 5 milionech Hmongů na celé zeměkouli, přičemž výrazná většina z nich samozřejmě žije v jihovýchodní Asii. To je ovšem skoro stejně množství jako počet všech obyvatel Laosu...⁷

Hmongové – problém pojmenování

V pojmenování etnika Hmongů přetrvává značná nejednotnost. Zatímco v jihovýchodní Asii a také v případech západních diaspor se v posledních letech hovoří takřka výhradně o Hmonzích, zdaleka nejde o jediné označení. Některé skupiny tohoto etnika jej dokonce kritizují s tím, že zahrnuje jen část jeho příslušníků a nevztahuje se na všechny. Namísto Hmong prosazují raději označení Mong, které se ostatně objevuje poměrně často i ve vietnamských pramenech.⁸ Existují však i mnohá další etnonymsa, např. v Thajsku se dle Schliesingera také používají alternativní – někdy jen lokální – jména *Meo*, *Miao*, *Meau*, *Maeo*, *Mung*, *M'peo* (SCHLIESINGER, s. 241).

Obecně lze však říci, že podobná variantní pojmenování se týkají mnohých etnik a etnických skupin žijících v tomto regionu, což je jen posíleno skutečností, že navíc žijí v různých zemích. Výraz *Meo* (jakož i jeho různé variace), s nímž se můžeme setkat v Thajsku, Laosu i Vietnamu, přitom převažoval v etnografické literatuře západních i místních autorů až zhruba do sedmdesátých let 20. století. Pochází z čínského výrazu *Miao* a dnes je v zemích jihovýchodní Asie považován za pejorativní a na oficiální úrovni v zásadě nepřijatelný. V Číně samé však etnonymum *Miao* (resp. *Miao-c'*, 苗子) není již vnímáno hanlivě ani těmi, kdo jím tak jsou nazýváni. Problém ovšem spočívá v tom, že v rámci čínské oficiální klasifikace jsou *Miaoové* uváděni jako jedna z 55 oficiálně stanovených etnických minorit, ve skutečnosti však toto zastřešující jméno zahrnuje několik zcela rozdílných menšin, mezi nimi např. i Keťiay (pch. Gejia) ze severovýchodního Kuej-čou (zhruba 100 tisíc osob), kteří se od této oficiální klasifikace pokoušejí distancovat již celá desetiletí.⁹ Těchto několik etnik se mezi sebou ve vlastních jazycích prakticky nedomluví. Podle 5. sčítání lidu v r. 2000 patřilo k čínským *Miaům* 8.940.116 osob.¹⁰ Lee a Tapp odhadují, že pouze přibližně polovinu z nich tvoří vlastní Hmongové (LEE + TAPP, 2002), žijící především ve zmíněné provincii Kuej-čou. Právě dogmatická klasifikace čínské vlády přispívá k tomu, že je v podstatě nemožné určit alespoň přibližně skutečný počet příslušníků hmongského etnika.

Původ hmongského etnika a jeho migrace do jihovýchodní Asie

Řada motivů z hmongských mýtů o stvoření světa je pozoruhodně shodná s biblickým výkladem (mj. babylonské zmatení jazyků), což některé autory – jako misionáře Savinu – vedlo ke svůdné domněnce, že prapředci Hmongů možná nepocházeli z Asie. Dokonce rekonstruovali jejich cestu na východ a došli k závěru, že našli svou vlast v oblastech Sibíře a Mongolska, odkud se až později dostali do jihovýchodní Asie. Podobné hypotézy se zdály svůdné i proto, že Hmongové se svým fyzickým zevnějškem poměrně značně liší od svých sousedů (chybí jim zdvojená oční víčka, mají široké líce aj.).

V čínských pramenech se dají nalézt zmínky o *Miaech* již v době před naším letopočtem (mj. i v *Knize písní* je zmínka o království Tři *Miao*), avšak těžko soudit, zda toto označení lze ztotožnit s předky Hmongů. Teprve v době tchangské, v 7. století n. l., se etnonymum *Miao* po delší pauze znovu vynořuje, a to již v souvislosti s oblastmi, kde žijí Hmongové i dnes, totiž provinciemi Kuej-čou, Chu-nan a S'-čchuan. I v následujících staletích se vyskytují sporadické zmínky o *Miaech*, nutno však dodat, že kontrola Číny nad jižními oblastmi (zejména dnešními provinciemi Kuej-čou a Jün-nan) byla velmi omezená. *Miaoové*, tedy horská etnika zdejších oblastí, byli známí svým sklonem k nezávislosti a opakovanými vzpourami

proti císařské nadvládě. Konflikty vyvrcholily v době dynastie Čching; například v r. 1728 dal čínský generál Čang Kuang-s' v odvěte za nepokoje vypálit dvanáct tisíc vesnic a zmasakroval na třicet tisíc miaoských rebelů.

Pocit krajního ohrožení a persekuce, který Miaové zažívali za Mandžůů, vedl už ke konci 17. století k prvním migracím Hmongů do zemí jihovýchodní Asie – tato vlna (přibližně 80 rodin) údajně skončila v severovietnamské provincii Hà Giang. Druhá vlna (údajně okolo 100 rodin) proběhla v době jednoho protimandžského povstání na přelomu 18. a 19. století a kromě Hà Giangu se rozšířila až do vietnamské provincie Lào Cai. Nejrozsáhlejší byla vlna třetí v r. 1868, kdy v důsledku tvrdých represí po tchajpchingském povstání (k němuž se Miaové přidali) uprchlo z Číny víc než deset tisíc Hmongů. Tato vlna už přes severní Vietnam zasáhla i laoské oblasti dnešních provincií Xieng Khuang a Sam Nua (CÚ HOA VÂN + HOANG NAM, s. 17).¹¹ Do Thajska a zřejmě i Barmy se první Hmongové začali dostávat pravděpodobně až na konci 19. století z Laosu, větší jejich část však přišla zřejmě až v první půli 20. století.

Hmongové přicházeli do jihovýchodní Asie v době, kdy už zde nebylo moc volného prostoru. Ve Vietnamu si v druhé půli 19. století v některých oblastech vymáhali místo násilím na zdejších domorodcích, v Laosu – jinak řídké osídleném – se dostali do konfliktu s horským etnikem Khmu. Nížiny, podhůří i náhorní planiny byly většinou již obsazeny jinými národy, a tak zakotvíli v nejvyšších polohách, většinou nad 1000 m. n. m., což ostatně odpovídalo i jejich relativně izolovanému způsobu života v původním působišti, v jihozápadní Číně. Kromě nedostatku prostoru zde tudíž při výběru sídlišť sehrály roli i jejich tradiční zvyky: nezávislý život ve vyšších polohách, založený na soběstačném naturálním hospodaření, pěstování rýže na terasovitých polích atd. To pak v novém prostředí vedlo až na výjimky k „ostrůvkovitosti“ jejich sídlišť a následně k jejich dalšímu rozrůznění uvnitř etnika.

Hmongská migrace z Laosu po r. 1975

Třežbaže ani dějiny hmongské přítomnosti ve Vietnamu neproběhly bez pozoruhodných zvratů, situace Hmongů v Laosu vyústila během druhé půle 20. století v skutečně dramatické důsledky. Důležitou roli v tamním vývoji sehrála roztržka mezi dvěma hmongskými klanly Ly a Lo. Klan Ly vystupoval v době francouzské nadvlády velmi loajálně vůči koloniální moci a také se po jejím boku angažoval za druhé světové války v boji proti japonským okupantům, za což se v laoském kontextu těšil značným privilegiím. Původně však měl právo na výsadní pozici mezi laoskými Hmongy klan Lo, a to proto, že přišel z Číny jako první. Klan Lo se proto za druhé světové války poněkud „z trucu“ postavil na stranu Japonců. Vzájemný konflikt mezi dvěma klanly tak začal gradovat a v této gradaci pokračoval i v době americké války v Indočíně. V r. 1961 rozhodla Kennedyho vláda o zřízení speciálních jednotek v Laosu proti levicovým partyzánům, a volba tedy přitom celkem logicky padla na Hmongy (i proto, že Hmongové jsou vedle Khmuů nejpočetnější menšinou v Laosu), respektive na klan Ly, který zůstal věrný pravicové vientianské vládě. Významným prostředníkem se stal příslušník tohoto klanu, důstojník Vang Pao, vyškolený ve francouzské vojenské akademii¹². Vang Paovy jednotky spadaly pod přímou kontrolu CIA a působil v nich až 30 tisíc mužů. Byli známí svou statečností – téměř stejně jako jejich protivníci z klanu Lo, kteří se naopak angažovali na straně Pathet Lao.

S koncem války v Indočíně v r. 1975 došlo nejen k odchodu Američanů, ale také masové emigraci vangpaovských Hmongů. Většinou skončili v uprchlických táborech na severu Thajska. Další se na cestu vydávali v následujících letech. Některé odhady hovoří o tom, že mezi lety 1975-1985 opustilo Laos více než 150 tisíc Hmongů. Další několik tisíc se jich pak se zbraní v ruce stáhlo do oblasti Phu Bia severně od Vientianu, kde vedli guerillu přinejmenším do roku 2003, kdy byly jejich zbytky obklíčeny a zajaty.

Co se týče Hmongů v thajských uprchlických táborech, zhruba do r. 1985 dostala většina z nich azyl v některé ze západních zemí. Přibližně 40 tisíc jich odešlo do USA (dnes jejich tamní populace narostla na údajných 222 tisíc), necelých 8 tisíc do Francie včetně Francouzské Guyany (dnes 15 tisíc), 500 do Austrálie, 200 do Kanady a 100 do Argentiny. Další dva a půl tisíce se dostaly do Číny. V r. 2002 odhadovali Tapp a Lee, že mimo Asii žije přibližně 190 000 Hmongů. Kromě jmenovaných zemí uvádějí i Nový Zéland (150). Velmi kuriozní je vznik hmongské komunity ve Francouzské Guyaně, kde se Hmongové usídlili ve třech vesnicích (1800 osob) v nížině a v tropickém klimatu – větší kontrast k jejich původnímu prostředí snad ani nemůže být. Uváděné počty jsou však bezmála deset let staré a při tradičně vysokém hmongsém populačním přírůstkem (v jihovýchodní Asii mají hmongské rodiny běžně 6-7 dětí) narůstají vysokým tempem, jak je ostatně zřetelné i z vývoje mezi lety 1975-2002, jak jej zdokumentovali Tapp a Lee.

Část Hmongů zůstávala nicméně v thajských uprchlických táborech ještě po r. 2000. Na přelomu let 2009 a 2010 se Thajsko snažilo zbavit 4 tisíc Hmongů v jednom z uprchlických táborů na severu země tím, že je vrátí do Laosu.¹³ Je třeba dodat, že mnozí Hmongové už na repatriaci přistoupili dobrovolně dřív a některé internetové zdroje hovoří i o násilné repatriaci dalších na přelomu století. Část hmongských uprchlíků se pro změnu usídlila přímo v Thajsku, kde se už stali jednou z největších a zajatých.

Hmongové a jejich situace v jihovýchodní Asii

Prakticky ve všech zemích jihovýchodní Asie reprezentuje hmongska menšina jednu z nejhudších skupin obyvatel. Je to ostatně dáno i sklonem Hmongů k nezávislému, soběstačnému životu v namáhavých horských podmínkách, poněkud v ústraní od moderní civilizace. Tradičně praktikovali – a leckde ještě částečně praktikují – pěstování plodin na zdřávených polích, což vedlo k jejich polokočovnickému životu. Tam, kde se věnují pěstování rýže na terasovitých polích, sklízí úrodu jen jednou ročně, na rozdíl od nížin, kde se dá dosáhnout sklizní dvou až tří; navíc jde o úrodu slabší a ještě při větší námaze, neboť udržování teras vyžaduje mnoho práce, ani nemluvě o každodenní cestě k políčkám z vesnic, často vzdálených celé kilometry chůze. Život v členitém horském terénu navíc nutně odstavuje Hmongy od běžných komunikačních toků i vymožeností moderní doby, jež jsou již běžné pro obyvatele nížinných oblastí. Do většiny hmongských vesnic se dá dostat jediné pěšky po vyšlapaných stezkách, v mnoha vesnicích není ani zavedena elektřina atd.

Nedostatkem komunikace je ovšem postižen i vzájemný život jednotlivých hmongských společenství. Zmíněná „ostrůvkovitost“ hmongského osídlení vedla během desetiletí ke značným rozdílům mezi příslušníky tohoto etnika. To je patrné zejména v Laosu a – snad ještě více – ve Vietnamu. Laoští Hmongové se dělí do šesti skupin, jejichž názvy vycházejí z typických barev oblečení: Bílí Hmongové,

Květinoví (či Pestří) Hmongové, Černí Hmongové, Červení Hmongové, Modří Hmongové a Hmong Lia. Ve Vietnamu se obvykle rozlišují stejné skupiny, jen místo posledních jsou tzv. Na Meové.¹⁴ Rozdíly mezi nimi jsou ovšem značné a týkají se kromě oblečení zejména odlišnosti v dialektech, mnohdy do té míry, že se některé skupiny vzájemně nedomluví.

Hmongská populace přitom jako celek poměrně prudce roste, jak dosvědčuje situace ve Vietnamu: zatímco v r. 1959 čítala pouhých 183 tisíc osob, v r. 1970 349 tisíc, v r. 1989 558 tisíc, v r. 1999 787 tisíc, k roku 2009 už přesáhla hranici jednoho milionu: 1 milion 68 tisíc (poslední tři údaje z oficiálního sčítání lidu). Tím se Hmongové ocitají (spolu s Taii, Thaji, Muongy a Khmery) mezi pěti nejpočetnějšími národnostními menšinami v zemi¹⁵. V Laosu se jejich počet vyšplhal na 460 tisíc¹⁶, což je rozhodně více, než bylo na konci americké války v roce 1975 – dle různých informací lze jejich tehdejší počty odhadovat na více než 300 tisíc, avšak téměř polovina z nich po válce odešla do emigrace (později se malá část z těchto uprchlíků opět vrátila). Z toho vyplývá, že se za 35 let jejich populace rovněž téměř ztrojnásobila.

Vysoká porodnost, navíc v nízkém věku (hmongské ženy často rodí děti ještě před dosažením hranice dospělosti) izolaci tohoto etnika většinou ještě zhoršují a přispívají do značné míry i k jeho zaostalosti. Především ubývá zemědělsky využitelné půdy v průměru na jednotlivce. Dále tradiční život v horských osadách vyžaduje jiný typ kompetence než uplatnění v kontextu většinové společnosti. Dívky, které se od mala učí starat o mladší sourozence, šit si složitě zdobené šaty a pracovat na poli, se brzy vdávají a jejich styk s ostatními etniky se omezuje na minimum – proto je rodina skoro nikdy nepošle do škol. U chlapců je to jen o málo lepší, většinou se učí jen někteří - vybraní - ze synů. V r. 1995 bylo dle Gar Yia Leeho 54,3 % hmongských mužů v Laosu negramotných, žen dokonce 91,3 %¹⁷. Ve Vietnamu se při sčítání lidu v r. 1999 zjistilo, že 69 % Hmongů starších 5 let ještě nikdy nešlo do školy, přičemž celých 82,3 % z tohoto počtu tvořily ženy. I když se vietnamská vláda snaží dostat výuku až do samotných vesnic, populační politika Hmongy opět znevýhodňuje: za třetí dítě se už platí školné, které je pro běžné Hmongy, žijící do značné míry mimo peněžní oběh, neuhraditelné – a to i přesto, že jde spíše o symbolické částky. Je ovšem nutno dodat, že gramotnost v těchto zemích znamená ovládat jazyk a písmo většinového etnika (Laů, Vietů, Thajů), které má z praktického hlediska pro Hmongy relativně malou použitelnost. Jednotlivé vesnice zastupují ve styku s úřady vybraní jedinci (starosta, ve Vietnamu též člen strany apod.), ovládající tento jazyk.

Vzhledem k prudkému hospodářskému rozvoji společností v regionu jihovýchodní Asie zůstávají Hmongové stále více pozadu a je na ně nahlíženo jako na zaostalé etnikum. Ve Vietnamu, kde je jim dopřán snad nejtolerantnější i nejvstřícnější přístup ze strany státu, bývají například terčem vtipů. K situaci v Laosu se vyjadřuje Ovesen v tom smyslu, že pro většinu Laosanů se Hmongové „zdají být podezřelí v mnoha ohledech. Mají sklon k ničení lesů, jež je třeba v souladu s oficiální politikou chránit. Mají tendenci podílet se na produkci opia a obchodu s ním. Někteří byli „zrádci“ během války. Navíc ani nevyznávají oficiálně schvalované buddhistické náboženství a praktikují buď tradiční, šamanistické formy kultu duchů, nebo cizí křesťanské náboženství.“¹⁸ Objevují se snahy přesídlit Hmongy z hor do nížin. Nejhorší je však situace v Thajsku, kde patří mezi několik horských etnik, jejichž příslušníkům často nejsou přiznána ani občanská práva, a nezřídka se stávají obětním beránkem

thajského šovinismu. Mnozí z nich byli násilně přestěhováni do nížin a vytrženi ze svého přirozeného prostředí. Je nutno dodat, že k násilnému přestěhovávaní docházelo v menší míře i v Laosu a také ve Vietnamu, kde to však souviselo spíše s mezinárodně-politickou situací (vyklizení ohrožených příhraničních oblastí s Čínou).

Pozice etnika žijícího na okraji společnosti vedla k tomu, že se o Hmongy často zajímají západní křesťanští misionáři, zejména protestantští, a to i některé sekty. Mezi nimi např. nová evangelická sekta *Vàng chú*, která se mezi Hmongy ve středovietnamské provincii Nghe An začala šířit v r. 1994 m.j. i za pomoci rozhlasového vysílání FEBC ve hmongštině z Filipín (HOÀNG XUÂN LUÔNG, s. 191). Tato sekta, stejně jako mnozí další misionáři, zneužívá vedle sociálního postavení i obecně rozšířené, silné víry v mesiášství, vycházející z tradičních hmongských představ a mýtů. O agresivní horlivosti zejména amerických protestantských misionářů a také některých křesťanských humanitárních organizací mezi horskými etniky v Thajsku a Laosu nás zpravuje i sociální antropolog Tomáš Ryška¹⁹.

Na druhou stranu nelze nezmínit snahu – byť možná ne zcela důslednou – vlád Thajska nebo Vietnamu o rozšíření vzdělání mezi horské menšiny, která se projevuje výstavbou prostých škol v odlehlých vesnicích a zajištěním učitelů (ve Vietnamu většinou částečných dobrovolníků). Ve Vietnamu existují i kvóty pro povinné zastoupení jednotlivých národnostních menšin ve středních a vysokých školách a Hmongům se někdy vycítá, že z jejich řad vychází málo funkcionářů a stranických kádrů (sic!). Ve výuce na základních školách je vedle vietnamštiny používána i hmongština, byť jen jako pomocný a doplňkový jazyk. V r. 1961 byl ve Vietnamu – podobně jako pro některé další menšinové jazyky – vytvořen i oficiální zápis hmongštiny latinkou, inspirovaný vietnamským alfabetem (ovšem bez tónové diakritiky, přestože i hmongština je tónovým jazykem). V této transkripci bylo vydáno i několik knih, včetně vietnamsko-hmongských a hmongsko-vietnamských slovníků.

Také v Thajsku byla vytvořena transkripce hmongštiny, ovšem na bázi thajského písma. Podobně existovala i laoská transkripce, ta však byla používána pouze v době indočínské války. Za zmínku stojí, že zahraniční misionáři používají přepisu jiného, rovněž latinkou, tzv. RPA (romanized popular alphabet), vytvořeného v l. 1951-53 třemi křesťanskými misionáři v Laosu – v tomto přepisu byl vydán i hmongský překlad Bible, který byl šířený mezi Hmongy prakticky ve všech zemích, kde žijí.

Vliv hmongských emigrantských komunit

Příchod Hmongů do západních společností provázela celá řada problémů. Zásadní byla už samotná drastická změna prostředí. Hmongové se náhle dostali do přetechizovaného, moderního světa plného neznámých věcí. Sherman popisuje, jak se hmongští imigranti v USA potýkali s bydlením v amerických městech: *„Města je oddělila od krajanů a vystavila je tomu největšímu kontrastu vzhledem k jejich předchozímu, kmenovému a kolem zemědělství soustředěnému životu. Řada Hmongů byla napadena zloději nebo řidčeji podvedena, protože prostě nevěděli, jak používat peníze či volat policii. Neměli zkušenosti se dveřmi na zámky, s vypínači světla, moderním vodovodem. Někteří začali užívat záchody k čištění rýže a přicházeli přitom o cenná zrna, když zařízení náhodou spláchno. Ti, kteří pracovali s uprchlíky, nacházeli obyčejí pokoje změněné na zahrádky, s hlínou nanošenou zvenčí. Domovníci naráželi na Hmongy, kteří rozdělávali při vaření ohně přímo v domě, protože nevěděli, že jim na to stačí sporáky.“* (SHERMAN, s.

Odcizenost v cizím prostředí byla umocněna neschopností komunikovat se svým okolím – Hmongové většinou neuměli anglicky ani pár slov a učit se tento jazyk v dospělém věku bylo pro ně, většinou negramotné venkovany, téměř nepřekonatelnou překážkou. Podobně dopadali jejich soukmenovci ve Francii a Francouzské Guyaně, i když mezi Guyanskými Hmongy se objevilo pár osob, které dřív dostaly možnost studovat ve Francii – to jim samozřejmě okamžitě zajistilo privilegované postavení. Situaci ještě zhoršovaly postoje místních lidí, kteří na nové přistěhovalce často reagovali s rozpaky. Ve Francouzské Guyaně byli dokonce přivítáni pokřiky „*Méos, dehors!*“ (Meové, vypadněte!); guyanští starousedlíci se poděsili, když se rozšířila zvěst, že má přijít až 40 tisíc přistěhovalců – což je pochopitelné, uvážíme-li, že tehdejší Francouzská Guyana neměla více než 60 tisíc obyvatel (GÉRAUDOVA, s. 60-61).

Hmongové přitom přicházeli do svých nových působišť hromadně a dále žili – a žijí – v rámci krajanských komunit. Ty největší se soustředí v kalifornském městě Fresno a v tzv. *twin cities*, tedy minnesotském dvojměstí St. Paul a Minneapolis. Byla to i tradiční vzájemná solidarita, která jim umožnila vzestup a adaptaci na nové podmínky během jediného pokolení. Dnes už jsou mezi nimi tisíce odmaturovaných, a dokonce i vysokoškoláků, mezi nimi doktorů, právníků, inženýrů, učitelů, spisovatelů apod. Protože mnozí z původních emigrantů už kdysi v thajských uprchlických táborech věděli, že jejich rodiny budou rozděleny a jejich členové dostanou azyl v různých zemích, vytvořilo to i podmínky pro intenzivní komunikaci napříč jednotlivými komunitami, opřenou zejména o příslušnost k tradičním klanům. Tuto komunikaci ještě posílil nástup nových médií, zejména internetu. Dnes se přes internet hledají i nevěsty a volí se celosvětová hmongska miss.

Zejména v početné americké diaspoře se rozvinul celý hmongský mediální průmysl, který zahrnuje zejména vydávání hudebních nahrávek ve hmongsčině (včetně moderních žánrů jako je rap či hip-hop), natáčení krajanských velkokoncertů či oslav Nového roku ve Fresno, anebo dokonce celovečerních filmů. Už od osmdesátých let se zámožtí Hmongové začali zajímat o své kořeny a nutně se obrátili především do své čínské pravlasti. Nejdříve šlo jen o videonahrávky z Kuej-čou, někdy hodně stylizované, aby patřičně evokovaly představu ztraceného ráje. Kontakty ve vzdálených soukmenovci vyústily v uspořádání několika společných hmongských konferencí v Kuej-čou, Chu-nanu a Minnesotě. Hudební i filmové nahrávky z amerických komunit se začaly postupně šířit zpět do Asie, zejména do Laosu, odkud emigranti pocházeli. Např. na větších tržnicích v laoských provinciích Xieng Khuang a Hua Phan (kde jsou Hmongové koncentrováni nejvíce) lze nakoupit v černých kopiích stovky kazet, cd a dvd s hmongskou tematikou.

Jestliže laoští – a v daleko menší míře i čínští – Hmongové jsou jakžtakž vtaženi do globální hmongské komunikace, nedá se to říci o těch thajských a už vůbec ne o těch vietnamských. Tamní Hmongové, kteří mají přístup k moderním médiím, se dají – jen s trochou nadsázky – spočítat bezmála na prstech. Z Vietnamu ani nepocházejí uprchlíci, již dnes žijí na Západě, ani s ním nejsou spojovány představy „ztraceného ráje“ jako s Čínou. Nejsou zatím ani předmětem násilně předváděné „folklorizace“, jako to dělo už od maovské éry v Číně.

Dá se tudíž říci, že během posledních čtyřiceti let se hmongské etnikum rozdrobilo na tolik geograficky, materiálně i duchovně (tj. ve vzdělání, ale i

nábožensky) vzdálených komunit, že už se to vymyká jakémukoli souhrnnému postizení. Zatímco jejich krajané v západních zemích vynikají dnes již i v oborech, jako je např. vesmírný výzkum, antropologie či hraní pokeru²⁰, Hmongové v jihovýchodní Asii žijí jen o málo jinak, než tomu bylo před staletími. Kontrast jejich postavení vyniká nejen ve srovnání s jejich emigrantskými kolegy, ale i s prudkým rozvojem, který zažívá je obklopující většinová společnost. Jejich dříve tak obdivovaná touha po nezávislosti z nich v běhu posledních desetiletí učinila zaostalé komunity na okraji.

Poznámky

- 1) Vietnamská oficiální státní klasifikace pochází z r. 1979. Citují ji např. DANG NGHIEM VAN, CHU THAI SON, LUU HUNG.
- 2) K této klasifikaci přistoupil Laos teprve v letech 2000-2005.
- 3) Tak např. statistiky internetových stránek www.ethnologue.com uvádějí počty živých domorodých jazyků: ve Vietnamu 107 (z toho jeden možná již zaniklý), v Laosu 84, v Kambodži 23, v Thajsku 74, v Barmě 113 (2 možná zaniklé), v Číně 293 (1). Viz: http://www.ethnologue.com/country_index.asp?place=Asia
- 4) Lingvistické klasifikace nejsou ovšem jednotné. Jelikož zde není prostor pro jejich srovnání, budíž uvedeno alespoň pět jazykových rodin této oblasti, jak je rozlišují vietnamští autoři Dang Nghiem Van, Chu Thai Son a Luu Hung: sino-tibetské jazyky, austroasijské jazyky, austronéské jazyky, thajsko-kadajské jazyky, hmong-zaoské jazyky.
- 5) Pouze v Číně mají v jednotlivých autonomních oblastech status úředního jazyka i některé menšinové jazyky (čuangština, tibetština, ujgurština ad.).
- 6) Číslo převzata z <http://www.theodora.com/wfb/>, vztahují se ke stavu v r. 2010.
- 7) Dle téhož zdroje žilo r. 2009 v Laosu něco přes 6 800 000 osob.
- 8) Ke sporům o pojmenování viz blíže *Controversy over nomenclature* na: http://en.wikipedia.org/wiki/Hmong_people
- 9) *Costumes traditionnels de la Chine du Sud-Ouest*, s. 7
- 10) <http://www.stats.gov.cn/>
- 11) Za zmínku stojí, že část laoských Hmongů se později vrátila do Vietnamu, ovšem do jižnější, středovietnamské provincie Nghe An.
- 12) Také česká média zaznamenala nedávné úmrtí generálporučíka Vang Paa ve věku 81 let v americkém exilu (6. ledna 2011).
- 13) <http://www.novinky.cz/zahranicni/svet/187824-thajsko-deportuje-4000-hmongu-do-laosu.html>
- 14) Rozdělení laoských skupin Hmongů přejímáme od vietnamského autora Pham Duc Zuonga, rozdělení ve Vietnamu je obecně přejímáno prakticky všemi vietnamskými autory, jen právě jazykovědec Pham Duc Zuong a také Vu Quoc Khanh přidávají ještě jednu skupinu (Hmong Xou/Hmong Xua – Křížení Hmongové) navíc. Naopak západní autoři uvádějí někdy menší počet (H. Girard, C. Corlin aj.). Uvedené pořadí přibližně odpovídá početnosti jednotlivých skupin, počínaje největší.
- 15) <http://cema.gov.vn/modules.php?name=Content&op=viewcat&mcid=124&page=2>
- 16) http://en.wikipedia.org/wiki/Hmong_people
- 17) GAR YIA LEE: *Transnational adaptation – An Overview on the Hmong in Laos*. Ve: *Hmong/Miao in Asia*, s. 446
- 18) OVESEN, Jan, *The Hmong and development*. Ve: *Hmong/Miao in Asia*, s. 464
- 19) RYŠKA, Tomáš, *Svět bílého boha – Příběh moci bezmocných*. Brno, JOTA 2010. Těž v dokumentárním filmu *Zajatci bílého boha*. Ryška se přitom zabývá především etnikem Akhú.
- 20) http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Hmong_Americans

Literatura

Các dân tộc thiểu số ở Việt Nam (Národnostní menšiny ve Vietnamu). NXB Văn Hoá 1959.
COOPER, Robert + TAPP, Nicholas + YIA LEE, Gary + SCHWOER-KOHL Gretel: *The Hmong*. Bangkok, Artasia Press 1991.

- Costumes traditionnels de la Chine du sud-ouest*. Musée des tissus de Lyon 2002.
- CƯ HOA VÂN + HOÀNG NAM: *Dân tộc Mông ở Việt Nam (Hmongské etnikum ve Vietnamu)*. Hà Nội, NXB Văn hoá dân tộc 1994.
- DANG NGHIEM VAN + CHU THAI SON + LUU HUNG: *Les ethnies minoritaires du Vietnam*. Hanoi, Editions en langues etrangeres 1986.
- GÉRAUD, Marie-Odile: *Regards sur les Hmong de Guyane française (Les détours d'une tradition)*. Paris, L'Harmattan 1997.
- HOÀNG TUỆ + NGUYỄN VĂN TAI + HOÀNG VĂN MA: *Ngôn ngữ các dân tộc thiểu số ở Việt Nam và chính sách ngôn ngữ (Jazyky národnostních menšin ve Vietnamu a jazyková politika)*. Hà Nội 1984.
- HOÀNG XUÂN LƯƠNG, *Văn hoá dân tộc Mông ở Nghệ An (Kultura mongského etnika v provincii Nghe An)*. Hà Nội, NXB Văn hoá dân tộc, 2000.
- LAM TAM: *Coup d'oeil sur les Meo*. Ve: Etudes vietnamiennes č. 36 – Données ethnographiques II. 1973.
- LEE, Gary + TAPP, Nicholas: Các vấn đề dân tộc Hmông hiện nay: 10 điểm chính (*Otázky týkající se národa Hmongů v současnosti v deseti hlavních bodech*) Ve: Dân tộc học (Etnologie) 2002/4.
- LEWIS, Paul + LEWIS, Elaine: *Peoples du Triangle d'Or*. Ženeva, Editions Olizane 2002.
- MOTTIN, Jean: *History of the Hmong*. Bangkok, Odeon Store LTDi 1980.
- Narody jugo-vostočnoj Azii*. Moskva, Izdatel'stvo Nauka 1966.
- NGUYỄN DUY THIỆU (chủ biên): *Các dân tộc ở Đông nam Á (Národy Jihovýchodní Asie)*. Hà Nội, NXB Văn hoá dân tộc, 1997.
- NGUYỄN DUY THIỆU: *Cấu trúc tộc người ở Lào (Národnostní složení Laosu)*. Hà Nội, NXB Khoa học xã hội 1996.
- NOŽINA, M.: *Dějiny Laosu*. Praha, Nakl. Lidové noviny 2010.
- PHẠM ĐỨC DƯƠNG: *Ngôn ngữ và văn hoá Lào trong bối cảnh Đông-Nam Á (Jazyky a kultura Laosu v kontextu Jihovýchodní Asie)*. NXB Chính trị quốc gia 1998.
- Phong tục tập quán các dân tộc Việt Nam (Zvyky a obyčej vietnamských národů)*. Hà Nội, NXB Văn hoá dân tộc 1999.
- QUINCEY, K.: *Hmong - history of a people*. Cheney, Eastern Washington University Press 1995.
- SHERMAN, Spencer: *The Hmong in America*; ve: National Geographic Magazine 174, 4/1988, s. 586-610.
- SCHLIESINGER, Joachim: *Ethnic Groups of Thailand (Non-Tai-Speaking Peoples)*. Bangkok, White Lotus 2000.
- TAPP, Nicholas: *The Hmong of China - Context, agency, and the imaginery*. Brill Academic Publishers, Boston a Leiden 2003.
- TAPP, Nicholas + MICHAUD, Jean + CULAS, Christian + YIA LEE, Gary (editors): *Hmong/Miao in Asia*. Chiang Mai, Silkorm Books 2004.
- TRẦN HỮU SƠN: *Văn hoá Hmông (Hmongská kultura)*. NXB văn hoá dân tộc 1996.
- VŨ QUỐC KHÁNH (chủ biên), *Người Hmông ở Việt Nam/The Hmong in Vietnam*. Hà Nội, NXB Thông tấn 2005.
- VƯƠNG DUY QUANG: *Hiện tượng „Xưng vua“ ở người Hmông (Fenomén sebeprohlášení za krále u Hmongů)* Ve: Dân tộc học (Etnologie) 2003/2.
- VƯƠNG DUY QUANG: *Vấn đề người Hmông theo Kitô giáo hiện nay (Hmongští křesťané v současnosti)* Ve: Dân tộc học (Etnologie) č. 1994/4.

Hmong people and their destiny in Southeastern Asia

Annotation: *It's only in 19th century that Hmong ethnic group moved from China to Southeastern Asia and settled down in mountain areas of Vietnam, Laos and Thailand. In the the 1970s, in the time of Indochina war, one part of the Hmong in Laos took part in the struggles in the American side and after the end of war, thousands of them had to emigrate. Afterwards, they were granted asylum in different countries of the whole world, what resulted in the apparition of distinctive diasporas. In the meantime, their relatives still live in Southeastern Asia and the most of them belong to the poorest ethnic groups of the region.*

Key words: *Southeastern Asia, ethnic minorities, Hmongs, Indochina war, waves of Hmong migration, refugee camps, Hmong diasporas.*

AČKOLIV NÍZKÉHO PŮVODU... (ŽIVOTOPISNÁ LITERATURA RANÝCH KOREJSKÝCH KRONIK)

Miriam Löwensteinová¹

Abstrakt: Příspěvek se soustřeďuje na nejstarší korejské biografie z první oficiální kroniky *Samguk sagi* (Dějiny Tří království), která jejich prostřednictvím postuluje žádoucí modely chování raně konfuciánského období. Mezi vzorovými jedinci figurují i lidé mimo okruh elity Tří království, zvláště prostí vojáci, vzdělanci, rádcové, oddaní synové a dcery, věrné manželky. Ti se stali prototypy pozdější oblíbené a objemné, ovšem i monotónní biografické literatury. Předpokládáme, že biografie lidí nízkého původu mají za cíl, kromě svého prvotního dějinného poslání, zachovat vzory příštím generacím a vypíchnout koncepty, které ovlivňují korejskou společnost podstatněji než tzv. pět základních vztahů *orjun* (五倫). Jedná se o oddanost dětí vůči rodičům (*hjo*, 孝) a *loajalitu* (*čchung*, 忠). Jejich obsah i dosah je velmi široký, netrvá na opozici vysoký/nízký, neuplatňuje diskriminaci podle původu. Oba pojmy jsou klíčové pro fungování korejské společnosti do dnešní doby.

Klíčová slova: Korea, biografie, kroniky, historiografie, modely, *Samguk sagi*, *Samguk jusa*, tradice, raný konfucianismus, *hjo*, *čchung*, stratifikace, *kolpchum čedo*

V korejské životopisné literatuře se poměrně závazně na počátku každého textu vyskytuje údaj o narození a rodičích. Pokud není možné rodiče – a to zejména významné rodiče – doložit, autor shrne tento negativní nález do konstatování, že o jeho (jejím) původu není nic známo. Pro všechny je to také zpráva, že kdosi, i přes svůj nízký původ, stojí za zmínku, za zaznamenání, za vyzdvížení, dokonce se mu dostává cti figurovat v dějinách/v díle jako exemplum kvůli nějaké své kvalitě, vlastnosti, činu. Takovýto úvod životopisu zřetelně ukazuje na korejský zvyk hodnotit člověka v prvé řadě podle původu.

Společenská stratifikace a z ní vyplývající znevýhodnění byly v Koreji považovány – stejně jako všude na světě – za absolutně přirozené už od prvních států; s příchodem konfucianismu a jeho kategorizace však status obdržel mj. i hodnotící přídomky. Být nízkého původu (tzv. malý člověk, korejsky *soin* 小人) znamenalo mít podstatně nižší způsobilost k morálním činům. Takto byla – pokud celý náhled zjednodušíme – ve své podstatě rozvrstvena i morálka a každé sociální skupině příslušel jiný stupeň a očekávání. Platilo zcela domestikované Konfuciovo – ať se každý chová, jak mu přísluší (panovník jako panovník, ministr jako ministr, otec jako otec, syn jako syn)². „Sprostému člověku“ se odebíraly povinnosti, zodpovědnost a kladly se na něj pouze nároky odpovídající jeho postavení. Korejskou vizi tohoto pořádku demonstrovuje jedna z neznámějších písní *hjangga*³ z 8. století, Píseň o upokojení lidu (*Anminga*, 安民歌):

*Panovník je otec,
vazal milující matka,
poddaní jako děti,
je třeba je milovat.*

*V koloběhu přetvoření jsou milovány,
musíš je krmit a prokazovat jim dobrodiní.
Když nebudou chtít ze země pryč,
poznáš, že vládneš dobře.⁴*

Takto „pasený lid“ byl v korejském podání vzdálený svým čínským vzorům; navíc, čínská kultura si cenila a také zachovávala tradici vznešenosti v prostotě a nejrůznějším statutárně nevhodným lidem se dostávalo cti stát se kupř. císařskými rádci. ⁵ V Číně se však morální a mravně odehrávalo často právě vně úřednického a oficiálního života, na který Korejci kladli tak velký důraz v raném a pozdním středověku a zejména za království Čosön (朝鮮, dynastie I, 1392 -1910).⁶

Posunutý stav původních konfuciánských pojmů v Koreji reflektují nejrůznější literární památky, z nejstarších pak kroniky *Samguk sagi* (三國史記, Dějiny Tří království) a *Samguk jusa* (三國遺事, Nepominutelné události Tří království) z 12. a 13. století, kde se poprvé objevují postavy lidí nikoliv jen vznešeného původu a vznešeného ducha, ale také lidí, kteří jsou *přes svůj původ* nositeli kvalit, obvykle požadovaných po králích, státnících, učencích a vojevůdčích jako nejčastějších mravních vzorech. Na příkladech životopisů těch, kteří činy nebo jednotlivým skutkem jakoby překonali svou determinaci, lze demonstrovat korejské představy o ctnostném, správném, spravedlivém a moudrém, tedy žádoucích atributech vznešeného muže *kundža* (君子), popř. ctné ženy *jölljó* (烈女). Nejde však o nic víc než stylizaci, umělé naplnění kategorií čínské klasické literatury, tedy vytvoření povinného penza moralistních portrétů v jejich čínské rozmanitosti.

Společenská stratifikace je neměnný stav

Stratifikace obyvatelstva nevznikla za starověku, první zmínky o ní už najdeme v mýtech, kde jsou zmiňovány nejen společenské třídy, ale i otroctví. To je v Koreji daleko nejrozvinutější ze všech zemí Dálného východu a zrušeno bylo poměrně pozdě, až v roce 1801 (státní), resp. 1894 (soukromé), a po celou dobu existence státnosti funguje i velmi přísná sociální struktura s privilegovanými a neprivilegovanými.

Zcela jednoduše byla jakákoliv suma obyvatelstva od doby historické rozdělena na ty, co vládou, a ty, kterým je vládnuto, což je dědičně a nepřekročitelné; každé vykročení za hranice pravidel zařazení znamená sociální pád, nikdy však postup. Nejvýrazněji je stratifikace přítomna v nejdéle trvajícím státě Tří království: *Samguk* (三國), *Sille* (新羅), a v tzv. systému *kolpchum* (骨品, doslova „systém kostí“). Podle něj existuje horní vrstva, která má oprávnění vládnout pro svůj původ, tedy

svatá a pravá „kost“, a ta vyžaduje čistotu krve z obou stran. Matčina strana má přitom po staletí rozhodující roli pro zařazení – původně pro potvrzení vysokého původu a nároku na trůn, později nižší status matky odsuzuje ke stejnému statutu u dítě.⁸ Svatá kost *sōnggol* (聖骨) se udržela v Sille do roku 654, poté ji nahradila *čingol*, pravá kost (眞骨), až do pádu dynastie v roce 935. Jakkoliv se člověk snažil, nemohl hranici danou původem změnit a mohl pouze padnout, nikoliv postoupit. Sňatky mezi vrstvami nebyly možné, a i kdyby byl jedinec sebevzdělanější a sebeschopnější, starověk ho přes hranici jednou provždy danou „nepustil“. Rigidita systému „kostí“ také přispěla k pádu státu v 10. století. Mnozí králové si vybírali za své rádce právě lidi nevhodného původu, kteří byli nadaní a schopní, zároveň jim však neposkytli adekvátní pocty či atributy tohoto postavení. Nepřijatelnost a přežitost systému „kostí“ způsobily řadu povstání, v závěru dynastie i svého druhu občanskou válku mezi mocnými povstanci nízkého původu. Nazrál čas nového rozdělení karet, což Korea zažila v dějinách ještě jednou, při nástupu dynastie I (Čosŏn) na královský trůn.

Pevné hranice mezi vrstvami byly tedy stanoveny během starověku⁹, za království Čosŏn dostaly závazný právní rámec a další psaná i nepsaná pravidla. To vše se natolik vžilo, že je stratifikace cítit dodnes a ani sto let od úředního zrovnoprávnění obyvatelstva během tzv. reformy *kabo*¹⁰ nedokázala společnost změnit navyklý náhled: kdo býval otrok, zůstane otrokem, a bývalý člen prominentní rodiny je v očích veřejnosti stále „narozený ve vysoké třídě“.

Životopisná literatura a lidé nízkého původu

Oficiální kronika *Samguk sagi*¹¹ (三國史記) přináší celkem 50 životopisů různé délky, jež závažnost té které osoby a důležitost jejího zaznamenání pro příští generace reflektuje. Neoficiální *Samguk jusa*¹² (三國遺事) pak mimo to zmiňuje i osoby, které byly něčím zajímavé nebo výrazné, neboť jde o kroniku buddhistickou; jako taková pojednává více o zvlátnostech, popisuje tudíž dějiny barvitějším a méně striktním způsobem. V době kompilace prvních dochovaných dějin už však existoval mravní kodex a modely chování, které byly sice též stratifikované, přesto se občas někdo přiblížil očekávání příslušejícímu vysoké třídě. Naplnit očekávání znamenalo (teoreticky) ve většině případů postoupit výše nejen svým činem, ale být oceněn, vyzdvižen, tj. získat výhody, jež byly ve výchozí situaci pro člověka limitovaného původem nemyslitelné. Kronika *Samguk sagi* nastiňuje tyto modelové situace a zmiňuje i postavy, které svými činy nebo i celoživotním postojem demonstrují žádoucí chování.

Z osob nežádoucího původu a přesto modelového chování, které jsou jmenovány v oficiální kronice *Samguk sagi*, se dají vyčlenit následující typy: *typ rádce* (reprezentovaný prostým člověkem z provincie – tedy ne dvořanem z hlavního města – Ůl Pchasŏem; to je samozřejmě žádoucí postava, ovšem úřady byly vyhrazeny elitě, a tudíž je těžko uvěřitelná); *typ outsidera*, který se stal vojevůdcem (reprezentován Ondalem; příběh je evidentně převzatý z folkloru a jeho děj je

nereálný); *typ neobyčejných vzdělanců*: Kangsua, Čchö Čchiwóna, Päk Kjöla (jejich životopisné příběhy jsou uměle dotvořené, neboť starověk si vzdělanosti necenil: nebyla nutná pro získání úřadu nebo postavení. Tento typ odráží změněný žebříček hodnot pozdějších dob). Dále kronika uvádí – pro úplnost a zřejmě i doplnění původně čínských prototypů – *neobyčejného kaligrafa* (Kim Säng) a *malíře* (Solgö). Větší počet portrétů si vysloužili *neohrožení vojáci* (např. Jölgí, Pirjōngdža) a krátkými biografiemi začíná tradice vyzdvihování *oddaných synů* (Hjangdök, Sōnggak), *dcery* (Sól, Čiün) a *manželek* (Tomího žena) z nižších vrstev. Jakkoliv jsou tyto postavy a jejich příběhy nadnesené, reflektují požadavky doby, kdy kroniky vznikaly, a jsou základem pro středověké normativy.

Nejčastěji zmiňovaným typem hrdiny v oficiální kronice *Samguk sagi* je, vzhledem k častým válkám ve starověkých korejských státech, *neohrožený statečný loajální voják*, neváhající v kritické chvíli položit život ve jméno své země, jinými slovy padnout, aby byla čest státu zachráněna. Existuje množství historek o vznešených nebo původem vyhovujících hrdinech, ale i těch, kteří byli zřejmě do válek či jednotlivých bitev mobilizováni, také nižších příslušníků sillské organizace *hwarang*.¹³ Jde o osoby i činy věrohodné: u prostých vojáků se nevyžadoval původ, jejich funkce byla zřetelná a jasná. Pokud se vyznamenali, pak během jediné bitvy, kdy dokázali výrazným zásahem ovlivnit její průběh. Výchozí situace je většinou stejná, vojsko nemá dostatek vůle zvítězit, a čin jednotlivce jím otřese (dobrovolná smrt) nebo je motivuje. Motivace funguje tak, jak říká slavný vojevůdce Kim Jusin ve zdánlivě beznadějném postavení: „Zatřes pláštěm od límce a prach padne dolů, zatáhni za hlavní provaz a rybářská síť se otevře.“¹⁴ A hned dodává: „Nemohl bych se tentokrát já stát oním límcem nebo provazem?“¹⁵ Jeho příkladu pak v průběhu historie následovalo množství známých i anonymních hrdinů.

U některých v oficiální kronice ještě bezejmenných hrdinů se později „dohledal“ původ, nebo se biografie pozměnila a s ní téměř všechna fakta od jména, původu, přidány byly epizody nevztahující se přímo ke konkrétní události a vše bylo lidovou tradicí dotvořeno do formy plného životopisu se zřetelně ahistorickými motivy.¹⁶ Některé dílčí hrdinské činy jsou připisovány *hwarangům*; ti nemusejí pocházet nutně z vyšších tříd a málokterý si „zasloužil“ samostatnou biografii, proto se většinou „vešli“ pouze do příběhů slavnějších vojevůdců, a jsou tedy součástí životopisů hrdinů ze statutárně prověřeného dvorského okruhu. Demontrace činů vojáků je však stále zaměřena na projev *čchung* (忠) - loajality vůči panovníkovi, resp. vlasti.

Druhá nejčastěji zastoupená kategorie lidí nízkého původu je *oddaný syn, věrná manželka, oddaná dcera*. Zatímco u předchozích i následujících biografických protagonistů se předpokládalo, že žádoucí hodnoty mají v krvi především lidé vznešení, v těchto příbězích se naroubovaly konfuciánské ctnosti tam, kde ve zmiňované době ještě vůbec nemohly být zažité.¹⁷ Mohly být jen vrozené.¹⁸ Ctít otce, matku, nebo být věrná manželovi zní věrohodně vždy; zajímavé ale je, že od lidí nízkého původu je podobný čin přijímán i později jako zvláštnost, jako

nadstandard. Proč by jinak jeden ze zapisovatelů příběhu o Čchunhjang¹⁹ dramaticky volal v závěru textu: *...taková oddanost se i u dnešních vdaných žen [z rodin literátů] vyskytuje jen zřídka, natož pak u kisāng!*²⁰

V biografických kronik existují dva motivicky podobné a modelové příběhy synů Hjangdōka a Sōnggaka, kteří v dobách hladu nakrmili vlastním masem rodiče, ti přežili kritické chvíle a o činu se dozvěděly úřady. Dívky Sōl a Čiūn se zase obětovaly (tj. šly pod svou úroveň a pracovaly v cizích domech), aby měli jejich rodiče, resp. matky, co jíst, a další scénář je podobný. Pro ilustraci vkládáme ohodnocení činu poslední z nich v rozšířené verzi v kronice *Samguk jusa*:

... nechal jim poslat sto sōků obilí. Také rodiče hwaranga Hjožžonga jim poslali šaty a mnoho mladých urozených pánů poslalo dohromady tisíc sōků rýže. O této záležitosti se doslechli i v paláci. Královna Činsōng nechala poslat pět set sōků obilí a darovala nový dům. K tomu poslala vojáky, aby dům hlídali před zloději. Ve vesnici vztýčili pamětní stělu a byla přejmenována na Hjojangni, Vesnice oddanosti vůči rodičům. Dům byl později přestavěn na klášter, který nesl název Jangdžonsa.²¹ Text výrazně přehání: ocenění poměrně přirozeného činu či chování je nadstandardní, neboť z uvedeného vůbec nevyplývá, že by dívka trpěla. Zdá se tedy, že jde o vyzdvížení vyloženě exemplární.

Příběh o Tomiho ženě je zajímavým životopisem, který má v korejské literatuře zřídka motiv s několikerou zkouškou hlavní postavy. O výrazně krásnou ženu a její věrnost za každých okolností se vsadí král s jejím manželem, když manžel s přesvědčením prohlásí: *„Kdo se vyzná v lidských citech? Ale co se týče mé ženy, nepodlehne, ani kdybych zahynul já.“*²² Ženě po projevu takové důvěry nezbyvá než jí dostát; zachová se příkladně a manžela nezradí ani poté, kdy jí král oznámí, že je mrtvý.

Příběhy oddaných synů a dcer výše jmenovanými teprve začínají, stejně jako Tomiho žena vytváří prototyp později velmi oblíbených žen, bojujících za své právo na lásku, za svého snoubence a manžela. Většinou jde o dívky nebo ženy nevhodného původu a jejich nedostižným vrcholem je už zmiňovaná Čchunhjang.

Vyprávěním s evidentním folklorním podkladem, které postuluje přesně tu iluzi, že člověk může postoupit až na vrchol, je biografie Ondala, *outsidera-vojevůdce*. Prosfáčkem (doslova hlupákem) Ondalem strašili princeznu Pchjōnggang, když nechtěla jít. A protože nejedla dál, cítila se mu být souzena a v dospělosti na něm začala trvat; otec ji vyhnal z paláce a vlastně tím vehnal do Ondalovy náruče. Ondal se v oficiální kronice stal mužem princezny v Kogurjō a biografie logicky pokračuje v duchu vzestupném: jelikož bylo nemyslitelné, aby manžel princezny pracoval na poli, musela se postava dotvořit. Žena ho „doučila“ vše, co patřilo k pojevůdci, tchán ho posléze přijal za příbuzného a zařadil mezi kogurjōskou elitu. Takoví lidé v Koreji neexistovali a je třeba si všimnout nejen takové „malíčkosti“, že se z něho stal generál, ale zejména toho, že se k tomu, aby byl hoden svého postavení, musel kvalitativně změnit. Ale i tak by nebylo možné, aby byl přijat mezi ty, kteří se jako budoucí státníci a generálové narodili. I když je Ondal postava, která se absolutně vymyká korejskému systému modelových typů, jsou podobné

typy ve světovém folkloru časté. Zřejmě byl pro sestavovatele kroniky Kim Pusika natolik zajímavý, že ho mezi oněch pár lidí s nevhodným původem včlenil, ovšem podle všeho ne s úmyslem demonstrovat hrdinství vojáka, ale poukázat na jeho modelový vztah k matce a posléze na soulad mezi manželi. Outsider svůj původ překonal bez vlastního přičinění, zásluhou své ženy, rodiny, do níž se přičlenil, a zejména folkloru, který umí nemyslitelné dotvořit do uživatelsky přijatelné podoby.

Čínská tradice opěvovala rádce, a to zejména *rádce nízkého původu*. Každý zná Jiang Taigonga, rybáře, jenž se stal rádcem císaře, jiné příběhy mluví o prostých lidech, kteří mají právě ty morální kvality, aby dokázali svou bezúhonností a nezaujatostí dát do pořádku věci trůnu. Mezi biografiemi oficiální kroniky *Samguk sagi* však takový případ najdeme pouze jeden.²³ Ůl Pchasō se stal královským rádcem právě proto, že nepocházel ze žádné z dvorských klik, proto mohl být také nestranný a řídit „záležitosti státu“ i přes svůj nevhodný původ, na který jeho oponenti poukazovali. Odklon od čínské tradice je ovšem viditelný ihned po jeho povolání; Ůl Pchasōvi nestačí být někým v pozadí, potřebuje tituly a úřad, aby ho vůbec brali lidé vážně. Proto žádá po vládci úřad prvního ministra, ten dostane a doslouží v něm do své smrti. Je příznačné, že v Koreji nemůže pouze uvést zemi do pořádku a zase se vzdálit, představa dočasného správce mimo byrokratický aparát není myslitelná. Ostatně komentář vrchního kompilátora kroniky Kim Pusika je jednoznačný: *Jestliže se panovník rozhodl povolat z přímořského ústraní Ůl Pchasóa a bez ohledu na mínění okolí mu udělit úřad vyšší než ostatním, pak následoval činy císařů dávnověku.*²⁴

Velmi sporadicky jsou v nejstarších dějinách prezentovány typy později velmi oblíbené, a to *mimořádní vzdělanci*, kteří navíc vynikli v některém z oceňovaných umění nad obvyklý rámec. Kangsu²⁵ se proslavil údajně tím, že byl schopný přečíst a vyložit list z Číny, byl ale natolik zaujatý „opravdovým učením“, že si ponechal nezávislost a neměl zájem o úřad. Čchō Čchiwōn²⁶, největší vzdělanec doby Sjednocené Sily, se žádného uznání nedočkal právě pro svůj nevhodný původ, nakonec byl znechucený marnými pokusy o reformu státní správy a odešel do ústraní do hor. Příběh učitele Pāk Kjōla²⁷ je sice oslavou svobodné prostoty, ale takové jednání nebylo ve velmi materialisticky založené Koreji nic víc než exemplum bez faktického zájem. Nedá se říci, že by vzdělanci v korejském starověku neexistovali, ale nemohli být ctěni, natož aby se jejich sláva šířila a spolu s ní se jim dostalo vnějších projevů uznání. Vzdělanost příslušela elitě a elitou se člověk nemohl stát, tou se narodil. Pročež se pohybujeme stále v bludném kruhu statutárních zábran; navíc ve starověku nebyla vzdělanost ani žádaná, ani zvlášť potřebná a nebyla atributem či výsadou elity.

Stejně tak by se stěží dočkali uznání údajně neobyčejný kaligraf a skvělý malíř: postava Kim Sānga²⁸ poslouží spíše v tom smyslu, že i v Koreji se najde kaligraf velikosti slavného čínského Wang Xizhi; biografie malíře Solgōa²⁹ (namaloval borovici, která byla jako živá, dokonce na ni chtěli usadat ptáci) je téhož druhu. Vztahování se k Číně a její tradici je zde evidentní, ještě zřetelnější je však snaha čínské vzory překonat. V této snaze jsou nejspěšnější biografie a příběhy buddhistických mnichů a jejich zázračné skutky.³⁰

Modely a jejich vnímání v realitě

Shrneme-li obsah a poslání biografií, pak zmiňovaní muži a ženy jsou stále chápáni jako lidé nízkého původu, nicméně byli schopni naplnit normativy elity, popřípadě ji v určité situaci zastoupit. Neznamenalo to nic víc než dočasný stav, nikdo z uvedených nepřekročil svůj statutární stín a jediné, čeho se jim dostalo, byly odměny nebo toto posmrtné vyzdvižení jejich činů. Je také příznačné, že žádný z nich nemá úplnou biografii, tedy onu vzestupnou linii, vedoucí od narození přes vzdělání, iniciaci, demonstraci připravenosti k velkým činům, skutky, velkolepou smrt a výčet potomků. U nikoho ze jmenovaných není potomstvo zmiňováno, tudíž vyzdvižení je pouze dočasné, platí pro danou osobu a není přenosné na další generace.

Jednorázová odměna byla také v přísně stratifikované Koreji maximum, které bylo v takovém případě možné očekávat. Bylo by bláhové předpokládat, že by se lidé, stojící mimo vyvolené, snažili konat plánovitě mravné skutky. Pokud už něco exemplárního vykonali, pak nikoliv pro dějiny, ale byli k tomu puzeni svou mentalitou nebo situací (stateční vojáci), stavem rodiny (oddané dcery a synové, resp. manželky), někdo si je vybral pro jejich talent (mimořádně schopní lidé a vzdělanci). Jak už bylo naznačeno, některé typy jako by byly uměle vytvořeny anebo přímo převzaty z Číny a později se vyskytují jen sporadicky. Jediné, co bylo za dalších dynastií, tedy od 10. století ctěno navíc, byla vzdělanost, ale i ta byla selektivní a původ byl rozhodující už pro podstoupení úřednických zkoušek, tj. nikdy nebyly přístupné každému, jako například v Číně. Pro střední vrstvu dědičných odborníků³¹ bývaly vypisovány tzv. smíšené zkoušky, ty však nebyly považovány za nic jiného než za vzdělání jednostranné, tedy elity nehodné.

Proč tedy životopisy znevýhodněných?

Znevýhodněný byl v Koreji až na velice úzký okruh lidí téměř každý. I elita se postupem času rozrůžňovala a skupina těch, kteří už na nejvyšší posty nedosáhli, se rozrůstala. K tomu přispěly přísné zákony o primogenituře, kritéria pro klasifikaci „elity“ a udržení se v ní ad.³² S jistými výhradami to platí dodnes a zajímavé je, že i v moderní Koreji jsou platné některé předsudky z rigidně konfuciánské doby, kdy např. na ekonomickou elitu se hledí s jistým pohrdáním a podezřením, protože se nemůže vykázat urozeným původem, jen penězi, a peníze se prostě vydělávat nemají. V Koreji, kde se o ničem jiném nemluví a k ničemu jinému se nesměřuje, je tento postoj vrcholem pokrytectví, ale pokrytectví zakořeněného.

Co tedy celá obsáhlá životopisná literatura v Koreji znamená a jaký účel měla? Kromě základního poslání zachování vzorů pro příští generace se zde akcentují dva důležité pojmy, na kterých staví společnost více než na základních vztazích. Jdou napříč společenským spektrem a neznají pojem znevýhodnění: rovni jsou si Korejci v oddanosti vůči rodičům *hjo* (孝), v širším smyslu v úctě ke starším, a v loajalitě k nadřazeným *čchung* (忠). Ty jsou totiž klíčové pro fungování státu a to nejen ve staré Koreji.

Poznámky

1) Tento článek vznikl v rámci Programu korejských studií pro význačné zahraniční univerzity (This article was kindly supported by Overseas Leading Universities Program for Korean Studies in 2012).

2) Konfucius: *Rozpravy*, XII. 11. Praha: Mladá fronta 1995, s. 135.

3) Doslova písně domova (鄉歌); nejstarší korejská poezie, zapsaná smíšeným stylem hjangčechalem (kombinací významové a zvukové složky znaků). Hjangga jsou nejruznějšího obsahu a nové výzkumy soudí, že šlo původně o rituální zpěvy. Podrobněji viz Löwensteinová, Miriam: *Básnická forma hjangga z kroniky Samguk jusa*. In: Studie z dějin starší korejské literatury. Praha: Karolinum 2006, s. 69-82.

4) *Samguk jusa* (1960), s. 185. Píseň je zasazena do kontextu, v němž panovník žádá návod na vládnutí. Báseň je opět parafrází na Konfuciovy *Rozpravy* (II. 3), ale podobné úvahy najdeme i v dalších oddílech téže knihy i v dalších spisech. V době tvorby básně už byly téměř banálními pravidlem.

5) Notoricky známou postavou, a to i v Koreji, byl čínský Jiang Taigong (vl. jménem Lu Shang, 11. století př. n. l.), rybář od řeky Wei, kterého si vybral zhouský král Wenwang za svého rádce. Ctěný rybář pak sloužil jako model pro tento druh postav, přestože i jemu se vnějších poct dostalo. To však korejská tradice nezmiňuje.

6) Za Čosónu už bezvýhradně platilo, že vznešený (君子) může být pouze ten, kdo se narodil a přináleží vysoké třídě *sadabu* (事大部).

7) *Samguk* – tj. státy Kogurjō, Pákče a Silla (高句麗, 百濟, 新羅), podle tradice založené v prvním století př. n. l., od r. 668 n. l. pokračovaly jako Sjednocená Silla (統一新羅).

8) Dítě dědí status matky od doby konfucianizace Koreje koncem 16. století; původním záměrem opatření bylo zamezit nerovnoprávným sňatkům, později zpřehlednit a také odstupňovat potomstvo, nároky na postavení otce a jeho majetek.

9) Starověk v Koreji podle nejruznějších atributů státnosti končí založením království Korjō, tedy rokem 918.

10) Modernizační reformy, probíhající v letech 1894-96. Nejrozsaáhlejší byla sociální reforma, která mj. zrušila kastovní systém a deklarovala rovnost všech lidí. Pochopitelně se sociální rozdíly neseřetly rovnou, zákonům totiž odporovaly další, které statutární rovnoprávnost nebraly na vědomí.

11) Dokončená v roce 1145. Jejím vrchním kompilátorem byl Kim Pusik (金富弼), vysoký státní úředník, svého času první ministr, také velitel vojsk, která potlačovala např. povstání otroků. Kim Pusik je bezpochyby autorem všech hodnotících pasáží – vstupů a komentářů. Lze mu připisat také výběr postav pro oddíl biografie, tedy i úmysl některé žádoucí modely vyzdvihnout. Vzhledem k tomu, že byl Kim Pusik zastáncem věčné závislosti na Číně a vzhledem k jeho zkušenostem bychom předpokládali, že je i v biografiích pasáží výrazně osobní.

12) Dokončená před rokem 1289; autorem byl významný buddhistický mnich Irjōn (一然); jeho biografie jsou méně ideologizované, nicméně i jeho světlí hrdinové jsou nositeli podobných, ne-li totožných kvalit.

13) Hwarangové (花郎), doslova „chlapci-květy“, silská organizace mladých mužů, kteří se proslavili zejména jako vojevůdci, jejich činnost však měla i náboženský rozměr; v dobách míru fungovali jako obřadníci, byli mezi nimi i slavní mniši.

14) Ve smyslu když se najde důležitý bod, ostatní už půjde samo. Jde jen o osobu, která mechanismus spustí.

15) *Samguk sagi* [ha], s. 302.

16) Příkladem budiž původně „neznámý“ hrdina, který údajně dokázal ubránit pevnost Ansisōng před čínským vpádem v roce 645 a který prý vystřelil tangskému císaři Taizongovi oko. Slovesnost ho posléze „identifikovala“, dostal jméno Jang Mančchun, přidala mu rodiče, epizody, které ho předurčují k hrdinství apod. Tím se ovšem změnil z anonymního hrdiny v normativního. Příběhy, jež jsou variacemi na tzv. oficiální, se zapisovaly a včleňovaly do nejruznějších děl, později se modifikovaly v oblíbený subžánr zábavné prózy kodža sosól (古代小説). V historických dílech zůstávají víceméně v podobě, jakou jim dala první oficiální kronika *Samguk sagi*.

17) Konfucianismus v době nejstarších korejských států neměl zdaleka tu vážnost a působnost jako v následujících dynastiích, znalost klasických knih se omezovala na úzký okruh vzdělanců, kteří ani nepocházeli z nejvyšších vrstev.

18) Pomníčky a stély se ve velkém stavěly až od středověku a téměř všichni jmenovaní v kronice jsou začlenění do knih o vzorových čínech, zejména do *Obrazů správného chování při zachování tří morálních povinností (Samgang hängsildo, 三綱行實道)*, tj. jejich životopisy jsou kanonizovány.

19) Vyprávění o Čchunhjang je nejpobulárnější korejský romantický příběh o statutárně nerovném vztahu mezi synem literáta a dcerou kisāng; ta prochází nejruznějšími zkouškami a základním hybným motivem vyprávění je dívčina věrnost.

20) *Hanguk pchansori*džip. Sól: Sómundang 1975, s. 64.

- 21) *Samguk jusa*, cit. dle českého textu v překladu Marka Zemánka z chystaného vydání kroniky, rukopis, s. 335. V ukázce je dívka (také její matka) zahrnuta nadměrnými (nereálnými) dary: kromě domu dostane obiloviny na zhruba deset let, signifikantní je i stráž, která obě ženy a jejich nově nabytý majetek hlídá.
- 22) *Samguk sagi* [ha], s. 462-464.
- 23) Není zcela jednoznačné, že Ŭl Pchasō byl nízkého původu, spíše nevyhovujícího, tedy neměl zázemí v hlavním městě a nepocházel z tradiční rodové elity. Jedná se ovšem o přelom 2. a 3. století, tudíž poměrně ranou dobu, v níž ještě mohly existovat opravdové výjimky.
- 24) *Samguk sagi* [sang], s. 408.
- 25) Kangsu (údajně přelom 7. a 8. století), jeden z nejvýznamnějších literátů Sjednocené Silly.
- 26) Čcho Čchiwōn (857 - ?), nejznámější konfucian doby Sjednocené Silly, ctěný zejména dalšími dynastiemi.
- 27) Učitel Pāk Kjōl je protagonistou půvabného příběhu, do něhož je zasazena Piseň o mlýně. Pāk Kjōl se nestará o živobytí domácnosti a místo obvyklých polních prací si drnká na citeru. Když mu to žena vyčte, zahraje jí píseň, která zní, jako když se mele obilí. Ačkoliv biografie v oficiální kronice nic nepraví o jeho předcích, dnešní encyklopedie mu připisují slavného otce, „věrného poddaného“ Pāk Česanga. Nakořík je tento údaj pravdivý, se neodvažují posoudit.
- 28) Kim Sāng (711-791), podle korejské tradice skvělý kaligraf; spíše však skvělý imitátor čínského Wang Xizhi. Biografie je založena na tom, že dokázal k nerozeznání napodobit jeho styl, nikoliv, že by vytvořil vlastní.
- 29) Solgō, žil údajně v 6. století.
- 30) Za všechny příběh prvního mučedníka ve věci šíření buddhismu v Sille I Čchadona, který je v textu svého příběhu přirovnáván k známým čínským vzorům loajality, srov. *Čínský, japonský a korejský buddhismus*, Praha: Argo, s. 119.
- 31) Šlo o střední vrstvu tzv. čunginů, tedy lidí, kteří se zabývali jednou oblastí či vědní specializací, např. právem, matematikou, lékařstvím, astronomií, překladatelstvím, tlumočnictvím ad.
- 32) Zákoníky, upravující a ideologizující zvykové právo, vznikly až po nástupu dynastie I, resp. v 15. století.

Použitá literatura (výběr)

- Articles du professeur Li Ogg. (I Ok kjosu nonmundžip)*. Collège de France, Institute d'études coréennes, Paris 2003.
- CLARK, Charles Allen: *Religions of Old Korea*. Christian Literature Society of Korea, New York 1961.
- DEUCHLER, Martina: *The Confucian Transformation of Korea. A Study of Society and Ideology*. Harvard University Press, Cambridge – London 1992.
- GRAYSON, James Huntley: *Korea: A Religious History*. Clarendon Press, Oxford 1989.
- KIM, Yol-kyu: *Uncovering the Codes*. JAIN Publishing, Fremont, California 2005.
- KIM, Duk-Whang: *A History of Religions in Korea*. Taeji Moonhwa sa, Seoul 1988.
- LEE, Peter H. (ed.): *Sourcebook of Korean Civilization I, II*. Columbia University Press, New York 1993, 1996.
- Legal System of Korea*. The Si-sayong-o-sa ch'ulp'ansa, Seoul 1982.
- LI, Ogg: *Recherche sur l'antiquité coréenne. Ethnie et Société de Koguryō*. Collège de France, Centre d'études coréennes, Paris 1980.
- NIKITINA, Marianna Ivanovna: *Mifo ženščině-solnce i jejo roditěljach i jejo sputniki v ritual'noj tradicii drevnej Koreji i sosednich stran*. Petěrburgskoje vostokověděnija, Sankt-Petěrburg 2001.
- Religions in Traditional Korea*. Henrik H. Sorensen (ed.). The Seminar for Buddhist Studies, Copenhagen 1995.
- RUTI, Richard: The Flower Boys of Silla (Hwarang). Notes of the sources. In: *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society*. Volume XXXVIII (1961). Tong-A Publishing Co., Seoul, s. 1-66.

Samguk jusa. Kwahagwŏn čchulpchansa, Pchjongjang 1960.

Samguk sagi. Kwahagwŏn čchulpchansa, Pchjongjang 1958.

VOROBJOV, Michail Vladimirovič: *Koreja do vtoroj treti VII vėka. Etnos, obščestvo, kul'tura i okružajuščij mir*. Petěrburgskoje vostokovėdėnije, Sankt-Petěrburg 1997.

Though a Man of Low Birth... (Biographical literature of early Korean chronicles)

Annotation: *In this article we concentrate on the biographies of the Samguk sagi chronicle, which deal with the people of the low descent, especially soldiers, advisors, scholars, illustrious sons and daughters and faithful women as the prototypes of the later extensive but monotonous biographical literature. We suppose, that except the primary message of preserving the examples to the further generation, this literature accentuates two cardinal concepts which are more important than oryun (五倫); these go across the social strata and do not know the concept of opposition noble/low. Koreans are equal in hyo (孝), filial piety, and in ch'ung (忠), loyality. These standards are crucial for the society's functionality and not only in the Korean ancient times.*

Key words: *Korea, biographies, chronicles, historiography, Samguk sagi, Samguk yusa, tradition, the early Confucianism, hyo, ch'ung, paragon of virtuous, stratification, kolp'um jedo*

CHALOUPKA STRÝČKA KIMA: PŘÍBĚHY KOREJSKÝCH OTROKŮ¹

Vladimír Glomb

Abstrakt: *Anekdoty o otrocích obsažené ve sbírce literárských historek Ōu yadam 於于野譚 jsou ojedinělým dokladem pohledu na existenci korejských otroků (nobi) z hlediska jejich pánů a vlastníků. Konfucianští literáti období Chosŏn byli v drtivé většině vlastníky otroků a zaznamenané příběhy nám ukazují, která témata je na jejich otrocích nejvíce fascinovala, resp. byla hodna jejich pozornosti. Tato studie je věnována rozboru hlavních figur vyprávění o nobi, věrného otroka a nadaného otroka, který se svým vzděláním vyrovná literátům samotným. Přestože svědectví těchto anekdot není mnohdy historicky hodnověrné, výstižně ilustruje stereotypy, jež o otrocích panovaly, a názorně ukazuje pozornost, kterou literáti věnovali případům, kdy se otrok zachoval z jejich pohledu velmi neobvykle, tj. projevil věrnost svému pánovi, nebo vynikl inteligencí, kterou u těchto bytostí málokdo předpokládal. Anekdoty tak podávají výmluvné svědectví o morálním hodnocení otroků z hlediska konfucianské ideologie.*

Klíčová slova: *Korea, otroci, nobi, Chosŏn, sociální mobilita, yadam, Ōu yadam, literáti, konfucianismus, anekdoty*

Instituce otroctví byla neodmyslitelnou součástí korejské společnosti od nejstarších záznamů v korejských a čínských kronikách až do příchodu moderní doby a svého oficiálního zrušení r. 1894.¹ Přestože otroci (*nobi* 奴婢) tvořili významnou část obyvatelstva a přestože v některých obdobích se dokonce objevují stesky, že jejich počet v populaci tvoří „osm nebo devět z deseti“², o jejich životě, názorech nebo touhách máme k dispozici překvapivě málo svědectví. Drtivá většina těchto svědectví nadto pochází nikoli od otroků samotných, nýbrž od jejich pánů. Literární svědectví korejských literátů středního období Chosŏn (1392-1910) tak neposkytují svědectví o otrocích samotných, ale v mnoha ohledech spíše o tom, jak otroky viděli jejich páni. Bezprostředním svědectvím této reflexe jsou pak literárské anekdoty, příběhy, které kolovaly v prostředí konfucianských učenců jak k poučení, tak i pobavení, a v nichž otroci vystupují mnohdy v epizodních, v některých případech ovšem i hlavních rolích.

„Voiceless has no voice“

Přestože existuje celá řada dokumentů vztahujících se k postavení *nobi* a jejich existenci v období Chosŏn, při zkoumání těchto materiálů narážíme na základní problém determinující celou současnou reflexi tohoto fenoménu - fakt kulturní hegemonie literárské vrstvy a s tím související projekci představ této třídy do výpovědí vztahujících se k otrokům a jejich popisu. Zachované texty totiž až na

řídké výjimky otroky popisují, aniž by daly promluvit jim samotným. Přirozeným důsledkem bezprávného postavení otroků byl i odraz jejich sociální pozice v literárním diskursu a popis otroků či jejich příběhy proto byly v drtivé většině dílem jejich pánů a nikoli jich samotných. Přestože právo otroků na vyjádření nebylo legálně nijak omezeno, tj. nesetkáváme se s tradičními restrikcemi gramotnosti, tak jak tomu bylo kupř. v případě amerického Jihu, v praxi nalézáme minimum literárních textů, jejichž autorem by byl otrok samotný. Kromě primárního problému gramotnosti, kde lze určit silně omezenou možnost podstoupit formální vzdělání v klasické čínštině, která byla hlavním literárním jazykem, byla klíčovým důvodem faktická nemožnost texty publikovat a uchovávat. Dědičný statut „sprosté“ vrstvy efektivně eliminoval sociální mobilitu *nobi*, a tedy i možnost podílet se na oficiální literární produkci. Ta byla ostatně silně omezena i u svobodných žen, tím spíše u otroků. Odmítnutí příznání svobody tak v posledku ústilo v odmítnutí práva na to být svobodný i v literárním ohledu, tj. moci produkovat a šířit vlastní texty a stanoviska. I přes mohutný korpus legislativních textů (jako je kupř. celá kapitola *Nobi* v kompendiu dokumentů dynastie Yi *Chüngbo Munhön pigo* 增補 文獻備考) a celou řadu textů, kde otroci figurují, velmi těžko nacházíme texty, kde by byl propůjčen hlas otrokům samotným. Právo otroků na vlastní výpověď výstižně glosuje jeden ze zásadních kritiků této instituce Söngho Yi Ik 星湖 李瀼 (1681-1763) ve svém encyklopedickém díle *Söngho sasöl* 星湖僮說:

Jednou jsem se uchýlil do vesnického stavení, za jehož zdí se shromažďovali otroci a vyprávěli si o křivdách, které se jim staly. Zkusil jsem si pozorně poslechnout to, co říkali, a všechno bylo velmi rozumné. Lidé naslouchají pouze slovům pánů a na otroky a otrokyně se dívají jako na vzpurné a divoké, což je celé špatně. U soudního přelíčení se také musí naslouchat výpovědím obou stran a teprve poté se rozhodne, co je pravda a co lež. Když jde ale o to naslouchat tomu, co říkají otroci, je to jediný případ, kdy je tomu naopak.³

Ani přes soucitná slova předního kritika otroctví se ale nedozvíme, co vlastně Yi Ik za zdí zaslechl. Život otroků je tak pro nás skryt v hospodářských staveních a promlouvá k nám jenom suchými čísly o odevzdaném tributu či jejich prodeji. Jedinou výjimkou, kdy hlas otroků zaznívá přímo, jsou okamžiky, kdy je tato skrytá existence, podobně jako v případě Foucaultova *Života lidí zloprověštných*, vystavena reflektoru moci a poskytne jednu jedinou momentku, zachycující její existenci. Otroci tak přímo hovoří pouze v záznamech soudních procesů⁴, nebo ve svých stížnostech panovníkovi⁵, aniž by si však rámeček své promluvy vybrali anebo se na něm svobodně podíleli.

Druhou linií textů, které jednání a slova otroků postihují, je široké rozpětí literární produkce psané jejich pány: deníky literátů, kde vystupují jako epizodní postavy běžného života⁶, dynastické analý zmiňující příběhy, v nichž otrok figuruje

v zaznamenání hodném kontextu anebo tradované příběhy na pomezí orální tradice, kde *nobi* hrají větší či menší roli. Vzhledem k četnosti otroků a jejich významu v korejské společnosti je tak zřejmé, že coby pouze epizodní postavy figurují otroci v rozličných typech záznamů a vyprávění velmi často. Nalezeme nicméně i příběhy, kde otrok či otrokyně vystupuje jako hlavní postava. Jedním z takových pramenů je i Yu Monginova 柳夢寅 (1559-1623) sbírka anekdot *Ōu yadam* 於于野譚.

Podivné a zvláštní

Ōu yadam je jedním z nejslavnějších děl žánru literárských anekdot, resp. zápisů o podivných či zábavných příhodách, o kterých autor slyšel nebo je sám zažil. Výraz *yadam* lze přeložit jako „divoká vyprávění“ nebo „historky“, důležité je ovšem zdůraznit význam adjektiva *ya* - „vesnický“, „divoký“, „nekultivovaný“ a v jistém slova smyslu také „nemravný.“⁷ V mnoha případech tyto texty přinášejí příběhy z kategorie témat, která jsou sice zajímavá, ale nespádají do oblasti, jíž by měl adept konfucianismu věnovat své soustředění; nepíše se tu totiž o tom, jaký by svět měl být, nýbrž spíše o tom, jaký skutečně je.

Toto ambivalentní postavení lze pozorovat i v dobovém hodnocení těchto textů, i když nebyly nikdy zařazeny do oficiálního díla autora, kompilovaného po jeho smrti, nejednalo se o brakový žánr. Fakt, že se autoři za svá díla nijak nestyděli, je naznačen mimo jiné i tím, že se jedná o díla signovaná. To, že *yadamy* byly sice postranní, ale v zásadě respektovanou větví literární produkce, dokazuje i jazyková stránka věci; texty byly zapsány klasickou čínštinou a nikoli v korejské abecedě. To samo o sobě svědčí o tom, že předpokládaným čtenářem byl vzdělaný literát a nikoli široká (díky snadné korejské abecedě překvapivě gramotná) veřejnost. Na znalosti klasické čínštiny je ostatně založena také pointa mnoha příběhů. Tato forma částečně determinuje i sociální postavení čtenářů sbírek příběhů; drtivá většina příhod je spojena s okruhem literárských společností, rodin či dvora a jejich publikem byla vzdělaná vrstva, schopná humorné reflexe vlastního světa.

To platí i pro *Ōu yadam*, jedno z nejslavnějších děl tohoto žánru. Sbíрка, kterou její autor pojmenoval podle svého literárního pseudonymu, již ve svém názvu nese hříčku, znaky *o* a *u* jsou totiž synonymními předložkami a zjevnou narážkou na text *Zhuangzi* 12:11, kde jsou v tomto spojení použity ve smyslu nesmyslného řečnění. Jistou část příběhů obsažených v této sbírce lze skutečně označit za plně funkční vtipy na témata strach z manželky etc., včetně některých explicitně vulgárních, nicméně v drtivé většině se jedná o příběhy, které autor považoval za nějakým způsobem neobyčejné. Vedle sebe tu figurují historky o dobré básnické pointě, otrokovi, který zachránil život svého pána, první zprávy o křesťanství i o souložích s duchem, které autor čtenáři předkládá, aniž by se primárně zabýval jejich pravdivostí, a hlavním kritériem jejich výběru je spíše jistá zvláštnost a podivnost, která je činí zajímavými.

Autorem *Ōu yadamu* byl Yu Mongin, vysoce postavený literát a politik, který svou sbírku sepsal přibližně v letech 1621-22. Je poměrně pravděpodobné, že se jednalo o jedno z mála posledních potěšení, které mu bylo dopřáno, protože již r. 1623 byl po palácovém převratu i se svým synem popraven. Tragický osud ale nijak nezabránil produktu jeho prázdně stát se čteným a opakovaně opisovaným a vydávaným dílem. Několik set krátkých příběhů se kromě některých „vážných“ oblastí (jako je kupř. politika, klasické spisy nebo historie) týká takřka všeho. Nicméně i zde platí jistá omezení, Yu Mongin psal výhradně o příhodách ze současnosti (resp. nedávné minulosti) a z Koreje (což nebylo úplně běžné, v konfuciánském *Weltanschauungu* se kupř. čínský starověk a korejská současnost dosti prolínaly a tvořily značně kompaktní celek). Příběhy o otrocích tvoří relativně malou část díla, je jich zhruba stejně jako kupř. vyprávění o státních zkouškách nebo o nesmrtelných.

Sedm příběhů o otrocích, které v *Ōu yadamu* nalzáme, lze z hlediska jejich pravdivostní hodnoty poměrně obtížně hodnotit; samotný fakt, že se jedná o neoficiální vyprávění, poměrně spolehlivě brání jejich ověření, a v mnoha případech lze o jejich pravdivosti úspěšně pochybovat. Přestože jsou mnohé postavy historicky reálné, jako kupř. literáti Yu Insuk 柳仁淑 (1485-1545), Pak Insu 朴仁壽 (1521-1592) nebo Yun Im 尹任 (1487-1545), u některých jmenovaných postav si nemůžeme být zcela jisti.

Typickým příkladem spojení fikce a reality může být kupř. příběh o Kim Ūdongovi 金義童, který se z uprchlého otroka stal mocným úředníkem; i když za panování krále Söngjonga (1469-1494) nalzáme úředníka tohoto jména a porovnáním údajů (výkon funkce v Hwangju etc.) lze potvrdit, že patrně jde o touž osobu, jakou zmiňuje *Ōu yadam*, lze si jen těžko představit, že dotyčný byl skutečně uprchlým otrokem, tak jak to tvrdí neoficiální vyprávění (zvláště když ho dynastické analý, *sillok*, r. 1476 zmiňují při vyšetřování otroka). Silně problematickým se jeví také příběh vojáka Kwön Kasula 權可述, kterého po ztroskotání lodi zachránil jeho otrok Susök 水石 tím, že mu přenechal místo na troskách lodi a sám se utopil. I když je celý příběh vystavěn jako velmi věrohodný (datace do doby vlády krále Chungjonga (1506-1544), úřední pocty věrnému otrokovi etc.), v žádných záznamech zmíněnou epizodu ani Kwön Kasulovo jméno (ani jeho pozdější údajnou funkci guvernéra ostrova Cheju) nenajdeme. Na věrohodnosti také nepřidává fakt, že jméno druhého protagonisty, utonulého otroka, zní v překladu „Vodní kámen“. Postavení příběhů na okraji formální historiografie spíše směrem k zábavnému, ale i poněkud volnému vyprávění podtrhuje také fakt, že ve dvou příbězích nejsou hlavní postavy (věrná otrokyně, která mstí svého bývalého majitele Yu Insuka, a otrokyně z rodiny Yun, která se chtěla vrátit k původním majitelům) vůbec zmiňovány jménem a text hovoří o „jedné otrokyni“, v jiném příběhu je zase sice zmiňováno jméno otroka, ale nikoli jeho pána. Minimálně v některých případech se neubráníme dojmu, že příběh, ač poučný a mnohdy i dojemný, je spíše literární než historický. Tento dojem posiluje také skutečnost, že i mnohá jiná vyprávění v *Ōu yadamu* (jako je kupř. první biografie proslulé prostitutky a údajně básničky Hwang Chini) jsou zjevně smyšlenými historkami.

Předmětem zkoumání příběhů o otrocích ovšem není jejich pravdivost, nýbrž jejich výpověď v poněkud jiné oblasti: reprezentace otroků z hlediska autora textů, který poměrně přesně postihuje představy a stereotypy, jež o otrocích panovaly. Samotný fakt výběru příběhů je svědectvím o tom, co mohlo být v případě literáta, vyprávějícího historiky svým přátelům, důvodem pro to, aby hovořil o otrocích a tyto rekvizity běžného života pozdvihl na námět hodný zaznamenání. V tomto slova smyslu lze říci, že daleko spíše než vyprávěním o tom, co otroci běžně dělali (což je poměrně triviální téma), příběhy sbírky hovoří o tom, co otroci nedělali, minimálně nikoli běžně, a co je právě proto hodno pozornosti. Pokud text tematizuje figuru otroka, který zachránil svému pánovi život (a v jednom případě dokonce za cenu vlastního), zcela jistě se nejedná o běžný postoj otroků, ale spíše o značnou kuriozitu, kterou stojí za to vyprávět. Údiv tak funguje jako základní faktor popisu a tematizace otroka a jeho příběhu.

Možnost ctnosti

Zásadním motivem všech zmiňovaných příběhů o otrocích je společný jmenovatel ctnostného jednání, resp. popis ctností, které by za obvyklých okolností člověk u otroků nečekal, jako je schopnost vzdělání a s ním spojená sociální mobilita, ale především věrnost pánovi, ať už bývalému (v příběhu o otrokyni, jež chtěla pomstít svého pána, o otrocích, kteří se po letech perzekuce chtěli navrátit k rodině bývalého pána, nebo o Kim Ůidongovi, který po letech chtěl splatit dlužný tribut), nebo současnému (otrok Susók, který přenechá místo na prámu svému pánovi a sám zahyne, anebo Yullyang, jenž předstírá spolupráci s loupežníkem, aby zachránil svého pána). Právě motiv přiznání ctnostného jednání osobě na nejnižším společenském stupni však dává vyvstat celé řadě otázek pramenících z dichotomie uznání otroka jako bytosti schopné ctnostného jednání (a tedy na stejné úrovni jako svobodní lidé) a pohledem na *nobi*, jakožto sprosté, násilné a mstivé existence, které je třeba dědičně držet v otroctví. Pro oba dva náhledy na otroky nalézáme četná svědectví a velkým překvapením je i fakt, že v praktické rovině spolu dosti často koexistovaly.

Pro negativní pohled na otroky nacházíme přirozeně velmi četná svědectví po celou dobu trvání této korejské instituce; otrokům byly z pohledu pánů přičítány mnohé nectnosti a v mnoha ohledech na ně bylo pohlíženo jako na do jisté míry nezodpovědné a nesvéprávné bytosti. Výmluvnou ukázkou postoje literátů je tak ponaučení proslulého myslitele Yulgoka Yi I 栗谷 李珥 (1536-1584), které ve své učebnici *Kyōngmong yogyōl* 擊蒙要訣 uděluje mladým studentům ohledně role otroků v literátově domácnosti. Autor sice začíná humanistickou notou, zdůrazňující, že „otroci a služebnictvo se namáhají místo nás a nejprve se na ně musí působit laskavostí a poté autoritou“⁸, nicméně dodává, že při správě domácnosti je třeba otrokyním určit manžela, aby se předešlo nemravnostem, a v případě nepovolených styků pár oddělit. Pedagogický záměr je pak ve vztahu k otrokům podtržen citlivým

varováním: „Pokud trestáme otroky, je důležité, aby chápali, že je bijeme kvůli jejich ponaučení a nikoli z osobní zášti.“⁹ Primární podezření a represe na straně vlastníků tak přirozeně vedly k adekvátní reakci na straně otroků, kteří reagovali útekem a značnou kriminalitou, jež pak v nekonečné spirále vedla k potrvzování negativního náhledu na otroky a k jejich další resistenci.

Zvláštním akcentem postoje pánů je přímo panická hrůza před možností sociální mobility otroků, byť i osvobozených. Argumentace tohoto postoje ukazuje dva hlavní zdroje antipatie ke změnám statutu otroků: obavy z jejich pomsty bývalým pánům a strach z narušení společenského řádu, spočívajícího na jasné definici sociálního postavení, do něž nelze vnášet zmatek.

Obavy z propouštění otroků můžeme nalézt již v politické závěti zakladatele dynastie Koryö (918 - 1392) T'aejo Wanggöna (918 - 943), který explicitně varoval před tím, aby se propuštěnci stávali úředníky a uvrhovali tak vládu svým pochybným charakterem ve zmatek.

Zcela jistě jsou tací, kteří se přilepí ke králi nebo ke vznešeným hodnostářům, palácům či chrámům, povedou nemravné a vychytralé řeči, budou opovrhovat a zesměšňovat autoritu, vnášet zmatek do vlády, a tak způsobí pohromy a nežádoucí změny. I když se stanou svobodnými lidmi, nelze připustit, aby získali postavení a spravovali státní záležitosti.¹⁰

Toto napomenutí bylo později kodifikováno zákonem, podle něhož se neměl úředníkem stát nikdo, kdo měl v osmi generacích za předka otroka, a stalo se jedním z klíčových argumentů odpůrců abolicionismu. Ještě o pět století později Yi Sugwang 李睟光 (1563-1628) argumentuje, že kdokoli se vykoupí z otroctví, bezpochyby bude opovrhovat svým bývalým pánem a bude se bouřit a vraždit.¹¹ Není proto překvapením, že Ōu yadam uvádí dva příběhy, kde se tak naopak nestalo, a bývalý otrok, přestože dosáhl úředního postavení, ve kterém se mohl svému pánu pomstít, tak neučinil. V jednodušší formě tento motiv nalézáme i v následujícím příběhu.

Soukromý otrok Yullyang byl člověkem z Chōnju. Doprovázel svého pána a vedl jeho koně, když přecházeli přes průsmyk Ch'aryōng a už se šerilo. Z horské rokle na cestu vyrazil člověk bez pokrývky hlavy s mečem v ruce a běžel přímo k nim. Yullyang pochopil, že je to loupežník, a okamžitě chytil svého pána a shodil ho z koně. Klekl mu na hlavu a křičel: „Tenhle chlap je můj pán! Vždycky mě mlátil bičem a hodně jsem zkusil. Chtěl jsem mu oplatit všechny křivdy, ale neměl jsem nikdy příležitost. Teď má támhle vzadu na koni naložené nějaké cennosti a možná to má cenu, prosím tě, abys mi půjčil svůj meč a já se s ním mohl taky vyrovnat a rozdělit si s tebou ty věci.“ Loupežník mu uvěřil a půjčil mu svůj meč. Když Yullyang dostal meč, obrátil ho, probodl loupežníka, a tak zachránil svého pána.¹²

Vzhledem k tomu, že každá forma útlaku vyžaduje ideologický konstrukt svého zdůvodnění, i korejské otroctví získalo své oprávnění zařazením vztahu otrok-vlastník do tradičního schématu pěti základních mezilidských vztahů *wulun* (vládce-poddaný, otec-syn, manžel-manželka, starší bratr-mladší bratr, přátelé), čímž byl vytvořen „šestý vztah“, pro který v klasickém kánonu neexistoval precedent. Analogie vztahu panovník-poddaný versus vlastník-otrok je podtržena důrazem na fundamentální význam striktního oddělení vrstev obyvatelstva, které, jsouc analogické vztahu panovník-poddaný, je základním předpokladem pro fungování státu. Typickou ukázkou může být výrok Yi Kiho 李芑 (1476-1552):

V každé domácnosti existuje princip toho, co je správné ve vztahu vládce a poddaného, a každý člověk chápe náležité rozdělení mezi těmi, kdo jsou nahoře, a těmi, kdo jsou dole. Proti poddaným, kteří se protíví státu, a proti otrokům, kteří se bouří proti svému domu, se postupuje podle stejných pravidel.¹³

V logice takto zavedeného morálního vztahu má být věrnost otrokovou ctností stejně jako u podaného, nicméně lze úspěšně pochybovat, že se otroci s tímto morálním záměrem ztotožňovali. Ostatně i Sŏngho Yi Ik vyjadřuje ve svém zamyšlení nad zanedbaným hrobem otroka své pochybnosti o této konstrukci s tím, že panovník o svůj lid pečuje (za což je mu odměnou jeho věrnost), na rozdíl od pánů, kteří své otroky pouze využívají.

Druhým aspektem náhledu na otroky (minimálně u některých autorů včetně Yu Mongina) je ale fakt, že v konfuciánské teorii jsou si všichni lidé díky své univerzální lidské přirozenosti rovni. Tento menciovský motiv je přítomen již v obhajobě otroctví z počátků dynastie, kde je silně patrná snaha tento argument popřít.

Ha Ůiji v odpovědi panovníkovi pravil: Když Nebesa zrodila lid, nebylo sice odlišení mezi svobodnými a nízkými, ale v tom, jak nadřizení ovládají podřízené, je nepochybně odstupňování mezi vznešeným a prostým ... Proto je tomu v Zhouli tak, že kdo se provinil, je uvržen do otroctví a slouží někomu jako prostý sluha. To, že o kráse obřadů a smyslu pro správné, které jsou ve Východní zemi díky Kijovi, od jeho doby slyšelo celé Podnebesí, není jenom tím, že Čína proměnila mravy barbarů Yi, ale také to vychází z toho, že svobodní a sproští jsou odlišeni a je ustavené otroctví, a tím je určené rozdělení mezi těmi nahoře a těmi dole, díky čemuž mají vznešené rodiny ve všem rozdělení mezi vznešeným a poníženým. Uspořádání mezi pánem domu a otroky je jednoznačně určené a pán nahlíží na otroky tak, jako vládce nahlíží na poddané, a otroci slouží pánovi tak, jako poddaní slouží panovníkovi. Proto jsou sice otroci také lidem Nebes, ale naprosto nelze proměnit prosté ve svobodné a stavět se proti pánovi.¹⁴

Už ve starším období ale nalézáme explicitní výroky typu „Jakkoliv jsou otroci sprostí, přesto jsou i oni lidem Nebes (*ch'ŏnmin* 天民)“¹⁶, a v diskusi o nepřipustnosti svévolného trestání otroků u dvora zazněly tyto argumenty poměrně jasně i za vlády krále Söngjonga, která se kryje s časovým zařazením většiny našich příběhů:

*Když Nebesa zrodila lid, původně nebylo žádné rozlišení na vznešené a sprosté, a i když některé nazýváme otrok a jiné pán, všichni jsou od prvopočátku jedním lidem Nebes.*¹⁷

Z tohoto úhlu pohledu se pak otroci jeví jako bytosti schopné ctnostného jednání stejně jako svobodní poddaní, a nic nebrání tomu u nich najít stejné kvality, jako u ostatního obyvatelstva. Tento postoj není z filosofického hlediska *daoxue*, kterým se korejsí literáti řídili, nijak překvapivý, protože vzhledem k tomu, že lidská přirozenost je pouze jedním projevem univerzálního principu *li*, ctnostné jednání lze nalézt v omezené formě i u zvířat (mravenci projevují smysl pro správné, vydry smysl pro obřady a tygři jsou mimořádně milujícími rodiči). I když tedy otroci ctnostným jednáním často neoplývají, jsou ho přesto schopni, a stát by takové jednání měl bez ohledu na jejich postavení uznávat a podporovat, zvláště s ohledem na to, že u otroků nebylo nijak automatické. Kwön Kasulův příběh tento postoj výstižně tematizuje:

*Kwön Kasul byl vojenský úředník za vlády krále Konghŭi taewanga.*¹⁸ *Při plavbě přes moře jej překvapil silný vítr, loď narazila na skálu a potopila se. Přes sto lidí zahynulo a bylo unášeno mořem jako mrtvolky, ale Kwön Kasul a jeho otrok Susök se společně chytily prkna a vylezli na něj. Prkno bylo úzké, nestačilo pro dva, čím dál tím víc se potápělo a opět se zvedal silný vítr. Susök řekl Kasulovi: „Prkno je úzké a nestačí pro dva. Situace je vážná a vypadá to, že smrti neunikne ani jeden z nás. Proč litovat malého člověka? Chtěl bych, abyste se stále opatroval, to jsou moje slova na rozloučenou.“ Poté se vrhl do vody a zahynul. Kasul zůstal sám, plaval na prknu a posléze křikem přivolal kolem plující loď, která ho zachránila. Oznámil vše úřadům a ty na Susökovu počest vztyčily pamětní bránu, osvobodily jeho ženu a děti a učinili je svobodnými lidmi. V pozdější době se stal Kasul guvernérem ostrova Cheju.*¹⁹

Přestože většina příběhů tematizuje zejména věrnost otroků, byly jim zjevně vlastní i jiné ctnosti a oficiální místa tuto skutečnost reflektovala. *Sillok* krále T'aejoa tak zmiňuje otroka, který byl zahrnut počtami za příkladné držení smutku za svého otce,²⁰ a velké kompendium vzorových příkladů ctnostného jednání *Tongguk sinsok Samgang haengsildo* 東國新續三綱行實圖 vypráví příběh svobodné

manželky otroka Kučkjina, která za japonské invaze kamenem zabila Japonce. Poněkud ambivalentní vztah otroků a pánů ale nejlépe ilustruje srovnání příkladu otroků náležejících konfuciánské akademii Sönggyungwan, kteří za mandžuské invaze zachránili úřední štít svatyně (za což byli později odměněni),²¹ se zbytkem obyvatelstva hlavního města, jehož prvním krokem po útěku dvora po japonské invazi bylo vypálení registrů otroků a královských paláců. Vnímání otroků jako lidských bytostí nadaných smyslem pro morálku ale nikterak nebránilo jejich pánům je v jejich otroctví udržovat. Proslulý literát Yu Hüich'un 柳希春 (1513-1577) tak ve svém deníku *Miam ilgi* 眉巖日記 dojemně popisuje své letité úsilí osvobodit své dcery narozené v poměru s otrokyní z jejich stavu, ale na druhou stranu neváhá podporovat svou sestru, jež vedla soudní proces proti svým otrokům, kteří se chtěli prohlásit za svobodné. Zmiňovaný Yi Sugwang sice naopak dští síru na vzpurné otroky, ale zároveň napíše dojemný životopis otroka Yönp'unga, který ho chránil během japonské invaze.

Vzdělání pro všechny

I přes jednotlivé případy ctnostného jednání se ale zdá, že nejvíce autora sbírky příběhů fascinuje figura diamantu v popelu, moudrého muže skrytého mezi otroky. Pro vzdělaného literáta nebyla překvapující myšlenka, že se ušlechtilý muž může nacházet i v nejnižším sociálním postavení, a četné příběhy klasického starověku takové případy poměrně silně akcentovaly. Ostatně i patriarcha Cesty ve Východní zemi, legendární Jizi/Kija, byl ve svém životě údajně jistou dobu otrokem. Toto teoretické *Anerkennung* ale rozhodně neznamenalo, že by v praxi byli otroci vzdělávání stejně jako svobodní, nebo se mohli ucházet o možnosti uplatnění v oblastech vyhrazených literátům. Na druhou stranu byla teoretická možnost existence otroka, který se vyrovná svobodnému vzdělanému literátovi, natolik fascinující, že ji autor *Öu yadamu* neváhá s nevšední pozorností reprodukovat.

Je třeba zdůraznit, že dva příběhy pojednávající o vzdělaných otrocích představují figuru poněkud odlišnou od prostého motivu otroka, který zbohatl a stal se svobodným, případně se jinak vymanil ze svého stavu, jako kupř. Kim Ůidong, jenž se po svém útěku stal pod falešnou identitou vysokým úředníkem. Zejména v příběhu o Pak Insuovi se jedná o uznání kvalit, které dotyčný osvědčil coby otrok, aniž by se vydával za svobodného. Základní popis hrdiny nám poskytuje představu, jakým způsobem mohla být intelektuální mobilita realizována.

Pak Insu byl otrokem vojenského úředníka v kanceláři ministra bez portfolia Sin Pala. Podle zákonů státu nemohou otroci nastoupit úřední kariéru a mohou být zaměstnáni pouze v zemědělství, řemeslech, obchodu a vojsku. Insu ale zcela zavrhl sprosté činnosti a usilovně studoval a miloval dobro. Knih, které studoval, jako bylo Xiaoxue, Daxue, Rodinné obřady nebo Jinsilu, nebylo mnoho, ale to, jak se učil, bylo nanejvýš podivuhodné, a co nebylo v souladu s obřady, to nedělal.²² Se svým malým pánem²³ Sin Ůngguem následoval literáta v ústraní Pak Chihwu a studovali knihy na hoře Kaegolsan. Tehdejší literáti si ho vážili.²⁴

Individuální přístup k otrokům je zde jasně patrný v motivu formálního vzdělání, které Pak Insu získal společně se svými svobodnými vrstevníky; pokud se pán rozhodl, mohl i otrok absolvovat náročné studium, kterého by bez pomoci nebyl schopen. Stejný případ najdeme i ve vyprávění o Pan Sökp'yöngovi, který dostal od svého pána tutéž možnost.

Pan Sökp'yöng byl otrokem v domácnosti prvního ministra. Když byl mladý, ministr si oblíbil jeho prostotu a bystrost a vyučoval ho básněmi a spisy. S ministrovými syny a synovci byl stejného věku, a když povyrostl, poslali ho bezdětnému příbuznému, a tak utajili jeho původ. Usilovně studoval a nenechali ho stýkat se s pánovou domácností. Když vyrostl, obešel zákon a přihlásil se ke státním zkouškám a nikdo o něm nic netušil.²⁵

Je zjevné, že bez pánovy náklonnosti by celý podnik nemohl být úspěšný, a spatřujeme tu velmi podobnou mechaniku jako u jiné skupiny znevýhodněné v přístupu ke klasickému vzdělání - žen. I když známe relativně málo autorek písničích v klasické čínštině, v dochovaných případech je zjevné, že vstup do světa literatury, tedy na veřejnost, kam měla žena silně omezený přístup, zprostředkoval vždy muž, a to většinou příbuzný, ale nikoli manžel. Není proto náhodou, že dvě nejvýznamnější autorky, Hō Nansōrhon 許蘭雪軒 (1563-1589) a Im Yunjidang 任允摯堂 (1721-1793), získaly své vzdělání spolu se svými sourozenci, rovněž slavnými literáty (Hō Kyunem 許筠 (1569-1618) a Im Sōnguem 任聖周 (1711-1788)) kteří je podporovali a umožnili jim překonat běžné obtíže a předsudky. Oba dva příběhy sociální mobility otroků tak ukazují, že za použití kontaktů a jistého zázemí se i v takovém případě mohla otevřená, ale daleko častěji utajená, sociální mobilita uskutečnit. Ke cti autora *Ōu yadamu* je třeba říci, že se k možnosti uznání otrokova talentu stavěl velmi vstřícně, a k Pan Sökp'yöngovu případu dodává, že „Pokud jde o jeho lidskost a dobrotu, dá se říci, že rozuměl druhým, a byl hoděn stát se literátem.“²⁶

Závěr

Analýza příběhů otroků zachycených v *Ōu yadamu* nám dává nahlédnout pozoruhodnou směs stereotypů a údivu, se kterou korejsí literáti nahlíželi na otroky v kontextu možnosti ctnostného jednání a univerzálně platných konfuciánských hodnot. Přestože z hlediska konfuciánského pohledu na svět neexistovalo příliš mnoho argumentů pro to, že by se otroci měli co do své lidské přirozenosti lišit od svých pánů, právě údiv nad příklady ctnostného jednání otroků naznačuje, že vnímání otroka jako stejně hodnotné lidské bytosti nebylo zdaleka automatické. Tento údiv byl ale oním impulsem, který přivedl Yu Mongina k zapsání těchto příběhů, které pak dále kolovaly v literátských kruzích a přinášely jak zábavu, tak i ponaučení o tom, že i otroci mohou v životě hrát jinou roli, než jako pouhá pracovní síla, a podávaly svědectví o klíčové poučce konfucianismu: o tom, že lidská přirozenost je univerzálně dobrá.

Poznámky

- 1) This article was kindly supported by the Overseas Leading University Program for Korean Studies in 2012.
- 2) Základní přehled této tematiky poskytují PALAIS, J. B. *Confucian Statecraft and Korean Institutions*, Seattle 2004, YI YÖNGHUN, Hanguksae issosö nobijeüi ch'uiwa sönggyök, in NO MYÖNGHO (ed.), *Nobi, nongno, noye: Yesokminüi pigjosa*, Soul 1998, str. 305-422 a GLOMB, V., Reflexe otroctví v korejském konfucianismu. *Studia Ethnologica Pragensia* 2011/2, str. 121-135
- 3) *Söngjong sillok* 9/ 4/*kihäe*
- 4) *Söngho sasöl* 12:17 a-b
- 5) Vynikající analýzu několika soudních procesů s otroky z období 16. století nabízí IM SANGHYÖK, *Nanün nobirosoida: Sosongüro ponün Chosön pöpkuwa sahoe*, Nömdö puksü, Soul 2010.
- 6) Kupříkladu stížnost paní Yi, osvobozené otrokyně, jež využila práva každého poddaného odvolat se osobně k panovníkovi a žádala u krále Chöngjoa spravedlnost pro své vnuky, kteří byli uneseni a vězněni příbuznými jejího bývalého pána jako otroci, i když měli být považováni také za svobodné. (*Il söngnok*, Chöngjo 10/9/7, anglický překlad též v JISOO KIM, *Individual Petitions: Petitions by Women in the Chosön, Epistolary Korea*, New York 2009, s. 74–75)
- 7) Pozoruhodnou studii je v tomto ohledu KICHUNG KIM, *Unheard Voices: The Life of the Nobi in O Hwi-mun's Swanemirok*, *Korean Studies* 27, 2003 s. 108-137.
- 8) *Thesaurus Linguae Sericae* nabízí výstižnou definici Christophera Harbsmeiera „ordinary and not elegant because common to excessively many“.
- 9) *Yulgok chönsö* 27: 16b.
- 10) *Yulgok chönsö* 27: 16b-17a.
- 11) *Koryösa* II, T'aejo 26.
- 12) *Chüngbo Munhön pigo* 162:19b.
- 13) *Öu yadam* 1:38. Při překladu vycházíme z kritického vydání *Öu yadam*, Čöntchong munhwa jönguhoe, Soul 2003, které používá reprint původního vydání ve verzi Mandžong čäbon (1941, publikováno jako *Öudžip*, Fu Öu yadam, Kjöngmunsä, Soul 1979).
- 14) *Songwa chapsöl*
- 15) *Chüngbo Munhön pigo* 162: 15b-16a.
- 16) *Sejong sillok* 105, 27/7/*sinch'uk*
- 17) *Söngjong sillok* 217, 19/6/*kyöngsul*
- 18) Král Chungjong (1506-1544).
- 19) *Öu yadam* 1:39.
- 20) *T'aejo sillok* 8, 4/9/*chöngmi*.
- 21) *Yöngjo sillok* 3/3/18, 33/10/5.
- 22) Narážka na *Lunyu* 12:1.
- 23) tj. synem majitele
- 24) *Öu yadam* 1:37.
- 25) *Öu yadam* 1:38.
- 26) *Öu yadam* 1:39.

Literatura

- Chosŏn wangjo sillok*, 2005, sillok.history.go.kr/main/main.jsp
- Chŭngbo Munhŏn pigo*, Sŏul 1971.
- Koryŏsa I-III*, 1958.
- YI I, *Yul'gok chŏnsŏ*, Sŏul 1958.
- YI IK, *Sŏng'ho sasŏl I-XII*, Sŏul 1977-79.
- YU MONGIN, *Ŏu yadam*, Soul 2003.
- GLOMB, V.: Reflexe otroctví v korejském konfucianismu. *Studia Ethnologica Pragesia* 2011/2, s. 121-135.
- CHAND CHAECH'ŎN: Chŏson hugi Sŏnggyungwan nobi hwansokkwa panch'onirhwa, *Hanguk sasangwa munhwa* 59, 2011, s. 207-227.
- CH'OE HŬISUK: *Sŏng'ho Yi Ikŭi nobijedo kaehyŏngnon*, Tongguk taehakkyo (dipl. práce) 2002.
- CH'OE IDON: Chŏson ch'ogi ch'ŏninch'ŏnminnonŭi chŏnge, *Chŏson sidaesa hakpo* 52, 2011, s. 5-37.
- IM SANGHYŎK: *Nanŭn nobirosoida: Sosongŭro ponŭn Chosŏn pŏpkwa sahoe*, Soul 2010.
- JISOO KIM, Individual Petitions: Petitions by Women in the Chosŏn, *Epistolary Korea*, New York 2009, s. 74-75.
- KICHUNG KIM: Unheard Voices: The Life of the *Nobi* in O Hwi-mun's *Swaemirok*, *Korean Studies* 27, 2003 s. 108-137.
- PALAIS, J. B.: *Confucian Statecraft and Korean Institutions*, Seattle 2004.
- YI TONGIN: Yulgokŭi sinbungwangwa sinbunjedo kaehyŏngnon, *Hanguk hakpo* 79, 1994.
- YI YŎNGHUN: Hanguksae issŏsŏ nobijeŭi ch'uiwa sŏnggyŏk, in NO MYŎNGHO (ed.), *Nobi, nongno, noye: Yesokminŭi pigyosa*, Soul 1998, s. 305-422.

Uncle Kim's Cabin: stories of Korean slaves

Annotation: *The aim of this study is to describe life and individual stories of Korean slaves (nobi) as seen in literati anecdotes recorded in their collection Ŏu yadam 於于野譚 written by Yu Mongin 柳夢寅 (1559-1623). These texts provide us unique opportunity to analyze both stories of individual slaves but at the same time also attitudes of their owners and ideological stereotypes surrounding their existence. Typical figures of a loyal or talented slave show us interesting reflection of slaves as human beings fully integrated into concepts of Confucian ideology with their obligations and chances in relation to their masters.*

Key words: *Korea, slavery, nobi, yadam, Ŏu yadam, Chosŏn, social mobility, Confucian literati*

STRUČNĚ O ŽEBRÁCÍCH VE SPOLEČENSKÝCH STRUKTURÁCH TRADIČNÍ ČÍNY

Lucie Olivová

Abstrakt: Studie vychází z příspěvku předneseného na konferenci Skupiny “znevýhodněných” v jižní a východní Asii. Konfuciónské členění společnosti tuto skupinu nezná, avšak fungovala v oblasti práva. Žebráci k ní překvapivě nepatřili: způsob jejich obživy byl tolerován tím spíše, že se sdružovali v ceších. Jakým způsobem se projevovali na veřejnosti názorně ukazuje Album žebráků z Národní galerie v Praze. Vyplyvá z něho, že jejich postupy a strategie se neliší od jiných kultur. Z dalších písemných pramenů je zřejmé, že žebráci nejen byli v opovrženi, ale byli též nazíráni s obavou jako magičtí strůjci životních zvratů.

Klíčová slova: Čína – 19. století, společenské vrstvy, skupiny znevýhodněných, žebráci, figurální malířství

Znevýhodněné vrstvy v čínské společnosti

Na rozdíl od indické civilizace ve staré Číně nenalzáme striktně oddělené vrstvy či kasty, které konfuciónská společnost neznala. Rozlišovala nicméně čtyři společenské skupiny, jež představovali vzdělanci, rolníci, řemeslníci, kupci (*shi nong gong shang* 士農工商). Jako první je zmiňuje mistr Guan (Guan Zhong 管仲, † 645 před n. l.), jeden z myslitelů doby zhouské. Zřejmě bylo takové dělení již tehdy pouhý ideál, protože v praxi by mohlo sotva fungovat. Nejde totiž o socio-ekonomické skupiny, srovnatelné po stránce majetku či urozenosti. V této stupnici bylo důležitějším kriteriem povědomí o hierarchii mezi čtyřmi skupinami a z toho odvozené společenské vážnosti. Zmíněné rozdělení na čtyři skupiny upřednostňuje ty, kdo „pracují“ hlavou. Druhá skupina byla důležitá jako dodavatel daní, jako výrobce základní obživy a koneckonců to byla vždy skupina nejčtetnější. Třetí skupina neprodukuje potravu, proto se jeví jako méně důležitá. Na čtvrtou se vůbec pohlíželo svrchu: obchodem mohl člověk „bez práce“ zbohatnout a navíc tím mohl narušit společenskou rovnováhu neboli harmonii. Nutno též připomenout, že hierarchie mezi osobami a povědomí o ní plyne v čínské tradici také z tzv. pětice vztahů (*wu lun* 五倫), kterou jako prvý zmiňuje Mencius (Meng Ke 孟軻, 382-289 před n. l.). Jsou to vztahy mezi otcem a synem, vládcem a poddaným, manželem a manželkou, starším a mladším bratrem, přítelem a přítelem.¹ V pozdějších dobách se první a druhá skupina někdy prohazují, podle povahy textu. Těchto patero vztahů má být charakterizováno laskavou dominancí na straně jedné a poslušností, resp. neodporováním na straně druhé.

Jak byla tedy společnost ve staré Číně členěná? V justiční praxi se přinejmenším v posledních pěti staletích rozlišovaly tři skupiny. Byli to 1. úředníci,

2. obyčejní lidé a 3. nehodnotní. Nebyly jmenovitě stanoveny v zákonících, ale v právních dokumentech se právě tyto pojmy objevují a nejsou nepodstatné. Přínáležitost ke skupině umožňovala, znemožňovala, či omezovala uzavření sňatku, vlastnictví majetku, přístup ke státním zkouškám a podobně. Prvně jmenovaní úředníci (*guan* 官) neznamenal jen aktivní držitele úřadu ve státní správě, ale zahrnovali absolventy státních zkoušek počínaje prefekturálním, tj. prvním kolem. Druzí tzv. většinová lidé (*shuren* 庶人) představovali všechny, kdož nebyli zvýhodnění anebo znevýhodnění: od gentry po rolníky, mezi něž musíme zahrnout jak majitele a pronajímatele půdy, tak nájemce; dále sem řadíme obchodníky, vojáky, řeholníky a překvapivě také žebračky (Hansson 1996, s. 30-31). Byli tedy příliš početní, než aby mohli tvořit homogenní socio-ekonomickou skupinu. Třetí skupinou byli znevýhodnění, doslova „laciní, nehodnotní“ (*jian* 賤). V právních textech se vyskytují v protikladu k „hodným lidem“ (*liangmin* 良民), tj. lidem poslušným zákona. Jsou to logicky především zločinci, resp. trestanci a jejich potomci (např. za dynastie Qing 清, 1644-1911, se ani omilostnění trestanci nemohli zúčastnit státních zkoušek); dále otroci - osobní služebníci“ (*nu* 奴); dále ti, kdo poskytovali veřejnou zábavu (herci, kejklíři, muzikanti a prostitutky); dále dozorcí ve státních úřadech - pochopové (*yayi* 衙役) a některá další povolání, jejichž vykonavatelé přicházeli do styku se smrtí, krví, tělesnými výměšky a podobně (Hansson 1996, s. 32-44, *passim*). Obecné povědomí o těchto „znevýhodněných“ bylo živé alespoň od čtrnáctého století. Není doloženo, že by byli nějak striktně odděleni od ostatních skupin, jelikož hranice mezi nimi byly vždy poněkud rozostřené (Hansson 1996, s. 54).

Obrázkové album žebračků

O společenských vyděděncích v Číně se zamysleme nad souborem tušových skečů ze sbírky Národní galerie v Praze (inventární č. Vm 450), které odhadem řadíme do 19. století. Přestože je každý list označen dvěma osobními pečeti, autor zůstává neznámý.² Dílo nedoprovází žádný nápis, můžeme je tedy nazvat libovolně, od neutrálního „figurální album“ po „album ubožáků“ - pro tuto příležitost jsme se rozhodli pro název „Obrázkové album žebračků“. Jednotlivé výjevy na dvojstránce o rozměru 16,7 x 13,3 cm jsou spojeny do malé knížky. Tři scény byly reprodukovány v katalogu *Čínská figurální malba v 19. století* (Borotová 1995, s. 24), který doprovázel stejnojmennou výstavu - ta byla jedinou příležitostí, kdy toto album mohla veřejnost shlédnout.³ Další dvě scény najdeme ve studii *Old Depictions of Chinese Storytellers [Stará vyobrazení čínských vypravěčů]* (Borotová 1998, s. 47).⁴

Pro úplnost dodejme, že daný figurální námět není v čínském malířství zcela ojedinělý, byť je krajně neobvyklý. Přinejmenším odborné veřejnosti je známo naturalistické vyobrazení 24 zbědovaných postav z ulice od Zhou Chena 周臣 (1470? - 1535?),⁵ významného krajináře působícího v Suzhou (Sigstedt 1983, *passim*).

Díky slavnému jménu autora a skutečnosti, že bylo občas v západní literatuře reprodukováno či aspoň zmiňováno, nechybí dnes snad v žádné podrobnější publikaci o mingském malířství, je však uváděno jako rarita. Méně známé jsou následující dva příklady. V roce 1730 namaloval album na stejné téma Huang Shen 黄慎 (1687–1772), jeden z „osmi yangzhouských podivínů“.⁶ S tímto dílem je možné se seznámit prostřednictvím studie S. Möllera (2001), který svůj rozbor zaměřil na popis hudebních prezentací žebráků. Svým pojetím, kompozicí i dobou vzniku – počátkem padesátých let 19. století – je bližší předkládanému pražskému albu soubor od yangzhouského malíře Wang Su 王素 (1794–1877),⁷ nadepsaný Výchovou k povznesení, *Jiaohua tu* 教化圖. Tento moralistní název je ovšem dvojsmyslný: *jiaohua* 叫花 psáno jinými znaky znamená „žebrák“. Volbu námětu pravděpodobně podnítil sociální rozvrat, provázející povstání Taipingů 太平⁸ (Pankenier 1994, *passim*).

Vraťme se však k pražskému albu. Každý z jeho deseti výjevů ukazuje hloučky tří až pěti osob z ulice, od sladce pojatých vypravěčů po beznohé polonahé ubožáky, plazící se po zemi. Figury jsou na prázdném pozadí, jaké vidáme na mnohých obrazech i z dřívějších dynastií. Jsou natočeny k sobě, některé zády k divákovi; vytvářejí pomyslné hloučky a navozují dojem, že se navzájem pozorují, reagují na sebe, vědí o sobě, někdy spolu dokonce rozmlouvají. Jejich souhra je dána najevo pohledem, výrazem tváře, či letným gestem. Našince může překvapit anatomická nepřesnost postav, která však v čínském tradičním umění není považována za nejpodstatnější – kresba podle modelu se ostatně nepropraktikovala.

Jak již bylo uvedeno, jednotlivé náměty z alba v Národní galerii v Praze nejsou upřesněny nápisy a lze je leda odhadnout. Uvádím je v pořadí listů, kdy knížkou listujeme zleva doprava:⁹

1. vypravěč se dvěma doprovázejícími perkusisty (repr. Borotová / Børdahl 1998)
2. nalíčený tanečník s hráčem na flétnu a klečící žebrák (repr. tamtéž)
3. slepý hráč na *huqin*, úřední posel, skupinka (2 muži a žena) (repr. tamtéž a Borotová 1995)
4. úřední posel, dva mniši a žebrák
5. tři beznozí žebráci (repr. Borotová 1995)
6. vesnický pár s dětmi a žebrák klečící před nápísem (repr. Borotová 1995)
7. tulák se psem, dva žebraví mniši
8. plačka a tři žebráci
9. dva pouliční herci, mnich a žebrák
10. tři poutníci

Postavy s haluzí (výjev č. 8, výjev č. 10) jsou pravděpodobně účastníky nějakého obřadu – např. pohřebního, anebo náboženské poutě; u postav s většimi zavazadly (výjevy č. 3 a 6 a) se lze dohadovat, že jsou tuláky na cestách, bez stálého domova.

Nápadný je počet ženských postav, ženy se totiž na ulici vůbec neobjevovaly, ledaže šlo o služky, tulačky nebo žebráčky.¹⁰ Pro další upřesnění konkrétních scén nenacházíme dostatečné vizuální podklady.

Je nasnadě, že neznámý malíř se zaměřil na ty nejubožejší zjevy z ulice. Nasládlá stylizace některých postav (výjevy č. 1, 2, 3) odpovídá dobovému malířskému výrazu, nikoliv tvrdé realitě. Namaloval je proto, že byli nápadní a přitahovali jeho pozornost? Ze soucitu nebo z ošklivosti? Na tyto otázky není možné odpovědět. Jakési povědomí o jejich společenské sounáležitosti musel mít, když je zařadil do jednoho souboru. U většiny z nich se můžeme domnívat, že šlo o žebráky (*gai* 丐, *qiqai* 乞丐), protože se jednoznačně uchylují k „žebravým strategiím“, společným různým dobám a různým kulturám.¹¹

Tradiční čínské postoje vůči žebrákům

Jak bylo uvedeno v první části tohoto příspěvku, čínští žebráci nepatřili mezi znevýhodněné jako v jiných kulturách. Čím je to způsobeno a jak je vlastně společnost vnímala? Především jako profesi, což oni sami neskrývali. Žebravé osoby přináležely k „cechům“ (*huiquan* 會館), které – stejně jako všechny ostatní cechy – nebyly státními, nýbrž soukromými organizacemi. Prvotním úkolem žebravých cechů bylo sdružit osoby v krajní nouzi, zajistit jim nejnutnější potřeby a mít je pod dohledem. Podotýkáme, že šlo o fenomén městské společnosti. Je pravda, že v období pozdního císařství pořádaly i státní správy měst dobročinné akce na pomoc nejnuznějším, například poskytovaly stravu a krátkodobé ubytování ve zvláštních noclehárnách (*huofang* 火房), od 18. století byli žebráci povinni se v místě působení registrovat. Nic z toho však nepřinášelo zásadní řešení (Lu 2005, s. 90).¹² Žebravé cechy, zakládané ze soukromé iniciativy, se osvědčily nepoměrně více a trvaleji. Je třeba zdůraznit, že dříve nebo později dokázal takový spolek nashromáždit určité finanční rezervy a nemovitý majetek, z něhož nejvíce těžili jeho předáci (Lu 2005, s. 205). Rozhodně nešlo o nějaké ilegální nebo semi-legální instituce, s žebravými cechy úzce spolupracoval městský úřad (*yamen* 衙門), když pověřoval určitými úkony a službami právě jejich členy. Například taháním lodí po kanálech, nebo činností ponocného (Lu 2005, s. 131). Pro město byla tato síla vždy po ruce a byla levná. Žebravé osoby byly dále najímány na výpomoc v jednorázových akcích neblahé povahy, např. jako plačky na pohřbech.

Nesmíme však dojít ke zkrslé představě, že cechy běžně vysílaly své členy k jiným zaměstnavatelům, takové případy byly spíše výjimečné. Hlavní činností přirozeně bylo žebrat na ulici, často skupinově.¹³ Aktéři přitom uplatňovali žebravé strategie, jejichž záměrem je upoutat pozornost potenciálních dárců. Mezi základní strategie patří, jakkoliv cynicky to může vyznít, vystavování tělesného postižení (Album, výjev č. 5), předvedení nápisu líčícího těžký úděl žebráka (výjev č. 6), společnost dítěte (výjev č. 6) nebo zvířete (výjev č. 7 se cvičeným psem), pokřikování na vytípané kolemjdoucí. Jinou běžnou strategií je provozování nějakého zábavného vystoupení: tanečního, hudebního, vypravěčského apod. Očekávalo se to od nich a právě tak se zrodila pověstná „žebravá kultura“. Právě

v Číně platilo, že žebráci nežebrali „jen tak“, bez doprovodných efektů. Všimněme si, že v zmiňovaném albu od Zhou Chena je zachyceno 24 postav, z toho sedm něco předvádí (scénku s opičkou, se psem, s hudebním nástrojem atd.), jeden ubožák zametá. V albu v Národní galerii v Praze jsou potulní „umělci“ na šesti výjevech z celkových deseti. Mírou kultivace „žebravé kultury“ Čína do určité míry převyšuje srovnatelné jevy v jiných zemích, zároveň se tím však tato skupina posouvá přes hranici „většinových lidí“ k „nehodnotným“, mezi něž patřili kejklíři a muzikanti.

Na závěr je třeba zmínit ještě jednu závažnou okolnost. V křesťanské civilizaci převládá názor, že dávat almužnu je projevem velkodušnosti a že pohnutkou je soucit s trpícími. Toto chápání i konání však není ve všech kulturách totožné. Právě Židé, od nichž tento zvyk převzali raní křesťané, se rozdáváním almužny lišili od okolních národů a dokonce tím vzbuzovali jejich pozornost (Ryšková 2008, s. 175). Soucit ostatně nemusí být zcela na místě ani z hlediska buddhistického názoru, dle kterého osobní štěstí nebo bídu zapříčinila karma. Karma není osud ani předurčení, které na nás uvalila nějaká vyšší moc, nemusíme se jí proto pasivně podřídit a neusilovat o změnu. Je to důsledek konání toho kterého individua, za něž nese odpovědnost a které může v přítomnosti změnit. Lapidárně řečeno, nešťastník si své neštěstí zavinil a je na něm, aby svůj stav pozměnil.¹⁴ To implikuje, že soucit nemusí hrát primární roli a že jednání s žebráky je spíše motivováno účelově.

Buddhistické doktríny proluly čínským myšlením a společnostmi a mohly hrát určitou roli i v postojích vůči žebrákům. Antropologové, kteří se zabývali fenoménem žebroty v Číně, však docházejí k poněkud odlišnému závěru. Almužna se nedává ze soucitu, nýbrž z obavy a strachu. Žebráci jsou nahlíženi coby rušitelé klidu, kterým je lépe vyjít vstříc. Jsou doloženy opakované případy, kdy žebráci úmyslně útočili na pohřební průvody: k takovému incidentu došlo například ve Fuzhou roku 1865.¹⁵ Proto těmto gangům byla hned z kraje vydána leckdy značná suma, aby výtržnictví ukončily.¹⁶ V čínském pohledu není tedy žebrota prosbou, ale výhrůzkou. Kdo prosebníkům nedá, riskuje více než osobní útok. Vystavuje se nebezpečí, že onemocní nebo že jej stihne pohroma. Proto jsou žebráci nejen opovrhováni, ale též obávaní coby strůjci újmy cestou magických zásahů. Stejně obavy pociťují lidé z démonů, kteří se údajně rovněž „živí“ žebratou a loupeží a které lze usmířit a uklidnit obětinou (Wolf 1974, s. 171-172).

Závěr

Vidíme, že navzdory konfuciánskému členění společnosti existovaly v tradiční Číně skupiny znevýhodněných, které byly jasně vymezeny v právních dokumentech. Je třeba zvažovat i veřejný názor, který navíc choval v opovržení příslušníky některých řemesel, například řezníky nebo žebráky, třebaže v právních dokumentech jako „nehodnotní“ vyznačení nebývají. U obou jmenovaných skupin je tento odtažitý přístup až odpor veden zjevnou obavou z neblahých nadpřirozených zvratů, které mohou zapříčinit. Nakolik je toto povědomí živé i dnes, by ukázal až důkladný terénní průzkum.

Poznámky

- 1) Může se zdát, že do pětice vztahů našeho výkladu nepatří, když tři vyjadřují rodinné vztahy, avšak vztah otce a syna vyjadřuje kategorii „oddanosti vůči rodičům“ *xiao* 孝, která rodinný okruh přesahuje. Vztah otce a syna souvisel s kulturem předků, byl podepřen právním systémem a veřejným míněním (Baker 1979, s. 17).
- 2) Atribuice malíři Cen Zongluovi uvedená v katalogu *Čínská figuralistika v 19. století* vychází z nesprávného čtení jedné pečete.
- 3) Výstava proběhla v pražském Paláci Kinských od 29. listopadu 1995 do 21. ledna 1996.
- 4) Vychází z referátu, předneseném na mezinárodním fóru o ústně tradované literatuře v novodobé Číně / Oral literature in Modern China, 29. až 31. srpna 1996, Nordic Institute of Asian Studies (NIAS) v Kodani. Zaměřuje se proto na ty figury, jež lze interpretovat jako vypravěče, a okolnosti žebřavého „řemesla“ ponechává stranou. Kromě Alba žebřáků rozebírá též svitek se slepým vypravěčem od Shanguan Zhoua 山官周.
- 5) Zhou Chen, Žebřáci a pouliční typy. Datováno 1516. Tuš a slabé barvy na papíře, v. 31,9 cm. Původní album o 12 listech bylo vsazeno do dvou horizontálních svitků, z nichž jeden se nyní nalézá ve sbírce Honolulu Academy of Arts, Hawai'i, druhý ve sbírce Cleveland Museum of Art, Ohio.
- 6) Huang Shen, Lidové výjevy (*Fengsu tu* 風俗圖). Datováno 1730. Tuš a barvy na papíře; album s 12 listy o rozměrech 33,7 x 43,8 cm. Sbirka Ch'ing Yüan-chai, zapůjčeno do University Art Museum, University of California, Berkeley.
- 7) Wang Su, Výchovou k povznesení. Nedatováno. Tuš a slabé barvy na hedvábí, dvanáct scén o rozměru 26,2 x 19,7 cm, adjustovaných do horizontálního svitku, Muzeum města Yangzhou.
- 8) Povstalci obsadili Yangzhou v roce 1853 a drželi je několik měsíců. Císařským armádám trvalo skoro deset let, než je definitivně porazili. Války přinesly zrušení většiny čínských provincií, vraždění a zbídačení obyvatelstva, viz Olivová 2009, s. 12-15.
- 9) Prestože se to neshoduje s běžnou praxí, kdy se čínskou knihou listuje opačně, zde je na levém obalu brokát, na pravém ne, jinými slovy vyzdobená titulní strana zdá se být vlevo; také sběratelská pečeť, která se otiskuje dozadu, je na pravé desce zevnitř. Proto je zvoleno toto netradiční řazení výjevů.
- 10) Ženy mohly zkoušet citelnou nouzi uvnitř vlastního domu, ale neztratily status, dokud nevyšly za výdělkem na ulici. O tom, jak s dětmi div nezemřela hladu, než se rozhodla vyjít z domu na ulici za žebrotou, vypravuje „dcera Hanů“, viz Pruitt 1967, s. 62.
- 11) Jak m. j. ve svém příspěvku Otázky kolem bezdomovců a žebřáků v České republice na téže konferenci potvrdila dr. Jaroslava Pavelková, BIVŠ, Praha (PAVELKOVÁ, Jaroslava. *Otázky kolem bezdomovců a žebřáků v České republice*. In: Znalosti pro tržní praxi, Olomouc 2012, v tisku).
- 12) Také soukromí filantropové (*cishan* 慈善) zakládali od 17. století dále útulky pro osoby v nouzi, zejména pro vdovy s malými dětmi. Ty ale nepatřily k „nehodnotným“, naopak byly tyto počiny zaměřeny na ženy z vyšší společnosti, které ohrožovala manželova rodina.
- 13) Na dorážení žebřavých gangů v čínských městech si stěžují téměř všichni cizinci v 19. století (Lu 2005, s. 46).
- 14) Blíže viz například <http://www.buddhanet.net/e-learning/karma.htm>.
- 15) Jak popisuje reverend Justus Doolittle ve své významné dvoudílné práci *Social Life of the Chinese* vydané roku 1865. Převzato z Arthura Wolfa 1974.
- 16) V rituálech na severním Taiwanu tvoří žebřáci jednu ze skupin, které se při chrámových slavnostech nabízejí obětiny, ostatní skupiny reprezentují různá ochranná božstva nebo nebezpečné demony. Věří se, že demoni jsou mnohdy žebřáci v proměněné jsoucnosti, ačkoliv ne všichni demoni jsou spjati s existencí žebřáka (Wolf 1974, s. 172).

Literatura

- BAKER, Hugh D. R. *Chinese Family and Kinship*. New York: Columbia University Press 1979.
- BOROTOVÁ, Lucie. *Čínská figuralistika v 19. století*. Praha: Národní galerie v Praze 1995.
- BOROTOVÁ, Lucie. Old Depictions of Chinese Storytellers. In: Vibeke Børdahl, ed. *The Eternal Storyteller*. Richmond: Curzon Press 1998, s. 45-52.
- HANSSON, Harry Anders. *Regional Outcast Groups in Late Imperial China*. Leiden: Brill Academic Publishers 1996.
- LU Hanchao. *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*. Stanford: Stanford University Press 2005.
- MÖLLER, Stefan. Gaukler und Spieleute in einem Album des Huang Shen. *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies* 49, 2001, s. 367-389.
- OLIVOVÁ, Lucie. Building History and the Preservation of Yangzhou. In: Olivová, Lucie, and Vibeke Børdahl. *Lifestyle and Entertainment in Yangzhou*. Copenhagen: NIAS Press, 2009, s. 3-36.
- PANKENIER, David W. Wang Su's Illustrations of the Begging Professions. In: Joakim Enwall, ed. *Outstretched Leaves on His Bamboo Staff*. 1994. Stockholm: The Association of Oriental Studies, s. 230-246.
- PRUITT, Ida. *A Daughter of Han: The Autobiography of a Chinese Working Woman*. Stanford: Stanford University Press 1967.
- RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum 2008.
- SIGGSTEDE, Mette. *Zhou Chen: The Life and Paintings of a Ming Professional Artist*. Kungshälsa: Elanders 1983.
- WOLF, Arthur. *Gods, Ghosts and Ancestors*. Stanford: Stanford University Press 1974.

On the Phenomenon of Mendicancy in the Social Structures of Traditional China

Annotation: *The present study was based on the paper presented at the conference The Groups of „Disadvantaged“ in South and East Asia. The Confucian stratification of society has not acknowledged such a group, although it appeared in the legal practice. Surprisingly, beggars did not form its part: their ways of seeking livelihood was tolerated, the more so that they were organized in guilds. Their bearing in public is vividly depicted in the Picture ‘Album of Beggars’ from the National Gallery at Prague. It appears that their methods and strategies did not differ from other cultures. The other written sources imply that beggars not only were despised, but also feared as magical initiators of misfortune.*

Key words: *China – 19th century, social strata, disadvantaged groups, beggars, figurative painting*

KLASIFIKACE A KATALOGY ASIJSKÝCH LIDOVÝCH VYPRÁVĚNÍ

Jan Luffer

Abstrakt: *Katalogy mimoevropských lidových vyprávění mohou být rozděleny do dvou skupin podle toho, zda jsou závislé na systému autorů A. Aarne a S. Thompsona (AT), vytvořeném pro evropská vyprávění, nebo zda jsou založeny na alternativním systému. Tento článek se snaží o analýzu katalogů z obou skupin a teritoriálně se zaměřuje na Blízký a Dálný východ. Zatímco materiál Blízkého východu zapadá po jistých úpravách do ránce AT, charakter vyprávění Dálného východu je výrazně odlišný a je třeba pro něj najít jiný systém. Thompsonova práce Motif-Index of Folk-Literature představuje jen omezenou pomůcku pro práci s mimoevropskými motivy. Jejimi nevýhodami jsou potřeba neustále doplňovat velká množství nových motivů, reorganizovat tematické skupiny a výsledná informace zůstává jen fragmentem. Jiné klasifikační systémy, které existují pro lidová vyprávění Dálného východu a dalších Evropě vzdálených kultur, jsou velmi různorodé a navzájem nekompatibilní. Autor článku se domnívá, že vytvoření široce použitelného katalogu musí předcházet definování žánrů společných pro každou kulturní oblast jako tomu je v případě Evropy.*

Klíčová slova: *folkloristika, lidová vyprávění, klasifikace, Aarne – Thompson, Dálný východ, Blízký východ*

Úvod

Katalogy folklorní prózy vznikají kontinuálně již více než jedno století a v současnosti registrují vyprávěčské tradice různých kultur všech obydlených kontinentů. Mezi mnoha systémy, které byly pro katalogy použity, dominuje proslulá práce Antti Aarneho a Stitha Thompsona *The Types of the Folktale* (dále jako AT)¹. AT je v první řadě určen jako mezinárodní průvodce pro lidová vyprávění se stabilními syžety. Odtud se odvíjí jeho žánrová základna, která zahrnuje zvířecí, kouzelné a novelistické pohádky, humorky a kumulativní řetězové pohádky s formulemi a repetitivní rytmickou kompozicí (tzv. formula tales). Jiné vyprávěčské žánry jako jsou mýty nebo pověsti zůstaly však stranou nebo jsou obsaženy jen okrajově.

AT od sebe jasně odlišuje motiv, epizodu a typ. Jako základ samostatného typu slouží úplné vyprávění s ustáleným syžetem. Výjimkou jsou látky o hloupých čertech a některé anekdotické příběhy a zvířecí pohádky, kde je číslo typu přiřazeno pouhým epizodám kvůli tomu, že se tyto epizody mohou volně kombinovat nebo stát samostatně. Jistou teoretickou inkonzistenci lze vidět v proměnlivém hledisku, podle kterého je materiál klasifikován v základních skupinách stanovených podle žánrů. Zvířecí pohádky jsou tříděny podle zvířat, která mají v příběhu hlavní úlohu (např. domácí zvířata), kouzelné pohádky podle sedmi skupin motivů, zahrnujících nějaký nadpřirozený prvek (např. nadpřirozený či zakletý chof), a zertovné příběhy podle skupin jednajících postav (např. faráři a jiní duchovní).

System AT následovalo mnoho evropských i mimoevropských katalogů, přestože byl založen převážně na evropském materiálu – i mimoevropská vyprávění zařazená do AT jsou jen vyprávění přenesená Evropany na jiné kontinenty. Koncept, ustanovený těmito katalogy, evokuje představu, že většina světových vyprávění je spřízněna s evropskými a dá se třídit podle jejich kritérií. Ve skutečnosti prozaický folklor mimoevropských kultur obvykle nezapadá do úzkého typového a mnohdy ani žánrového vymezení AT. Z tohoto důvodu nezařadil např. Stanley L. Robe do svého katalogu mexických vyprávění, založeném na systému AT, vypravěčskou tradici z předkolumbovského období a omezil se na folklor importovaný Španěly. Lze zcela souhlasit s jeho názorem, že „začlenit do takového katalogu materiál domorodé Ameriky by znamenalo vnutit mu zcela cizorodý systém“ (Robe 1973: viii). Můžeme však předpokládat, že systém AT bude mít jinou váhu u kultur spřízněných s kulturou evropskou a jinou u kultur vzdálenějších. V první části článku proto zkouším srovnat katalogy pro vyprávění Dálného a Blízkého východu založené na systému AT a snažím se postihnout hloubku rozdílu mezi nimi. Jako doplněk k AT uvádím blízkovýchodní aplikaci Thompsonova Motif-Indexu (Thompson 1955–1958), katalogu založeném na izolovaných motivech bez ohledu na typy nebo žánry¹. Druhá část článku se zaměřuje především na vyprávění Dálného východu a v opozici ke katalogům závislým na AT uvádí některé odlišné způsoby katalogizace.

Antti Aarne a Stith Thompson na Dálném a Blízkém východě

U katalogu čínských vyprávění podle vzoru AT (Ting 1978) je snadné vypořizovat, že se jeho autor až úzkostlivě snažil přizpůsobit evropské tradici: „Čínské lidové vyprávění můžeme studovat a porozumět mu ve světle mezinárodní tradice jen s pomocí katalogu, který zahrne pouze pohádky ve skupině příběhů o zázracích, avšak vyloučí ostatní žánry.“ (Ting 1978: 10). Výsledkem tohoto metodického postupu bylo vynechání všech mýtů, pověstí, některých „nevhodných“ anekdot a hlavně vyprávění s náboženskou tematikou, která by se týkala např. reinkarnace nebo porušení předpisů. Autor se vyhýbá vyprávěním, která by mohla být spojena s konkrétním místem, osobou, pověrami, výkladem vzniku nějakého jevu, filozofií i náboženstvím, neboť ta by neměla oporu v systému AT. Se snahou o takto radikální rozdělení čínské vypravěčské tradice se však autor pustil na tenký led. Přes proklamovanou absenci legendárních látek nacházíme hned po oddílu kouzelných pohádek část Náboženská vyprávění a v ní na tři desítky typů, které jsou zařazeny díky tomu, že korespondují s typy AT. Některé z nich jsou zřetelně legendárního charakteru a reprezentují domácí tradici, např. typ 804 (Petrova matka se zřítí z nebe), ve kterém se vyskytuje právě i reinkarnace, od níž se autor v úvodu distancuje. Ve skromném počtu legendárních vyprávění, z nichž byla vyloučena většina čínské tradice, pak působí nepatřičně vyprávění o ďáblovi a Noemově arše nebo o králi Midasovi. Značný metodický eklekticismus se projevuje i v začlenění

klasické čínské literatury do katalogu. Autor sice píše, že si uvědomuje nebezpečí smíchání lidové slovesnosti a vysoké literatury, ale je těžké určit, nakolik je opravdu rozlišuje, když tvrdí, že svůj výběr typů řídil podle toho, zda mu „buď připadaly lidové, nebo byly analogické zavedeným typům“ (Ting 1978: 13). Katalog je sice důkladnou bibliografickou pomůckou s oporou několika set pramenů, avšak podlehl evropocentrické koncepci klasifikace a nepodává objektivní obraz čínské folklorní prózy.

Obrácený postup, kdy se výchozí systém AT podřídil povaze materiálu, byl zvolen u katalogu japonských vyprávění (Ikeda 1971), který vyšel stejně jako předchozí práce v edici *Folklore Fellows' Communication*². Zatímco čínský katalog se maximálně přizpůsobil systému AT a jeho následovníků a přidal jediné vlastní číslo typu, japonský volně začleňuje nové typy a u některých stávajících mění obsah. Jedním z důvodů je bezpochyby zařazení mnoha pověstí – ze 439 typů jsou přibližně pětina pověstí a memoráty. Autorka rozšiřuje systém buď o nová čísla, nebo častěji připojuje za číslo z AT posloupnost písmen abecedy. Někdy tak obsahově navazuje na typy z AT, jindy je souvislost s číslem použitého typu nejasná a zdá se, že šlo jen o využití volného místa. Např. typy 411A–E a 413A–G tematicky navazují na pohádky o zakletých či démonických chotích, typy 1002A–F rozvíjejí v AT jen v jedné větě naznačený syžet o lstivém obrání nadpřirozené bytosti o cenný artefakt, ale typy 612B–D jsou čtyři pověsti o tricích démonické lišky či „jezevce“ tanukiho, které nic nespojuje s čísly 612 a 612A, označujícími pohádky o kouzelné oživovací bylině a věrolomném choti. Druhým postupem, jak přiblížit schéma AT japonskému materiálu, je pozměnit již existující typy. Např. nejznámější japonská pohádka Broskevniček o dítěti zázračně narozeném z broskve a jeho vítězství nad čerty je identifikována jako typ 302, v AT jde však o zabití obra zničením jeho ukrytého srdce a záchranění princezny. Typ 567 vypráví o poutnicích proměněných v hostinci kouzelným jídlem v koně a o případné pomstě jednoho z nich, který se jídla a proměně vyhne. V AT je ale syžet popsán jako sněžení kouzelného ptačího srdce a získání schopnosti související s nárůstem bohatství, následuje zbavení této schopnosti proradnou ženou a nakonec pomsta ženě její proměnou v osla. Vidíme, že japonské vyprávění bylo přiřazeno typu AT jen na základě izolovaného motivu proměny člověka ve zvíře v poslední epizodě s hrdinovou pomstou. Kolísavá klasifikační metoda generuje mnohé odchylky od výchozího systému, který tak přestává fungovat jako spolehlivé vodítko. Navíc ani značně tolerantní aplikace systému AT nezachycuje v úplnosti důležité typy japonské lidové prózy. Selektivní byl zejména výběr pověstí, typy pověstí s revenanty a s některými démony jsou spíše ukázkami, stejně jako pověsti o některých šintoistických božstvech kami. Znalec japonského folkloru Richard M. Dorson v tomto ohledu o katalogu napsal: „zástupy božstev kami, které vládnou příbytkům, pozemkům a polím zůstaly nepovšimnuty.“ (Dorson 1975: 244).

Lepších výsledků dosáhla aplikace AT na vyprávění Blízkého východu. Nejlépe je to vidět na perském prostředí, které plnilo úlohu důležitého spojovacího

článku, přenášejícího indoevropskou vypravěčskou tradici mezi Evropou a Asií. Německý orientalista a folklorista Ulrich Marzolph ve svém katalogu perských pohádek píše, že systém AT „výborně vyhovuje – po drobných úpravách – obsahům perských vyprávění“ (Marzolph 1984: 313). Marzolph identifikuje 228 typů, které lze zařadit beze změn do AT, 77 typů odpovídá AT jen částečně a 46 typů je množství, o které autor systém AT rozšiřuje. Ve skupině legendárních pohádek však narazíme na diskrepance, které mírní autorův optimismus ohledně vhodnosti systému AT. Z rozsahu 750–849 je obsazeno pouze devatenáct typů, z nichž některé zcela postrádají náboženský prvek. Např. typ 780 (Flétna vyrazí vraždu, v AT pod jménem Zpívající kost) je ryze kouzelná pohádka a typ 821B (Kuřata z vařených vajec) je pohádka novelistická, která postrádá motiv ďábla trestajícího za provinění. Mímoto pět z těchto devatenácti typů je nových³ a šest jsou zvláštní perské verze. Texty vybrané pro katalog pocházejí z aktuální lidové slovesnosti Íránu, z níž autor vylučuje dva druhy vyprávění. Jsou to jednak ojedinělé texty, které nejsou zformovány ve vyhraněný typ, a dále jsou to texty literárního původu. Proti takto pojatým metodickým opatřením nelze nic namítat, orálně tradovaná literatura klasických perských autorů by působila v mezinárodně pojatém katalogu lidové slovesnosti jako anomálie. Vystává však otázka pro budoucí katalogizaci, neboť ani vyprávění literárního původu nelze z lidové tradice zcela vyloučit.

Kontinuum blízkovýchodních katalogů tvoří spolu s perským katalogem i katalog turecký a řada izraelských prací. Wolfram Eberhard, německý etnolog a sinolog, autor katalogů různých žánrů čínské slovesnosti, který žil mnoho let v Turecku, a turecký folklorista Pertev Naili Boratav napsali r. 1953 práci *Typen türkischer Volksmärchen*, v níž uvedli odkazy na AT. Skutečný katalog z jejich díla vytvořili r. 1970 podle druhé revize AT izraelsští folkloristé Heda Jason a Otto Schnitzler (Jason – Schnitzler 1970). Katalogy izraelských vyprávění jsou svázány se zpracováváním materiálu v Izraelském archivu lidového vyprávění (Israel Folktales Archive) založeném r. 1955 v Haifě. Počátečních pět tisíc vyprávění sebraných od Židů, kteří odešli z muslimských zemí do Izraele, zpracovala folkloristka Heda Jason do prvního katalogu blízkovýchodního vyprávění se systémem přejatým z AT (Jason 1965). O deset let později autorka navázala druhým katalogem, v němž roztrídila dva tisíce vyprávění, a v letech 1967–1979 vycházel na pokračování katalog autorů Dova Noye a Otto Schnitzlera, který postupně zařadil další dva a půl tisíce textů (Jason 1988: 31). Speciálním katalogem, zaměřeným na jistou sociální skupinu, se stal katalog vyprávění arabsky mluvících Židů, kteří emigrovali z Iráku do Izraele především v r. 1951 (Jason 1988). Všechny práce staví na klasifikačním systému AT, avšak přidávají k němu 169 nových typů⁴. Současně navazují na některé další katalogy zpracované podle AT a přebírají jejich nově navržené typy.

Západní katalogy použil jako východisko pro široce pojaté klasifikace vyprávění arabského světa Hasan El-Shamy. Jeho dvojsvazkový typologický katalog (El-Shamy 2004) následuje číslování a názvy typů v AT, ale kromě toho je vše zcela odlišné. Jako nešťastné rozhodnutí se jeví vynechání popisu syžetu. Míra tohoto

nedostatku vynikne zejména u nově založených typů, jejichž děj tak můžeme pouze odhadovat na základě náznaků. Např. typ 303B (Šest žárlivých bratrů proti svému nejmladšímu: komu patří nevěsta?) je rozvinutá kouzelná pohádka, o jejímž syžetu dává mlhavou představu jen název a výpis motivů z autorem modifikovaného Thompsonova Motif-Indexu řazených formálně podle jejich zkratk. Důraz na provázání s katalogem motivů je zřejmý, každý typ obsahuje co nejuplněnější seznam motivického spektra, který kontrastuje s absencí popisu samotného typu. Přínosem katalogu je jeho prezentace jednotlivých variant a širší geografický (spíše než „demografický“, jak stojí v názvu) rozměr. Všechny varianty daného typu jsou průběžně číslovány a členěny podle států sdružených do oblastí². Každá varianta má zdrojový odkaz, poznámku ke svému obsahu (obvykle jsou uvedeny další typy, z nichž je varianta zkombinována) a je-li to možné, i údaje o vypravěči: pohlaví, povolání, věk, původ vyprávění. Dostatek volnosti si El-Shamy ponechal i v adaptacích Thompsonova Motif-Indexu pro arabské prostředí. V soupise motivů (El-Shamy 1995), který byl později využit ve výše zmíněném typologickém katalogu, zachovává autor systém své předlohy, ale doplňuje do něj mnoho vlastních motivů a snaží se redefinovat principy klasifikace. Autor píše, že jeho záměrem je „rozšířit záběr katalogu nastavený Thompsonem tak, aby zahrnul i jiné kulturní a sociální aspekty než ty explicitně vyjádřené v lidové literatuře“ (El-Shamy 1995: xiii). Motivy pak skutečně čerpá z mnoha žánrů, např. z beletrie, memoárů či dětské literatury. Je škoda, že to nelze plně docenit, neboť k velmi mnoha motivům chybí odkazy ke zdrojům. Jako další rozšíření klasifikačních principů uvádí autor aplikaci psychologických a sociologických konceptů, jimž se Thompson záměrně vyhnul (Thompson 1955: 10). Vznikly tak nové motivy a jejich skupiny jako U245 (Vcítění: jedna osoba (zvíře) zažívá bolest či radost, druhá je cítí také) či U300-U309 (Relativita vnímání). V některých případech však zůstaly jen hypotetické konstrukty, např. z velké skupiny P800-P999 (Společenské zvyky) zůstaly zcela prázdné její rozsahy P800-P949 (Jiné společenské zvyky) a P950-P959 (Náboženské výroční slavnosti). Autor si byl neúplnosti soupisu vědom a označil jej jako „přůvodce, který nabízí především relevantní témata a koncepty pro použití při tvorbě plnohodnotného soupisu motivů“ (El-Shamy 1998: 345). Počítal s pozdějším, doplněným vydáním³, k němuž však již nedošlo. V menším měřítku byl ještě zpracován aktualizovaný motivický soupis omezený na látky v orientálních redakcích sbírky příběhů Tisíc a jedna noc (El-Shamy 2006).

Thompsonův Motif-Index byl s různými doplňky použit i pro další práce mimoevropského folkloru, neboť pro izolované motivy se hledají analogie snáze než pro celé syžety. Aplikace Motif-Indexu na mimoevropská vyprávění se však jeví jako problematická nejen kvůli nutnosti výrazně navyšovat počet nových motivů, ale také kvůli fragmentarizaci informací a ztrátě kontextu, který je zejména pro evropského badatele klíčový. Motivický soupis tohoto druhu najde své opodstatnění jako doplněk k typologickému katalogu nebo ke sbírce textů, v níž bude možno si ihned ověřit vyprávění v celém kontextu, sám o sobě má však jen malou výpovědní hodnotu.

Původní systémy pro katalogizaci asijských vyprávění

Jinou cestou, která se logicky nabízí, je založit mimoevropská vyprávění na nezávislém, alternativním systému třídění. Příkladem mohou být další katalogy vyprávění Dálného východu. Japonský germanista Keigo Seki nejprve uspořádal poznámky svého učitele, zakladatele japonské folkloristiky Kunia Janagity, do přehledu typů japonského vyprávění Nihon mukašibanaši meii⁷. Následně Seki vytvořil vlastní katalog japonského vyprávění Nihon mukašibanaši šúsei, jehož číselné označení typů, zvaných „kata“ („forma“), přijala japonská folkloristika. Přehled typů se stručným popisem děje, vybraný z posledního dílu katalogu (Seki 1957–1958: 823–920) byl přeložen do angličtiny a rozšířen o bibliografické odkazy podle výskytu variant v jednotlivých prefekturách Japonska (Seki 1966). Seki vytvořil sice vlastní systém, který není kompatibilní s katalogem Aarne–Thompsona, ale jeho vliv nelze pominout, jak svědčí i jediná věta, v níž se autor vyjadřuje k metodě svého třídění typů: „Moje klasifikační metoda není zcela založena na systému Antti Aarneho a ne všechny typy jsou rozděleny do motivů“ (Seki 1966: 7). AT však sloužil jen jako inspirace, patrná v nejobecnější úrovni uspořádání typů: tematické skupiny postupují od narativů o zvířatech a jejich vzniku, přes nadpřirozené síly, příběhy o lidech, humorná vyprávění až ke kumulativním řetězovým pohádkám. Výjimečně najdeme i bližší shody, např. zvířecí pohádky začínají stejně jako v AT typy Krádež ryby (kata 31) a Chytat ryby na oháňku (kata 32). Organizace ostatních látek se však s AT značně rozchází. O správnosti rozhodnutí vyhnout se systému AT i v případě korejského katalogu (Choi 1979) svědčí tabulka křížových odkazů, podle níž většina typů AT nemá v korejském materiálu protějšek. Ani zde však nejde o konceptuální odklon vlastním směrem, katalog se disciplinovaně drží principů stanovených AT: přejímá jeho žánrové kategorie a udržuje i tematické skupiny kdekoli je to možné. Jediné vykočení z rámce AT je zařazení žánrové skupiny „mytologická vyprávění“, v níž nalezneme mýty od kosmogonických až po mýty o sňatku muže a nadpřirozené ženy⁸.

Nejnovější japonský katalog vyšel jako 28. svazek řady Nihon mukašibanaši cúkan („Přehled japonských pohádek“) a na rozdíl od svých předchůdců se zcela oprostil od vlivu AT či jiných evropských katalogů. Jeho autor, Kódži Inada, se však neizoloval od výsledků dosažených v mezinárodním bádání a opatřil katalog rozsáhlými odkazy k AT, Thompsonovu Motif-Indexu a různým katalogům vyprávění Dálného východu. Autor stanovuje 1211 typů a rozděluje je do čtyř velkých skupin. Tři z nich – zvířecí pohádky a etiologické pověsti, humorná vyprávění, pohádkové hříčky – se neoddalují od žánrových celků, na něž je zvyklý uživatel evropských katalogů. Poněkud hádankovitý název zbývající skupiny „starobylá vyprávění“ („mukaši katarí“) může v japonštině konotovat termín „pohádka“ („mukaši banaši“), a tomuto žánru se obsah skupiny skutečně blíží nejvíce. Zároveň jej však široce přesahuje, neboť zahrnuje i mýty o původu člověka, numinózní pověsti a novelistická vyprávění.

Dosud jsme si uvedli pouze nejrozšířenější, typologickou klasifikaci vyprávění. Existuje však žánr asijské lidové epiky, jehož výzkum tradičně upřednostňuje strukturální analýzu, tj. pohlíží na vyprávění jako na organizovanou strukturu s omezeným počtem identifikovatelných vzorců. Několik odborníků se snažilo o aplikaci strukturálních měřítek na mongolský hrdinský epos, od použití Proppových funkcí po vlastní návrhy modelových struktur. K problematice výrazně přispěl rakouský mongolista Walther Heissig, který se nespokojil s předchozími pokusy a navrhl podrobnější klasifikaci, z níž by bylo možné „zachytit nejen strukturu, ale také výrazové prostředky a různá individuální uspořádání syžetů jednotlivých eposů.“ (Heissig 1979: 13). Heissig ustanovil čtrnáct základních skupin, které postihují strukturu každého jednotlivého eposu: 1. čas, 2. původ hrdiny, 3. hrdinův domov, 4. hrdina (vzhled, způsob života a majetek), 5. hrdinův kůň a vztah mezi nimi, 6. odchod, 7. pomocníci a přátelé, 8. ohrožení, 9. nepřítelé, 10. střet s nepřítelem a boj, 11. hrdinovy triky a kouzelná moc, 12. namlouvání nevěsty, 13. svatební oslava a 14. cesta domů. Skupiny obsahují hierarchii motivů vyčerpávajících paradigmatický potenciál dané skupiny do posledního detailu. Např. v desáté skupině jsou vypsány motivy svázané se střetem s nepřítelem, od popisu obydlí nepřítele po zabití nepřítelových pomocníků. Číselná hierarchie motivů má podobu např.: 10.6 boj a způsoby boje, 10.6.8 zabití nepřítele, 10.6.8.1 schovaným špičatým nožem. Narozdíl od Proppových funkcí však není pořadí skupin a motivů závazné. Autor uvádí motiv varovného snu manželky, který spadá do osmé skupiny ohrožení (motiv 8.4.1), ale v eposech se může vyskytovat uvnitř čtvrté skupiny v rámci informací o hrdinově manželce. Hrdina v těchto případech choti nevěří a vyplíní ji za to, že sýčkuje a vypráví mu zlé sny (motiv 4.13.3). Ohrožení je tak pouze naznačeno a odsunuto do pozdější fáze vyprávění. Heissigova struktura eposu má tedy volnější charakter a představuje jakýsi kompromisní soupis motivů řazený podle jejich relativní následnosti. Ukázkou její aplikace je autorova dvojsvazková práce *Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung* z r. 1988, v níž katalogizuje přes padesát dříve nepřeložených hrdinských vyprávění.

Závěr

Stručný přehled vybraných katalogů asijské folklorní prózy ukazuje, že je nutné respektovat vypravěčské žánry a s nimi spojené typy vyprávění jako kategorie svázané se specifickou kulturou. Pokud jsou si kultury blízké a sdílejí stejný koncept žánru, je možné pro ně použít společný katalogizační systém. V případě materiálu z Blízkého východu tak vidím jako smysluplné zavést pro jeho třídění po jistých úpravách systém AT. Naopak vyprávění Dálného východu se se systémem AT výrazně rozcházejí a výsledkem jeho aplikace bylo buď podřízení se systému a vyloučení značné části domácí tradice, nebo podstatné zásahy do systému, aniž by však bylo dosaženo přesvědčivého výsledku. Katalogu samotných extrahovaných motivů S. Thompсона se sice netýkají žánrová a typová omezení,

na druhé straně se projevuje nutnost neustálého doplňování velkých dávek nových motivů a poskytnutá informace je jen fragmentem, jež je velmi obtížné složit do původního celku. Vytvoření původního klasifikačního systému pro vyprávění Dálného východu a dalších Evropsě vzdálených kultur je logickým a potřebným krokem. Nevýhodou existujících katalogů tohoto druhu je však jejich vzájemná nekompatibilita. Bylo by žádoucí v první řadě genologicky prozkoumat folklorní prózu těchto kulturních areálů a definovat její žánry, které by se staly společnou platformou pro širší klasifikační systém.

Poznámky

- 1) Původní Aarneho práce z r. 1910 byla po smrti autora přeložena z němčiny do angličtiny, dvakrát přepracována a výrazně rozšířena S. Thompsonem (Aarne - Thompson 1928, 1961) a téměř sto let po svém vydání byla zrevidována potřetí, tentokrát Hansem-Jörgem Utherem (Uther 2004). Pro více informací o vývoji AT a typologických katalogů viz můj článek Typologická klasifikace lidových pohádek a pověstí v mezinárodním kontextu. Český lid 93, 2006, 3, s. 287-302.
- 2) Thompsonova idea vytvořit katalog motivů vzešla z jeho srovnávacích studií evropských vyprávění a příběhů Indiánů Severní Ameriky. Později zjistil, že takový katalog by měl smysl jen v co nejšířším měřítku, a tak se pokusil sestavit rejstřík motivů ze všech geografických oblastí a žánrů s narativní strukturou, od mýtů po exempla, utříděný do logických kategorií. Motif-Index of Folk-Literature obsáhl 6 svazků a vycházel v letech 1932-1936, druhé, revidované vydání pak v letech 1955-1958.
- 3) Ve finské edici Folklore Fellows' Communication (FFC) vycházejí od r. 1910 dodnes knihy zaměřené na folkloristiku, kulturní antropologii a religionistiku. Největší proslulost však edice získala díky velkému množství katalogů lidové slovesnosti - mezi nimi i všechna vydání AT -, které vydává stabilně bez ohledu na aktuální oborové trendy.
- 4) Vyjma typu *844B (Šťastlivec si vydělá peníze), který je přejat z katalogu izraelských vyprávění (Jason 1965).
- 5) Jako kritérium pro zařazení nového typu autorka uvádí nutnost výskytu alespoň dvou variant jistého syžetu a současně jeho výskyt i v nějakém jiném etniku.
- 6) Arabský poloostrov, Mezopotámie, Velká Sýrie (aš-Šám), údolí Nilu v Egyptě, údolí Nilu v Súdánu, Maghreb.
- 7) Tři roky po vydání publikace autor píše: „Pro nacházející revizi GMC-A bylo k dnešnímu dni připraveno přibližně 10 000 dalších motivů.“ (El-Shamy 1998: 345).
- 8) Japonsky publikace vyšla r. 1948, v angličtině byla vydána v 80. letech rozdělená do dvou knih. V první (Ancient Tales in Modern Japan, 1984) je antologie 347 textů, ve druhé (The Yanagita Kunio Guide to the Japanese Folk Tale, 1986) jsou převážně bibliografické poznámky k těmto textům.
- 9) Právě etnologická vyprávění mytologického charakteru jsou velmi málo podchycenou skupinou v mezinárodně používaných katalozích. Tento nedostatek se dostává na povrch nejen při pokusu o zařazení mimoevropského materiálu, ale i při práci s materiálem evropským.

Použitá literatura

AARNE, Antti - THOMPSON, Stith: *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FF Communications No. 3) translated and enlarged. (FF Communications 74).* Helsinki 1928.

AARNE, Antti - THOMPSON, Stith: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FF Communications No. 3)*

- Translated and Enlarged by Stith Thompson. (FF Communications 184). Helsinki 1961.*
- DORSON, Richard M.: *National Characteristics of Japanese Folktales. Journal of the Folklore Institute* 12, 1975, s. 241–256.
- EL-SHAMY, Hasan M.: *Folk traditions of the Arab world. A guide to motif classification I. Bloomington* 1995.
- EL-SHAMY, Hasan M.: *A Response to Jason's Review [of El-Shamy's Folk Traditions of the Arab World]. Asian Folklore Studies* 57, 1998, s. 345–355.
- EL-SHAMY, Hasan M.: *Types of the Folktale in the Arab World. A Demographically Oriented Tale-Type Index. Bloomington* 2004.
- EL-SHAMY, Hasan M.: *A Motif Index of The Thousand and One Nights. Bloomington* 2006.
- CHOI, In-Hak: *A type index of Korean folktales. Seoul* 1979.
- IKEDA, Hiroko: *A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. (FF Communications 209). Helsinki* 1971.
- JASON, Heda: *Jewish Oriental Legends. Rkp.* 1965.
- JASON, Heda: *Types of Jewish-Oriental oral tales. Fabula* 7, 1965, s. 115–224.
- JASON, Heda; SCHNITZLER, Otto: *The Eberhard-Boratav Index of Turkish Folktales in the Light of the New Revision of Aarne-Thompson's Types of the Folktale. In: NOY, Dov – BEN-AMI, Issachar (ed.): Folklore Research Center Studies I. Jerusalem* 1970, s. 43–71.
- JASON, Heda: *Folktales of the Jews of Iraq. Tale-types and genres. Or Yehuda* 1988.
- MARZOLPH, Ulrich: *Typologie des persischen Volksmärchens. Beirut* 1984.
- ROBE, Stanley L.: *Index of Mexican Folktales. Including Narrative Texts from Mexico, Central America, and the Hispanic United States. Berkeley* 1973.
- ROBERTS, Warren – THOMPSON, Stith: *Types of Indic oral tales: India, Pakistan, Ceylon. (FF Communications 180). Helsinki* 1960.
- SEKI, Keigo: *Nihon mukašibanaši šūsei III. Warabanaši mukašibanaši. Tókjó* 1957–1958.
- SEKI, Keigo: *Types of Japanese Folktales. Asian Folklore Studies* 25, 1966, s. 1–220.
- THOMPSON, Stith: *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends. I.–VI. (FF Communications 106–109, 116, 117). Helsinki* 1955–1958.
- TING, Nai-tung: *A Type Index of Chinese Folktales in the Oral Tradition and Major Works of Non-Religious Classical Literature. (FF Communications 223). Helsinki* 1978.
- UTHER, Hans-Jörg: *Indexing Folktales: A Critical Survey. From the Past to the Present. Journal of Folklore Research* 34, 1997, s. 209–220.
- UTHER, Hans-Jörg: *The Types of International Folktales. A Classification and*

Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Parts I–III. (FF Communications 284–286). Helsinki 2004.

WHELAN, Christal (rec.): *Inada, Kōji: 1988 – Nihon mukashibanashi tsūkan, vol. 28. Mukashibanashi taipu indekusu. Kyoto: Dōhōsha. Asian Folklore Studies 52, 1993, s. 403–406.*

Catalogues and classification of Asian folk narratives

Abstract: *The catalogues of Non-European folk narratives can be divided into two groups according to whether they are dependent on Western culture centered classificatory system of Aarne – Thompson (AT) or whether they are based on alternative systems. The present article pursues an analysis of catalogues of both groups and focuses on the areas of the Near and Far East. Whereas the Near Eastern material works satisfactorily with the system of AT after only a few modifications, the Far Eastern narratives diverge significantly and reveal the necessity of application of a different system. Thompson’s Motif-Index of Folk-Literature presents only a limited tool for indexing the Non-European motifs. Its disadvantages are the continuous requirement of great amount of new motifs, the necessity of rearrangement of the thematic groups and the fragmentariness of provided information. The existing independent classificatory systems of the folk narratives of the Far East and other cultures distant from Europe are much diversified and mutually incompatible. In order to reach a system with a wider scope of activity, the author suggests to define genres that are common within each cultural area, similarly as it was done in Europe.*

Keywords: *folkloristics, folk narrative, classification, Aarne – Thompson, Far East, Near East*

REFLEXE

GANBATTE / GANBARE / GANBARÓ – POVZBUZENÍ, KTERÉ ZRAŇUJE

Ivona Barešová

Abstrakt: Příspěvek se zabývá tvary japonského slovesa „ganbaru“, jejich významem a vhodností použití v souvislosti s vyjádřením podpory obyvatelům Japonska po ničivém zemětřesení, které postihlo oblast Tóhoku v roce 2011. Ukazuje, že ačkoli jsou tyto výrazy rutinně používány jakožto prostředek podpory a povzbuzení, mohou být kvůli konotacím, které obsahují, v určitých situacích vnímány velmi negativně.

Klíčová slova: ganbaru, ganbatte, ganbare, ganbaró, povzbuzení, vhodnost použití, zemětřesení v Japonsku

Před nedávnem jsme si připomněli smutné výročí ničivého zemětřesení, které postihlo Japonsko 11. března 2011. Silné zemětřesení a přílivové vlny cunami způsobily obrovské ztráty na lidských životech i na majetku. Mnoho lidí z celého světa tehdy neváhalo Japoncům pomoci, ať už finančně či materiálně. Státisíce dalších vyjádřily svou účast a podporu alespoň verbálně, například vložením krátkého vzkazu na některou z mnoha webových stránek vytvořených za tímto účelem.

Tyto vzkazy přicházely z nejrůznějších koutů světa a v nejrůznějších jazycích. V japonštině bylo snad nejčastěji používaným vzkazem, který jsme mohli v hojném počtu nalézt například i na stránce Česko-japonské společnosti, povzbuzení *ganbatte* (*kudasai*), což můžeme volně přeložit jako „vydržte“, „vytrvejte“. Zatímco okolní svět vzkazoval *ganbatte* – „vytrvejte“, Japonci z různých částí země používali také tvar *ganbaró* čili „vytrvejme“. Snažili se tak dát obyvatelům postižených oblastí najevo, že na tuto tragickou událost nejsou sami. Objevily se slogany *Ganbaró Nippon*, *ganbaró Tóhoku*!

Média zaplavily slogany a hesla o silném a jednotném Japonsku, povzbuzující a motivační písně populárních hudebních skupin, básně, projevy sportovců a nejrůznějších celebrit. Například jedna z dlouhodobě nejpopulárnějších japonských hudebních skupin SMAP vystoupila s následujícím textem písně: „*Nikdy nejsi sám...všichni si navzájem pomáháme a pevně věříme v naši budoucnost...Japonsko je silná země...Možná to bude dlouhá cesta, ale my ji zvládneme, pokud společně vytrváme (ganbareba)...věříme v sílu Japonska.*“

Celé Japonsko se v podpoře postižené oblasti pomyslně spojilo. Avšak zatímco u obyvatel regionů, které nebyly zemětřesením přímo zasaženy, tato

verbální podpora, jež záhy přerostla v obrovskou mediální kampaň, mohla vyvolávat pocity solidarity, sounáležitosti a síly japonského národa, z postiženého Tóhoku se začaly ozývat podrážděné reakce:

„Postižení už teď dělají, co mohou...Potkává nás jedno trápení za druhým, už bychom rádi řekli dost. Jak bychom se měli snažit ještě víc?“ „Raději nás vezměte kolem ramen a řekněte, ať to nevzdáváme. ‘Ganbare’ nám neříkejte.“ (deník Asahi, 4. 5. 2011)

“Všichni děláme, co můžeme (ganbatteru), i když nám to nikdo neříká.“ (deník Asahi, 31. 5. 2011)

„V televizi je pořád slyšet ‘ganbatte’, ale co víc máme dělat? Děláme, co můžeme.“ (reakce pracovníků jaderné elektrárny Fukušima, deník Tókjó, 26. 5. 2011)

„Zamysleli jste se někdy nad tím, jak moc nás zraňuje, když nám říkáte ‘ganbare’?“ (reakce na veřejný inzerát reklamní agentury, deník Nikkei, 28. 5. 2011)

Proč toto běžné, v každodenním životě Japonců často používané povzbuzení vyvolalo takovéto reakce?

Sloveso *ganbaru* v sobě zahrnuje již zmíněné významy „vytrvat“, „vydržet“, ale také „snažit se ze všech sil“, „pracovat houževnatě a vytrvale“, „plně se oddat stanovenému úkolu a úspěšně jej splnit“¹. Jeho imperativní tvary *ganbatte kudasai* (zdvořilá forma), *ganbatte ne* (neformální ženská mluva), *ganbare* (neformální, spíše mužská mluva), *ganbaru zo (!)* (neformální mužská mluva) se používají mezi příslušníky určité skupiny, například rodiny, školního či firemního kolektivu, k povzbuzení v nejrůznějších situacích: aby student uspěl u zkoušek, sportovec na závodech, pracovníci při plnění úkolu. Dotyčný na takovéto povzbuzení obvykle reaguje tvarem *ganbarimasu*, čímž stvrzuje, že udělá pro dosažení daného cíle maximum, že zkrátka udělá vše pro to, aby své okolí nezklamal. Tento výraz hraje ve skupinově orientované japonské společnosti důležitou úlohu a není snad dne, kdy by jej běžný Japonec alespoň jedenkrát nepoužil.

Již řadu let se však čas od času v médiích objevují názory, že tento zdánlivě nevinný, stereotypně používaný výraz povzbuzení a podpory může kvůli výše uvedeným významům, jež implikuje, působit stres, protože na adresáta skrytě vyvíjí tlak a nutí jej k závazku. Student, který ze všech stran neslyší nic jiného než *ganbatte*, *ganbatte*, může lehce propadnout panice. Co se stane, když zkoušku úspěšně nesložím, když nenaplním očekávání svého okolí...? Pokud může tento výraz působit necitlivě v relativně běžných životních situacích, dá se předpokládat, že v tak vypjaté situaci, jakou je živelná pohroma, bude působit o to hůř.

Po velkém zemětřesení v Kóbe (v prefektuře Hjógo) v roce 1995 se rozšířil

slogan *Ganbaró Kóbe!* Poprvé jej údajně vyslovili hráči kóbského baseballového týmu ve snaze povzbudit obyvatele ve společném úsilí při obnově zničeného města.² Síla tohoto sloganu tkvěla právě v tom, že jen nenaléhal na ostatní, ale zahrnoval i ty, kteří jej pronesli: „Pojďme vytrvat, pojďme bojovat!“ Dá se vytušit, že slogany *Ganbaró Nippon, ganbaró Tóhoku!*, které se objevily po letošním zemětřesení v oblasti Tóhoku, mají původ právě v tomto, 16 let starém sloganu. Avšak zatímco *Ganbaró Kóbe!* vzešlo z postižené oblasti, tedy od lidí, kteří katastrofu sami prožili a její následky se snažili překonat, *Ganbaró Tóhoku!* přišlo zvenčí, a mělo tudíž úplně jiný emoční náboj. „Výzva ‘Ganbaró’ je směřována k abstraktním ‘postiženým’, nikoli k tvářím konkrétních lidí“ (deník Sankei, 27. 5. 2011). „Člověka, který propadl do hlubokého smutku, může vyléčit pouze ten, kdo s ním jeho smutek dokáže sdílet. Jestlipek si ti, kteří říkají ‘ganbaró’, při tom vybaví tvář ženy, jež přišla o své děti a o manžela? ‘Ganbaró’ je docela krutý vzkaz pro ty, kdo cítí, že už nemohou dál. Jen jim dopomáhá k pocitu, že jsou k ničemu“ (deník Mainiči, 2. 5. 2011).

Dalším důvodem, proč se slogany a hesla povzbuzující obyvatele zemětřesením zasažené oblasti setkaly s negativní odezvou, může být i skutečnost, že zaplavily postiženou oblast dřív, než se její obyvatelé stačili vzpamatovat z přestálých osobních tragédií. Po náporu tsunami přišel nápor kampaně za obnovu a s ní všudypřítomné *ganbare/ganbaró*. Pokud někomu zemře jeho blízký, nebo když člověk přijde o střechu nad hlavou, obvykle se mu dostane soucitu a útěchy. Stejně tak lidé, kteří při zemětřesení přišli o všechno a dělají, co je v jejich silách, potřebují slyšet slova útěchy víc než povzbuzení, aby „vytrvali a pracovali ze všech sil“. „Nikdo se nesnaží víc, vyrovnávajíce se se smutkem a trápením, než pozůstalí. Když se lidé v okolí chovají, jako by neviděli smrt, a neustále jen výrazem ‘ganbaró’ zdůrazňují obnovu, mohou se pozůstalí cítit opuštěni,“ vysvětluje psycholog Masaaki Noda v deníku Mainiči z 20. 4. 2011.

Používat jazyk tak, aby realizovaná výpověď splnila v dané komunikační situaci zamýšlenou funkci a dosáhla očekávaného efektu, není vždy snadné a ve zvláště citlivých situacích se toto může stát obtížným úkolem i pro rodilé mluvčí daného jazyka. Často používáme či dokonce nadužíváme určité výrazy, aniž bychom vnímali jejich skutečný význam či řešili vhodnost jejich použití, správné načasování a pothažmo jejich dopad na adresáta. V nestandardní situaci pak mohou vyjít na povrch významy či konotace, které způsobí zcela opačný efekt, než byl zamýšlen.

Není pochyb o tom, že všichni, kdo se snažili obyvatele postižených oblastí povzbudit, tak činili s těmi nejlepšími úmysly. Nejsou to však obyvatelé postižených oblastí, kteří by měli „ganbarovat“. Ti už vydrželi dost. Snažit se musí všichni ostatní, aby jim pomohli vrátit se do normálního života.

Poznámky

1) srov. např. *Kódžien*. Ed. Šinmura Izuru (ed.). 5. vyd. Tokio: Iwanami-šoten, 1998.

2) viz <http://www.buffaloes.co.jp/expansion/kobe/>

Citované novinové články

„An’i na fukkó múdo ni keišó“. *Mainiči šinbun*, 20. 4. 2011.

„Fukušima genpacu sagjóin no kjóčú wa ...“. *Tókjó šinbun*, 26. 5. 2011.

„Ganbare tte iwanaide“. *Asahi šinbun*, 4. 5. 2011.

„Kanašimi micumeru kankjó o“. *Mainiči šinbun*, 2. 5. 2011.

„Kanašimi o jokuacu suru šakai no ajausa“. *Sankei šinbun*, 27. 5. 2011.

„Mijagi-ken Išinomaki-ši de sakazukuri fukkó o mezasu Hirai Takahirosan“. *Asahi šinbun*, 31. 5. 2011.

„Terebi CM šinsai de tenki – šóhin jori ‘kigjó no sugata’ džúši“. *Nikkei šinbun*, 28. 5. 2011.

Ganbatte / Ganbare / Ganbarō – The Pain of Encouragement

Annotation: *This essay explores forms of the Japanese verb “ganbaru”, their meaning and adequacy of usage as means of support and encouragement after the devastating earthquake that hit Japan’s Tohoku in 2011. It demonstrates that although these expressions are routinely used as means of support and encouragement, in certain situations they can have a rather negative impact on the addressee.*

Key words: *ganbaru, ganbatte, ganbare, ganbaró, expressions of support and encouragement, earthquake in Japan*

RECENZE

**В. М. Алексеев, *Рабочая библиография китаиста.*
[V. M. Alekseev, *Pracovní bibliografie sinologa.*] Sankt-
Peterburg: Biblioteka rossijskoj akademii nauk, 2010. 504
stran. ISBN 978-5-336-00109-9.**

Lucie Olivová

Obsáhlá publikace, kterou zde stručně představíme, by neměla ujít pozornosti sinologů, ačkoliv vychází tiskem až sedmdesát let po napsání. Jejím autorem byl Vasilij Michajlovič Alekseev (1881-1951), člověk výjimečných intelektuálních schopností a udivující celoživotní energie, legendární zakladatel moderní ruské sinologie. Jeho bibliografický průvodce studiem čínského jazyka a kultury byl dlouho používán v rukopisné verzi a opakovaně připravován k vydání. Text nynějšího, teprve však prvního vydání připravila T. I. Vinogradova, aby poté prošel redakcí Borise L. Riftina. Úvodní stať napsali N. Fedorenko a L. Eidlin. Jádrem knihy (s. 12 - 277) je Alekseevův komentovaný výklad o mezinárodních příručkách, slovnících, bibliografiích a dalších studijních materiálech prospěšných a nutných při seriózním studiu. Časovou mezeru, která nevyhnutelně následuje po Alekseevově odchodu, doplnil Boris L. Riftin stostránkovou statí (s. 278 - 372), podobně koncipovanou: i když více než na jednotlivá díla klade důraz na nově se rozvíjející obory, jako jsou religionistika nebo folkloristika. Další oddíl, již opět z původního textu, zabírají „bibliografie bibliografií“ ve třech oddílech: 219 ruských titulů, 528 titulů v západoevropských jazycích a 468 titulů v čínštině a japonštině. Následuje rejstřík osob (autorů), rejstřík čínských názvů se znaky a v neposlední řadě přílohy: dokumenty týkající se Alekseevových knižních a vědeckých projektů, např. návrh dvojjazyčného slovníku z roku 1941 (s. 462 - 503). O Alekseevově významu paradoxně vypovídá i to, že v publikaci chybí jeho životopis; zřejmě je mezi ruskými sinology všeobecně znám.

Podtitul díla zní „Kniha, která povede studenty jazyka a kultury Číny“; máme zde tedy ruskou obdobu tzv. Wilkinsona, až donedávna nepostradatelné příručky západních adeptů sinologie.¹ Pišu-li „donedávna“, nemyslím tím, že by Alekseev mohl Wilkinsona nahradit, to časová ani jazyková bariéra nedovolí. Navíc je koncepce obou manuálů rozdílná: Wilkinson radí, jak použít, zatímco Alekseev v bibliografických komentářích a kritických úvahách radí, co použít. Moje váhavost plyne odjinud, z „ohrožení“ internetem. Stačí přece zadat do hledáčku *chinese bibliography* a před pasivně přihlížejícím žadatelem se na monitoru vynoří záplava údajů. Přesto jsem přesvědčena, že se na internetu nedohledáme právě toho, čím jsou zavedené příručky, včetně této staronové knihy, přeplněny. Tím je

především zasvěcená kritičnost. Také s časovým pokrytím si internet neporadí. Většina bibliografií, uváděných Alekseevem (a doplněných Riftinem), komerčně orientovaný internet dnes neuvádí, protože je již nepotřebuje znát, zatímco skutečný badatel ano.

Alekseevovy úvahy o význačných průvodcích sinologickým studiem neztrácejí na hloubce a pravdivosti, v současnosti z nich však z pochopitelných důvodů budou čerpat hlavně pokročilí studenti a specializovaní badatelé. Pro běžnou praktickou výuku máme řadu vynikajících děl, která vyšla v mezidobí. Nic to však nemění na skutečnosti, že právě z této jeho metody a postupů, které jsou v publikaci předloženy, vyšla ruská sinologická škola, a že pro ty, kteří čtou rusky, je požítkem. Nepochybně je nejenom pozoruhodnou metodickou prací a objevnou bibliografií pro okruh znalců, ale i vítaným pramenem pro historiky našeho oboru.

Poznámky

1) Endymion Wilkinson, *The History of Imperial China a Research Guide* (1974) a rozšíření vydání *Chinese History: A Manual* (1998).

Vojta, Vít. Čínský svět. Brno: Ondřej Doležal – nakladatelství Pixl-e, 2011. 199 s. ISBN 978-80-905021-0-9

Lucie Olivová

Na obálce i v nadpisu první kapitoly uváděné knihy se praví, že má napomoci k pochopení současné Číny. Proto snad nejednoho čtenáře překvapí, že její podstatná část se zabývá dávnými východisky čínské civilizace a tradicí, počínaje mytologií, formováním zemědělství a státu, nejstaršími myšlenkovými systémy a tak dále. Také současná problematika, k níž se propracujeme zhruba v polovině textu a která je dovedena až k výchově dítěte a problémům s předlidským, je nahlížena z pohledu dějin a tradičních společenských zvyklostí. Toto pojetí zosobňuje autorův přístup a je odůvodněné: „Čínská civilizace je na povrchu proměnlivá, jádro má však starobylé a konzervativní“ (s. 191). Co by v jiném kontextu mohlo vyznít jako otřepaná fráze, dostává na stránkách knihy hlubší smysl. Autor je vystudovaný sinolog, celý život se čínskou problematikou zabýval, v Číně prožil mnoho let a má čínskou rodinu, proto vidí tuto zemi „zevnitř“ a velmi dobře jí rozumí. Je na místě respektovat jeho pojetí a spíše se zamyslet nad tím, proč výklad o Číně koncipuje takto, místo aby se pokusil skočit do bezprostřední současnosti a popisovat ji tak trochu jako svět za sklem.

Jak se uvádí hned v prvním odstavci, nejde o vědeckou práci, což ale neznamená, že nejde o zasvěcenou a seriózní práci. Je psána tak, aby byla zajímavá pro poučeného čtenáře a přístupná čtenáři nedotčenému. Ať tak či onak, vyžaduje od něho aktivní účast, neměl by třeba přeskočit stať o výslovnosti přepisu čínštiny do latinky. Ti, kdo se čínštinou trochu zabývali, jistě uvítají, že pod čarou a v tabulkách jsou k názvům uváděny čínské znaky. Také díky nim lze tuto knihu doporučit jako učební text pro studenty čínštiny, kteří musejí poznat i čínské realie – a těch je v textu požehnaně, ať už jde o ucelené náměty, či o nejrůznější fakta, zmíněná jakoby mimochodem, přestože měnily svět: například třmeny.

Z hlediska praktické orientace je na škodu, že bylo opomenuto administrativní dělení země, třebaže na názvy provincií pochopitelně tu a tam v textu narazíme. Tak zásadní pomůcka jako přehled či tabulka provincií by neměla chybět, zdá se však, že šlo o záměr, neboť hranice provincií nejsou vyznačeny ani na mapě (s. 26-27), která je navíc tmavá a částečně přerušená vazbou. Přitom námětům souvisejícím s geografii prostor věnován je: velmi poutavě jsou líčeny přírodní podmínky (s. 24-31), poměrně podrobně se autor zabývá problematikou etnik, a to nejen oficiálně rozlišených (s. 58-68), značnou pozornost věnuje kalendáři (s. 135-49).

Na rozdíl od většiny hlasů, které dnes zaznívají z médií, vnímá autor Čínu bez bázně a velmi vstřícně, což je na jedné straně sympatické, na druhé straně to však vede až k občasnému zjednodušování až zlehčování složitých a nejednoznačných problémů v oblasti současné politiky. Píše například, „Území

vně vlastní Číny, ztracená za evropského a japonského imperialismu, nejsou dnes již tématem.“ Zapomíná však, že leckterá byla nabyta za čínského, resp. mandžuského imperialismu. Také tvrzení, že dnes „již nejsou tématem“, zní lehce nezodpovědně. Z uvedeného příkladu i z dalších vyplývá ovšem postoj někoho, kdo se v problematice výborně vyzná a dokáže ho zdůvodnit. Konec konců není zdaleka sám, kdo takto na danou situaci pohlíží.

Od recenze se očekává kritičnost. Mám-li závěrem svůj dojem z nové publikace *Čínský svět* shrnout, pak ji musím především pochválit. Po formální stránce je pozoruhodné grafické zpracování studia Pixl-e, po společenské stránce ji vyzvedá předmluva prezidenta republiky. Po stránce obsahové je poučná a zábavná zároveň. Osobně považuji za nejprínosnější pojednání o zemědělství, o animismu a taoismu, o společenském chování a komunikaci a o již zmíněném kalendáři. Jsou to náměty, které autor úměrně rozvedl, které vykládá svěže a v některých aspektech neobvykle. Tím propůjčuje své knize leccos nového.

Barešová, Ivona a Halina Zawiszová: *Současná hovorová řeč mladých Japonců*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2012. 214 s. ISBN 978-80-244-3079-9. 229 Kč.

Tereza Slaměňíková

„Proč mluvíš tak debilně zdvořile, vole?“ (s. 118)

Kreativní a inovativní přístup k jazyku u mladých lidí patří k oblíbeným tématům lingvistického výzkumu. U celé řady jazyků dnes najdeme bezpočet odborných článků a publikací týkajících se nejrůznějších distinktivních rysů jazyka této specifické sociální skupiny, u některých z nich vznikají dokonce rozsáhlé jazykové korpusy. Ani japonština nezůstává v tomto smyslu pozadu. Avšak s ohledem na nedostupnost zdrojů a do značné míry i na jazykovou bariéru byla česká odborná veřejnost doposud de facto odříznuta od prací japonských kolegů. Tuto situaci prolomila až kniha *Současná hovorová řeč mladých Japonců* publikovaná vydavatelstvím Univerzity Palackého v červnu letošního roku.

„Identifikovat a systematicky popsat hlavní rysy jazyka mladých Japonců“ (s. 9): tento neskromný úkol na sebe bere dvojice autorek v předmluvě knihy. Na rozdíl od prací japonských lingvistů, které se až na výjimky téměř výlučně koncentrují na vybrané lexikální jevy, se Ivona Barešová a Halina Zawiszová zavazují k ucelenému popisu hovorové řeči mladých Japonců v jeho mluvené i psané podobě jako komplexního systému, který se odlišuje od standardní japonštiny. Tomu odpovídá i relativně široká cílová skupina výzkumu, která zahrnuje mladé lidi po celém Japonsku v období od adolescence až po mladé dospělé před vstupem do střední věku kolem 31-35 let. Specificky se přitom zaměřují na skupinu vysokoškolských studentů, kteří stojí přibližně uprostřed této široké škály.

K dosažení svého cíle vedla dvojice autorek svůj výzkum několika různými směry. Vedle studia odborné literatury aplikovaly také řadu metod primárního výzkumu zahrnující analýzu slovníkových hesel s rodilými mluvčími, anketový průzkum veřejného mínění a povědomí o jazyce mladých Japonců, dotazníkové šetření a interview, rozbor internetové komunikace, televizních pořadů jakož i populárních časopisů pro mladé. Klíčovou roli sehrála analýza téměř 35 hodin nahrávek neřízených rozhovorů mladých Japonců v neinstitucionalizovaném prostředí, které pořídila jedna z autorek během tříměsíční studijní cesty v Japonsku.

Kniha *Současná hovorová řeč mladých Japonců* se vyznačuje přehlednou a logickou strukturou z pohledu rozložení textu do čtyř hlavních částí: teoretické, metodologické, analytické a závěru. První z nich představuje stručný úvod k tématu předkládané studie. Zaměřuje se nejprve obecně na popis charakteristických rysů jazyka mladých jako osobité skupiny mluvčích v rámci jakéhokoliv jazyka včetně rozpolceného přístupu ze strany střední a starší generace. Následují kapitoly zabývající se konkrétně problematikou jazyka japonských mluvčích. Autorky definují pojem „jazyk mladých Japonců“, zamýšlejí se nad společenskými faktory, které jej mohou ovlivňovat, a nastiňují kritický postoj ze strany starší japonské

generace. Speciální kapitola je věnovaná vysokoškolským studentům jakožto ústřední skupině provedené analýzy. Nechybí ani ucelený přehled dosavadního výzkumu na poli jazyka mladých Japonců. Metodologická část knihy seznamuje čtenáře s použitými vědeckými přístupy a metodami popsány v předchozím odstavci.

Stěžejní část knihy představuje třetí část věnovaná popisu specifických projevů jazyka mladých Japonců na různých jazykových rovinách. Jak napovídá již pouhý pohled do obsahu knihy, je záběr provedeného výzkumu velmi široký. Zahrnuje všechny tři hlavní složky jazyka: jeho zvukovou podobu, gramatiku i slovní zásobu. Konkrétně autorky rozčlenily analytickou část práce do následujících kapitol: Morfonologická specifika, Slovtvorné procesy, Sémantické aspekty slovní zásoby, Přejímání z angličtiny a jiných vrstev národního jazyka, Syntaktická specifika, Vybraná specifika diskursu, Suprasegmentální jevy, Zdrojlostní systém, Rozdíly mezi „mužskou“ a „ženskou“ japonštinou. Ty jsou dále členěny do dílčích podkapitol, které zpracovávají jednotlivé jevy ve vymezených tematických okruzích. Vnitřní členění podkapitol se vyznačuje pevně danou strukturou: za detailním popisem vybraného jevu následují zpravidla příkladové věty v japonštině, jejich přepis v české transkripci a překlad do češtiny. Při překladu do češtiny se autorky snažily zachovat jazykové zabarvení japonského originálu tak, aby co nejméně odrážel styl výpovědi i pro čtenáře bez znalosti japonštiny. Základní principy a převládající tendence jazyka mladých Japonců vyplývající z jednotlivých kapitol a podkapitol třetí části práce jsou následně prezentovány v závěru knihy.

Autorky dostaly svému závazku podat ucelený a systematický přehled jazyka vybrané sociální skupiny vycházejícího z jejich vzájemné neformální komunikace. Jejich analýza pokrývá fonologickou, morfologickou, syntaktickou, sémantickou i lexikální rovinu jazyka mladých uživatelů japonštiny. Jednotlivé jevy jsou navíc bohatě ilustrovány autentickými příklady vybranými z nasbíraných dat. Detailně strukturovaný text přitom dokazuje přehledně pojatou koncepci. Avšak pravděpodobně ve snaze podat co nejkomplexnější přehled autorky částečně podcenily široké spektrum použitých materiálů. Popisy jednotlivých fenoménů postrádají odkazy k tomu, pro kterou formu analyzované komunikace jsou typické. S tím souvisí i nedostatečné rozlišování mezi jevy doprovázejícími mluvenou podobou hovorové řeči na jedné straně a počítačem zprostředkovanou psanou komunikací na straně druhé. I přesto však tato publikace představuje zcela unikátní projekt, který významným způsobem přispěje do diskuze o jazykové situaci současné mladé generace.

Současná hovorová řeč mladých Japonců seznamuje odbornou veřejnost se specifickými rysy jazyka mladé japonské generace, kterými se odlišují od standardní jazykové normy. Napomáhá tak k zaplnění informační mezery v českém odborném prostředí a nabízí možnost srovnání s jinými jazyky. Svým masivním tematickým záběrem otevírá cestu pro další studium dílčích aspektů zjištěných v rámci výzkumu. S ohledem na výše zmiňovanou absenci lingvistických studií týkajících se mimoevropských jazyků u nás přináší tato kniha i důležité poznatky o japonštině obecně. Zároveň se, jak autorky samy zmiňují v předmluvě, stane bezesporu praktickou příručkou pro vysokoškolské studenty japonštiny, kteří se ve spontánní komunikaci se svými japonskými vrstevníky setkávají s výrazy, které ne zcela korespondují s těmi, jež znají z učebnic japonštiny.

Seznam autorů a jejich kontakty

Mgr. Ivona **Barešová**, Ph.D.
Katedra asijských studií FF UP
ivona.baresova@upol.cz

Vladimír **Glomb** Ph.D.
Ústav Dálného východu FF UK
vladous2000@yahoo.com

Mgr. Pavel **Hons**, Ph.D.,
Orientální ústav AV ČR
hons@orient.cas.cz

PhDr. Adam **Horálek**, Ph.D.
Katedra asijských studií FF UP
Katedra sociální geografie a regionálního rozvoje PrF UK
a.horalek@seznam.cz

Petr **Komers**, Ph.D.
Černochova 1291/2
158 00 Praha 5 – Košíře
p.komers@seznam.cz

Doc. PhDr. Miriam **Löwensteinová**, Ph.D.
Ústav Dálného východu FF UK
mlowensteinova@yahoo.com

Mgr. Jan **Luffer**, Ph.D.
Knihovna Orientálního ústavu AV ČR
lufferian@email.cz

Doc. Lucie **Olivová**, M.A., Ph.D., DSc.,
Katedra asijských studií FF UP
Křížkovského 8
771 80 Olomouc
lucieolivova@volny.cz