

**OD STABILITY KE ZMĚŇ
KULTURNÍ VÝVOJ NA ÚZEMÍ
ASIE A AFRIKY**

Lukáš Pecha (ed.)



FAKULTA FILOZOFICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERZITY
V PLZNI



FAKULTA FILOZOFICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERZITY
V PLZNI

**OD STABILITY KE ZMĚNĚ
KULTURNÍ VÝVOJ NA ÚZEMÍ
ASIE A AFRIKY**

Katedra blízkovýchodních studií
Filozofická fakulta
Západočeské univerzity v Plzni

<https://doi.org/10.24132/ZCU.2020.06944>

Rok vydání: 2020

Předmluva

Publikace, nazvaná *Od stability ke změně. Kulturní vývoj na území Asie a Afriky*, je zaměřena na prezentaci výsledků badatelských projektů, věnovaných výzkumu kulturních tradic rozličných regionů, především v oblasti střední a východní Asie (Egypt, Mesopotamie a starověký Přední východ, Sibiř, Střední Asie, Tibet, Čína, Korea, Kambodža, Čína) během dlouhého časového úseku, sahajícího od starověku až do současné doby. Badatelé, kteří publikují výsledky svého zkoumání v tomto svazku, se zabývají především inovacemi, které jsou patrné ve vývoji jednotlivých kulturních okruhů a projevovaly se v různých sférách soudobého života – od ekonomiky až po náboženské představy. Stranou však nezůstala ani problematika vzájemných kontaktů mezi západním světem a asijskými civilizacemi. Příspěvky prezentované v této knize si všímají nejen vztahů mezi Západem a Východem v historii, ale zkoumají rovněž složité aktuální otázky vzájemného soužití mezi muslimskou komunitou a většinovou společností v Evropě, které bezesporu představují mimořádně důležitý aspekt budoucího vývoje.

Jednotlivé příspěvky, které předkládáme v tomto svazku, byly prezentovány na XIX. ročníku kolokvia *Orientalia Antiqua Nova*, které uspořádala Katedra blízkovýchodních studií Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni v dubnu 2019. Věříme, že výsledky výzkumů, které byly představeny na tomto setkání, se stanou vydatným zdrojem inspirace pro širokou zainteresovanou veřejnost a podnítí další spolupráci na dalších projektech, zasvěcených výzkumu starých asijských a afrických civilizací.

Lukáš Pecha
editor



OBSAH

Obsah

Marie Ondříčková

Trubky a rohy neboli nástroje retné ze starověkého Blízkého východu: nálezy, ikonografie, původ a funkce 1

Sergio Alivernini

The “Curse of Taxation” in an Early Mesopotamian Empire: an Overview 24

Ľubomír Podhorský

Is the End of the Middle Bronze Age in the Southern Levant Depicted in the Biblical Book of Joshua? 34

Martin Klapetek

Bremgartenfriedhof v Bernu jako příklad úspěšné integrace muslimů 53

Martin Hanker

Rituální předměty z lidských lebek v tradici tibetského buddhismu a jejich manuály 77

Petr Jandáček

Je nejoblíbenější tibetská verze Milaräpova životopisu (ཇེ་བཙུན་མི་ལ་རས་བའི་རྒྱམ་པར་ཐར་བ་) kouzelnou pohádkou (волшебная сказка)? 92

Ondřej Pivoda

Volání šamanského bubnu 105

Tomáš Retka

Příbuzenské systémy tádžických Pamírců v kontextu sociálních změn regionu 136

Jakub Maršálek	
Odkudpak ty mušle jsou? K původu mušlí kauri v Číně ve 3.–1. tis. př. n. l.	153
Vladimír Liščák	
... et ont monnaie de cart [... a peníze mají papírové] Marco Polo a papírové peníze Mongolské říše	175
Štěpán Kuchlel	
Delfín a drak: Srovnání hinduistických a buddhistických aspektů transformace lidských bytostí a živočichů – příklad metamorfózy na dvou kambodžských mýtech	195
Lukáš Kubík	
Zákon a pořádek: Úvod do trestního práva království Čosön	206

**TRUBKY A ROHY
NEBOLI NÁSTROJE RETNÉ
ZE STAROVĚKÉHO BLÍZKÉHO VÝCHODU
NÁLEZY, IKONOGRAFIE, PŮVOD A FUNKCE**

Marie Ondříčková

Úvod

Následující studie se zaměří na nástroje retné ze skupiny aerofonů. Dechové nástroje obecně mají velmi dlouhou vývojovou tradici. Existuje mnoho skupin i variant těchto typů hudebních nástrojů, jejichž pronikavý zvuk se uplatňoval jako komunikační prostředek na velké vzdálenosti pravděpodobně již od pravěku. Tento zvukový efekt se později osvědčil i v průběhu válek. Článek zahrne i jejich nejstarší předchůdce a vývojovou linii zakončí příklady některých artefaktů z období starověku.

Trumpety nebo rohy se používaly také k rituálním účelům. Na některých místech světa tyto zvučné aerofony zněly během pohřbů, jako tomu bylo například v Belgii, Rumunsku, Švýcarsku či v oblasti Latinské Ameriky.¹ Společně se signalizací se postupně oba účely vzájemně propojily. Úloha retných nástrojů se pozvolna měnila na esteticko-melodickou, i když původní signalizační prvek zůstává zachován dodnes.

Charakteristika retných nástrojů

Nástroje retné dělíme na „trubkové“, a „rohové“ či aerofony typu „trumpeta“, „trubka“, nebo „roh“. Jednoduchou variantu popisovaných dechových nástrojů tvořily ulity hlemýžďů, mušlí nebo lastur. Troubení na skořápky plžů mělo zahánět bouřky, mračna či prudký déšť. Nejvhodnějšími měkkými pro tyto účely byli jedinci z rodu *Trochus*, *Tritonium nodiferum*, *Tritonium variegatum*, *Turbinaria rhinoceros*.² „Troubení na ulity velkých mořských plžů je doloženo nejen u přímořských národů všech světadílů, ale i u některých vnitrozemských, kam se ulity šířily nejružnějšími způsoby a cestami“.³ Již ve 3. tis. př. n. l. jsou doloženy artefakty právě z těchto typů ulit ve Španělsku, v jižní Evropě, ve střední Evropě,

¹ Sachs 2006, 47–48.

² Kurfurst 2002, 647.

³ Kurfurst 2002, 647.

severní Africe, jižní Asii, Oceánii, Mikronésii a ve střední a jižní Americe. J. Montagu ve dvou svých publikacích zmiňuje i město Plzeň⁴ v souvislosti s dechovými nástroji vyrobenými z ulit. „Ludvík Kunz uvádí, že se využívaly schránky z rodu *Nodiferum*, zčásti kvůli signalizaci a zčásti k dalším účelům, a to k rituálním, které měly odvrátit bouři.“⁵ V své publikaci tento odborník uvádí výčet těchto artefaktů v oblasti západních Čech, kde se našly.⁶

Archetypy retných dechů se zhotovovaly také z dutých dřevěných stvolů, zvířecích kostí nebo i rohů, které se lehce daly v přírodě sebrat. Postupně je člověk nahrazoval slitinami nejrůznějších kovů, jakými byly například zlato, stříbro, bronz nebo měď.⁷

Ačkoliv pozůstatky nástrojů retných lze vidět téměř všude na světě, zaměříme se především na artefakty z oblasti Blízkého východu. Nejprve půjdeme do Egypta, pak do Izraele/Palestiny. Významné nálezy trumpet se nám dochovaly také v Íránu. Ty, co zde byly objeveny, jsou velice zajímavé a krásné. Byly zhotoveny ze vzácných slitin kovů, jako bylo stříbro, zlato, měď i bronz. Nejen kvůli materiálům, ale i kvůli velmi kvalitnímu uměleckému zpracování se dá předpokládat, že jim náležela významná funkce na dvoře tamějších monarchů. I z Mezopotámie a Anatólie máme dochované písemné i hmotné prameny informující o nástrojích retných, ovšem jejich četnost je minimální. To zvláště v případě Anatólie, kde máme k dispozici pouze jeden reliéf.

Egypt

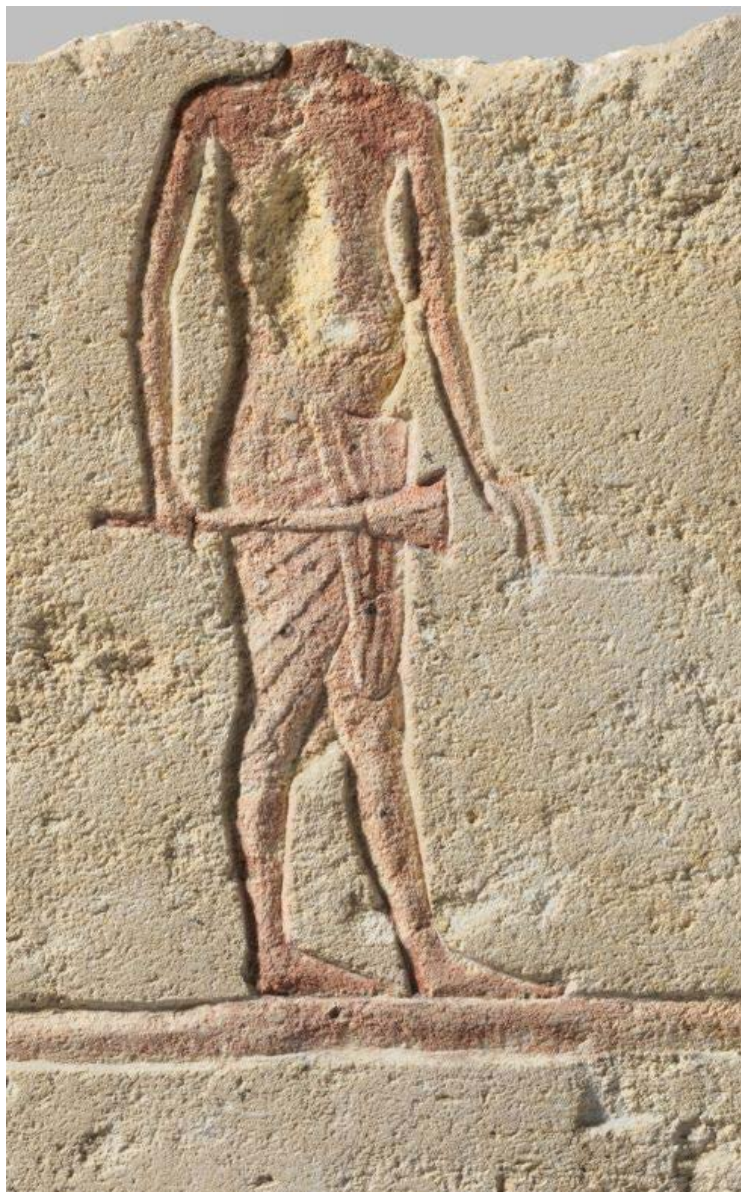
Nejdříve si ukážeme nálezový fond nástrojů retných z Egypta. Patří sem například obrazy trumpet z 11. dynastie. V hieroglyfech jsou označovány jako šnb. Instrumentalista hrající na tento typ

⁴ Montagu 2014, 40.

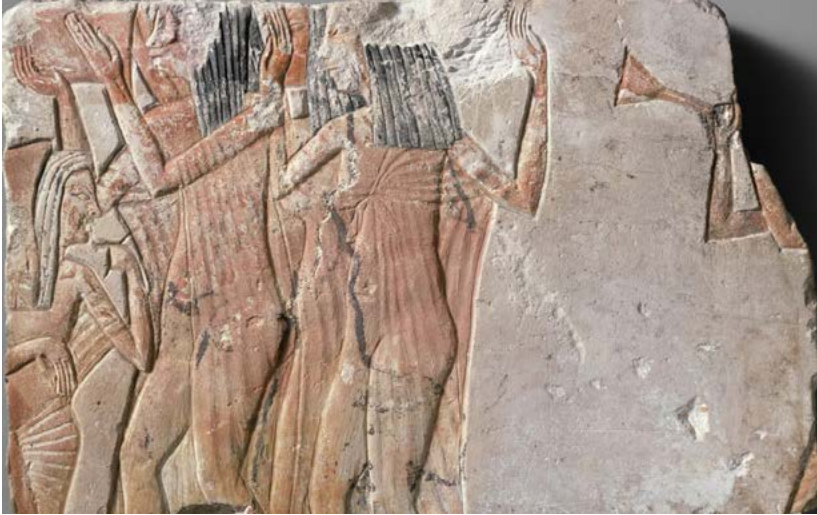
⁵ Montagu 2018, 29–39.

⁶ Kunz 1974, 130–131.

⁷ Modr 2010, 106.



Obr. 01. Reliéf s trumpetistou



Obr. 02. Tanečníci s doprovodem na trumpetu

aerofonu se v egyptských záznamech objevuje jako *dd-m-šnb*, což doslovně překládáme jako: „ten, který vypráví zvukem trumpety“.⁸ Další reliéfy pocházejí z 18. dynastie z Nové říše, z let 1353 až 1336 př. n. l., z amarnského období, kdy vládl faraón Achnaton. Jeden z těchto reliéfů nese název „Reliéf s trumpetistou“⁹ (obr.1) a druhý je označován jako „Tanečníci s nástroji“ (obr. 2).¹⁰ Z 20. dynastie z období vlády Ramesse III. máme dochovaný reliéf s vojenskou tematikou s trumpetistou v jednom z registrů, odkud signalizuje pokyny, jimiž se vojsko řídí.¹¹

K významným nálezům patří Tutanchamonovy trumpety. Náleží k 18. dynastii. K jejich výrobě bylo použito zlato, stříbro, měď a bronz. Na trumpetě ze stříbra je zobrazený bůh Amun,

⁸ Emerit 2013, 4–5.

⁹ RAW Egypt's Heritage Review 2010.

¹⁰ Metropolitan Museum 2000.

¹¹ Manniche 1991,76.



Obr. 03. Tutanchamonova trumpeta – detail stříbrné trumpety

Re-Harachtej a Ptah. Měděnou trumpetu zdobí vyobrazení faraona.¹² Měděný nástroj měřil asi 49,4 cm, úzký průměr činil 1,7 cm, nejširší průměr byl 8,2 cm a stříbrný aerofon byl přibližně o 10 cm delší, tzn. 58,2 cm, v úzkém průměru měl 1,3 cm a v nejširší části zvonce 8,4 cm. Trumpeta ze stříbra (obr. 3)¹³ byla přirovnávána

¹² Manniche 1991,75.

¹³ Griffith Institute / University of Oxford 2019.

k lotosovému květu, a to kvůli tvaru, jež připomíná.¹⁴ Nástroje jsou unikátní tím, že ačkoli jsou přibližně 3000 let staré, jedná se o jediné dochované starověké hudební nástroje, které dosud hrají. Tyto překrásné trumpety sloužily především k vojenským účelům společně s bubnem.

Trumpety objevil Howard Carter v roce 1922, spolu s další pohřební výbavou. Zjistilo se, že tyto dechy produkovaly výrazné zvuky. Ti, kdo nesli trumpetu, stáli v čele armádní jednotky, aby jejich zvukové povely zněly dostatečně srozumitelně, a vojáci tak mohli pohotově reagovat. Zvolený instrumentalista musel být schopen ovládat širokou škálu melodií, aby komplexněji vedl armádní jednotku, včetně jejího velitele. Toto tvrzení někteří odborníci opírají o vstupní malbu¹⁵ hrobky v Amarně, kterou tvoří pět registrů. Na čtyřech z nich jsou vidět oddíly ozbrojených vojáků a ve středním registru se nachází postava s trumpetou čelem k vojákům s dostatečným odstupem. Reliéf vznikl za vlády faraóna Achnatona (obr. 4).¹⁶

Egyptané jako první využili pronikavého zvuku trumpet, aby tak dávali pokyny v momentě, kdy nebylo možné použít vizuální signály prostřednictvím vlajky. Takovýto silný hudební výrazový prostředek umožnil přehlušit bitevní vřavu a armáda pak mohla adekvátně reagovat.¹⁷

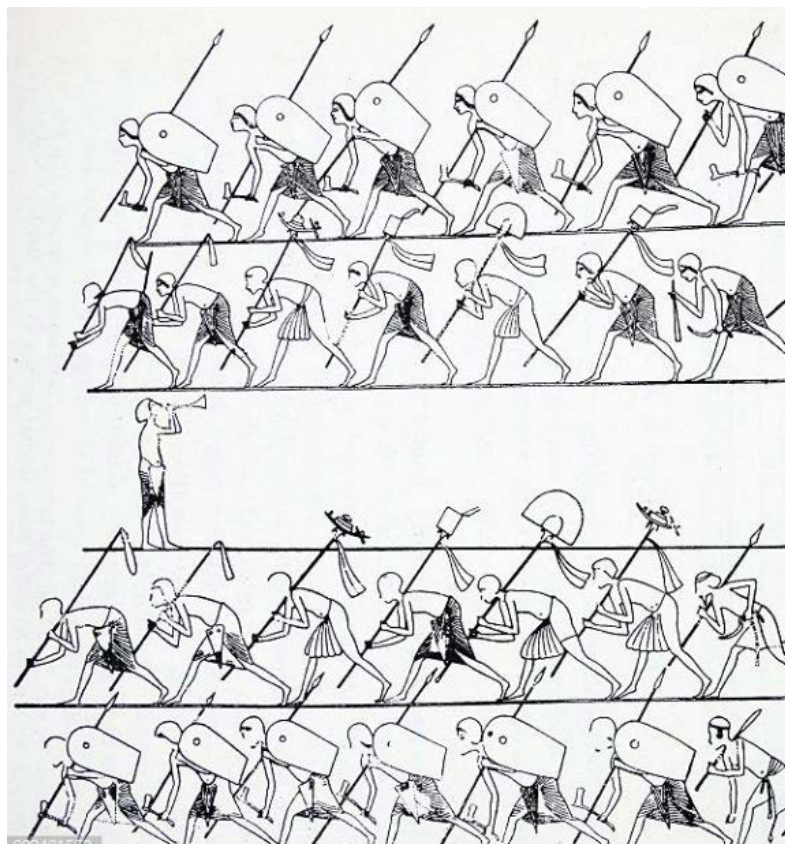
Tuto funkci plnily trumpety pravděpodobně u mnoha národů, a to nejen na Blízkém východě, ale všude na světě. Tím, že se vojenské strategie uchovávaly v maximálním utajení a jedno z opatření, jak předejít, aby se dostaly do rukou nepřítele, bylo třeba určité zápisy zlikvidovat. To může být důvod, proč se mnoho zajímavých informací tohoto druhu dochovalo pouze v omezeném množství.

¹⁴ Manniche 1991,76.

¹⁵ Student handout 2015.

¹⁶ Getty Images 2019.

¹⁷ Darnell a Manasa 2007, 85.



Obr. 04. Reliéf krále Achnatona – s trumpetistou uprostřed

Oblast Syropalestiny – Palestina/Izrael

Ze starého Izraele/Palestiny se zaměříme především na nástroje „rohové“. Tradici hry spojujeme s rituálními účely v kombinaci se signálními zvuky. Víme, že se v Izraeli hrálo na tři typy nástrojů retných.¹⁸ Tou byl velmi známý šofar, nejčastěji zmiňovaný instrument

¹⁸ V některých případech splývají názvy nástrojů typu „roh“ nebo „trubka“, a proto v případě těchto typů dechů používáme označení „nástroje retné“.

Starého zákona, který od starověku dodnes zůstal téměř nezměněn. V hebrejských textech se označoval jako *šôpār*. Termín prošel určitým vývojem, a je etymologicky odvozen od sumerského *šegbar* a akkadského *šappāru*. Překládá se jako „*beran*“ nebo „*divoká koza*“.¹⁹ Název pravděpodobně vyplynul z té části zvířat, ze které se pak tento hudební nástroj vyrobil. Poprvé se s tímto označením setkáváme v královských dopisech z Mari z 18. století př. n. l.²⁰

Dalším písemným pramenem jsou svitky objevené v Kumránu, v oblasti Mrtvého moře. V nich se uvádí, že nástroje typu „*roh*“ zněly především během svátků *Roš Haššanah* a *Šabbath*. V pramenech se hovoří o dvou typech šofaru – rovném a zakřiveném. Typ bez zakřivení měl zlatem pokrytý nátrub, a hrálo se na něj během oslav Nového roku. Zahnutý roh se stříbrným nátrubem zněl oproti předchozímu několikrát za rok.²¹ Hra na rohový nástroj byla také součástí rituálů svátku *Hodeš*, což byla oslava novoluní neboli svátek tzv. „*Dne nového měsíce*“.

Mezi nástroje retné z oblasti Izraele patří i *hasosra*, tři stopy dlouhá tenká trumpeta bez jakéhokoliv zakřivení vyrobená ze stříbra, označovaná také jako *chatsotserah*. Její zobrazení se dochovalo na keramickém fragmentu nalezeném v lokalitě Beth-Šean, jehož dataci odborníci přiřazují do 14. století př. n. l. Tehdy tato oblast byla pod nadvládou 18. dynastie z Egypta (obr. 5).²² K poslednímu nástroji tohoto druhu patří *qeren* neboli „*trouba*“, na kterou hráli instrumentalisté v Babylóně.²³

S nástrojem je spjat i biblický příběh o Jozuovi, který dokáže získat město Jericho pouhým zvukem polnic. Polnicí je zde zamýšlen výše popisovaný šofar. V tomto příběhu Jozue a všichni lidé

¹⁹ Braun 2002, 26.

²⁰ ARM XXXIII.

²¹ 1QM VII,VIII a XVI.

²² Bowyer 2016, 25.

²³ Leslie 2017, 5. kapitola.



Obr. 05. Keramický střep z Beth-Sheanu – hasosra
– Izrael 14.st.BC – 18.dynastie – Egypt nadvláda

izraelský doputoval do zaslíbené země, kde dostal tyto pokyny: po šest dní měl Jozue se svým lidem obcházet hradby Jericha. Spolu s nimi se k nim sedmého dne přidalo sedm kněží, aby nesli sedm polnic z beraních rohů. V tento den se hradby měly obejít sedmkrát. Poté Jozue vydal pokyn, polnice tón zazněl, a strhl se válečný pokřik. Následovalo zhroucení hradeb a lid mohl vstoupit do zaslíbeného města.²⁴ Po dobytí Jericha pak následovala další města a Izraelité tak postupně získávali „Zemi zaslíbenou.“ Z hlediska archeologických nálezů tento příběh nemá jednoznačný výklad. Existují tři hypotézy, jakým způsobem byla podmaněna oblast, o které kniha Jozue vypráví. První z nich předpokládá, že válečné dobývání skutečně proběhlo, s rozdílem, že nebyla dobytá všechna města, tak, jak to popisuje Bible. Jiní se přiklání k názoru, že Izraelité zde pobývali určitou dobu a postupně

²⁴ Biblenet 2008 .

vytlačovali původní obyvatelstvo, a konečně poslední domněnka přichází s možností vzpoury dlouhodobě utlačovaného obyvatelstva s monoteistickým náboženstvím.²⁵

Zaměříme se však na příběh z hlediska akustických jevů. Zde totiž nemohlo dojít ke zničení hradeb pronikavou intenzitou zvuku, která by situaci způsobila.²⁶ Z tohoto důvodu si stručně popíšeme princip rezonance. „K rezonanci dochází v případě, že pevný, kapalný, nebo plynný objekt je nějakým způsobem propojen se zdrojem vibrací a sám je „naladěn“ na stejnou frekvenci“.²⁷ Vznikne-li rezonance mezi větší plochou a vzduchem, pak vibrace takto nesené mají nižší frekvence. Jako příklad lze uvést rozkmitání okenní tabulky jedoucím vozidlem. V uvedeném příběhu rezonanci tvořilo několik oddělených zdrojů. „... kmity oddělených zdrojů se nachází v každém okamžiku v jiné fázi a poměry fází se neustále proměňují, takže se výsledný účinek nahodile sčítá i odečítá“.²⁸ Počet trub, které měly způsobit pád hradeb, se nemohl fázově shodnout. Tím, že troubily za pochodu, frekvence se neustále měnila. Musel zde nutně platit tzv. Dopplerův zákon.²⁹ Proto za těchto okolností k pádu hradeb nedošlo. Jako další argument lze uvést, že nástroje nebyly přesně sladěné, i když dokonalý souzvuk sedmi rohů by stejně nemohl frekvenci zvýšit natolik, aby narušila statiku pevného opevnění kolem Jericha. Ještě doplníme o informaci, že zvuk těchto nástrojů vydával poměrně ostré vysoké tóny, jejichž intenzita je minimální a bez možnosti způsobit takovýto pád.

²⁵ Segert 1993, 63.

²⁶ Ačkoliv dle bible šofar má být zhotoven z rohu beraního, osobní zkušenost potvrzuje využívání při židovských bohoslužbách i rohu z kozoroha či kozy.

²⁷ Kašpařík J., EV 2–2015/2016.

²⁸ Kašpařík J., EV 2–2015/2016.

²⁹ „Jev, který spočívá ve změně frekvence pohybujícího se zdroje zvuku oproti frekvenci téhož zdroje zvuku v klidu, je pojmenován podle rakouského matematika a fyzika Christiana Dopplera.“ Encyklopedie fyziky 2006–2019.

Írán

Ze zdrojů, které byly k dispozici, jsme zjistili, že na pomezí dnešního Íránu, Afghánistánu a Turkmenistánu byly nalezeny artefakty trumpet. Jsou to velice zajímavé hudební artefakty vyrobené z kovů, jako bylo stříbro, měď, zlato nebo také olovo, o délce přibližně 10 cm. Některé z nich byly vyrobeny ze sádry. Všechny měly jeden společný znak. Na jednom z konců se rozšiřují a toto rozšíření se téměř shoduje s našimi současnými žesťovými trumpetami. Na úzké části trubice se u některých nachází dekorace hlavy člověka nebo zvířete. Stáří těchto artefaktů se odhaduje do let 2200 až 1800 př. n. l. Archeologové objevili v lokalitě Tepe Hissar dvě stříbrné a jednu zlatou trumpetu.³⁰ Měděná trumpeta se našla v Šahdádu. Také v oáze jižní Baktriany mezi Dawlatábátem a Balkhem se tu vyskytlo v 70. letech 20 stol. mnoho podobných typů trumpet.³¹ Dnes je toto místo nálezů označeno jako „*Bactria Margiana Archaeological Complex*“.³² Pro odborníky bylo velmi náročné zjistit, zda nalezené artefakty produkovaly zvuk, protože některé rozlámané části potvrzení této informace velmi znesnadňovaly. Nakonec se díky usilovné práci archeologů podařilo zvuk těchto aerofonů zrekonstruovat.

Přestože jsou popisované nástroje typově podobné, určité odlišnosti u nich najdeme. Odborníci je rozdělili do tří kategorií. Jednou z nich jsou tzv. „*trumpety prosté (plain trumpets)*“ (obr. 6), další kategorie tvoří „*trumpety s vypouklinou před nátrubem (bulbous trumpet)*“ (obr. 7) a jako poslední jsou „*trumpety s vypouklinou obličejových detailů (face trumpet)*“ (obr. 8).

Trumpety z Tepe Hissar poznáme podle toho, že jim chybí zdobná či obyčejná vypouklina před nátrubem, proto patří do kategorie „*trumpety prosté (plain trumpets)*“. Jsou vyrobené ze stříbra

³⁰ Lawergren 2003, 94–96.

³¹ Lawergren 2003, 94–96.

³² Encyclopaedia Iranica 2016.



Obr. 06. Trumpeta prostá (plain trumpets)

z vyklepaného plechu. Měděné trumpety ze Šahdádu, nazvané „trumpety s tváří (face trumpet)“, mají před nátrubem lidskou hlavu s detaily obličeje. Záměrně zanecháváme anglický termín, protože není jisté, zda český překlad odpovídá charakteristice, která je jí přisouzena.

Zvuky, které vydávají, se velmi odlišují od zvuků současných trumpet. Tyto aerofony totiž zní ve vysokých frekvencích, které připomínají zvuky samic jelenů nebo gazel, což vede k domněnce, že měly za úkol vábit jeleny nebo gazely, tudíž jejich význam mohl být spíše praktický než hudební. Výsledky akustických analýz tu odhalují archaický účel aerofonů, který od pravěkých časů přetrvává i v období starověku. Ani tady ale nekončí, protože vábničky se k nalákání zvěře používají dodnes.

V rámci výzkumu zde byla vznesena také hypotéza o spojitosti legendy o Yimovi z Vendidádu, kterak hrál na trumpetu a pojmenoval s její pomocí všechny živočichy i lidi, aby je vedl určitým směrem. Někteří z odborníků v této legendě spatřují základní elementy zoroastrismu a široké rozmezí mezi dobou vzniku těchto trumpet a prvními písemnými zprávami této legendy mohlo být přenášeno prostřednictvím ústní lidové tradice.³³

³³ Lawergren 2003, 94–96.



Obr. 07. Trumpeta s vypuklinou (bulbous trumpet)



Obr. 08. Trumpeta s tváří (face trumpet)



Obr. 09. Fragment vázy s hudebníky z Bismaye
– trumpetista vpravo

Mezopotámie

Pokud zamíříme do Mezopotámie, zmínky o nástrojích retných shledáme spíše v písemných pramenech. Například v některých příbězích o Gilgamešovi, kde je psáno „Pán složil tribut ve svém městě. Hrdina rozezněl roh, natolik, až se rozléhal po celé zemi“ (Smrt Gilgameše, H 10–15ff. – ¹⁰en-e iri^{ki}– na zig₃-ga ba-/ni\du₈; ¹¹nijir-e kur-kur-ra si gu₃ ba-/ni\ ra).³⁴ Ve spojení si gu₃ rah₂ poskytuje význam „hrát na roh“. Zapátráme-li v písemných pramenech dále, nacházíme tvary jak sumerské, tak akkadské a to v souvislosti s živočichem, jehož roh byl pro hudební účely použit. Tak například roh krávy jako ab₂ si su₄,³⁵ roh kozoroha jako a₂ tarah, typ zvířecího rohu obecně se nachází ve tvaru ašte. Akkadština

³⁴ ETCSL 2001.

³⁵ PSD museum 2006.

jej zná v podobě *sappartu*³⁶ nebo *qarnu*, což se nevykládá pouze jako „roh“, ale i jako „srpek měsíce“ společně ještě s dalšími významy.³⁷ Také vyprávění ze života krále Šulgiho dokazují existenci tohoto retného hudebního nástroje.

Z artefaktů dokládajících existenci nástroje typu „roh“ je možné uvést například fragment nádoby nalezené v oblasti Mezopotámie jihovýchodně od Bagdádu v místě, které se jmenuje Bismaya. Nález pochází z období ranědynastického z let přibližně 2900 až 2650 př. n. l. Kromě instrumentalisty s nástrojem rohového charakteru vidíme především dva harfenisty s vodorovnou harfou. Celý výjev připomíná nějakou slavnost nenáboženského charakteru (obr. 9).

Severní Mezopotámie – Asýrie

Pokud se přesuneme do severní Mezopotámie – Asýrie, zjistíme, že se v rámci bitev, loveckých aktivit a jejich zobrazení setkáváme spíše s harfami než s trumpetami. Můžeme si připomenout například reliéf BM 1240550. Přesto i s trumpetami na bitevním poli je na reliéfech také vidět trumpetista, což dokládá obrázek z uvedeného zdroje.^{38 39} Instrumentalista má nástroj, který se postupně od druhé třetiny délky rozšiřuje. Z tohoto důvodu byl označován jako *tubbul*. Reliéfní zobrazení⁴⁰ z Jihozápadního paláce krále Sinacheriba (ME 124 820) z let 704 až 681 př. n. l. ukazuje zajatce zotročené asyrskými vojáky, z nichž některý prostřednictvím trubky vydává pokyny, nebo triumfálně troubí.⁴¹ Protože tu máme pouhý obraz, charakter skladby lze jen velmi přibližně odhadovat. Jak mnoho se budeme blížit skutečnosti, se nikdy nedozvíme, pokud archeologové nenajdou potřebný notový záznam.

³⁶ PSD museum 2006.

³⁷ CAD Q/134.

³⁸ Bertman 2003, 295.

³⁹ Masaryk University 2011.

⁴⁰ Zoroastrian Heritage. 2005–2017.

⁴¹ Rawlinson plate CXXX, Fig. 3.

Anatolie – Turecko

Informace o nástrojích retných se objevují i v oblasti dnešního Turecka (Anatolie). Reliéf z roku 1250 př. n. l. zobrazuje instrumentalistu hrajícího na nástroj typu „roh“ a několik postav u velkého rámového bubnu. Reliéfy z této oblasti vykazují určité společné znaky s reliéfy asyrskými. Na nich však ještě méně detailně sledáváme kontext, kam hudební těleso složené z instrumentalistů s nejrůznějšími nástroji zařadit. Zda to byly hostiny či oslava vítězné bitvy, je velmi obtížné z obrazů vyčíst. U rohů se předpokládá, že z nich dechový nástroj učinili tak, že vzali roh z berana, kozy či tura, odřízla se špička tak, aby otvor v jeho dutině měl průměr přibližně okolo 10 až 20 mm. Ten sloužil jako jednoduchý nátrubek a zajistil tak kvalitní produkci zvuku. Nemáme však více doložených artefaktů, abychom mohli v této oblasti funkci nástroje lépe zhodnotit.

Celkový význam nástrojů retných (typ „roh“ a typ „trubka“)

Práce s relevantními zdroji o nástrojích retných přinesla informace o jejich primární funkci, jejíž počátek zaznamenáváme již od pravěku, a která doposud trvá. Postupně se uplatňuje ve válečných výpravách. Je zajímavé, že se různé formy melodií a rytmů aplikovaly i při takové příležitosti, jako byla válka. Ta je chápána jako něco, co přináší bolest, utrpení, hlad a bídu a nic pozitivního na ní nelze spatřit. Oproti ní tu existuje hudba, která má vzbuzovat touhu po lásce, kráse a vůbec podporovat veškeré atributy „dobra“, které se v každém člověku vyskytují. A protože iniciátoři války potřebovali vhodnou motivaci pro vojáky, kteří se měli krvavých bojů účastnit a zajistit úspěch, vyšší hladina adrenalinu nezbytně nutná pro tento účel se mohla produkovat právě prostřednictvím výrazných zvuků trumpet a rytmických úderů bubnů. Vojákům se pak dodala odvaha a odhodlání pustit se do boje, který mnohdy

vedli až do vítězného konce. Charakter těchto melodií však nemusel být nutně velmi složitý. Aktéři bitvy měly tyto melodie aktivizovat a sejmout alespoň zčásti jeho strach ze smrti a bolesti.

Poprvé se s tímto fenoménem setkáváme v Egyptě, což nepřímo dokazují nálezy Tutanchamonových trumpet spolu ještě s dalšími reliéfy. Vypracovaný systém zvuků byl však výrazně rozvinut až v dobách římského impéria. Různými tóny se udávala vojákům konkrétní znamení v průběhu válečné bitvy. Museli znát širokou škálu melodií, aby věděli, co mají v určitém okamžiku boje s nepřítelem učinit. Tyto melodické signály patřily k jednomu ze strategických manévřů v rámci dezorientace nepřítele. Existovaly i orchestry, které měly vytvořit falešný dojem velikosti a síly.⁴² Na základě vybraných informací se dá usoudit s možnou pravděpodobností, že u zmiňovaných starověkých kultur byla funkce popisovaných dechových nástrojů velmi podobná. Ačkoliv každá z nich měla svoje specifika daná kulturním pozadím, vždy tento hudební nástroj plnil roli psychologické zbraně určené k zastrašení a dezorientaci nepřítele, nebo i pro pouhou zábavu nebo rituální obřad. Biblický příběh o Jozuovi a jeho armádě spojuje prostřednictvím tzv. „*polnic*“ funkci rituální i válečnou, ačkoliv zdaleka ne každý uvěří, že hradby proslulého Jericha spadly za pronikavého zvuku trumpet.

⁴² Cross 2013, 64.

Literatura

- Bertman, Stephen. 2003. *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press.
- Bowyer, Carolyn S. 2016. *Echoes of the Salpinx: the Trumpet in Ancient Greek Culture*. London: University of London.
- Braun, Joachim A. 2002. *Music in Ancient Israel/Palestine*. Jerusalem: Eerdmans.
- Coleman, Darnell J. a Colleen Manassa. 2007. *Tutankhamun's Armies, Battle and Conquest During Ancient's Egypt's Late 18th Dynasty*. Hoboken, New Jersey: John Willey & Sons.
- Cross, R. 2013. *Bold as Brass Instruments in the Roman Army*. Macquarie Matrix, Special Edition, Acur.
- Emerit, Sybille. 2013. „Music and Musicians.“ In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, vyd. Willeke Wendrich, 4–5. Los Angeles.
- Kunz, Ludvík. 1974. *Handbuch der europäischen Volksmusikinstrumente*. Serie 1. Band 2. Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik.
- Kürfurst, Pavel. 2002. *Hudební nástroje*. Praha: Togga.
- Lawergren, Bo. 2003. „Oxus Trumpets, ca 2200–1800 BCE.“ In *Iranica Antiqua* 38, Material Overview, Usage, Societal Role, and Catalogue, 41–118. New York: Hunter College and City University of New York.
- Leslie Michael, A. 2017. „The Feast Days of the Lord: in Light of the New Testament.“ In *Passover in the Old Testament*, Chapter 4. Bloomington: West Bow Press.
- Manniche, Lise. 1991. *Music and Musician in Ancient Egypt*. London: British Museum Press.

- Modr Antonín. 2010. *Hudební nástroje*. Praha: Editio Barenreiter.
- Montagu, Jeremy. 2014. *Horns and Trumpets of the World*. New York: Rowman & Littlefield.
- Montagu, Jeremy. 2018. *Conch Horn*. Hataf: Segol Publication.
- Rawlinson, George. *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, Plate CXXX Fig. 3 vol.1.
- Sachs, Kurt. 2006. *The History of Musical Instruments*. New York: Dover.
- Segert Stanislav. 1995. *Starověké dějiny Židů*. Praha: Svoboda.

Internetové zdroje

- Masaryk University. 2011. „Trumpet.“ <https://is.muni.cz/el/1421/jaro2011/SHK19/um/Trumpet.txt> (23. 2. 2019).
- RAW Egypt's Heritage Review. 2010. „Let's There Be Music! Musical Instruments in Ancient Egypt.“ <https://rawi-magazine.com/articles/ancientmusic/> (26. 2. 2019).
- Griffith Institute /University of Oxford.2019. „Historistories.“ https://www.google.cz/search?q=Tutanchamon's+trumpet&client=opera&tbs=isch&tbs=rimg:CdWwrrwMo5xiiIjiu_1OgKuHmICEFUxYq-acqwYAJomG3ctGb3CKqj_1nYVFiXvJPMoWKiDO5S7mfromA1M5W1WWC6hjSoSCa786Aq4eaUIEWJL3bhdkvo7KhIJQVTfir5pyrAReOzmOx_12JwUqEgnlAmiYbdoZhHoSITFAxBf-CoSCfclqP-dhUWEWDqITpsgMwnKhIJJe8k8yhYqIMRK4h8dPE2nnAqEgk7lLuZ-uiYDREhk99Yv5osbSoSCUzlbVZYLqGNEVpoHMKq3B3_1&tbo=u&sa=X&ved=2ahUKewiC9cb88IjiAhWKLVAKHVS7BcwQ9C96BAGBEBg&biw=1300&bih=784&dpr=1.25#imgrc=kkzXfqcffMqf5M. (7. 5. 2019).

- Metropolitan Museum. 2000. „Dancers with Instruments.“ <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/549205> (3. 3. 2019).
- Getty Images. 2019. „Relief Tell-Amarna, showing trumpeters and soldiers at the Palace Pharaoh Akhenaten.“ <https://www.gettyimages.com/detail/news-photo/relief-from-tell-el-amarna-showing-trumpeters-and-soldiers-news-photo/629461553> (26. 2. 2019).
- Alamy. 2017. „Engraving in a bas-relief depicting Assyrians manoeuvring a huge statue into place by means of rollers and leverage. Dated 19th century – image ID: KJ1NYA.“ <https://www.alamy.com/stock-image-engraving-of-a-bas-relief-depicting-assyrians-manoeuvring-a-huge-statue-165996303.html> (10. 3. 2019).
- Student handout. 2015. „Ancient Egyptian Soldiers.“ <https://www.studenthandouts.com/world-history/ancient-egypt/pictures/ancient-egyptian-soldiers.htm> (7. 5. 2019).
- Biblenet 2008. „Jozue 6“. <http://www.biblenet.cz/b/Josh/6> (8. 5. 2019).
- Encyklopedie fyziky. 2006–2019. „Dopplerův jev (efekt)“. <http://fyzika.jreichl.com/main.article/view/175-doppleruv-jev-efekt> (7. 5. 2019).
- Encyclopaedia Iranica.2016. „Oxus Trumpet“ <http://www.iranicaonline.org/articles/oxus-trumpet-1> (7. 5. 2019).
- ETCSL.2001. „The Death of Gilgamesh“ <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1813.htm> (3. 4. 2019).
- PSD museum. 2006. <http://psd.museum.upenn.edu/nepsd-frame.html> (3. 4. 2019).
- Assyrian Dictionary. 1982. „CAD Q“. https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/cad_q.pdf (22. 4. 2019).

Zoroastrian Heritage 2005–2017. „The Seven Great Monarchies.“
<http://heritageinstitute.com/zoroastrianism/rawlinson/index.htm> (7. 5. 2019).

Primární písemné prameny

Qumran writing (1QM VII,VIII a XVI).

Archives Royales de Mari (ARM XXXIII).

Kašpařík, Jan. *Empirický výzkum 2–2015/2016*, Brno – Blažejovice.



**THE “CURSE OF TAXATION”
IN AN EARLY MESOPOTAMIAN EMPIRE
AN OVERVIEW**

Sergio Alivernini

**Oriental Institute of the Czech Academy
of Sciences, Prague**

Introduction¹

In 1789 Benjamin Franklin wrote: “in this world nothing can be said to be certain, except death and taxes”. We could say that this sentence is true not only for the Franklin’s period, but probably for the entire history of mankind and, in this regard, the Third Dynasty of Ur (also known as Ur III – conventionally dated to 2112–2004 BC) does not represent an exception. This period, which is also called Neo-Sumerian Period, consists of the reign of five kings belonging to the same family who succeeded the throne of Ur: Ur-Namma, Šulgi, Amar-Suena, Šū-Sîn and Ibbi-Sîn.

The Ur III state included three different parts: the core, the periphery and the vassal states.² The core of the Ur III state was composed probably of nineteen provinces: Adab, A.HA, Apiak, Babylon, Ġirsu/Lagaš, Isin, Irisaġrig, Kazallu, Kiš, Kutha, Marad, Nippur, Puš, Sippar, Šurruk, Umma, Ur, Uruk, Uruk.³ Each province had a capital city that gave the name to the province.

Evidences seem to indicate that there were three capitals in Ur III state: we have, of course, Ur, but also Uruk and Nippur.⁴ Another important center in the Ur III state was Puzriš-Dagan, located nearby Nippur. It was not the capital city of any province but mainly a giant redistribution center of cattle, and was run directly by the king. The administrative activities of the Third Dynasty of

¹ This study was written as part of the research funded by the Czech Science Foundation as the project GA ĀR 18-01897S “Economic Complexity in the Ancient Near East. Management of Resources and Taxation in the 3rd and 2nd Millennium BC.” The author wishes to thank Dr. Gaele Chantrain for proofreading the article. Of course, the author bears full responsibility for any errors and omissions. Abbreviations used in the article are found on the website of the Cuneiform Digital Library Initiative (URL consulted on 1st May 2019, http://cdli.ox.ac.uk/wiki/abbreviations_for_assyriology). Moreover, the following abbreviations are also used in this paper: AS: Amar-Suena; IS: Ibbi-Sîn; Š: Šulgi; ŠS: Šū-Sîn, which, when followed by numbers, indicate the year, month and day of the reign (YY/mm/DD)

² Steinkeller 1987, 22–23.

³ Sharlach 2004, 6–8 with further bibliography.

⁴ Sharlach 2004, 8 with further bibliography.

Ur is documented by means of a large number of textual records: there are, more than 90000 texts known from this period⁵ but also probably hundreds of thousands of other documents are kept in the museums of the world, or still undiscovered. More than the 95% of the documentation is of an administrative nature. It records all aspects linked to the management of the state: production units (mills, fields, etc.), accounts of cattle, people and goods, moving of materials and so on. We have at our disposal a rich documentation. However, it is important to be aware that these data come from three sites only: Ġirsu, Puzriš-Dagan and Umma.⁶ We have very little documentation for other provinces or cities and above all, we do not have the massive amount of documentation which should have been kept in the capital cities.⁷ This means that, for the reconstruction of the economic history of the Ur III state, we only have a partial vision. Despite this problem, the massive amount of documentation conserved allows us to shed a light on the management of resources and taxation during this period.

The core provinces of the Ur III state were governed by a provincial governor, Sumerian *ensí*. Subordinate to the *ensís* were the administrator of administrative households, the *šabras* and the *sangas*. The king was the ultimate controller of the *ensís* and he retained rights to the resources produced by the households. The power of the king in each province was represented by a district military commander, or general (Sumerian *šagina*), who, like the governor, resided in the province's capital. The generals seemed

⁵ Ca. 94000 known texts according to the Database of Neo-Sumerian Texts (BDTNS, http://bdtns.filol.csic.es/index.php?p=formulario_urIII, URL consulted on April 15th, 2019).

⁶ According to the Database of Neo-Sumerian Texts (BDTNS, http://bdtns.filol.csic.es/index.php?p=formulario_urIII, URL consulted on April 15th, 2019) we have ca. 27000 texts, from Ġirsu, ca. 30000 from Umma and ca. 15000 from Puzriš-Dagan. Concerning the problem of taxation, the tablets coming from other cities (Nippur, Ur) as well as other archives whose origin is unknown, cannot be used (for a detailed explanation see Sharlach 2004, 1–2).

⁷ We have ca. 4200 texts from Ur, 2700 from Nippur, and 18 from Uruk.

to have full independence from the governors and remained under the direct orders of the chancellor (Sumerian *sukkal-mah*) and of the king himself. Although the relationship between governors and generals is not entirely clear, it is probable that the presence of generals was intended to counterbalance the position and the power of the governors.⁸ Each province comprised three administrative and economic entities: the province proper (run by the province's governor), the royal sector (which was run directly by the crown), and the "private" sector.⁹ The first two represented what we can call "the state economy" which is abundantly documented in the written records. The "private" sector is poorly documented: we have just few texts that shed a light on it, so we can describe it only on basis of a few archives. These three economic entities were largely independent of each other, but, as we will see, they "come into contact" especially for the management of taxes: although the movement and uses of goods were, of course, also organized by the province, the central state withdrew a part of the goods from the province through different system of payments ("taxes"), that the provinces owed to the crown.

System(s) of Taxation

During Ur III period, several systems of "taxation" co-existed: we have, for example, the *mašdaria*, the *gun₂ ma-da* and the most studied (and probably most important) one: the *bala* system. The *mašdaria* seems to have been a tax paid by the provincial governors and temple administrators (for example, *šabras*) to the

⁸ Steinkeller 1987, 24–25.

⁹ Steinkeller 1987, 27. In this brief article is not the case to face the problem of "public" and "private" in Mesopotamian economy. Ancient economies were structured differently from the modern economy: concept such as "public" or "private" as we intend, are far from the Mesopotamian thought, but, in this brief sketch regarding Ur III system of taxation, I am trying to use concepts which are familiar also to readers who are not experts in Mesopotamian history. For a detailed analysis on the concepts of modern economy applied to ancient Mesopotamia see, most recently, Garfinkle 2012: 5–17.

central government. This payment was mainly made in the form of livestock or silver and intended primarily for festivals in Ur.¹⁰ The *gun₂ ma-da* was a tax paid by the military personnel in the periphery of the Ur III, in a region that served as a strategic zone to protect the northeastern flank of southern Mesopotamia.¹¹ The “bala” system has been the most studied case of taxation in Ur III. It was studied, among others, by Hallo,¹² Maeda¹³ and, above all, by Steinkeller.¹⁴ Steinkeller identified three basic principles of the bala system:¹⁵

1. the bala contributions consisted of goods in production of which a particular province was specialized;
2. The value of the contributions made by a province constituted its bala fund. Once the province met its obligations, it could then use this fund to obtain other goods or services;
3. The bala contributions were delivered either to redistribution centers or directly to the interested parties, especially if neighboring provinces were involved.

Steinkeller concluded that “the bala institution functioned as a central redistribution center, integrating all the provinces into one interdependent whole.”¹⁶

Another important contribution to the bala system was the volume of Sharlach in 2004: she highlighted the fact that the bala incorporated elements of four systems: it was a tax, in the sense that the payments were fixed by the government, a forced contribution of wealth paid to the central state. But the bala was also a fund from which credits and debits could be issued. It contains

¹⁰ Sallaberger 1993, 160–169.

¹¹ Steinkeller 1987, 30–37.

¹² Hallo 1960.

¹³ Maeda 1994, 1995.

¹⁴ Steinkeller 1987.

¹⁵ Steinkeller 1987, 28–29.

¹⁶ Steinkeller 1987, 28.

also redistributive elements. Indeed, the province seems to have received some of the value of its payment back in the form of livestock. Finally, the bala payments can be also viewed as an entitlement fee, allowing a province to participate in the livestock allocation system.

Basically, almost everything was taxed in Ur III times: different kind of cereals and animals (with their derived products, such as flour and skins) represented the base of the Ur III economy and are, therefore, the most documented in the texts. Although livestock and barley represented the great percentage of the items disbursed for taxation, other commodities appear with some regularity: spices, beer, bitumen, pottery, reed, wood. Even water for irrigation was subjected to a sort of fee.¹⁷ Sending these materials outside the province incurred labor costs needed to pack the boats, and to sail them. Such costs, in terms of labor, represented a real “tax”. Generally speaking, residents of the provinces have to perform *corvée* service for the *ensi*. They might consist in public works projects, for example, canal works. However, since the governor had also a series of labor duties toward the king, he could sometimes use some of the workers for royal purposes. The evidence suggests that some workers remained in the province but worked for the royal sector, while others were moved to Ur or Nippur. In exchange for these commodities and labor force, the provinces received payments from the central government. These payments seem to have been mainly in the form of animals. Finally, few words on the percentage of taxation in Ur III: Tonia Sharlach¹⁸ has pointed out the difficulty of knowing the tax rate for commodities. Based on some texts, she speculates that tax rate for barley in Ĝirsu/Lagaš province could be between the 44%–48% of the total production. However, she explains that it is not clear if Lagaš’s bala consisted of 44%–48% of the barley

¹⁷ Ouyang 2010.

¹⁸ Sharlach 2004, 67–76.

production, in addition to a fraction of the production of other commodities, or whether, the entire value of the bala fund was equal to 44%–48% of the grain production. We do not know either if this rate applied also to other commodities or only to cereals.

To sum up, the system of bala established that every province must pay a certain amount of goods. These goods were sent to the capitals of the Ur III state (Ur, Nippur or Uruk), to redistributive centers such as Puzriš-Dagan, or to other provinces.¹⁹ In exchange of this payments, the province itself received other goods.

The role of merchants

Basically, taxes collected through the system of bala were used mainly for internal redistribution for various purposes. This does not mean of course that goods were not sent and taken from regions outside the core of the Ur III empire. Southern Mesopotamia lacked natural resources such as metals and stone, precious stones and woods. Therefore, these goods were imported in trade for local goods grown or produced. The redistribution of the commodities collected through the systems of taxation (for both internal redistribution and foreign trades) has his center in the figure of the merchant (*dam-gar₃* in Sumerian). When we approach to the figure of the merchant and his role, we have to think differently, because the activities of the merchants were not only “private” as we could imagine. Merchants were, of course, involved in “private” activities (such as moneylending, and foreign trade), but, as it has been demonstrated by Steinkeller²⁰ and Garfinkle,²¹ the role of the merchant is strictly linked

¹⁹ See, for example, MVN 1 198 (Š 39/iv/-) and YOS 4 70 (AS 6/xiii/-), recording expenditures made by the governor of Umma to the representatives of the governors of Šuruppak and Girsu/Lagaš respectively.

²⁰ Steinkeller 2004.

²¹ Garfinkle 2012.

with the state economy of Ur III period where, “Rather than representing a completely separate entity, the private economic activity was an extension or, more precisely, the other side of the state economy.”²² One of the most important feature of the Ur III economy is that it worked according to a quota system: each individual had labor obligation toward the state and during the period of their employment, they received, as payments, grain, wool, oil allotments and also plots of arable land. After their obligation was fulfilled, they had complete freedom to engage in an independent economic activity. This situation is also valid for the merchants. As Steinkeller as demonstrated,²³ merchants worked for the state, both for the province’s governor and for the crown. They appear to have been associated in a sort of “guild” with their own headquarters²⁴ and they participated in the collection and delivery of the bala taxes. Their work for the state included the procurement of foreign goods, and the distribution throughout the state economy of goods that could not efficiently be managed by the state economy. Some of them bear the title of “sea-faring merchant” (“ga-eš₈ a-ab-ba-ka” in Sumerian) and they trade, on behalf of the state, with foreign countries especially in a region called Makkan (present-day United Arab Emirates and Northern Oman and possibly the coastal region of Iran along the Strait of Hormuz, and the Western section of Makran/Baluchistan). They traded, from Mesopotamia to Makkan, barley, finished textiles, wool and perfumed oil, bringing back from there copper and diorite. Since in a text from Ur, the merchant Lu-Enlila pays a large volume of grain to the state as the “tithe of sea-faring trade,”²⁵ some of his foreign ventures were also “private.”

²² Steinkeller 2004, 92.

²³ Steinkeller 2004, 97–103.

²⁴ e₂-dam-gar₃, “house of the merchant” (Steinkeller 2004, 103).

²⁵ Steinkeller 2004, 104–105. The text is UET 9 962 (-/v/-).

To sum up this short sketch on the taxation in Ur III period, the management of taxes in Ur III state was mainly organized between two different economic sectors, the provincial and the royal one, which worked together through the “bala” system. Merchants, who were, at the same time, royal employees, employees of the provinces and private business man, were involved in the management of these goods. Their role was to collect at least part of these payments, and to redistribute these goods in the core of the state and in foreign trades. Therefore, the system of the III Dynasty of Ur appears as a system of interdependencies in which the “public” sector and the “private” sector contributed to the general economic well-being of the state.

Bibliography

- Garfinkle, Steven. 2012. *Entrepreneurs and Enterprise in Early Mesopotamia. A Study of Three Archives from the Third Dynasty of Ur (2112–2004 BC) (CUSAS 22)*. Bethesda: CDL Press.
- Hallo, William W. 1960. “A Sumerian Amphictyony.” *JCS* 14: 88–114.
- Maeda, Tohru. 1994. “Bal-ensí in Drehem Texts.” *ASJ* 16: 115–164.
- Maeda, Tohru. 1995. “Sà-bal-a in Umma Tablet: bal duty of the Ensí of Umma.” *ASJ* 17: 145–174.
- Ouyang, Xiaoli. 2010. “Administration of the irrigation fee in Umma during the Ur III period (ca. 2112–2004 BCE).” In *City Administration in the Ancient Near East: Proceedings of the 53e Rencontre assyriologique internationale 2*, edited by Leonid Kogan, Natalia Koslova, Sergey Loesov and Serguei Tishchenko, 317–349. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Sallaberger, Walther. 1993. *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit (UAVA 7/1)*. New York-Berlin: de Gruyter.

Sharlach, Tonia M. 2004. *Provincial Taxation and the Ur III State*. (CM 26). Leiden-Boston: Brill-Styx.

Steinkeller, Piotr. 1987. "The Administrative and Economic Organization of Ur III State: the Core and the Periphery." In *The Organization of Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East* (SAOC 46), edited by McGuire Gibson, and Robert D. Biggs, 19–41. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.

Steinkeller, Piotr. 2004. "Toward a Definition of Private Economic Activity in Third Millennium Babylonia." In *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World. Means of Transmission and Cultural Interaction. Proceedings of the Fifth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project*, edited by Robert Rollinger and Christoph Ulf, 91–111. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

**IS THE END OF THE MIDDLE BRONZE AGE
IN THE SOUTHERN LEVANT DEPICTED
IN THE BIBLICAL BOOK OF JOSHUA?**

Ľubomír Podhorský

In the present contribution I should like to outline, in a rather sketchy fashion, the most important facts that appear to indicate that the „early“ biblical books are – despite various later editions and corruptions – more historical than currently assumed, with preserved memories and traditions going into the MBA and earlier...¹ All this could invite us to redate the „early biblical story“ and consider it more historical...

General Indicators

Biblical Dating

First of all, based on 1 Kgs 6:1 the Bible itself places the Exodus and the Conquest earlier than the middle/end of the 13th century BCE, the Exodus at ca. 1446 BCE and the Conquest at ca. 1406 BCE. Of course, 480 years is only a symbolic number (12x40 years) but even this approximate number is closer to the date proposed here, the end of the MBA (ca. 1550–1500 BCE),² than to the conventional middle/end of the 13th century BCE.

The Absence of a Conqueror and the Character of Destruction

Many Egyptologists agree that the Egyptians of the early New Kingdom are not responsible for the widespread destruction of the end of the MBA in the southern Levant, not the least because despite the availability of written Egyptian documentation from this period there is absolutely no mention there of any cities (out of many existing at the time) as having been seized/destroyed.³ The Hurrians could be other candidates because at the time they were penetrating into the Levant.⁴ It is questionable, however, whether they would be interested in the massive destruction of hundreds of big and small settlements around the country,⁵

¹ Oral traditions can be preserved for many hundreds, and even thousands, of years, as is attested by many anthropological observations (Sivertsen 2009, xviii–xix).

² Bietak 1991, 27–72.

³ For instance, Hoffmeier 1989, 188–190; Redford 1993, 138–139.

⁴ Na'aman 2005, 3–4.

⁵ Cf. Hoffmeier 1990, 87, quoting Israel Finkelstein.

because they were interested in rather ruling and taxing than destroying. The Israelites, on the other hand, are known to fight for territory, and not taxes, as it is known from many biblical instances.

Strong and Fortified Cities

The Bible describes the Canaanite cities at the time of Conquest as „fortified and very large“ (Nm 13:28), „with walls up to the sky“ (Dt 1:28, 9:1). This fits very well the MBA,⁶ while in some scholars' view this degree of urbanism was reached again only in the Greco-Roman era more than a millenium later.⁷ In the LBA, on the other hand, one of the most noteworthy features is the almost total lack of fortification. Most settlements in the lowlands are not fortified at all and only settlements in the highlands are fortified for security.⁸

The Dominant Amorites

While many ethnicities are mentioned in relation to the Conquest – undoubtedly reflecting a later redactional tradition – when it comes to naming just one ethnicity dominant at the time of Conquest, then the Amorites are named (Am 2:9–10; Judg 6:8–10; Josh 24:15, 24:18; 1 Kgs 21:26; 2 Kgs 21:11; Gn 15:13–16) – which seems to reflect an early tradition. This fits the MBA perfectly, with Amorites dominating vast swathes of the Near East from Mesopotamia⁹ to Canaan,¹⁰ even to the Egyptian Delta,¹¹ while in the LBA we do not hear of Amorites at all, there is only a state called „Amurru“ along the modern northern Lebanese-Syrian border.¹² One has to emphasise, however, that the Amorite identity underwent a change in the course of time – from an early

⁶ Mazar 1992, 174, 198, 208–213.

⁷ Dever 1997, 295.

⁸ Cf. Mazar 1992, 243; Kempinski and Reich 1992, 127–142; Gonen 1984, 69–70.

⁹ Charpin 2004, 23–480.

¹⁰ Rainey 2014a, 51–57.

¹¹ Rainey 2014a, 57.

¹² Cf. Singer 1991, 135–195.

„tribal“ one at the beginning to a later „social and cultural“ one at the end, a development in some manner similar to, e.g., changes in Ottoman and Akkadian identities.¹³

Regional Settlement Patterns

As it appears, the many cities and settlements of the southern Levant stated in the Book of Joshua are not arbitrary or accidental, but rather reflect the centres of their respective regions in the time of Conquest. This could help in dating.

The Jordan Valley

Jericho was an important regional city at the end of the MBA,¹⁴ which was violently destroyed by conflagration.¹⁵ On the other hand, in the 13th century BCE it was not occupied.¹⁶

The Southern Hill Country and the Shephelah

Here, the nature of available evidence does not allow us a clear comparison between the MB and LB Ages (and is here one questionable city, Jarmuth). The kings of these cities, however, are consistently called „Amorite“ (cf. Josh 10).

The Coastal Plain

There are two accounts of the Conquest, one including the conquest of the Coastal Plain (Josh 10:40–41; 11:16–17), with Gaza, Ashkelon and Ekron as the dominant cities (Judg 1:18), and the other excluding the conquest of this area (Josh 13:2–3), with Gaza, Ashdod and Gath as the dominant cities (Josh 11:22). Interestingly, the one describing the conquest appears to refer to the MBA, when Gaza,¹⁷ Ashkelon¹⁸ and Ekron¹⁹ dominated the area,

¹³ Cf. Foster 2016, 30.

¹⁴ Maeir 2010, 163.

¹⁵ Kenyon 1985, 181–182.

¹⁶ Kenyon 1993, 680; Finkelstein and Silberman 2002, 81–82.

¹⁷ At Tell el-'Ajjul, Tufnell 1993, 49; Morhange et al. 2005, 78.

¹⁸ Stager 2001, 625–638.

¹⁹ Dothan 2000, 147; Maeir and Uziel 2007, 29, 36.

while the one excluding the conquest seems to refer to the LBA, when Gaza,²⁰ Ashdod²¹ and Gath²² were regionally dominant, and already lost to the Israelites.

The Far South

Here it seems that the fortified MB Tel Masos²³ could qualify as Arad²⁴ (Nm 21:1–3), „shifted“ by later tradition. (Here, it is important to note that on occasion a name could move from its original place to a place in its vicinity;²⁵ or, in another instance, very often the name used is anachronistic, and not the original one²⁶ – see also below). In the LBA there were no permanent settlements in this region at all.²⁷

The North

Of the four cities in Josh 11:1 only two, Hazor and Shimron, are identified with certainty. Hazor was the most important city of the region both in the MB and LB Ages,²⁸ so it does not help us much in comparison. Shimron, however, was in the MBA the biggest settlement in the Jezreel Valley,²⁹ while in the LBA it was already overshadowed by Megiddo.³⁰ The reference to Shimron among the most important cities in Josh 11 thus seems to point to the MBA.

²⁰ Which already moved to the site of Tell *Harube* (Tell 'Azza), cf. Tufnell 1993, 52; Morhange *et al.* 2005, 76 Fig. 1.

²¹ As it seems, Late Bronze Ashkelon did not have any real rural hinterland whereas Ashdod did, cf. Finkelstein 1996, 229 Fig. 1; Yasur-Landau 2010, 284 Fig. 8.1.

²² Maeir and Uziel 2007, 31–32, 36.

²³ Cf. Singer 1983, 186–197.

²⁴ One has to bear in mind that we later have evidence of at least two „Arads“ in the area (Wilson 2001, 190–192; Levin 2010, 189, 191, 197), thus the toponym seems to have „moved“ around. The name „Arad“ could also be of a later IA date, the toponym in Nm 21 thus being anachronistic.

²⁵ Rainey 2014b, 19.

²⁶ The Bible itself sometimes refers to these instances; Rainey 2014b, 15–16.

²⁷ Kochavi 1993, 936.

²⁸ Ben-Tor 2016, 45–47, 79, 121.

²⁹ Gal 1992, 9.

³⁰ Goren, Finkelstein and Naaman 2004, 350; Arie 2008, 10.

The Central Hill Country and the Sharon Plain

It is debatable what time or period this least detailed Conquest account (only Josh 12:16b–18) really reflects. For reasons of space it is impossible to treat it here.

Transjordan

According to biblical statements there were two centralised (rather urban) kingdoms in Transjordan at the time of Conquest, the Kingdom of Sihon in the south and the Kingdom of Og in the north (Nm 21:21–35; 32:33–42; Dt 2:24–3:17; 4:44–49; Josh 12:2–5; 13:8–33), with the natural border between them – in most references – being the Yabbok River (today's Nahr az-Zarqa). Sihon's territory stretched from the Arnon (today's Wadi Mujib) to the Yabbok (Nm 21:24; Dt 3:16; Josh 12:2) and he was defeated at the Battle of Jahaz (Nm 21:23; Dt 2:32), whereas Og, defeated at the Battle of Edrei (Nm 21:33; Dt 3:1), had a territory spreading apparently from the Yabbok to the Hermon range (Dt 3:8–9; 4:48; Josh 12:5; 13:11). These kingdoms are consistently called „Amorite“.

In „Og's territory,“ there was an occupation system covering the whole area during the MBA, stretching from the Jordan Valley to the eastern slopes of the Jebel al-Arab (Jabal al-Druze). With settlements spatially continuous throughout the region, this system was territorial and hierarchical and was characterised by fortified cities or citadels, associated with minor surrounding settlements.³¹ This overall picture seems to fit very well with the biblical description of the Kingdom of Og and its cities, „the towns on the plateau, and all Gilead, and all Bashan as far as Salecah and Edrei“ (Dt 3:10), „the cities fortified with high walls and with gates and bars, and there were also a great many unwallled villages“ (Dt 3:4–6). On the other hand, in the LBA in the western part of this territory there is much less permanent settlement and there must have been a bigger proportion of pastoralist population

³¹ Braemer 2011, 35, 44 Fig. 15, 46.

between the relatively few towns that existed.³² In the western Hawran the difference is even sharper, as there is a „clear cut“ in the sedentary settlement between the MB and LB Ages.³³

„Sihon’s territory“ south of the Yabbok was seemingly less densely urbanised, with two possible concentrations of permanent settlements, one in the Amman region,³⁴ which could correspond to „Jazer and its settlements“ (Nm 21:32), the other in the Madaba region³⁵ (cf. Nm 21:30) and in the area to its northeast-east, which could correspond to „Heshbon and all its surrounding settlements“ (Nm 21:25), with Sihon’s Heshbon being located at Tall el-Hammam,³⁶ some 13 km west of Tall Hisban along the Wadi Hisban.

Egypt

Besides the Levant a view of Egypt is interesting as well. The city of Ramses (Ex 1:11) also existed at the time in the same location, as the capital Hyksos city of Hatwaret (Avaris) (*Tell el-Dab’a*),³⁷ the name „Ramses“ thus being just anachronistic.

The second city of Pithom (Ex 1:11) could lie at *Tell el-Maskhuta* in the Wadi Tumilat, another important part of the biblical Land of Goshen, because with the presently available information it appears to have been the biggest in the wadi at that time.³⁸

³² Cf. Van Der Steen 2002, 66–72 Fig. 4–8, 213.

³³ Braemer 1993, 162–163 Fig. 42.

³⁴ Bourke 2014, 469.

³⁵ Bourke 2014, 471.

³⁶ For some basic data on Tall el-Hammam and its surrounding settlements, cf. Collins, Hamdan and Byers 2009; Collins *et al.* 2011.

³⁷ Cf. Bietak 1979; Habachi 2001.

³⁸ Maskhuta’s estimated size at the time was approx. 2 ha based especially on surface sherd scatter (Redmount 1989, 229), Retabe’s size is impossible to determine at present (Jozef Hudec, pers. comm., 24 May 2019), but the collected surface ceramics dated primarily to the New Kingdom and Third Intermediate Period, with small Middle Bronze Age/Second Intermediate Period representation (Redmount 1989, 125).

It is noteworthy that the wadi was densely inhabited only in the Second Intermediate Period, most extensively prior to the Hellenistic and Roman times. There was no settlement in the wadi in the New Kingdom and Third Intermediate Period, except at Tell el-Retabe.³⁹

In this context, perhaps a little surprisingly, the reference to the pharaohs of Moses' flight and of the Exodus could be found in 2 Tim 3:8 where saint Paul writes as „Iannes and Iambres opposed Moses.“ The Greek form „Iannes“ is similar to another Greek form „Iannas“⁴⁰ which is that of the Hyksos king (Seuserenre) Khyan.⁴¹ The name „Iambres“ is similar to the name of another Hyksos king Maaibre (Sheshi)⁴² – most probably a case of later metathesis so that „Iambres“ could sound similar to „Iannes“. That these oppressive pharaohs could be Hyksos kings – a new, but legitimate 15th Egyptian Dynasty, which „did not know Joseph“ (Ex 1:8) – is perhaps not so unexpected, given also Shishak, biblically referred to as an „Egyptian king“ (cf. 1 Kgs 11:40, 14:25; 2 Chron 12:9), was „Libyan“ in origin.⁴³

A possible reference to the (semi)nomadic Israelites in Egypt and Ten Plagues could be Hatshepsut's Speos Artemidos inscription (15th century BCE),⁴⁴ where she refers to „vagrants, wanderers, nomads“ (šm3w) in the midst of the Hyksos,⁴⁵ „toppling what had been made.“⁴⁶

³⁹ Redmount 1989, 227, 176–177. It seems that during this time the Egyptians had only some small isolated military and administrative outposts at strategic points in the wadi and in the frontier region of the eastern Nile Delta (This opinion of mine has been developed based on pers. comm. with Jozef Hudec; cf. also Hudec *et al.* 2018, 32 n. 61).

⁴⁰ Cf. Parkinson 1993, 7.

⁴¹ Redford 1997, 21, 33 n. 236; Allen 2010, 3 n. 17.

⁴² Cf. Parkinson 1993, 7.

⁴³ Taylor 2000, 334–336.

⁴⁴ Parkinson 1993, 6–7.

⁴⁵ For the meaning and translation of šm3w, cf. Redford 1997, 17, 32 n. 207; Allen 2002, 5; Goedicke 2004, 23–28, 80–81.

⁴⁶ Allen 2002, 5; Redford 1997, 17.

The sea of passage (Ex 14:1–31), the Hebrew „*yām sûp*“, the Egyptian „*p3 t̥wfy*“, was not today’s Red Sea, but the Ballah Lakes system in the Isthmus of Suez, the „Reed Sea“.⁴⁷

The Wilderness

With my present state of knowledge, based on biblical (Judg 5:4–5; Dt 33:2; Hab 3:3), archaeological (Yahweh as „the one of Teman“ at Kuntillet ‘Ajrud),⁴⁸ philological and topographical reasons, as the best candidate for the Mount of Horeb/Sinai seems currently to me Jabal al-Ḥarad in southeastern Edom (southern Jordan).

The Time of Judges

This redating could also allow us to better harmonise the traditions and stories in the Books of Joshua and Judges.

Generally speaking, in the decades following the Conquest the Israelites apparently lost control of many territories of the southern Levant, which could later be reflected in Judg 2:10–3:6.

The story of *Othniel vs. Cushan of Aram Naharaim* (Judg 3:7–11) – „Aram Naharaim“ being here anachronically called the region of Mittani⁴⁹ – could speak of the end of the 16th or the beginning of the 15th century BCE when the Hurrians were expanding also into the regions beyond the territory of their future state.⁵⁰

The story of *Ehud vs. Eglon at Jericho* (Judg 3:12–30) could point to some time in the LBA (14th century BCE) when Jericho seems to have been reoccupied for some decades and then destroyed.⁵¹

⁴⁷ Hoffmeier 2005, 75–109; Bietak 2015, 27.

⁴⁸ Rainey 2014c, 224.

⁴⁹ Cf. Lipiński 2000, 252.

⁵⁰ Van De Mieroop 2016, 132, 160.

⁵¹ Kenyon 1993, 680.

The story of *Deborah and Barak vs. Jabin and Sisera* (Judg 4:4–5:31) could refer to the destruction of Hazor in the 2nd half of the 13th century BCE⁵² (although the biblical story does not explicitly mention the city's destruction).

Of the following stories, such as those of *Gideon*, *Jephtah*, *Samson* and others, based on the indicators found in them and the archaeological and historical record we do not date them to the LBA, but after ca. 1210 BCE in IA I, when thanks to Merneptah Stele we know that the Israelite community is already in Canaan.⁵³ The „major“ stories of the Book of Judges could thus even be in a chronological order...

In this perspective, the appearance of so-called „proto-Israelite settlements“ in the highlands of southern Levant⁵⁴ could attest to the Israelites' change in lifestyle, a settling-down, not their physical coming into Canaan.

Many of the frequent references to the 'Apiru⁵⁵ and the Shosu⁵⁶ in the LB southern Levant could then refer to the Israelites – one has to bear in mind, however, that these were social appellatives, not ethnic names – thus the references to the 'Apiru could designate especially Cisjordanian tribes, whose lifestyle was semi-nomadic, and the references to the „Shosu of Yahweh“⁵⁷ could refer to groups of Transjordanian tribes of Reuben and Gad, who are also biblically known to have been more pastoral and more nomadic than the other tribes (Nm 32:1; Judg 5:15–17)...

The stories in the Book of Judges also explain one more important question – if the Egyptians ruled southern Canaan for most of the

⁵² For the destruction, cf. Ben-Tor 2016, 113–117.

⁵³ Cf. Dever 2003, 201–208.

⁵⁴ Dever 2003, 75–128.

⁵⁵ Cf. Bottéro 1954.

⁵⁶ Cf. Givon 1971.

⁵⁷ Cf. Givon 1971, 26–28, 74–77.

LBA, why then are they not mentioned in the Book of Judges? Here, most of the biblical stories show that for the Israelites inhabiting mainly the highlands a much bigger existential threat was from other (semi)nomads – who were interested in their territory – than from the Egyptians who ruled mostly through their local vassals (and thus, except for pharaonic campaigns, for the most time they were not present in the Levant in big numbers), and at the same time, they were to be found mostly in the lowlands...

The Time of the Patriarchs

If the date proposed for the end of the MBA is ca. 1550–1500 BCE, then the time of the arrival in Egypt could be some time around 1970–2020 BCE (cf. Ex 12:40–41 and Nm 14:33–34) and the so-called „patriarchal times“ roughly in 2200–2000 BCE (an advanced phase of the Intermediate Bronze Period).⁵⁸ Within this dating also the patriarchal times are interesting...

Perhaps the most conspicuous sign of the patriarchal times is the drought that we encounter in patriarchs' stories not only in the Levant (Gn 12:10–20; 26:1–6; 42–47), but also in Egypt (Gn 41:56–57; 47:13). This could refer to the so-called „4.2 kiloyear BP aridification event“ with its oscillations all over the world.⁵⁹

In this time, economy was based mostly on cultivation in small rural communities and pastoralism,⁶⁰ in some areas and communities prevailing one aspect and in others the other.

The society was based on small-scale kinship, clan, or tribal networks⁶¹ – which recalls Abraham, his clan and other people living with them (Gn 12:5; 12:16; 13:7–8; 14:14; 15:2–3; 16:1; 17:23–27;

⁵⁸ Cf. Sharon 2014, 62 Tab. 4.3; Palumbo 2008, 227, 231.

⁵⁹ For scientific literature about regions all over the world, it is perhaps best to refer to https://en.wikipedia.org/wiki/4.2_kiloyear_event (Accessed 31 May 2019).

⁶⁰ Prag 2014, 394–395; Palumbo 2008, 251–252; Mazar 1992, 151.

⁶¹ Prag 2014, 395.

20:14; 24:1–25:11). Conspicuous was also an intense regionalism,⁶² which supported localized social networks⁶³ (cf. Gn 14:13; 14:24; 21:22–34; 23; 26). The more transhumant model was prevailing in the region of Negev and the South-Central Hills⁶⁴ – which is where most of Abraham and his sons' stories take place (Gn 12–26; 33–37) – whereas there were some large settlements in the Jordan Valley and many smaller and sparser villages and farming communities around the tributary valleys,⁶⁵ where agriculture was practiced much more⁶⁶ – the region „well watered, like the garden of the Lord, like the land of Egypt“ (Gn 13:10) and which is where Lot lived (Gn 13:10–12; 19).

Within this chronology, the figure of Joseph appears to be not unlike Khety, the treasurer (*m-r ḥtmt*) of the pharaoh Montuhotep II. The holder of this position – which features a strong symbolism of the seal⁶⁷ (cf. Gn 41:42) – was responsible for the collection and (re)distribution of stocks⁶⁸ (cf. Gn 41:48–48; 41:55–57; 42:6; 47:14–26). Based on the graffiti at Shatt er-Rigal⁶⁹ it seems that at that time – and only at that time – this position, which was the invention of the 11th Dynasty,⁷⁰ was the second only after the pharaoh himself (cf. Gn 41:40–44; 45:8–9; 45:26) and more important than that of the vizier (*t3tj*).

⁶² Palumbo 2008, 228–229, 253; Prag 2014, 389.

⁶³ Prag 2014, 395.

⁶⁴ Palumbo 2008, 253; cf. also Mazar 1992, 154–158.

⁶⁵ Prag 2014, 389; cf. also Mazar 1992, 158.

⁶⁶ Cf. Palumbo 2008, 253, 254; Prag 2014, 398.

⁶⁷ Winlock 1940, 142–147.

⁶⁸ Allen 2003, 14–15.

⁶⁹ In one graffito he is as tall as members of the royal family, in another he is almost as tall as the king, which is very unusual; cf. Winlock 1940, 142–147; Callender 2000, 150.

⁷⁰ Allen 2003, 15.

Bibliography

- Allen, James P. 2002. „The Speos Artemidos Inscription of Hatshepsut.“ *Bulletin of the Egyptological Seminar* 16:1–17.
- Allen, James P. 2003. „The High Officials of the Early Middle Kingdom.“ In *The Theban Necropolis*, eds. Nigel Strudwick and John H. Taylor, 14–29. London: British Museum Press.
- Allen, James P. 2010. In *The Second Intermediate Period (Thirteenth–Seventeenth Dynasties)*, ed. Marcel Marée, 1–10. Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters.
- Arie, Eran. 2008. „Urban Land Use Changes on the Southeastern Slope of Tel Megiddo during the Middle Bronze Age.“ In *Bene Israel*, eds. Alexander Fantalkin and Assaf Yasur-Landau, 1–16, 249–250. Leiden – Boston: Brill.
- Ben-Tor, Amnon. 2016. *Hazor: Canaanite Metropolis, Israelite City*. Jerusalem: Israel Exploration Society – Biblical Archaeology Society.
- Bietak, Manfred. 1979. *Avaris and Piramesse*. London – Oxford: Oxford University Press.
- Bietak, Manfred. 1991. „Egypt and Canaan in the Middle Bronze Age.“ *BASOR* 281:27–72.
- Bietak, Manfred. 2015. „On the Historicity of the Exodus: What Egyptology Today Can Contribute to Assessing the Biblical Account of the Sojourn in Egypt.“ In *Israel’s Exodus in Transdisciplinary Perspective*, eds. Thomas E. Levy, Thomas Schneider and William H.C. Propp, 17–37. New York: Springer.
- Bottéro, Jean. 1954. *Le problème des ḥabiru à la 4e Rencontre assyriologique internationale*. Paris: Imprimerie nationale.

- Bourke, Stephen J. 2014. „The southern Levant (Transjordan) during the Middle Bronze Age.” In *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant c. 8000–332 BCE*, eds. Margreet L. Steiner and Ann E. Killebrew, 465–481. New York: Oxford University Press.
- Braemer, Frank. 1993. „Prospections archéologiques dans le Hawran (Syrie) III.“ *Syria* 70 (Fascicule 1–2): 117–170.
- Braemer, Frank. 2011. „*Badia* and *Maamoura*, the Jawlan/Hawran regions during the Bronze Age: landscapes and hypothetical territories.“ *Syria* 88: 31–46.
- Callender, Gae. 2000. „The Middle Kingdom Renaissance (c.2055–1650 BC).“ In *The Oxford History of Ancient Egypt*, ed. Ian Shaw, 148–183. New York: Oxford University Press.
- Charpin, Dominique. 2004. „Histoire politique du Proche-Orient Amorrite (2000–1595).“ In *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*, Dominique Charpin, Dietz O. Edzard and Marten Stol, 23–480. Fribourg: Academic Press – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Collins, Steven and Khalil Hamdan and Gary A. Byers. 2009. „Tall al-Ḥammām: Preliminary Report on Four Seasons of Excavation (2006–2009),“ *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 53: 385–414.
- Collins, Steven and Hussein Aljarrah and Gary A. Byers and Carroll M. Kobs and John Leslie and Adeib abu-Shmais and Jehad Haroun *et al.* 2011. „Tall al-Ḥammām Season Six, 2011: Excavation, Survey, Interpretations and Insights,“ *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 55: 581–607.
- Dever, William G. 1997. Settlement Patterns and Chronology of Palestine in the Middle Bronze Age. In *The Hyksos*, ed. Eliezer D. Oren, 285–301. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.

- Dever, William G. 2003. *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans.
- Dothan, Trude. 2000. „Reflections on the Initial Phase of Philistine Settlement.“ In *The Sea Peoples and Their World*, ed. Eliezer D. Oren, 145–158. Philadelphia: University Museum.
- Finkelstein, Israel. 1996. „The Philistine Countryside,“ *Israel Exploration Journal* 46: 225–242.
- Finkelstein, Israel and Neil A. Silberman. 2002. *The Bible Unearthed*. New York: Touchstone.
- Foster, Benjamin R. 2016. *The Age of Agade*. London – New York: Routledge.
- Gal, Zvi. 1992. *Lower Galilee during the Iron Age*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Giveon, Raphael. 1971. *Les bédouins shosou des documents égyptiens*, Leiden: E. J. Brill.
- Goedicke, Hans. 2004. *The Speos Artemidos Inscription of Hatshepsut and Related Discussions*, Oakville: Halgo, Inc.
- Gonen, Rivka. 1984. „Urban Canaan in the Late Bronze Period.“ *BASOR* 253: 61–73.
- Goren, Yuval and Israel Finkelstein and Nadav Na’aman. 2004. *Inscribed in Clay*. Tel Aviv: Institute of Archaeology, Tel Aviv University.
- Habachi, Labib. 2001. *Tell el-Dab’a I: Tell el-Dab’a and Qantir: The Site and Its Connection with Avaris and Piramesse*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hoffmeier, James K. 1989. „Reconsidering Egypt’s Part in the Termination of the Middle Bronze Age in Palestine.“ *Levant* 21: 181–193.

- Hoffmeier, James K. 1990. „Some Thoughts on William G. Dever's `Hyksos, Egyptian Destructions, and the End of the Palestinian Middle Bronze`.” *Levant* 22: 83–89.
- Hoffmeier, James K. 2005. *Ancient Israel in Sinai*. New York: Oxford University Press.
- Hudec, Jozef and Miroslav Černý and Emil Fulajtár and Khaled Fareed and Mustafa Nour el-Din. 2018. „Discoveries on Fortifications at Tell el-Retaba.“ *Asian and African Studies* 27: 21–49, 97–110.
- Kempinski, Aharon and Ronny Reich (eds.). 1992. *The Architecture of Ancient Israel*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Kenyon, Kathleen M. 1985. *Archaeology in the Holy Land*. Nashville – Camden – New York: Thomas Nelson Publishers.
- Kenyon Kathleen M. 1993. „Jericho.“ In *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. II, ed. Ephraim Stern, 674–681. Jerusalem: The Israel Exploration Society & Carta – New York: Simon & Schuster.
- Kochavi, Moshe. 1993. „Malhata.“ In *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. Ephraim Stern, 934–937. Jerusalem: The Israel Exploration Society & Carta – New York: Simon & Schuster.
- Levin, Yigal. 2010. „Sheshonq I and the Negev *Ḥăṣērîm*.“ *MAARAV* 17.2: 189–215.
- Lipiński, Edward. 2000. *The Aramaeans*. Leuven: Peeters.
- Maeir, Aren M. 2010. *In the Midst of the Jordan*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

- Maeir, Aren M. and Joe Uziel. 2007. „A Tale of Two Tells.“ In “Up to the Gates of Ekron”, ed. Sidnie W. Crawford, 29–42. Jerusalem: The W. F. Albright Institute of Archaeological Research – The Israel Exploration Society.
- Mazar, Amihai. 1992. *Archaeology of the Land of the Bible, 10000–586 B. C. E.* New York: Doubleday.
- Morhange, Christophe and Mohamed Hamdan Taha and Jean-Baptiste Humbert and Nick Marriner. 2005. „Human Settlement and Coastal Change in Gaza since the Bronze Age,“ *Méditerranée* 104: 75–78.
- Na’aman, Nadav. 2005. *Canaan in the Second Millennium B.C.E., Volume 2.* Winona Lake: Eisenbrauns.
- Palumbo, Gaetano. 2008. „The Early Bronze Age IV227.“ In *Jordan*, ed. Russell B. Adams, 227–262. London – Oakville: Equinox.
- Parkinson, James B. 1993. „Resolving Chronology of the 2nd Millennium B.C.“ 1–21. Downloaded 22 Jul 2012. Available at <http://www.biblechronology.org/studies/chron2m.pdf>
- Prag, Kay. 2014. „The southern Levant during the Intermediate Bronze Age.” In *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant c. 8000–332 BCE*, eds. Margreet L. Steiner and Ann E. Kilbrew, 388–400. New York: Oxford University Press.
- Rainey, Anson F. 2014a. „Amurrite Dominance.“ In *The Sacred Bridge*, Anson F. Rainey and R. Steven Notley (with contributions by Shmuel Ahituv, Joe Uzziel, Itzik Shai and Brian Schultz), 50–60. Jerusalem: Carta.
- Rainey, Anson F. 2014b. „Dimensions and Disciplines.“ In *The Sacred Bridge*, Anson F. Rainey and R. Steven Notley (with contributions by Shmuel Ahituv, Joe Uzziel, Itzik Shai and Brian Schultz), 9–24. Jerusalem: Carta.

- Rainey, Anson F. 2014c. „Window of Opportunity.“ In *The Sacred Bridge*, Anson F. Rainey and R. Steven Notley (with contributions by Shmuel Ahituv, Joe Uzziel, Itzik Shai and Brian Schultz), 214–224. Jerusalem: Carta.
- Redford, Donald B. 1993. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Redford, Donald B. 1997. „Textual Sources for the Hyksos Period.“ In *The Hyksos*, ed. Eliezer D. Oren, 1–44. Philadelphia: University of Philadelphia Museum.
- Redmount, Carol A. 1989. *On an Egyptian/Asiatic Frontier*. (PhD diss.) Chicago: University of Chicago.
- Sharon, Ilan J. 2014. „Levantine Chronology.“ In *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant c. 8000–332 BCE*, eds. Margreet L. Steiner and Ann E. Killebrew, 44–65. New York: Oxford University Press.
- Singer, Itamar. 1983. „The Middle Bronze Age Fortified Enclosure.“ In *Ergebnisse der Ausgrabungen auf Hirbet el-Mšaš (Tel Masos) 1972–75*, eds. Volkmar Fritz and Aharon Kempinski, 186–197. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Singer, Itamar. 1991. „A Concise History of Amurru.“ In *Amurru Akkadian: A Linguistic Study*, Vol. 2, Shlomo Izre’el, 135–195. *Harvard Semitic Studies* 41. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Sivertsen, Barbara J. 2009. *The Parting of the Sea*. Princeton: Princeton University Press.
- Stager, Lawrence E. 2001. „Port Power in the Early and the Middle Bronze Age.“ In *Studies in the Archaeology of Israel and Neighboring Lands in Memory of Douglas L. Esse*, ed. Samuel R. Wolff, 625–638. Chicago: Oriental Institute, University of Chicago.

- Taylor, John. 2000. „The Third Intermediate Period (1069–664 BC).“ In *The Oxford History of Ancient Egypt*, ed. Ian Shaw, 330–368. New York: Oxford University Press.
- Tufnell, Olga. 1993. „‘Ajjul, Tell el-.“ In *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. Ephraim Stern, 49–52. Jerusalem: The Israel Exploration Society & Carta – New York: Simon & Schuster.
- Van De Mierop, Marc. 2016. *A History of the Ancient Near East, ca. 3000–323 BC*. Chichester: WILEY Blackwell. (3rd ed.)
- Van Der Steen, Eveline J. 2002. *Tribes and Territories in Transition*. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Wilson, Kevin A. 2001. *The Campaign of Pharaoh Shoshenq I into Palestine*. Baltimore: The Johns Hopkins University.
- Winlock, Herbert E. 1940. „The Court of King Neb-Hepet-Re Mentu-Hotpe at the Shatt er Rigal.“ *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* Vol. 57 No. 2: 137–161.
- Yasur-Landau, Assaf. 2010. *The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age*. New York: Cambridge University Press.

**BREMGARTENFRIEDHOF V BERNU JAKO
PŘÍKLAD ÚSPĚŠNÉ INTEGRACE MUSLIMŮ**

Martin Klapetek

**Katedra filosofie a religionistiky,
Teologická fakulta, Jihočeská universita,
České Budějovice**

Úvod

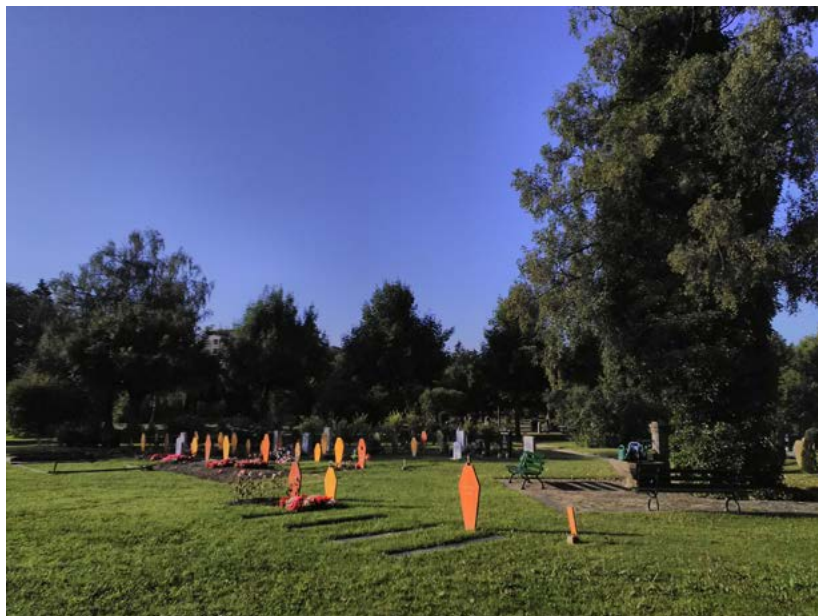
Islám ve Švýcarsku byl v posledních letech zajímavým tématem pro odborný výzkum i média. Pozornost se především věnovala budování minaretů jako součásti úpravy různorodých budov na mešity.¹ Obecně lze říci, že se jednalo o problematiku spojovanou s rozvojem organizovaného islámu. Podobně jako v dalších evropských státech i zde zastupují spolky jen část muslimů. Většina z nich chápe islám jako důležitou součást své kulturní identity. Současné bádání nabízí mnoho dalších témat, která přirozeně zasahují celé spektrum vyznavačů islámu bez ohledu na jejich vztah k institucím. Jedním z nich je problematika realizace islámských předpisů spojených s posledními věcmi člověka ve většinově nemuslimském prostředí.

Podobně jako v okolních zemích i ve Švýcarsku žije v současnosti už čtvrtá generace muslimů. Od počátku šedesátých let 20. století do Evropy přicházeli lidé za manuální prací a někteří z nich zde i později zůstali.² Příslušníci této první generace jsou již v seniorském věku. Jejich děti a vnuci už nepředpokládají návrat do původních vlastí svých předků. Staly se pro ně vyhledávanými destinacemi pro dovolenou a celoroční kulisu příležitostného vyprávění migrační historie rodiny. Z tohoto důvodu se problematika pokojné smrti, správného nakládání s tělem zemřelého, včasného pohřbu a podoby hrobu podle náboženských předpisů stává aktuálnější v rodinách s tureckým, arabským nebo bosenským kulturním zázemím. Téma je však potřeba sledovat ze správného úhlu pohledu. Pohřby muslimů z rodin s migrační historií přímo v západní Evropě jsou stále ještě okrajovou záležitostí. Naprostá většina zemřelých z první a druhé generace je transportována k pohřebním obřadům do zemí svého původu.³ Podobně jako v sousedních

¹ Baumann 2015, 91–112.

² Klapetek 2011, 170–171.

³ Strebel a Widmer 2008, 163, 166.



Obr. 01.

státech i ve Švýcarsku se jen pozvolna zvyšuje podíl zde pohřbených vyznavačů islámu. Představitelé významných muslimských spolků v Německu, Rakousku i Švýcarsku společně s odborníky na tuto problematiku se shodují v názoru, že realizace smutečních a pohřebních obřadů bezprostředně v západní Evropě je jedním z klíčových bodů integrace pozůstalých. Debata mezi organizovanými muslimy ve Švýcarsku navazuje na historické souvislosti vývoje této země od 19. století. V evropském kontextu se stává inspirací pro redefinici kulturních prvků předávaných v rodinách novým generacím v procesu integrace či asimilace.

V následujících odstavcích bude nejprve představena základní charakteristika badatelem zvolené lokality, kterou byl komunální Bremgartenfriedhof ve švýcarském Bernu. Dále budou

prezentovány výsledky terénního výzkumu trvalé úpravy hrobových míst s tím, že na dílčích námětech se bude sledovat případný vývoj probíhající v období ledna 2000 až června 2018. Klíčové charakteristiky současného stavu oddělení budou postupně srovnávány s již autorem zpracovaným německým a rakouským kontextem. V závěru textu bude prostor pro zobecnění výsledků a naznačení následujících kroků religionistického komparativního výzkumu. S ohledem na metodologické uchopení je text založen na analýze lokality navštívené během výzkumného pobytu v roce 2018⁴ a to v návaznosti na reflexi dosavadní odborné diskuse.

Bremgartenfriedhof v Bernu

Bremgartenfriedhof se nachází na západ od centra města a byl otevřen v roce 1865 jako nejstarší ze tří dodnes fungujících komunálních hřbitovů. Jednalo se o areál vzniklý podle velkorysých plánů, které se v této době realizovaly v podobně významných evropských lokalitách. Měl vyřešit dosavadní neuspokojivou situaci se stávajícími místy posledního odpočinku, která svými kapacitami již nestačila rozvíjejícímu se městu. Přesto až do počátku 20. století docházelo k rychlému zaplňování volných míst určených pro tehdy naprosto běžné pohřby do země. Na následnou proměnu kulturních zvyků obyvatelstva a s tím související překvapivé vyřešení problémů s vhodným prostorem pro nové řadové hroby mělo zásadní vliv zprovoznění krematoria.⁵ Jedná se o situaci srovnatelnou nejen s dalšími švýcarskými příklady, ale také s německým, rakouským či českým kontextem.⁶ Rozsáhlý areál se v současnosti již nachází uprostřed hustě osídlené oblasti. Hřbitov je za pomoci páteřních komunikací, na ně navazujících

⁴ Výzkum hřbitova v Bernu proběhl v roce 2018 v rámci aktivní účasti na 16. výroční konferenci *European Association for the Study of Religions*. Pobyt byl financován Teologickou fakultou Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích v rámci Rozvoje výzkumné organizace. Tímto vřele děkuji za podporu základního výzkumu.

⁵ Frick 1962, 48–52.

⁶ Nešporová 2013, 183–204.



Obr. 02.

spojovacích cest a živých plotů z různě vysokých keřů i stromů rozdělen na větší množství rozdílně koncipovaných číslovaných oddělení. Od hlavního vstupu vzdálené okraje pozemku směřující k nedaleké městské nemocnici již mají zcela parkovou úpravu. Zde se i jinde v areálu použitá promyšlená výsadba stromů kombinuje s pestrobarevnými květinovými záhony, osvěžujícími vodními prvky a odpočinkovými zónami. Vzniká tak přirozený přechodový prostor mezi zástavbou napojenou na městskou hromadnou dopravu a odděleními osazenými hroby.

Muslimské oddělení E5 bylo otevřeno v listopadu 1999 a je tvořeno řadovými hroby, které jsou podle tradičních náboženských předpisů orientovány směrem k Mekce. Vytýčení speciálního hřbitovního pole bylo výsledkem dlouhodobého procesu. Ten



Obr. 03.

nereagoval pouze na obecné historické souvislosti, ale také na současné politické diskuse probíhající v okolních kantonech. Byl to způsob odpovědi na proměnu náboženského spektra současného Švýcarska v návaznosti na institucionalizaci muslimských, buddhistických a hinduistických komunit.⁷ Na oddělení E5 mohou být pohřbeni muslimové hlásící se ke všem proudům islámu a jeho kulturním interpretacím. S ohledem na náboženský profil většiny obyvatelstva zemí původu lze konstatovat, že devadesát tři procent pohřbených patřilo k sunnitskému (Turecko, arabské země, Balkánský poloostrov) a zbylých sedm procent k šíitskému islámu (Írán, Ázerbájdžán). Výjimkou potvrzující toto pravidlo byl jediný hrob osoby hlásící se k Víře Bahá'í. Podobné pojetí se objevuje na některých srovnatelných německých i rakouských lokalitách. Jinde se v rámci jednoho hřbitovního pole postupně vytváří skupiny hrobů podle příslušnosti k jednotlivým odnožím normativního islámu (sunna, ší'a) nebo proudům na jeho okraji (např. turečtí alewité). Tradičními komunikačními partnery pro zřizovatele a provozovatele komunálních hřbitovů jsou místní a kantonální představitelé organizovaného islámu. Vyjadřují se nejen k různorodým problémům spojovaným s vytvořením hřbitovního pole, ale také s jeho provozem. V případě Bernu by takovým přirozeným spolupracovníkem měla být Asociace islámských organizací (něm. Vereinigung islamischer Organisationen Bern, VIOB). Na výslednou podobu kompaktního prostoru oddělení však měla významnější vliv Společnost křesťanů a muslimů ve Švýcarsku (něm. Gemeinschaft Christen und Muslime in der Schweiz, GCM).⁸

Hroby jsou na speciálním oddělení pro vyznavače islámu osazovány podobně jako v dalších částech hřbitova postupně podle

⁷ Ústava z května 1874 ve snaze o zachování náboženského míru mezi římskými katolíky a členy různých protestantských církví odňala náboženským institucím právo správy hřbitovů ve Švýcarsku.

⁸ Richner 2006, 56–57.

data úmrtí. Na jednu stranu je to praktické řešení s ohledem na preferenci brzkého pohřbu ze strany muslimů.⁹ Na druhou stranu se řadovými hroby prakticky potvrzuje pro Švýcarsko typická myšlenka rovnosti ve smrti.¹⁰ Vyhláška o návrhu hrobů na hřbitovech města Bern obecně upravuje proces návrhu a vztyčení pomníku na všech polích bez rozdílu náboženské příslušnosti, světonázoru apod. Pozůstalí podávají prostřednictvím kamenosochařství žádost příslušnému oddělení městského úřadu. Přestože samospráva tímto způsobem reguluje celkovou kvalitu provedení náhrobku,¹¹ měl by zůstat určitý prostor pro individualizované vyjádření života a přesvědčení zesnulé osoby. Nejméně po dobu osmi měsíců lze na hrobové místo umístit prozatímní označení z nelakovaného dřeva.¹² Poté je možné na základě získaného povolení vztyčit trvalý náhrobek, neboť již došlo ke zpevnění příslušné části hrobového místa. Podobně jako na jiných švýcarských hřbitovech se i zde klade důraz na úpravu povrchu hrobu a doporučuje se výsadba pestrobarevných trvalých květin. S tím souvisí i následná profesionální péče o hrobové místo a jeho dekoraci, která je zaměstnanci hřbitova prováděna po dohodě a ve spolupráci s pozůstalými.¹³ Jedná se o vysoce funkční řešení sledované situace, kdy je pole tvořeno různorodými náhrobky doplněnými o cílenou výsadbu stálezelených keřů apod.

Zákon stanovuje lhůtu pro pronájem hrobového místa na oddělení pro muslimy na dvacet let a její prodloužení není umožněno. Oproti volnějším řešením na jiných lokalitách ve Švýcarsku nebo v sousedních zemích to může působit jako restriktivní opatření. Hřbitovní správa však zmiňovaný interval vztahuje na

⁹ Klapetek 2014, 272.

¹⁰ Strebel a Widmer, 165.

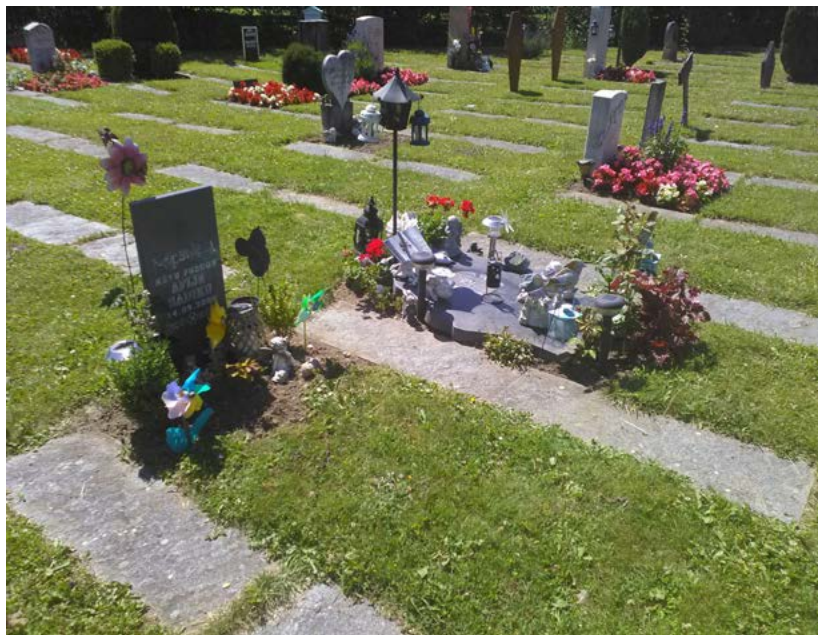
¹¹ O těchto skutečnostech hovoří Článek 8 Vyhlášky o návrhu hrobů na hřbitovech města Bern přijaté 21. června 2000.

¹² Viz Články 13 a 14 Vyhlášky o návrhu hrobů na hřbitovech města Bern přijaté 21. června 2000. Analýza muslimského oddělení ukazuje na skutečnost, že na mnoha hrobech zůstávají dřevěné desky trvale.

¹³ Sörries 2015, 159.



Obr. 04.



Obr. 05.

celé hřbitovní pole. Díky této interpretaci by měl být prostor zrušen jedním zásahem po vypršení stanové lhůty u posledního zemřelého.¹⁴ Ve sledovaném případě se opět projevuje důležitá skutečnost, že oddělení je kompaktně osazeno pouze řadovými hroby. Podobně jako v sousedním Německu a Rakousku se i zde mezi většinovým nemuslimským obyvatelstvem v posledních desetiletích postupně zvyšuje počet kremací. Tento způsob řešení posledních věcí člověka je daleko méně náročný na prostor, proto se výrazně snížil pro posledních sto let typický tlak na včasné

¹⁴ V únoru 2016 zde bylo pohřbeno 137 muslimů a o rok později to bylo více než 150. Na konci června 2018 se na oddělení E5 nacházelo 183 hrobů pokrývajících přibližně dvě třetiny jeho rozlohy. Celkový počet hrobových míst provozovatel odhadoval na cca 250. Pokud bude obsazování oddělení probíhat dosavadním tempem, jeho zrušení je možné předpokládat okolo roku 2044.

uvolňování hrobových míst určených pro pohřby do země.¹⁵ Ve srovnání s konfliktními případy z Německa z poloviny devadesátých let je to příklad výrazně lépe zvládnuté komunikace s nájemci.¹⁶

Hřbitovní pole E5

Na hřbitovním poli E5 na Bremgartenfriedhof v Bernu bylo během terénního výzkumu zaznamenáno 183 hrobů. Jednalo se výhradně o řadové hroby, které byly obsazovány postupně v návaznosti na uzavření smlouvy o pronájmu. Na oddělení nebyly rozsáhlejší rodinné hrobky, které se častěji objevují na německých i rakouských lokalitách.¹⁷ Na 135 hrobových místech byla osazena jedna stéla a na 48 se náhrobek nenacházel, což lze ve srovnání s dalšími případy z německojazyčných zemí chápat jako obvyklý stav. Na hřbitovech s vyšším podílem tradičně koncipovaných náhrobků na tureckých a bosenských hrobech se mohou objevit dvě stély umístěné v protilehlých částech hrobového místa. Normativní pohled islámu upřednostňuje využití dostačujícího kamene nebo dřeva a neschvaluje volbu nákladnějších materiálů.¹⁸ Na polovině hrobů oddělení E5 byly instalovány dřevěné destičky i rozměrnější desky s minimální možností pro individuální řešení. Jedná se o typické provizorní označení hrobu používané nejen ve Švýcarsku, ale i v okolních zemích. V dvaceti pěti procentech případů byla pak užita žula, mramor či teraco a stejný počet náhrobků byl z běžného kamene. Vyšší podíl dřevěných desek nebyl dán výhradně hroby novorozenců a dětí z rodin druhé generace muslimů žijících ve Švýcarsku. V těchto případech lze totiž ve srovnání s německými i rakouskými lokalitami předpokládat i pozdější trvalé ponechání primárního označení. Provizorně působící řešení se

¹⁵ Asi 85 % obyvatel Švýcarska je po smrti zpopelněno. Strelbel a Widmer 2008, 165.

¹⁶ Karakaşoğlu 1996, 88–89.

¹⁷ Hrobka určená pro více členů rodiny obvykle zasahuje do dvou hrobových míst a je finančně náročnější. V Bernu docházelo ve výjimečných případech k pohřbu dvou novorozenců do jednoho hrobu.

¹⁸ Klapetek 2014, 279.



Obr. 06.

objevovalo i na hrobech dospívajících, dospělých a seniorů. Nejednalo se pouze o osoby pocházející z Balkánského poloostrova, kde jsou podobné dřevěné desky jedním z tradičních provedení. Stejný počet osob bylo totiž možné identifikovat jako Araby a v ojedinělých případech se dokonce jednalo o Íránce. Ponechání prvního dřevěného označení na íránském hrobu nebylo běžné na zkoumaných lokalitách v Německu i Rakousku.

Barevnost byla opět ovlivněna materiálem, který byl použit na vysokém podílu náhrobků. Hnědá se objevila v polovině případů. Černé provedení mělo jedenáct procent pomníků, šedá i bílá barva byly shodně zastoupeny v šestnácti procentech situací. Zbýlých sedm procent tvořily ojedinělé příklady narůžovělých, béžových nebo zelených řešení. Jednalo se především o standardní barevnou nabídku používanou i na hrobech většinové nemuslimské populace. Deset procent náhrobků bylo možné díky různým symbolům objasnit jako náboženské s kulturním a národním přesahem (kaligrafie, půlměsíc s hvězdou apod.). Stejným způsobem pak deset procent zdůrazňovalo národní identitu nebo kulturní prvky (vlajky, odkazy na zemi původu, příroda apod.). Na pomnících se sice nacházely dlouhé nápisy v arabském písmu, přesto lze tuto písemnou složku interpretovat pouze jako důležitý doplněk celkového pojetí. Náhrobky svým tvarem a primárními doplňky nepřekročily neutrální hledisko odpovídající zcela standardním tvarům pomníků okolní většinové společnosti směrem buď k jasně náboženské koncepci, nebo k orientalizujícímu nostalgickému pojetí. Padesát pět procent náhrobků mělo jednoduchý tvar, což opět především ovlivnil vysoký podíl dřevěných destiček a desek. Dvacet osm procent šlo považovat za standardní nabídku místních kamenosochařství, která ke svým realizacím využívala především žulu, teraco a výjimečně i mramor. Deset procent pomníků bylo označeno za propracované, neboť se jednalo o jasně nadstandardní práce. Zbývajících sedm procent realizací bylo možné díky detailům i celkovému provedení pomníku identifikovat jako

individualizovanou zakázku. Situace v Bernu je zcela srovnatelná s již zpracovanými lokalitami v různých německých spolkových zemích.

Zesnulí byli na oddělení E5 pohřbíváni v rozmezí počátku roku 2000 do června 2018.¹⁹ Bližší informace o jménu a věku zemřelého lze obvykle získat z textu na náhrobku. Některé pomníky však byly poškozeny povětrnostními podmínkami, byla zde zaznamenána jména, která mohou nosit zároveň muži i ženy, nápisy na náhrobcích byly zakryty keři apod. I přesto šlo z devadesáti procent pomníků získat bližší informace o struktuře pochovaných podle pohlaví. Z tohoto souboru bylo sedmdesát procent mužů, což se shoduje s dosavadními zpracovanými německými lokalitami. Na hřbitovním poli se celkově nacházelo 57 hrobů novorozenců a dětí (0–15 let), 34 míst posledního odpočinku dospívajících či dospělých osob (16–64 let) a 38 hrobů seniorů (od 65 let). U zbylých 54 jednotek nešlo věk zesnulého z různých důvodů určit. Podobně jako na německých a rakouských lokalitách i zde dochází v posledních dvaceti letech k postupnému vyrovnání pohřbů novorozenců a dětí se součtem pohřbů následujících dvou skupin.²⁰

Náhrobek je do jisté míry také informačním zdrojem o národnosti zemřelého. Na hřbitovním poli se výjimečně nacházely pomníky, které mimo jiné vyjadřovaly identifikaci zesnulého s určitým národem za pomoci použitých symbolů, textů, jazyka a podobně. Dalším důležitým sdělením je jméno a příjmení zemřelého, které ho obvykle řadí k určité etnické skupině nebo přímo k národu. Podle četnosti jména a příjmení a dalších podkladů lze orientačně na devadesáti procentech ze všech pomníků z tohoto oddělení objevit informace odkazující na národnost pohřbené osoby. Čtyřicet

¹⁹ Přesnější počátek osazování hřbitovního pole nelze stanovit s ohledem na to, že na většině nejstarších hrobů se nachází pouze rok úmrtí. Ve srovnatelných německých a rakouských případech se většinou zaznamenává i den a měsíc.

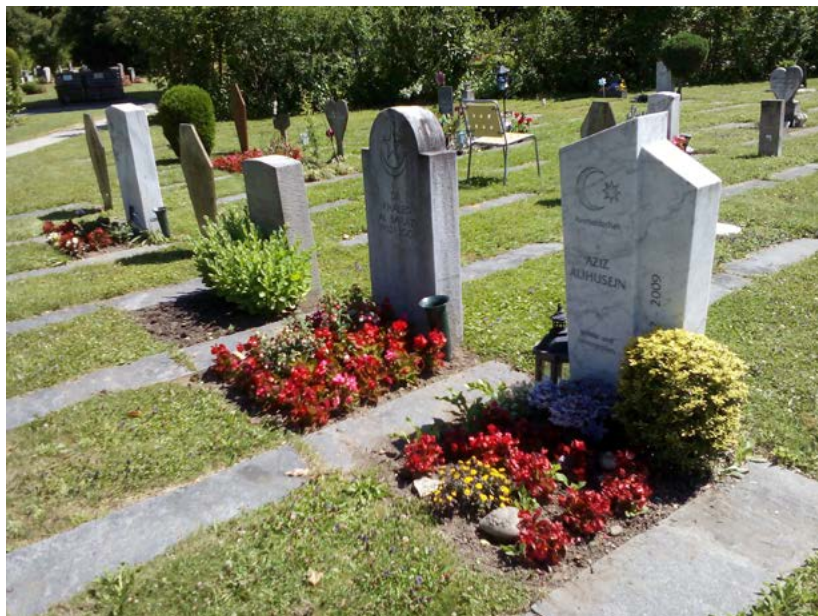
²⁰ Kokkelink 1996, 64.



Obr. 07.

procent z nich pak bylo možné zařadit mezi Araby, třicet tři procent tvořili muslimové z Balkánu, dvanáct procent bylo tureckých hrobů, sedm procent zemřelých pocházelo z Íránu a zbylých osm procent tvořili muslimové z Afriky, Asie či švýcarští konvertité. Podobně jako na sledovaných německých a rakouských lokalitách se i zde projevuje národnostní pestrost muslimů, kteří se hlásí k rozdílným kulturním interpretacím islámu.

Jen na dvanácti procentech případů se na náhrobcích nebo sekundární výzdobě nacházelo vyobrazení zemřelého. Především se jednalo o hroby sunnitských kosovských Albánců, ale podobně jako v případě zkoumaných německých lokalit je bylo možné najít na íránských pomnících. První příklady dokládají pestrost žitých forem kultury oproti zákazu vyobrazení zesnulého



Obr. 08.

vkomponovaného do náhrobku ze strany normativního islámu.²¹ Druhé příklady ukazují na odlišný přístup menšinového proudu islámu k této problematice. Základní informace o zesnulém byly v naprosté většině případů zaznamenány latinkou, což lze považovat za způsob komunikace mimo jiné i směrem k nájemcům hrobových míst na jiných odděleních a návštěvníkům hřbitova. Na čtrnácti procentech pomníků byly doplněny o další náboženské texty a tradiční zvolání v arabském písmu. Ty již jsou určeny především rodině zemřelého a primárně směřují dovnitř muslimské komunity.²² Oproti německým lokalitám s vysokým podílem

²¹ Klapetek 2014, 279.

²² Přítomnost arabského písma na náhrobkách je pro náhodného návštěvníka až sekundárním dokladem jinakosti hrobů na tomto oddělení. Primární je odlišná orientace hrobových míst a materiál či tvar některých náhrobků.

tureckých hrobů se zde nacházelo minimum výzev k tiché modlitbě první koránské súry Fátiha.²³ Výjimkou byly dlouhé nápisy na jednom kurdskému a na vícero albánských hrobech odkazující na rodinné příslušníky a vztahy k zemřelému. Základní informace o zesnulém na náhrobcích byly doplňovány o vyryté půlměsíce s hvězdou, ptáky, růže a arabesky.²⁴ Oproti německým a rakouským realizacím se zde prakticky nenacházela primární výzdoba pomníku v podobě trojrozměrných růží, ptáčat nebo andělů.

Všechna hrobová místa byla ohraničena betonovými pásy v zemi, které byly postupně instalovány správou hřbitova. Oproti zkoumaným německým a rakouským lokalitám proto nebylo jejich následné vymezení vytvořeno z různého materiálu až samotnými nájemci. V mnoha případech se tak děje na základě nábožensky motivovaného důrazu na neporušitelnost hrobu.²⁵ S tím souvisí také úprava povrchu hrobového místa a následná péče příslušných zaměstnanců hřbitovní správy za pomoci běžné zahradnické techniky. Devadesát procent hrobů mělo volný a zatravněný povrch, další možností bylo použití bílého štěrku v blízkosti náhrobku obklopujícího trvalou květinovou výsadbu. V několika případech byl pomník tvořen menší deskou zapuštěnou do zatravněného hrobového místa. Zvolené řešení působilo na první pohled kompaktně a uniformně oproti lokalitám z různých německých i rakouských spolkových zemí. Povolená podoba úpravy povrchu hrobu je i v těchto státech tradičním bodem hřbitovních řádů vydávaných správcem hřbitova, kterými jsou místní samosprávné obce. V návaznosti na zákony o pohřebnictví jednotlivých spolkových zemí a místních zvyklostí se povolená podoba povrchu hrobového místa může v různých lokalitách výrazně lišit.

²³ Kropáček 2010, 59.

²⁴ Zajímavou výjimkou odkazující na specifický rys životních osudů zemřelého byly boxer-
ské rukavice nebo kovářské nástroje.

²⁵ Malecká 2014, 182–183, 190–192.

Lavice nebo židle určené především pravidelným návštěvníkům byly nájemníky u konkrétního hrobového místa instalovány jen dvakrát. V německých lokalitách s vyšším podílem tureckých hrobů je to daleko běžnější. Pro religionistický výzkum je primárně zajímavá pozdější druhotná dekorace hrobového místa za pomoci různých vzpomínkových předmětů. Pouze na dvou hrobech byla badatelem jasně rozpoznána náboženská sekundární výzdoba.²⁶ Na čtyřiceti procentech ze všech míst se nacházely další typy dekorace a doplňků, které v různé míře jen obecně vyjadřují vztah mezi zemřelým a jeho rodinou či přáteli. Stejně jako na německých a rakouských lokalitách se především jednalo o jednoduché lucerny bez orientalizujících tvarů, vázy na květiny, andílky různé velikosti a zpracování, lampy na solární energii, ve tmě fosforeskující vážky, pestrobarevné větrníky, umělé květy a různá veliká srdce. Specifickou kategorií byly běžně v obchodech dostupné vzpomínkové předměty ve tvaru menších knih s florální výzdobou kombinovanou s nápisy v němčině a angličtině bez vazby na islámskou terminologii.

Florální dekorace hrobu za pomoci stálezelených rostlin, kterou lze mimo jiné interpretovat s ohledem na náboženskou argumentaci nájemce,²⁷ byla zaznamenána pouze na čtvrtině míst. Trvalá výzdoba z pestrobarevných květin se nacházela na čtyřiceti procentech hrobů, což odpovídá dosavadně zkoumaným německým a rakouským lokalitám. Dočasná dekorace především v podobě kytic řezaných květin se sice v době výzkumu objevovala jen na každém dvacátém hrobě, avšak na každém desátém byla zaznamenána k tomuto účelu instalovaná plastová váza. Stav hrobového místa vypovídá mnohé o následné péči ze strany správy hřbitova a také rodinných příslušníků. Hroby měly svůj povrch upraveny tak, že náročnější zásah nebyl potřeba a stačilo

²⁶ Jednalo se například o keramický předmět ve tvaru dlaní vedle sebe složených k modlitbě nebo modlitební pomůcku tasbîh.

²⁷ Mendel 2016, 183.



Obr. 09.

pouze v pravidelných intervalech zastříhnout trávník pokrývající zarovnaný rov. I přes jednotný zásah ze strany správy hřbitova nahrazující práci externích firem v německých a rakouských případech bylo možné rozlišit míru péče přímo ze strany pozůstalých. Čtrnáct procent hrobů bylo rodinou pravidelně navštěvováno, něco přes třetinu nárazově a polovina v době výzkumu vykazovala známky minimální starostlivosti ze strany nájemců.

Závěr

Proměna náboženského spektra obyvatel Bernu a přilehlých oblastí za posledních padesát let se projevila mimo jiné i v otázce posledních věcí člověka. Podobně jako v průmyslových a obchodních metropolích dalších švýcarských kantonů i zde na tuto změnu reagoval provozovatel komunálního hřbitova vytýčením konkrétního pole určeného pro pohřby muslimů. Zkoumané oddělení pro vyznavače islámu z různých proudů a kulturních interpretací lze nalézt v centrální části hřbitova. S ohledem na parkovou úpravu okraje lokality nedošlo k obvyklejšímu umístění pole na periferii po vzájemné dohodě mezi provozovatelem hřbitova a zástupci institucionalizovaných komunit, ke kterým různou měrou přináleží nájemci hrobových míst.²⁸ Nevytvořil se od svého okolí vizuálně izolovaný prostor, neboť pole je ohraničeno keři a stromy stejným způsobem jako ostatní části hřbitova. Na jednu stranu je integrální součástí na sebe navazujících oddělení vzniklých podle obecných právních předpisů při založení hřbitova. Na druhou stranu však provozovatel umožnil odlišnou orientaci hrobů s ohledem na náboženskou argumentaci pronajímatelů hrobových míst. Příklady ze starších švýcarských lokalit ukazují, že tento postup není automatický (např. Cimetière du Petit-Saconnex v Ženevě).

Deskripce současného stavu pole E5 na Bremgartenfriedhof v Bernu ukázala, že i přes různá právní omezení vysokou měrou

²⁸ Klapetek 2017, 214–215.

odpovídá řešením náhrobků a ohraničení řadových hrobů v Německu a Rakousku. Na první pohled se může proces oficiálního schvalování podoby pomníku spojený s důrazem na dlouhodobou péči trvale vysazené květinové výzdoby jevit jako asimilační omezení. Přesto se podle mého názoru ve svých výsledcích jedná o úspěšnou strategii podporující integraci osob patřících k různým kulturním interpretacím islámu.

Tento pracovní závěr bude potřeba osvětlit na základě dalších informačních zdrojů. Následující část komparativního výzkumu proto spojí výsledky práce v terénu s podrobnou analýzou reprezentativního vzorku hřbitovních řádů a městských vyhlášek. Detaily týkající se vyznavačů islámu jsou zřizovateli a provozovateli hřbitova případně konzultovány se zástupci místních muslimských komunit. Tímto způsobem bude postižen normativní rozměr výsledných realizací. V závěrečné fázi výzkumu dojde k zpřesnění informací vycházejících z obecných ustanovení o výstupy z dotazníkového šetření a rozhovorů s reprezentativním vzorkem nájemců hrobových míst. Takto bude dosavadní bádání doplněno o rovinu žitého náboženství. Díky tomu se také zpřesní odhady stupně procesu přibližování spektra pohřbívaných okolnímu nemuslimskému obyvatelstvu. Mimo jiné se jedná o jeden z úhlů pohledu na národnostní pestrost místních muslimů, kteří se hlásí k rozdílným kulturním interpretacím islámu.

Konkrétní švýcarská lokalita se tak může stát jedním z příkladů pro hlubší komparativní výzkum projevů normativního a žitého náboženství ve veřejném prostoru. Jejich pomocí je možné sledovat způsoby komunikace mezi muslimskými nájemci hrobových míst a provozovateli komunálních hřbitovů. Cílem takto pojatého výzkumu je mimo jiné analýza úspěšných akulturačních strategií.²⁹

²⁹ Burkhalter 2001, 141.

Summary

Bremgartenfriedhof in Bern as the Example of Successful Integration of Muslims

The text presents a research of the urban cemetery Bremgartenfriedhof in Bern. The attention is paid to the culture background of deceased or mourners as well as the form of the grave. The section E5 for Muslims at the centre of the cemetery makes the gravestones more visible to ordinary visitors. The proportion of buried children, adults and seniors is balanced now. Gravestones made of granite and marble most often respond to a standard offer of funeral services, more complicated gravestones are exceptional.

The emphasis on state, religious, cultural and worldviews identity of buried seems marginal. Researched gravestones show ethnic diversity of the contemporary Muslim population of Bern. Many ordinary decorations were observed on the graves but only a small part of them refers to the relationship between deceased and survivors. Planting evergreen shrubs conventionally defines the graves in all parts of the urban cemetery, though Muslims plant them also for religious reasons. A large amount of floral decoration can be understood as a proof of acceptance of the surrounding society customs.

Literatura

- Baumann, Martin. 2015. „Moscheebau und Moscheebaukonflikte in der Schweiz.“ In *Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und Schweiz*, vyd. Reinhold Bernhardt a Ernst Furlinger, 91–112. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Burkhalter, Sarah. 2001. „Négociations autour du cimetière musulman en Suisse: un exemple de recomposition religieuse en situation d'immigration.“ *Archives de sciences sociales des religions* 113: 133–148.
- Frick, Jakob Anton. 1965. *Der Bremgartenfriedhof 1865–1965: Ein geschichtlicher Rückblick auf das Bestattungswesen in der Stadt Bern*. Bern: Stadt Bern.
- Karakaşoğlu, Yasemin. 1996. „Die Bestattung von Muslimen in der Bundesrepublik aus der Sicht türkisch-islamischer Organisationen.“ In *In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*, vyd. Gerhard Höpp a Gerdien Jonker, 83–105. Berlin: Verlag Das Arabische Buch.
- Klapetek, Martin. 2011. *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Klapetek, Martin. 2014. „Umírání a smrt: Realizace náboženských pravidel v nemuslimském prostředí.“ In *Smrt, hroby a záhrobí v islámu. Poslední věci člověka pohledem muslimských pramenů*, vyd. Bronislav Ostřanský, 249–284. Praha: Academia.
- Klapetek, Martin. 2017. „Muslim Areas at Municipal Cemeteries in Germany and Austria.“ *Studia religiologica* 50(3): 203–220.
- Kokkelink, Gesa. 1996. „Islamische Bestattung auf kommunalen Friedhöfen.“ In *In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*, vyd. Gerhard Höpp a Gerdien Jonker, 63–82. Berlin: Verlag Das Arabische Buch.

- Kropáček, Luboš. 2010. „Umírání, smrt a eschatologické představy v islámu.“ In *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*, vyd. Lubomír Ondračka, Luboš Kropáček, Tomáš Halík, Milan Lyčka a Marek Zemánek, 57–70. Praha: Cesta domů.
- Malecká, Jana. 2014. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita.
- Mendel, Miloš. 2016. *Muslimové a jejich svět. O víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir.
- Nešporová, Olga. 2013. „Století proměn v pohřbívání: od církevního uložení do země ke zpopelnění bez obřadu.“ *Český lid* 100(2): 183–204.
- Richner, Barbara. 2006. „Im Tod sind alle gleich“. *Die Bestattung nichtchristlicher Menschen in der Schweiz*. Zürich: Chronos Verlag.
- Sörries, Reiner. 2015. *Von Mekka bis Berlin. Archäologie und Kulturgeschichte des islamisches Friedhofs*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Strebel, Felix a Thomas Widmer. 2008. „Weitere Themenfelder.“ In *Studie zur Stellung der muslimischen Bevölkerung im Kanton Zürich*, vyd. Felix Strebel a Thomas Widmer, 161–186. Zürich: Universität Zürich.

**RITUÁLNÍ PŘEDMĚTY Z LIDSKÝCH LEBEK
V TRADICI TIBETSKÉHO BUDDHISMU
A JEJICH MANUÁLY**

Martin Hanker

**Ústav jižní a centrální Asie, Filosofická fakulta,
Universita Karlova, Praha**

Úvod

Tibetské (rituální) manuály představují literární žánr „typicky tibetský“, ačkoli v mnohém navazující na své indické kořeny. Jde o texty převážně technického rázu, někdy však zasazené do určitého narativu – dialogu¹ či „mýtu o původu“,² propůjčujícím neochvějnou autoritu vlastnímu sdělení. Detailní popisy a komplexní rituální postupy, jež jsou společným jmenovatelem písemných pramenů „esoterického“ buddhismu,³ jsou zde tibetskými autory dovedeny mnohdy až do krajnosti. Často protichůdná tvrzení a tantrická mnohoznačnost symbolických výpovědí (tzv. *sāṃdhyābhāṣā*)⁴ pak představují značný oříšek při snaze o jejich korektní interpretaci.

Dostupný textový materiál

Korpus čtrnácti titulů analyzovaných pro účely této studie obsahuje témata pojednávající jak o „způsobech ohledání lebky“ (*thod pa'i brtags thabs*) či „příznivých a nepříznivých znacích lebky“ (*bzang ngan thod brtag*), tak o vlastních „rituálních postupech“ (*thod sgrub*) využívajících obřadních pohárů zvaných tibetsky nejčastěji *thod pa*,⁵ v sanskrtu pak *kapāla*.⁶ Tato díla se v Tibetu začínají objevovat na přelomu dvanáctého, třináctého století a nové ideje v nich nepřetržitě nacházíme až do století sedmnáctého, odkdy dochází již k pouhé recyklaci starších pasáží. Většina dostupného materiálu je systematicky uspořádána v různých výběrech či sebraných spisech a až na výjimky jsou texty vždy přehledně strukturovány (v jednom případě dokonce opatřeny tabulkou).

¹ Jako je tomu v případě textu W1KG14783 (viz dále).

² Berounský 2013, 129–37.

³ Szántó 2019, 4–6.

⁴ Česky tedy „soumračný jazyk“. (Zbavitel a Ondračka 2008, 24)

⁵ Varianty *thod phor*, *thod bum*, *thod zhal*, *thod rus*. Alternativně pak také *bha+ndha*, *bhandha*, *ban+dha*, *bhan ja*, *dung chen* či sanskrtizovaným termínem *kapāla* tedy *ka li*.

⁶ Ale také *tūra*, *mahāpātra* či *samkhyā*.

S kusými zmínkami o užívání lebek v Tibetu se na Západě setkáváme již v nejstarších cestopisech z třináctého a čtrnáctého století z pera františkánských mnichů Viléma z Robruku či později Oldřicha z Furlánska. Jejich svědectví jsou však značně obskurní, zkreslená buddhistickými informátory, lokálními zvyklostmi a absencí širšího kontextu.⁷ S první reálnou studií na téma lebek se setkáváme roku 1888. Jejím autorem je americký diplomat W. W. Rockhill,⁸ který v ní uplatnil svou znalost tibetštiny a přeložil jeden z manuálů zabývajících se způsobem ohledání a identifikace znaků lebky a jejího rituálního užití za účelem získání magických schopností. Ačkoli autor neuvedl název své původní tibetské předlohy, s největší pravděpodobností se jedná o variantu textu *Thod pa bzang ngan brtag thabs dang Ka pā la bzang po mchod nas dngos grub lent shul 'dud dgu'i 'byung gnas/*. Ten se spolu s textem *bskyed rdzogs 'brel ma lam 'bras bu dang bcas pa'i chos brtsam pa rdo rje'i snying po las/ Thod pa brtags pa'i rim pa rin chen bcud 'dus/* stal základem této práce. Dříve než se blíže podíváme na zbytek dostupných materiálů, je třeba se nejprve seznámit s indickým substrátem, z něhož do určité míry všechny vycházejí.

Položíme-li si tedy otázku, *jak a kdy* dochází k absorpci různých transgresivních tantrických praktik do tzv. indického „esoterického“ buddhismu (tj. „předchůdce“ buddhismu tibetského),⁹ pak odpověď nalezneme mezi šivaistickými kulty sedmého až dvanáctého století. Právě z nich totiž prosakovaly mezi buddhisty některé elementy, jejichž adaptací postupně (cca od osmého do desátého století) došlo až k tzv. antinomistickému obratu.¹⁰ Typickým příkladem takových prvků budiž non-dualistický přístup nerozlišující mezi „čistými“ a „nečistými“ obětinami¹¹ nebo

⁷ Nesmíme však zapomenout, že Tibetané znají rozličné rituální techniky včetně zvířecích obětin praktikovaných dodnes (Berounský 2018).

⁸ Rockhill 1888.

⁹ Pro více informací na toto téma viz Szántó 2019.

¹⁰ Sanderson 2009 a Szántó 2019.

¹¹ Dle hodnot tradiční hinduistické společnosti.

zvyšující se obliba hněvivých podob božstev, mnohdy navíc doprovázených partnerkou v sexuálním spojení. Zároveň s tím se přenáší i symbolika lebky coby atributu těchto mocných bytostí.

Jedním z takových šivaistických kultů byli v hinduistické společnosti poměrně kontroverzní asketici známí jako „kapālikové“ (od sans. kořene *kapāl*). Ti se krom extrémní askeze vyznačovali také důrazem na normy-překračující ortopraxi, kdy většinu času trávili obaleni popelem na žárovištích, sbíraje lidské ostatky – včetně kusů lebek. Z nich si pak vyráběli univerzální nádoby, které plnily účel žebračích misek i rituálních pohárů.¹² Bohužel se nám ale nedochovaly dostatečně detailní popisy těchto předmětů. Máme nicméně k dispozici newarský manuskript z chrámového komplexu Pašupatinātha v Kāthmāndu sepsaný roku 1052, který představuje základní kritéria pro výběr lebečních ostatků za účelem jejich rituálního užití. Text s názvem *Brahmayāmala*¹³ obsahuje čtvrtou kapitolu *Kapālalakṣaṇam*¹⁴ popisující základní charakteristiky *šesti částí lebky*, které se však týkají pouze jejich tvaru (!).

Takové rozdělení ale v Tibetu nenacházíme. Místo toho se setkáváme s daleko rozličnějšími kategoriemi popisujícími kvality celé lebky: (1) barva, (2) tvar, (3) zápach, (4) členění (počet částí/švů), (5) hladkost („pocit“, struktura), (6) různé otvory a prohlubně, (7) tloušťka kosti (její hmotnost, pevnost – tedy „kvalita“) a (8) přítomné znaky (motivy, vzory – tj. otisky žil na vnitřní straně). Velkou roli pak hraje (9) rozmístění těchto znaků v tzv. (10) „oblastech“ a (11) původ nositele (postavení, pohlaví, okolnosti smrti či nálezu lebky atd.). Všechna tato kritéria pak nabývají různorodých hodnot na základě (12) požadovaných účinků plynoucích

¹² Za zmínku jistě stojí i podobnost mezi kapāliky a tibetskými tantrickými askety zv. Čopa (*gCod pa*), jejichž tradice se odkazuje na dílo *Ma gcig Labs sgron* (1055–1143), známé tibetské učenkyně.

¹³ Viz NGMCP (*Nepalese German Manuscript Cataloguing Project*) A42/6, NAK 3/370.

¹⁴ Zde musím poděkovat svým maďarským kolegům Péter-Dánieli Szántóvi a zejména pak Sándoru Pajorovi, o jehož probíhající výzkum a překlad *Kapālalakṣaṇam* se zde opírám.

z používání konkrétní lebky.¹⁵ Výsledkem je nakonec buď (13) „příznivá“ či „nepříznivá“ lebka.

Takto nějak by se dal shrnout obsah následujících textů (zde ve víceméně chronologickém pořadí,¹⁶ opatřených katalogovým číslem B.D.R.C.):¹⁷

- **W1KG14783** *Ka pā la ka la paṃ ma+hā bha ra tan tra nāma/ Thod pa brtag pa 'Jigs byed Chen po'i rgyud/*¹⁸
- **W23891** *dNgos grub kyi rten ka pā la'i brtag thabs/*¹⁹
- **W2DB4569** *Sa skya gong ma rnam lnga'i gsung 'bum dpe bsdur ma las Grags pa rGyal mtshan gyi gsung*²⁰
 - *He ru ka'i chas drug/*
 - *gSang sngags nang gi lhung bzed brtags pa/*²¹
- **W20751** *Dur khrod thod pa'i brtag thabs/*²²
- **W01CT0060** *Bla ma dgongs 'dus/*²³
 - *Bla ma dgongs pa 'dus pa las/ Thod brtags gnod sbyin nor len/*²⁴

¹⁵ Některé manuály operují s více, jiné naopak s méně kategoriemi.

¹⁶ Texty neznámého původu jsou uvedeny na konci seznamu s hvězdičkou.

¹⁷ Zkratka „B.D.R.C.“ odkazuje na webový archiv *Buddhist Digital Resource Center* (dříve *Tibetan Buddhist resource Center*), ze kterého pocházejí všechny texty, se kterými jsem zde pracoval. Jednotlivé texty se mohou nacházet pod vícero katalogovými čísly, neboť vycházejí v průběhu času jako součásti různých cyklů, sebraných spisů či edic. Zde uvedená identifikační čísla odkazují vždy na nejstarší, případně nejčitelnější svědky.

¹⁸ Autor i datum jsou neznámé, avšak následující text se na tento odkazuje (resp. doslova na *He ru ka dpa rgyud/*).

¹⁹ *Phag mo Dru pa rDo rje rGyal po* (1110–1170).

²⁰ *Grags pa rGyal mtshan* (1147–1216).

²¹ Viz také W22300 s. 315–331. Text známý také pod jménem *gShab sngags nang gi lhun bzed brtag pa/*, jak jej cituje Loseries-Leick.

²² Autor neznámý, avšak text je součástí sebraných spisů prvních pěti sakjapovských patriarchů (1092–1280); viz také W22271.

²³ *Sangs rgyas gLing pa* (1340/1–1396) tento cyklus „objevil“ (tedy dle tibetské tradice *nesepsal*). Viz také W18978, případně jako téma viz T1339.

²⁴ Viz také W22300 (s. 291–297).

- *Bla ma dgongs pa 'dus pa las/ Thod ngan nag po kun thub kyi man ngag yod/*
- **W23919** *Ma gcig gsar sbyod snyan brgyud las/ Ka pā la'i brtag thabs nyung ngu don gsal/*²⁵
- **W22308** *Thod pa bzang ngan brtag thabs dang Ka pā la bzang po mchod nas dngos grub lent shul 'dud dgu'i 'byung gnas/*²⁶
- **W21578** *bsKyed rdzogs 'brel ma lam 'bras bu dang bcas pa'i chos brtsam pa rdo rje'i snying po las/ Thod pa brtags pa'i rim pa rin chen bcud 'dus/*²⁷
- **W22300** *gSar rnying rgyan dang rol mo'i bstan bcos/*²⁸
 - *gSang sngags theg pa chen po'i bsten par bya ba'i dam rdzas mchog ji ltar bcang ba'i rnal bshad rNal 'byor rol pa'i dga' ston/*²⁹
 - **Thod pa'i brtags thabs nor bu'i phreng ba/*³⁰
 - **mTshan ldan thod pa'i pra khrid gsal ba'i sgron me/*³¹

Zároveň je však třeba zmínit také prameny, na které se odvolávají některé z výše zmíněných textů a které se mi dosud nepodařilo dohledat:³²

²⁵ *Thang stong rGyal po* (14./15. století) s odvoláním na ústní nauky *Ma gcig Labs sgron* (1055–1143).

²⁶ *Ngag dbang Shes rab* (n.d.).

²⁷ *Mi 'gyur rDo rje* (1645–1667). Text je však připisován Padmasambhovi a Indrabhūtimu, což by naznačovalo daleko starší původ. Tomu odpovídají i některé starší tibetské výrazy použité v textu (*'bar 'bur, thag thug, zang se zang* atp.).

²⁸ Jedná se o novodobou (1. vydání 1996, 2. vydání 2015) kolekci starších textů zabývající se rituálními předměty obecně. Některé z již dříve uvedených textů jsou součástí i této sbírky.

²⁹ *Rig 'dzin Kun grol Grags pa* (18. století). Jediný mně dostupný bönistický text. Ačkoli v tomto vydání pokrývá strany 203–253, sekce o lebkách je „pouze“ na s. 231–237, ilustrace pak na s. 254.

³⁰ Na s. 299–307 + ilustrace na s. 375–377.

³¹ Sans. názvem *Sid+hā ka ra ka pā lwa nām u pa de sha nāma* (sic!), neznámého autorství. Text je na stranách 281–290.

³² Neprobádanou oblastí jsou také texty lékařské, jako např. *mGo sngon bsdsu pa aj*.

- *Thod dpyad gsal ba'i sgron me dang thod pa'i dmar khrid dpe yig ri mo/*
- *Dur khrod thod nag zhes by ba'i/ rguyd/*
- *mKhas grub thams cad mkhyen pa/*
- *rNal byor rol pa'i dga' ston/*
- *Pad dkar chun po/*
- *Lab 'phel gdung rabs byams pa'i thod brtag/*
- *kLong chen snying thig le las/ gcod yul mkha' 'gro gad rgyangs*
- *Thod pa'i lo rgyus ltar thabs dang thod sgrub bcas*
- *rGyal mo thugs kyi gzer bu'i rgyud/*
- *Lha mo srid gsum bdag mo'i rgyud/*
- *'Khor lo sdom pa/*
- *sNgags rgyud/*
- *mKha' 'gro gsang rgyud/*
- *Sri rabs thod rabs/*

Jak vyplývá z korpusu výše zmíněných textů, téma výběru lidských lebek, výroby rituálních nádob a jejich následného užití bylo velmi populární zejména mezi autory hlásícími se k tibetské tradici Sakja (*Sa skya*). Nicméně např. sbírka W22300, jejíž název v češtině zní přibližně „*Pojednání o ozdobách a hudebních nástrojích Nové a Staré školy*“,³³ vypovídá o jisté univerzálnosti, se kterou lze tento fenomén vnímat napříč tibetskými náboženskými tradicemi. Ačkoli se jednotlivé texty neshodnou na „ideálním“ materiálu ani na správném výrobním postupu, každý klášter (či mnich) má hrubou představu o tom, jak by takový předmět asi měl vypadat a tato víceméně univerzální je.³⁴

³³ Tuto sbírku jsem mj. našel i mezi rituálními příručkami v knihovně bönistického kláštera Menri v Indii.

³⁴ V praxi lze ovšem pozorovat propastné rozdíly mezi předměty v jednotlivých svatyních.

Popularita tématu také značně fluktovala v čase. Nemáme k dispozici žádné původní tibetské (nebudhistické) textové prameny, které by nám mohly přiblížit myty spojené s výrobou rituálních předmětů z lebek (*thod rabs*) nebo tomu odpovídající orální tradici (*thod bshad*), na které se některé ze zde zmíněných textů odvolávají. Jako určitý milník tak můžeme vnímat až integraci kategorie božstev Heruky do tibetského pantheonu pravděpodobně někdy v jedenáctém století.³⁵ Na něj navazuje první vlna textů ze dvanáctého století, následovaná tzv. termami³⁶ objevenými ve století čtrnáctém. Po delší odmlce se pak další text objevuje až v sedmnáctém století, následovaný jediným bönistickým zástupcem ze století osmnáctého. Ostatní texty pak do značné míry pouze recyklují již starší pasáže. Poněkud zarážejícím faktem je, že ačkoli se autoři textů neshodnou často ani na základních kategoriích, nikdy spolu nepolemizují ani na sebe nijak nenavazují.

Vybraná kritéria a další specifika

Lebeční oblasti

Z výše zmíněných třinácti kritérií jsou asi nejzajímavějším prvkem tzv. „lebeční oblasti“ (tj. „sekce lebky“ nebo „území lebky“; tib. *sa*). Dle dostupných pramenů totiž nejde o původní indický koncept,³⁷ a tak je otázkou, zdali toto členění na devět „pomyslných“ částí (ignorujících fyzické aspekty kosti, viz obr. 1) je čistě tibetským specifikem či nikoli. Volná inspirace čínským konceptem

³⁵ Pro více informací viz např. Watt 2018. Heruka nabývá různých podob a jeho odlišné vnímání v rámci školy Gelug pak můžeme brát jako možný důvod pro absenci textů spojených s lebkami v dílech gelugovských autorů.

³⁶ Pojem terma (*gter ma*) odkazuje na texty „nalezené“ tibetskými učenci (tzv. „hledači pokladů“, *gter ston*) na základě nějakého předchozího zjevení či snu. V praxi šlo o důsledek pronásledování buddhistických učenců v „temném období“ devátého, desátého století, kteří v panice ukrývali své texty např. do puklin ve skalách. Tyto texty byly později nalezeny „v ten správný čas“ a obsahovaly buď díla staršího původu nebo naopak progresivnější texty sepsané samotnými nálezcí.

³⁷ Viz dělení lebky na šest částí, jak jej popisuje *Brahmayāmala*. Balfour (1897, 347) dokonce zmiňuje, že kapálikovi poslouží jakákoli lebka.



Obr. 01. Devatero tradičních oblastí lebky v rozložení přejatém z textu W22300 (s. 254). Autor kresby: Martin Hanker.

„devíti paláců“ (čín. *jiugong* 九宮) je ale pravděpodobnější.³⁸ Počet oblastí sice nejčastěji bývá devět, avšak různé texty uvádějí i nižší hodnoty (min. tři). Zajímavým detailem je, že centrální oblast je ve skutečnosti takovou „dvojoblastí“ – jídla a bohatství plus lamů (čes. učitel nauky, sans. *guru*) a lopönů (čes. mistr nauky, sans. *ācārya*).

³⁸ Kalinowski 2007, 146.

V textech obecně panuje značný zmatek jak v terminologii, tak v počtu těchto oblastí. Text W1KG14783 například volně zaměňuje téměř synonymická slova *yul* a *sa*, první text ze série W22300 pak zase nedělá rozdíl mezi *gling* a *sa*. Skutečný problém však nastává u druhého textu ze série W2DB4569, jenž volně přechází mezi termíny *gling* a *dum bu*. Posledně jmenovaný je totiž termínem označujícím počet částí lebky (viz dále), nikoli její pomyslné oblasti.

Počet částí lebky a její původ

Autoři se obecně shodují v jednom – totiž že lebka postrádající lebeční švy je tou nevhodnější. Její původ je také nejvznešenější, nejčastěji totiž bývá připisována bráhmanům, členům nejvyšší indické společenské třídy.³⁹ Se vzrůstajícím počtem částí dále klesá třídní příslušnost původního nositele. „Použitelnost“ pro buddhistické rituály pak většinou končí u lebky pěti částí. Manuály sice zmiňují i lebky o šesti až čtrnácti částech, avšak takové by měly být buď rovnou zničeny nebo jsou označeny za vhodné pouze pro „zvrácené“ (čti bönistické) rituály na potlačení nepřátel či démonů.⁴⁰

Výsledky manipulace a držení lebky

Motivací pro získání lebky a provádění s ní spjatých rituálních praktik je hned několik. Tou nejčastější bývá rozhodně snaha získat magické schopnosti.⁴¹ Ale např. text W21578 uvádí i další důvody: ovládnutí území, bohatství⁴² nebo manter, proměnu v pobožného člověka, dosažení vyššího stupně v náboženské hierarchii, úspěchů v tantrické praxi nebo rovnou božských schopností. Obecně tak lze říci, že jde o plnění tantrikových přání. Užíváním nevhodné

³⁹ Jde tedy o očividnou snahu tibetských buddhistických autorů přiblížit se indickým vzorům a dodat tak svému dílu na autoritě. Tento jev je zcela běžný v tibetské literatuře.

⁴⁰ Jak zmiňuje např. text W22308.

⁴¹ Sans. *siddhi*, tib. *dnngos grub*.

⁴² Nebo dobytka, což je v tibetské kultuře v praxi totéž. Pro oboje se užívá společného termínu *nor*.

lebky se naopak vystavuje různým nebezpečím a většina manuálů doporučuje se takovým předmětům úplně vyhybat. Výjimku tvoří výše zmíněné exorcistické praktiky bönistů.

Příznivost

Ta je veskrze dvojitá a je dána kombinací všech charakteristik. Obecně lze říci, že vysoký počet lebečních švů, tmavé zbarvení kosti, zápach, strukturální nedokonalosti a jiné neobvyklosti jsou považovány vždy za nevhodné, a tedy nepříznivé (*ngan*) znaky. Taková lebka se označuje termínem *dor*, tedy „zavržení hodná“. Oproti tomu lebka „běžných“ rysů s otisky žil rozmístěnými „v těch správných oblastech“ a naplňující i další příznivá (*bzang*) kritéria, se nazývá *blang*, tedy „přijetí hodná“.

Sporné je obecně užití ženských lebek. Valná většina textů jej totiž kategoricky odmítá, avšak text W18978 o nich hovoří jako o rovnocenných s mužskými. Oba pohledy jsou poněkud překvapivé. Je sice pravdou, že „rituální čistota“ ani společenské postavení žen není v tibetském prostředí rovno mužskému, ovšem jejich výsadní pozice v kontextu rituálních praktik vadžrajánového buddhismu naznačuje pravý opak.⁴³ Jak píše Loseries-Leick, tento rozkol je možné vyřešit dalším, svou podstatou opět typicky tantrickým, rituálem transformujícím nepříznivé vlastnosti lebky, a to dokonce včetně jejího ženského původu.⁴⁴ Zmiňovanou pasáž nicméně nelze ověřit, neboť text citovaný autorkou dosud není dostupný v žádné z databází. Jiné texty pak podobné techniky neuvádějí.

Závěr

V tibetských svatyních je dnes vcelku běžné nahrazovat obětní poháry z lidských lebek jejich kovovými napodobeninami. Přesto si některé kláštery ponechávají staré lebky, ke kterým se občas

⁴³ Opět díky normy překračujícím tendencím.

⁴⁴ Loseries-Leick 2008, 85–86.



Obr. 02. Oltářní bohatě zdobený obětní pohár pocházející z Ladakhu, 20. století. Vystaven v National Museum, New Delhi.
Autor fotografie: Martin Hanker.

váže i legenda (např. o jejím získání či původním nositeli). Obětní misky a bubny z lidských lebek jsou dále velmi rozšířeny mezi soliterními askety z tradice Čö, jejichž útočištěm bývají nejčastěji pohřebiště. A tak, i s ohledem na četná grafická vyobrazení lebky na tibetských malbách či jejích popisech v meditačních (vizualizačních) manuálech, se v praxi setkáváme s dvojí formou lebky: (1) surovou obětní miskou „indického vzoru“ vhodnou pro individuální meditační praxi a (2) zdobeným oltářním pohárem, jehož kalich bývá tvořen neurocraniem (viz obr. 2). Je tedy otázkou, jaký je původ lebek dostupných západním buddhistům na e-shopech s rituálními předměty (viz slovní spojení „tibetan kapala“ v jakémkoli internetovém vyhledávači). Překvapivé také je, že tyto bývají dokonce k vidění i v některých muzeích či uměleckých aukcích.

Summary

A proper skull cup (Tib. *thod pa, ban+dha* etc.; Sans. *kapāla*) used as an offering vessel in various Tibetan rituals should have its appropriate characteristics, as is described (in great detail) in the genre of religious craniological (phrenological) manuals called “*thö tag*” (Tib. *thod brtags*). After a philological analysis of about a dozen texts, this study presents an overview of the available material, some of its quirks, and a little bit of the context which might be helpful especially to any interested scholars outside the field of Tibetan studies.

Literatura

- Balfour, Henry. 1897. „Life History of an Aghori Fakir; With Exhibition of the Human Skull Used By Him as a Drinking Vessel, and Notes on the Similar Use of Skulls By Other Races.“ *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 26: 340–357.
- Berounský, Daniel. 2013. *Archaická tibetská literatura (7.–10. století)*. Brno: Masarykova univerzita.
- Berounský, Daniel. 2018. „An Enigmatic Ritual of ‘Smoke Purification By Fox’ (*wa bsang*) in the Tibetan Tradition of Bon.“ *Ancient Civilization of Tibetan Plateau: Proceedings of the First Beijing International Conference on Shang shung Cultural Studies* 2: 279–329.
- Kalinowski, Marc. 2007. „Time, Space and Orientation: Figurative Representations of the Sexagenary Cycle in Ancient and Medieval China.“ In *Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China: The Warp and the Weft*, vyd. Francesca Bray, Vera Dorofeeva-Lichtmann a Georges Métaillie, 137–168. Leiden – Boston: Brill.
- Loseries-Leick, Andrea. 2008. *Tibetan Mahayoga Tantra: An Ethno-Historical Study of Skulls, Bones and Relics*. B. R. Publishing Corporation.
- Rockhill, William Woodville. 1888. „On the Use of Skulls in Lamaist Ceremonies.“ *Proceedings of the American Oriental Society at its meeting in Philadelphia, PA., October 31st and November 1st, 1888*, 24–31.
- Sanderson, Alexis. 2009. „The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period.“ In *Genesis and Development of Tantrism*, vyd. Shingo Einoo, 41–349. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo.

Szántó, Péter-Dániel. 2019. „Introduction to Indian Esoteric Buddhism: General Introduction.“ Materiály z přednášek *Introduction to Indian Esoteric Buddhism*. Wien: Universität Wien.

Watt, Jeff. 2018. „Heruka Meaning and Form.“ Navštíveno 17. 5. 2019.
<https://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=2261>

Zbavitel, Dušan a Lubomír Ondračka. 2008. *Bengálská literatura: Od tantrických písní k Rabíndranáthu Thákurovi*. Praha: ExOriente.

**JE NEJOBLÍBENĚJŠÍ TIBETSKÁ VERZE
MILARĀPOVA ŽIVOTOPISU
(རྗེ་བཙུན་མི་ལ་རས་བའི་རྣམ་པར་ཐར་བ་) KOUZELNOU
РОHÁDKOU (ВОЛШЕБНАЯ СКАЗКА)?**

Petr Jandáček

Výchozí situace

Jedním z významných žánrů tibetské náboženské literatury jsou životopisy buddhistických osobností (*rnam thar*). Tibetský termín odkazuje k tomu, že se jedná o popis života někoho, kdo dosáhl úplného vysvobození či je úplně vysvobozený (*rnam par thar pa*). Popis jeho životního příběhu pak slouží jako příklad hodný úcty a následování. Takovýchto textů existuje ohromné množství a značně se liší svým stylem i obsahem, počínaje různými tzv. skrytými životopisy (*gsang ba'i rnam thar*), které popisují věci určené jen omezenému publiku a často barvitě až bizarně – jako např. jak populární bhútánský světec Dugpa Künleg (1455–1529)¹ zaháněl demony svým pyjem, přes zajímavé legendy, jako např. jak Ngödubü Gjalchänovi (1337–1409) vyrostla na hlavě supí pera, až po víceméně suchopárná líčení toho, u koho a jak dlouho dotyčný studoval, s kým se stýkal, s kým debatoval, od koho obdržel či komu předal jaká učení, jakým duchovním cvičením a obřadům se věnoval (zde je *rnam thar* nezřídka krutě podrobný). Znalost jednotlivých životopisů je zpravidla mezi čtenáři omezena jak místními vlivy, tak tím, ke které tradici se hlásí, avšak některé z nich jsou obecně známé v celém kulturním Tibetu.²

Mezi nejznámější životopisy patří *Život ctihodného Milaräpy* (*Rje btsun mi la ras pa'i rnam thar*). Milaräpa (1040–1123) byl mladík z klanu Khjungpo, jehož předkové byli po několik generací lokálními rituálními specialisty. Žil v blahobytu ve vesnici Kjangaca, dokud nezemřel jeho otec a jeho jmění neuchvátili strýc s tetou. Milaräpa s matkou a sestrou se stali prakticky jejich služebníky a žili v chudobě. Zoufalá matka se pokusila neúspěšně apelovat na příbuzné, aby majetek vydali, když Milaräpa dosáhl věku patnácti

¹ Životopisná data jednotlivých zmiňovaných postav jsou nezřídka nejasná a lze o nich polemizovat. Pro potřeby tohoto článku uvádím údaje dle databází Buddhist Digital Resource Center a The Treasury of Lives.

² Tzn. v oblastech označovaných v angličtině jako Cultural Tibet, tj. sdílejících tibetskou kulturu a jazyk. Viz např. van der Kuijp 2013, 374.

let, ale setkala se s tvrdým odporem a pohrdavou výzvou: „Je-li vás mnoho, ved'te válku, je-li vás málo, sesílejte kouzla“ (...*mang na dmag drongs/nyung na mthu thong...*).³ Milaräpova matka si tuto výzvu vzala k srdci a tlačila na syna, aby se učil destruktivní magii. To, jakým „kouzlům“ a od koho se Milaräpa učil, je samo o sobě nesmírně zajímavé téma, kterým se zabýval již Martin.⁴ V principu se naučil zabíjet, respektive omračovat pomocí slabik *hUM* a *phaT* a kromě toho ovládat bouřkové mraky a sesílat kroupy. Takto vybaven způsobil na přání matky kolaps domu, ve kterém strýc s tetou pořádali svatební hostinu svého syna, a zabil při tom 35 lidí. Nicméně tím, jak jeho matka Ňangccha Kargjän jásala nad smrtí svých nepřátel, si proti sobě popudila místní komunitu a získala nové nepřátele. Ty měl opět zdrtit Milaräpa, a to sesláním krupobití na úrodu ječmene, jež se toho roku zdála být více než bohatá. Opět její přání vyplnil, přičemž jen tak tak vyvázl životem,⁵ ale uvědomil si, že jednak nahromadil velmi mnoho špatných skutků a dále pak, že sice může likvidovat své nepřátele, ale tím jich spíše přibývá, než ubývá. Milaräpovy obavy sdílel i jeho učitel Jungtön Throgjal, který mu dokonce dal prostředky na to, aby si mohl vyhledat nového učitele a předložit mu potřebné dary. A od té doby se Milaräpa věnoval výhradně buddhismu.⁶ Po dalších peripetiích se stal žákem Marpy překladatele (1012?–1097) a vzorem pro všechny oddané buddhisty ukazujícím, jakého pokroku může člověk dosáhnout během jediného života. Žil zcela asketicky, nosil jen jedno bavlněné roucho (odtud přízvisko *ras pa*), živil se pouze kopřivami, meditoval a zpíval své písně, které

³ Viz Gtsang smyon he ru ka rus pa'i rgyan can 1968, 29.

⁴ Martin 1982, 53–75.

⁵ Zde končí třetí kapitola životopisu, a tedy i úsek, kterému se budu věnovat v tomto příspěvku. Při porovnání s životopisem Buddha jde o první tři tzv. obyčejné skutky, které Milaräpa ve svém životě vykonal (srov. Quintman 2010).

⁶ Otázka, zda Milaräpovi první učitelé byli či nebyli buddhisté, je problematická. Slovo buddhismus, které užívám z nedostatku lepších termínů, je třeba v tomto kontextu chápat buď v idealistickém smyslu jako „úsilí o dosažení probuzení“, nebo ve smyslu pozdější tradice jako „příklon ke správnému učení či tradici, ze které později vznikne škola Kagjü“.

jsou dodnes v Tibetu velmi rozšířené a oblíbené.⁷ Stal se také charakteristickou postavou tibetského umění a bývá zobrazován jako vychrtlý muž oděný pouze v jedno roucho s rukou u ucha, což naznačuje, že právě přednáší jednu ze svých básní (*mgrur*). Lidový názor na Milaräpu např. hezky zachytil Kondro Tsering,⁸ který vzpomíná, jak mu o něm vyprávěla babička koncem 80. let.

Motivace

Zajímavý fakt, na který upozornil Quintman,⁹ je, že ačkoli měl Milaräpa učedníky a následovníky, kteří sepsali jeho životopis již ve 12. století a celkově patrně existovaly stovky jeho životopisů, stal se kánonem pro Milaräpův život spis daleko mladší, jehož autorem je Cangñön Héruka (*Gtsang smyon he ru ka rus pa'i rgyan can*).¹⁰ Je datován do r. 1488,¹¹ tedy takřka tři a půl století po Milaräpově smrti, a navzdory velkému časovému odstupu je tento životopis pokládán za nejautentičtější.¹² Nabízí se otázka, proč je tomu tak. Odpovídá na ni Quintman,¹³ který uvádí čtyři důvody:¹⁴

1. Životopis je modelován na základě existujících rámců (zvl. život Buddhův).
2. Životopis byl šířen pomocí dobových „masmédií“, tzn. hlavně pomocí xylografického tisku a použití obrázků v textu.

⁷ Od doby Cangñöna Héruky (1452–1507) nejsou básně součástí životopisu, ale jsou prezentovány samostatně. V této podobě byly přeloženy i do češtiny (Kolmaš 2009).

⁸ Kondro Tsering 2012, 17. Je třeba poznamenat, že zde místo české podoby Khando Cchering užívám jméno autora v podobě, ve které jej sám uvádí. Přepis tak sice není kompatibilní s českým přepisem, ale pomůže případnému zájemci publikaci najít.

⁹ Quintman 2010.

¹⁰ Jde o přezdívku, kterou by bylo možné přeložit jako „blázen z Cangu ověšený kostěnými ozdobami“. Jeho jméno bylo Sanggjä Gjalcchän.

¹¹ Quintman 2014, 27.

¹² Quintman 2014, 172.

¹³ Quintman 2014, 172–173.

¹⁴ Pro úplnost je třeba uvést, že v textu čísluje Quintman pouze první tři důvody a čtvrtý přidává jaksi mimochodem.

3. Cangñön byl s to si zajistit politickou i náboženskou podporu svých současníků.
4. V životopisu je silný prvek orality – příběh je vyprávěn samotným Milaräpou – a také se zdá, že Cangñön vycházel z orálních zdrojů.

Kromě toho zmiňuje Quintman i jistou podobnost v politické situaci v Milaräpově a Cangñönově době,¹⁵ což by mohlo životopisci usnadnit vcítění do několik set let mrtvého hrdiny. Celkově dospívá Quintman k závěru, že tento literární korpus se vyvinul postupně. Rané verze přirovnává ke kostem, pozdější k masu a finální Cangñönově verzi přičítá jakési „vdechnutí života“ tomuto literárnímu tělu. V Quintmanově pojetí se tak Cangñönova kniha doslova stává Milaräpovými ostatky.¹⁶

S ohledem na to, že Milaräpův příběh byl jednou z prvních tibetských knih přeložených do evropských jazyků¹⁷ a byl mnohokrát publikován jak v angličtině, tak v češtině, je možné usoudit, že je zajímavý nejen v rámci tibetské literatury, ale že obsahuje určité univerzální prvky, které jej činí blízký i nám.

Metoda a její aplikace

S ohledem na Quintmanovy argumenty pro oblibu Cangñönovy verze Milaräpova životopisu uvedené výše, zvláště na použití určitých vzorců a důraz na *oralitu*,¹⁸ se nabízí myšlenka podívat se na celý problém z folkloristického hlediska. Zde jsou k dispozici dvě možnosti, a to studium motivů a studium funkcí. Pokud jde o motivy, jsem přesvědčen, že Aarne-Thompson-Utherův katalog¹⁹

¹⁵ Quintman 2014, 121.

¹⁶ Quintman 2014, 174.

¹⁷ Quintman 2014, 14.

¹⁸ Důraz na ústní předání je mj. typický pro školu tibetského buddhismu jménem Kagjü založenou Milaräpovými žáky, která se odvolává přímo k Marpovi a jeho indickým učitelům jakožto ke svým předchůdcům.

¹⁹ Uther 2004; dále ATU.

do problému příliš světla nevnese, ačkoli pro jiné tibetské historicko-literárně-folklorní hrdiny, jako byli panovník Songcän Gampo a jeho schopný ministr Gar Tongcän, může být analýza folklorních motivů užitečná. V Milaräpově příběhu však nenajdeme nijak výrazné folklorní motivy, kromě motivů kouzel či použití magie, a je zřejmé, že např. ATU325²⁰ se pro jeho případ nehodí. Je samozřejmě možné namítnout, že Aarne-Thompson-Utherův katalog je sestaven pro indoevropský folklor a podobné katalogy pro folklor národů Asie buď neexistují, nebo jsou často terčem kritiky a námitek, ať už vycházejí z Aarne-Thompsonova systému nebo ne.²¹ Na druhou stranu užití analýzy folklorních motivů lze podpořit poukazem na určitou příbuznost či přejímání některých indických literárních vzorů v tibetském prostředí, ke kterému došlo v rámci obdivu k indickému buddhismu a vzdělanosti.

Pokud jde o studium funkcí či struktury, nabízí se Proppova metoda,²² vytvořená při analýze ruské kouzelné pohádky (волшебная сказка). Zde si lze položit otázku, zda je analýza ruské pohádky aplikovatelná na tibetskou hagiografii. Soud nechám na laskavém čtenáři, nicméně je faktem, že v minulosti byla již Proppova metoda aplikována na folklor severoamerických indiánů,²³ strašidelné příběhy z moravských Kopanic²⁴ a dokonce na některá díla světové literatury.²⁵ Také byla využívána pro pokusy se strojovým generováním příběhů.²⁶ Kromě toho je vlastní Proppova definice kouzelné pohádky poměrně široká:²⁷ „Kouzelná pohádka, respektive její dějový sled je rozvíjení děje od škůdcovství nebo

²⁰ Tzn. příběh o čarodějovu učni, který později svého mistra porazí či přelstí.

²¹ Luffer 2012, 73–74.

²² Propp 1928.

²³ Dundes 1964.

²⁴ Beneš 1972. Zde Proppovu metodu Bohuslav Beneš dokonce modifikoval odstraněním hrdiny, což je známkou přesvědčení o univerzálnosti tohoto strukturalistického přístupu. Více také viz Janeček 2016, 236–237.

²⁵ Lahlou 2017.

²⁶ Gervás 2013.

²⁷ Propp 2008, 76.

nedostatku přes další funkce až po svatbu nebo jiné funkce, jichž bylo užito jako rozuzlení (razvjazka).“ Že je tato definice aplikovatelná na výše zmíněný Milaräpův příběh, pokládám za evidentní. V dalších úvahách se pro jednoduchost zaměřím na první tři kapitoly, respektive první tři skutky, Milaräpova životopisu, jak je popsal Cangñön, tzn. od Milaräpova narození až po ukončení pomsty nepřátelům. Domnívám se totiž, že jde o jeden dějový sled. Použijeme-li Proppovo označení elementů pohádky v modifikaci dle posledního českého překladu,²⁸ můžeme zapsat první tři kapitoly Milaräpova životopisu jako následující dějový sled:

$$\alpha \beta^2 A^5 B^2 \uparrow D^1 E^1 F^1 I^1 K^4 E^1 F^1 \downarrow I^1 Pr^6 Rs^9 w^0$$

V přípravné části začíná Milaräpovo líčení výchozí situací (α), tzn. původem jeho rodiny až po otce, narození Milaräpy²⁹ a jeho sestry, a je vylíčen rurální blahobyť, který v tomto období rodinu doprovázel. Zde jsou popisována pole, která rodina měla, její dům i takové detaily jako šperky a upravené vlasy a pěkné oblečení obou sourozenců. Posléze – když mu bylo sedm let – dochází k odloučení, tedy ke smrti otce (β^2) a rodina je zotročena zlým strýcem a tetou, kteří se podle závěti měli spíše starat o majetek jako svěřenští správci. Celý majetek si však přivlastnili a z Milaräpy a jeho matky a sestry si udělali služebníky, čímž došlo ke škůdcovství (A^5) a s úvodním blahobytem kontrastuje bída v podobě špinavých vlasů a otrhaného a zavšiveného oblečení. Když bylo Milaräpovi patnáct let, pokusila se jeho matka situaci zvrátit tím, že uspořádala hostinu a po ní požádala strýce a tetu o naplnění závěti, tj. předání majetku dospělému synovi. Je tvrdě odmítnuta (viz výše) a rozhodne se proto, že nechá syna vyučit „sesílání kouzel“ (*mthu btang*).

²⁸ Propp 2008, 117–122.

²⁹ Milaräpa (Mi la ras pa) je přezdívka, která znamená [ten] z klanu Mila, oděný [pouze v] bavlnu. Původně se jmenoval Thöpaga (Thos pa dga'), což by bylo ve stylu pohádky možné přeložit jako Rádtoslyším a odkazuje to k radosti otce, kterému oznámili narození syna.

Milaräpa se nejprve učí u místního tantrika³⁰ a poté co matka prodá poslední pole, za které koupí tyrkys a koně, opouští Milaräpa domov (↑) a po některých peripetiích se na cestě náhodně dozví o Jungtönu Throgjalovi z vesnice Kjorpo v Jarlungu, který je v podobných věcech zbláhý.³¹ U něj je podroben zkouškám (D¹), prokazuje svou oddanost a je tedy odměněn tím, že se mu dostane doporučení k Jungtönovu příteli jménem Nubčung Jöntän Gjamccho (Gnubs chung yon tan rgya mtsho). Ten Milaräpu naučí, jak zabít pomocí speciálních rituálů své nepřátele, tzn. přímo mu předává kouzelný prostředek (F¹). Milaräpa staví temnou kobku, ve které se po čtrnáct dní věnuje rituálům, načež má vizi ochranných božstev nesoucích mu pětatřicet hlav nepřátel.

Mezitím se v jeho rodné vesnici zřítíl dům strýce a tety, ve kterém se odehrávala svatební hostina bratrance. Škúdcce je tedy zdánlivě poražen (I¹) a jako přirozený důsledek toho se zdá neštěstí být odstraněno (K⁴). Avšak Milaräpova matka triumfuje nad mrtvými příbuznými tak okatě, že se od ní komunita odvrátí, a jediný důvod, proč není zabita, jsou obavy z pomsty syna-kouzelníka.³² Matka pak posílá Milaräpovi zlato s prosbou, aby ji bránil před novým nebezpečím, a Milaräpa opět absolvuje zkoušku a předání kouzelného prostředku (E¹ F¹). Předávajícím je tentokrát sám Jungtön a prostředkem je schopnost přivolávat krupobití. Milaräpa se pak vrací do rodného kraje. Tento návrat (↓) působí nelogicky a asi souvisí s tím, že Tibetčané věří, že pro kontrolu počasí musí být rituální specialista přítomen na daném místě. Autor si zde také připravuje půdu pro pronásledování (Pr⁶), protože pronásledujícími logicky

³⁰ Ten se jmenoval Lugjäpa (Klu brygad pa) což naznačuje, že měl něco společného s uctíváním nágů. Podrobněji viz Martin 1982, 53.

³¹ V Milaräpově době nebylo neběžné, že znalci různých tanter byli poměrně majetní lidé (učení se kupovala a prodávala), nežili v celibátu, měli své pevnosti a sváděli mezi sebou magické souboje. Způsob, jakým se Milaräpa o Jungtönovi dozvěděl (tj. od mnicha, kterého se náhodou zeptal na „cestě do světa“), je také poněkud folklorní.

³² Zde by zdánlivě mohl dějový sled končit, avšak nejsou ještě vyčerpány všechny elementy a nedošlo k návratu hrdiny, proto se přikláním k názoru, že jde o zdvojení (viz dále).

budou – poté co je velmi slibná úroda zničena – Milaräpovi krajané. Milaräpa je posléze zachráněn za pomoci svého spolužáka (Rs⁹), který se za něj vydává a pronásledovatele přesvědčí, že jeho zabití by způsobilo další a větší škody. Zde se příběh uzavírá, avšak Milaräpa nedostává ruku carské dcery, ale kompenzaci v jiné formě (w⁰), konkrétně v dokonání své pomsty. Dějový sled prvních tří kapitol tak končí, aby se – poté, co Milaräpa zjistí že je ona zmíněná kompenzace neuspokojila – mohl rozeběhnout další dějový sled.

Problém analogií a závěrečné poznámky

Jsou-li první tři kapitoly Cangřönova díla dějovým sledem kouzelné pohádky, nabízí se otázka, zda se v tibetském folkloru dá narazit na určité analogie, na příběhy konstruované použitím stejných či podobných elementů. Pokud by tomu tak bylo, mohlo by to podpořit teorii, že analyzovaný Milaräpův příběh byl – stejně jako jiné příběhy – konstruován na základě určitého obecného a snad folklorního vzorce.

Jako argument ukazující na uzavřenost prvních tří kapitol Milaräpova životopisu jakožto dějového sledu by mohlo posloužit to, že bhútánský režisér a převtělenec Nätän Čhogling si pro první a zatím jediný díl své série o Milaräpovi z r. 2006 vybral prakticky stejnou část životopisu, jaká je analyzována v tomto příspěvku. Dokonce ji mírně upravil, aby byl sled jednodušší. Milaräpa tak v jeho podání absolvuje sice školení u obou učitelů (Jungtöna i Nubčunga), ale podnikne pouze jeden magický útok, a to po návratu do rodného kraje. Rituály prováděné pod vedením Nubčunga se tak stávají pouze jakousi přípravnou fází dodávající příběhu tajemný tantrický nádech.

Další zajímavou – i když ne příliš přesvědčivou – analogií může být role strýce z otcovy strany jakožto škůdce. Tato role je do značné

míry reflektována i v eposu o Gesarovi, což je asi nejvýznamnější tibetsko-mongolská folklorní památka.³³

Při úvahách o tom, zda skutečné postavy tibetských dějin mají tendenci „ožít“ ve folklorní podobě, by mohla být folklorizace příběhu historického Milaräpy podpořená mj. i analýzou sňatků tibetského císaře Songcän Gampa, které v podání Sönama Gjalchhäna (1312–1375), autora kroniky Zrcadlo králů ze 14. stol.³⁴ i jiných autorů, nejsou de facto ničím jiným než pohádkou obsahující různé motivy soutěže nápadníků. Je však třeba přiznat, že se mi nepodařilo dohledat tibetskou kouzelnou pohádku s plně analogickým dějovým sledem.

Andrew Quintman³⁵ tvrdí, že „Cangñön změnil vyobrazení Milaräpova života pomocí různých rétorických, strukturních a hermeneutických inovací, které zvýraznily literární kvalitu díla.“ Pokud by však byly platné výše uvedené úvahy o folklorním pozadí Cangñönova podání, platil by co do struktury spíše názor V. J. Proppa,³⁶ který konstatuje, že „lze prokázat, že postavy kouzelných pohádek, jakkoli rozmanité svou podobou, stářím, pohlavím, okruhem zájmů, jmény a jinými statickými příznaky, konají v průběhu děje vždy totéž“. Můžeme tak s Quintmanem souhlasit v tom, že Cangñön pojal Milaräpův životopis nově, ne však v tom, že šlo o inovace v rámci struktury. Naopak – jak jsem ukázal výše na případě strukturování prvních tří kapitol – je možné tvrdit, že novost Cangñönova pojetí spočívala v tom, že na výstavbu příběhu aplikoval obecněji platné struktury, které činí jak pohádky, tak i jiné žánry přitažlivými pro čtenáře i posluchače.

³³ Srv. Kiripolská 1994, 24; 44; 51; 69 a dále.

³⁴ Srv. Kolmaš 1998, 83–113.

³⁵ Quintman 2014, 181.

³⁶ Propp 2008, 126.

Summary

The article deals with answers to such questions as why among numerous biographies of the Tibetan Buddhist saint Milarepa (1040–1123) the one written by Tsangnyon Heruka in approx. 1488, i.e. more than three centuries after Milarepa's death, became the most popular, and why it is perceived as authentic. After a short introduction, reader is given an idea how this problem was solved by Andrew Quintman who translated the Tsangnyon's text into English and apart from that he analysed it in his well-known book *The Yogin and the Madman* (2014). Furthermore, the article suggests a possibility to read the first three chapters of the text as a move (ход) according to the Propp's Morphology of Folktale (1958).

Literatura

Beneš, Bohuslav. 1972. „Morfologická analýza pověrečných povídek z Bílých Karpat.“ In *Ľudová kultúra v Karpatoch*, vyd. Ján Mjartan, 357–367. Bratislava: Vydavateľstvo SAV.

Buddhist Digital Resource Center. 29. 5. 2019. <https://www.tbrc.org/>.

Dundes, Alan. 1964. *The Morphology of North American Indian Folktales (Folklore Fellows Communications No. 195)*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Gervás, Pablo. 2013. „Propp's Morphology of the Folk Tale as a Grammar for Generation.“ In *2013 Workshop on Computational Models of Narrative*, vyd. Mark A. Finlayson, Bernhard Fisseni, Benedikt Löwe a Jan Christoph Meister, 106–122. Dagstuhl: OASlcs.

Gtsang smyon he ru ka rus pa'i rgyan can. 1968. *Rnal' byor gyi dbang phyug chen po rje btsun mi la ras pa'i rnam par thar pa dang thams cad mkhyen pa'i lam ston*. Varanasi.

- Janeček, Petr. 2016. „Česká prozaická folkloristika v letech 1945–1989 v mezinárodním kontextu.“ In *Etnologie ve zúženém prostoru*, vyd. Jiří Woitsch a Adéla Jůnová Macková, 226–243. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Kiripolská, Marta. 1994. *Chán Geser, vládce desiatich svetových strán*. Praha: DharmaGaia.
- Kolmaš, Josef. 1998. *Zrcadlo králů*. Praha: Vyšehrad.
- Kolmaš, Josef. 2009. *Gurbum aneb sto tisíc písní jógina Milaräpy*. Praha: Academia.
- Kondro Tsering. 2012. „A Zorgay Tibetan Childhood.” *Asian Highlands Perspectives* 17: 1–238.
- Lahlou, Khalid. 2017. „An Attempt at Applying Vladimir Propp’s *Morphology of the Folktale* on Charles Dickens’s *Great Expectations*.” *Arab World English Journal for Translation & Literary Studies* 1(3): 106–120.
- Luffer, Jan. 2012. „Klasifikace a katalogy asijských vyprávění.“ *Dálný východ* 2: 67–76.
- Martin, Dan. 1982. „The Early Education of Milarepa.“ *Journal of the Tibet Society* 2: 53–75.
- Propp, Vladimir J. 1928. *Морфология сказки*. Leningrad: Academia.
- Propp, Vladimir J. 2008. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H & H.
- Quintman, Andrew. 2010. *The Life of Milarepa*. London: Penguin Books.
- Quintman, Andrew. 2014. *The Yogin and the Madman*. New York: Columbia University Press.

The Treasury of Lives. 29. 5. 2019. <https://treasuryoflives.org/>.

Uther, Hans-Jörg. 2004. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

van der Kuijp, Leonard. 2013., „The Dalai Lamas and the Origin of Reincarnate.“ In: *The Tibetan History Reader*, vyd. Gray Tuttle a Kurtis R. Schaeffer, 334–347. New York: Columbia University Press.

VOLÁNÍ ŠAMANSKÉHO BUBNU

Ondřej Pívoda

**Ústav jazykovědy a baltistiky, Filosofická fakulta,
Masarykova universita, Brno**

Jen málo témat fascinuje religionisty, antropology i laickou veřejnost tolik jako šamanismus. Ne náhodou se tento pojem v posledních desetiletích zařadil mezi nadužívané termíny. Začalo to ve Spojených státech 60.–70. let, v atmosféře odmítání konzumu, zájmu o alternativní styl života, esoteriku i zkušenosti se změněnými stavy vědomí. Důležitým impulsem bylo vydání anglického překladu Šamanismu a nejstarších techniky extáze z pera M. Eliadeho roku 1964.¹ Zájem o šamanské tradice vedl k jejich medializaci, ale i zkreslující reinterpretaci. Jde zvláště o různé esoterické konstrukty, jež představují zdroj nových myšlenek i umělecké inspirace, avšak nesmí být prezentovány jako výsledky vědecké práce či skutečné tradice přírodních národů. Právě odsud vychází sémantický posun termínu šamanismus, směřující až k jeho zprofanování. Ale začněme popořádku.

Roku 1653 byl carskými úřady poslán do sibiřského vyhnanství odbojný pravoslavný kněz protopop Avvakum. Své zážitky poté sepsal ve formě pamětí, kde uvádí adjektivum *šamanskij* v názvu peřejí na řece Angaře² a sloveso *šamanit'*,³ provádět šamanský rituál. Substantivum *šaman* je doloženo roku 1692 ve spisu nizozemského vyslance Nicolaase Witsena *Noord en Oost Tartarye*. Witzen se sice zasloužil o počátky výzkumu sibiřských jazyků i geografie, sám Sibiř nenavštívil a informace z druhé ruky doplňoval vlastní fantazií. Svědčí o tom i ilustrace, na níž má „tunguzský šaman aneb ďábelský kněz“ chlupaté nohy s drápy a jelení paroží.⁴ Avvakum naproti tomu znal evenkijské šamany z nedobrovolné autopsie, ale stavěl se k nim odmítavě. Nejvíce mu vadilo, že služeb šamanů kacířsky využívali i ruští kozáci a úředníci.⁵

¹ *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, poprvé vydán 1951, větší vliv mělo vydání z roku 1964.

² Petrov 1975, 47.

³ Petrov 1975, 60.

⁴ Reid 2004, obrazová příloha u s. 108.

⁵ Petrov 1975, 60–61.

Zatímco v 18. a 19. století se o šamanech mluvilo jen v souvislosti se Sibiří, počátkem 20. století začali antropologové jako F. Boas tímto slovem nahrazovat staré, dehonestující pojmy čaroděj, medicínman či kouzelník. Popud k tomu dala též Jesupova severopacifická expedice (1897–1902), jíž se právě Boas účastnil po boku ruských vědců. Roku 1914 M. A. Czapliczká definovala šamanismus jako soubor kultických praktik spjatých s dosažením transu, v němž šaman prožívá opuštění svého těla a putování do jiných světů. Její pojetí přejal M. Eliade i další religionisté a antropologové jako Å. Hultkrantz, J. Pentikäinen, P. Vitebsky, T. DuBois, u nás M. Zelený. V cestopisné a populární literatuře či filmu je šaman obecným označením pro člověka, vykonávajícího léčebné a magické rituály v prostředí tradičních společností. Jiní autoři jako M. Hoppál či A. Kehoeová preferují úzké pojetí šamanismu, vázané na oblast severní Eurasie, případně americké Arktidy a Grónska. Šamanismus podle nich charakterizuje užívání rituálního oděvu a bubnu, vnímaného jako zvíře, na němž šaman letí do Jiného světa. Cílem šamanova rituálu je prožitek změněného stavu vědomí, dosažený pomocí bubnování, tance, zpěvu i psychoaktivních hub, za účelem cesty do Jiných světů. Mohli bychom ho tedy vymezit jako tradici kulturně definovaných rituálů spjatých se stavy transu a prožitky cesty do jiných světů, prováděných z důvodů ovlivňování štěstí, duchovního boje, léčení a věštění.⁶

Tato definice, ač výstižná, neříká nic o původu šamanismu severní Eurasie, jeho historickém ani jazykovém kontextu. A nepomůže najít odpověď na otázku, je-li sibiřský šamanismus sběrná kategorie, vytvořená religionisty a antropology na základě vnější podobnosti, a nebo měly šamanské tradice tamních etnik v minulosti společný původ? Následující článek se snaží přispět k hledání odpovědi na tuto otázku formou analýzy slovní zásoby sibiřských jazyků spjaté se šamanstvím na pozadí širšího kulturního kontextu.

⁶ DuBois 2011, 36.

Tunguzský šaman a jeho sakrální funkce

Slovo *šaman* přejali Avvakum i Witsen z evenkijštiny, konkrétně jihozápadních, sibilantních evenkijských dialektů. Východní Evenkové, Negidalci, Ulčové a Nanajci jej vyslovují *samān*, Udehejci, Oročeni, Mandžuové a Orokové *saman*, Eveni a severní tzv. spirantní evenkijské dialekty mají tvar *hamān*, vše z pratinguzského **samā-n*.⁷ V turkických jazycích příbuzná slova chybějí, lze jej spojit s mongolským, burjatským *sūme*, *sūme-ger* „posvátná jurta“, kde jsou uchovávány *ongony*, zobrazení duchů, srov. evenkijské *ūrī* „věštit, stýkat se s duchy“.⁸ Souvislost nabízí slovo *sumje-ra*, nejstarší známá podoba titulu japonského císaře, sakrálního vládce spjatého se světem nadpřirozených sil *kami*. Ač se císař Hirohito božského statutu roku 1946 oficiálně zřekl, k povinnostem japonského vládce dosud patří celebrování podzimního Obřadu sklizně nové rýže s výrazně šamanskými rysy.⁹ Titul *sumeragi no mikoto* je znám i v současné japonštině, běžněji se však užívá sinojaponský titul *tennō* „nebeská výsost“. Šamanští králové vládli i v korejských říších Silla a Päkče. Svědčí o tom artefakty, včetně královských korun z 5. stol. se symboly paroží, stromu s větvemi a zdobené zakřivenými jadeity ve tvaru medvědího drápu, korejsky *kogok*.¹⁰ Spojení titulu panovníka s šamanstvím se v korejštině nedochovalo. Významnou stopu však představují ony jadeitové „drápy“, patřící pod názvem *magatama* mezi japonské regálie. Japonský titul, spolu s tunguzským šamanem a mongolskou svatyní vedou k rekonstrukci praaltajského **sámu*,¹¹ jak byl zřejmě nazýván kmenový vůdce, spojující sakrální úlohu s politickou mocí. Existence takového „šamanského knížete“ je doložena od 2. stol.

⁷ Srovnej: http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2ftunget&text_number=1265&root=config Citováno 30. března 2019.

⁸ Viz (http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2faltet&text_number=1596&root=config) citováno 17. 3. 2017.

⁹ Janoš 2007, 47.

¹⁰ Janoš 2007, 47.

¹¹ Srovnej: (http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2fjapet&text_number=+980&root=config) Citováno 30. března 2019.

př. n. l. do 5 stol. ve státě Pujo (Boyeo) na severovýchodě Číny, obývaném smíšeným obyvatelstvem korejského a tunguzského původu¹² Starší etymologie identifikují *šamana* jako přejímku ze sanskrtského *śramana*, pálijského *samana* „asketa, mnich“. Tato slovo bylo přejato ve formě shamen do čínštiny a perský nápis velekněze Kartíra ze svatyně Ka`aba-e Zardošt na lokalitě Nakš-e Rostam, po roce 280 n. l. vypovídá z Persie křesťanské a manichejské kněze, bráhmany a buddhistické mnichy, pro něž užívá termín *šamana*.¹³ Podle všeho jde však jen o náhodnou paronymii, šamanské tradice tunguzských etnik ani jejich mytologické pozadí od buddhismu odvodit nelze.

Podobně jednotná jako tunguzské pojmenování šamana je také jeho rituální funkce. Šamanem je zpravidla muž, Oročové, Ulčové a Nanajci výrazně preferují dvojčata. Budoucí šaman musí projít „šamanskou nemocí“,¹⁴ jejíž značně individuální symptomy zahrnují úzkost, agresi vůči okolí, noční můry, bolesti i poruchy vnímání. Evenkové i amurská etnika tuto nemoc chápou jako naléhání duchů. Uzdravení je možno, jen pokud nemocný přijme povolání k šamanství. Začínající šaman musí navázat vztah s pomocnými duchy. Ti mohou adepta zpočátku mučit, rozsápat a znovu oživit, popřípadě mu vstoupit do těla. Jinou možností je zážitek „proměny“ v medvěda, rosomáka, divokého soba, trvající i několik dní.¹⁵ Recentní šamani (60.–90. léta 20. století) uvádějí tříletou periodu šamanské nemoci. Adept si vyrobí paličku k bubnu (*gisun*) ze dřeva stromu zasaženého bleskem, mamutoviny či kosti. Zasadí ji do země na klidném místě, kam chodí meditovat, vsedě a s pokrytou hlavou. Zde se mu zjevují nápěvy písní i pomocní duchové. V jedné z vizí adept spatří soba, z jehož kůže bude zhotoven jeho buben (*uŋtuvun*) a strom, z něhož adept odebere dřevo pro rám

¹² Janoš 2007, 46–47.

¹³ Klíma 1977, 147.

¹⁴ Vasiljevič 1969, 250.

¹⁵ Vasiljevič 1969, 250.

bubnu. Buben symbolizuje podle Evenků lodku a palička pádlo, pro východní Evenky a Eveny bývá i „létajícím sobem“. Amurská etnika buben srovnávají s obličejem pomocného ducha, jenž má „temeno“, „bradu“ a „uší“. Blánu bubnu zdobí kresby zvířat, Světového stromu či duchů.

Rituální oděv se nazývá *samasuk*, *lombolon*, či jakutskou výpůjčkou *kume*. Začátečník jej většinou kupuje od staršího šamana. Na rozdíl od Altajců, Burjatů či Selkupů u tunguzských skupin není znám obřad zasvěcení oděvu. Oděv tvoří kožený kabát, zdobený třásněmi a kovovými přívěsky ve tvaru lodí, zbraní, ptáků, medvědů, hadů i mamutů.¹⁶ V povodí Amuru zdobí šamanský oděv výšivky zobrazující Světový strom, ale i hady, tygry, draky a medvědy.

Pojmenování šamanského rituálu se v tunguzských jazycích často vztahuje ke třem složkám, jimiž jsou bubnování, tanec a zpěv, sloužící společně k dosažení změněného stavu vědomí. Evenské *ňāja*, negidalské: *ňamka*, udehejské *jeä* znamená jak „zpívat“, tak „konat šamanský obřad“, oročenské *magui* „bubnovat“, nanajské, ulčské, oročské *mewu* a udehejské *meu* „tančit“ mají rovněž další význam „konat šamanský obřad“, stejně jako negidalské *takoč* a nanjské *tao* „léčit“. Slovesa zpívat, bubnovat, tančit a léčit představují opis pro činnost, o níž ne-šamani hovoří z tabuových důvodů jen v narážkách. Evenkijské sloveso *nimṇān* „zařikat“ odpovídá substantivu *nimṇākān* „mýtus“, nanajsky, oročensky, ulčsky *niṇma*, udehejsky *nimanʹku*.¹⁷ Evenkské slovo *nimṇākama nimṇākān* „epos“ doslova znamená „mýtus zpívaný jako šamanský zpěv“ a naráží na písňové monology, zpívané stejnou technikou jako šamanské písně. Shodují se i ideofony a struktura písní, evenkijské vypravěči bývali zároveň šamany¹⁸ Šamanský

¹⁶ Vasiljevič 1969, 256.

¹⁷ Viz (http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2faltet&text_number=1213&root=config) citováno dne 17. 3. 2017.

¹⁸ Varlamova, Galina I. a Anna N. Mirejeva, *O geroičeskich skazanijach Evenkov*. Dostupné elektronicky. <http://fond-tatiana.ru/geroic-skaz> Citováno 21. 3. 2017

obřad se koná na sakrálním místě, chráněném před zlými duchy. Často symbolicky představuje ostrov v proudu světové řeky *Endekut*, spojující tři světy šamanského univerza. Evenkijský šaman přichází na obřadní místo přes *darpi*, jakousi kladinu či mostek ve tvaru ryby, ležící na podstavci ve tvaru dvou sobů. Poté ještě prolézá *ugdupku*, rám, představující bránu na posvátné místo, bránící přístupu zlých duchů.¹⁹ Léčebný obřad *illemečipke* začíná hledáním duše pacienta, ukradené démony, jíž šaman musí vyjednat či vybojovat, aby ji pak přinesl na bezpečný ostrůvek v řece *Endekut*, a tam vrátil nemocnému.²⁰ Součástí obřadu je oběť soba. Obřady získání duše dítěte pro bezdětné páry či získání sobí duše při neplodnosti či nákaze sobů probíhají podobně, šaman ale putuje do nebeského světa.²¹ Protikladem těchto rituálů je vyprovázení duší zemřelých (*tyrečupke*), následující až po samotném pohřbu. Vzhledem k náročnosti obřadu, spojeného s obětí soba, bývá obvykle najednou vyprovázeno více duší. U amurských etnik je podoba obřadů ovlivněna čínským kultem předků. Menším, ale častějším rituálem, jenž nevyžaduje krvavou oběť, je předpovídání budoucnosti.

Sevekinjike je nekrvavá oběť soba, věnovaná Velkému duchu *Ševeki*, jejíž analogie známe od Selkupů a Dolganů. Jakuti a Chakassové obdobně zasvěcují koně. Na zasvěceném sobu se převážejí posvátné předměty. Nesmí být zabit, po uhynutí je pohřben. Po skončení jakéhokoli rituálu šaman východních Evenků, Negidalců, Udehejců zpravidla svléká oděv, odloží buben a účastníci obřadu oděv po řadě oblékají, bijí do bubnu, zpívají, což má posílit účinek obřadu.²²

Univerzum tunguzské mytologie tvoří tři světy, propojené Světovou řekou, evenkijsky *Endekut*. Ta v mýtech Nanajců, Ulčů

¹⁹ Vasiljevič 1969, 245.

²⁰ Vasiljevič 1969, 245.

²¹ Vasiljevič 1969, 247–248.

²² Vasiljevič 1969, 245.

symbolicky splývá s Amurem, osou jejich kmenového území. Doplnuje ji Světový strom *Turu*, zobrazovaný na oděvu udehejských a nanajských šamanů. Oročové zobrazují strom *Tuu* ve formě dřevěného sloupu, završeného soškou ptáka. Při cestě do nebeského světa, evenkijsky *tymanitki*, *ugu buga*, musí šaman dojít k prameni řeky *Endekut*, odkud vyšplhá vzhůru po stromě *Turu*. Nebeský svět obývají božstva: Slunce (*Dilača*), Měsíc (*Bega*), pán větrů *Ekšeri* a s ním splývající *Ševeki* „velký duch“, jenž daruje šamanům *musun* „magickou sílu“. Jakutského původu je představa devíti nebeských vrstev. V Dolním světě *chergu buga*, *ellamrak*, ležícím v ústí řeky *Endekut*, má každý rod vyhrazené místo, kde žijí jeho mrtví.²³ Oročové, Nanajci, Ulčové jej umisťují na ostrovy v moři. Šaman je častým hrdinou tunguzských mýtů, může být hlavní postavou jako nanajský *Merge* či evenkijský *Umusliken*. Častěji ale hrdinovi pomáhá při plnění úkolů a v boji s nepřáteli jako evenkijská šamanka *Sekakčan* pomáhající svému bratrovi. Šaman se může projevit také jako soupeř, vystavující hrdinu těžkým zkouškám, například udehejský *Selemege* „pojídač železa“ nebo evenkijský *Seleme Ninteni* „železný kořen“. Námětem mýtů je také iniciace nového šamana, spojená s jeho zabitím, rozdělením či vařením jeho těla a poté vzkříšením. V tunguzských narácích splývá role šamana a náčelníka, vůdce rodu či kmene. Nanajský lovec *Merge*, „přesný“, se stane obětí kletby. V pomatení se toulá po březích Amuru a střílí své šípy po lidech, až jej šamanský duch rozkrájí, povaří v kotli a vzkřísí k novému životu šamana. *Merge* poté ožíví své oběti, zvítězí nad protivníky a stane se uznávaným náčelníkem. *Eveni*, *Dolgani* a především *Evenkové* znají i etnologické příběhy, v nichž šaman hraje roli zakladatele kmene či praoctce stojícího na počátku genealogie náčelníků.²⁴

²³ Vasiljevič 1969, 212–213.

²⁴ Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 380.

Šamani turkických etnik

Nejstarší turkický název šamana *qam* je doložen již staroujgurskými texty v 8. stol. Bez změn přešel do ázerbájdžánského, tureckého, šorského, tatarského a altajského jazyka, v chakaštině, tofalarštině a tuvinštině má tvar *cham*. Tatarské sloveso *qamla* „konat šamanský rituál“ přešlo ve formě *kamlát'* do ruštiny. Dolganština a jakutština zachovaly sloveso *chamna* pro konání obřadu, ne však pojmenování šamana. Čuvašský *jumъ* je „žrec“, nikoli šaman.²⁵ Čuvaši uctívali domácí duchy, předky a božstva v posvátných hájích, tak jako sousední ugrofinští Marijci a Udmurti. Šamanský trans a motiv kosmického letu v jejich mytologii chybí. Iniciální *jum-* může souviset i s marijským *jumo* „bůh, nebe“.²⁶ Příbuzné je nanajské *qōmio* „soška božstva“ i mongolské sloveso *keme-* „obdržet věštbu“, z toho moderní chalchské *chemē-* „dát si vysvětlit“. Možná je i souvislost s japonským *kami*,²⁷ označujícím nejen „božstvo“, ale jako adjektivum znamená též „posvátný“, „vysoký“ či „výjimečný“, a to i v negativním smyslu.²⁸ Všechna slova by mohla mít společný původ v rekonstruovaném tvaru **kiam* „božstvo, posvátný“, přičemž *kam* by byl „ten, kdo obcuje s posvátným“. Pro úplnost je třeba podotknout, že japonské slovo *kami* nemusí mít altajský původ. Svědčí o tom srovnání s ainuským *kamui* „duch, božstvo“, jenž sice bývá vysvětlováno jako japonská výpůjčka, nelze však vyloučit ani možnost, že jde naopak v japonštině o výpůjčku ainuskou. Inovací v pojmenování šamanů je jakutské a dolganské slovo *ojun*. Spojováno je se slovesem *ojuu-* „tančit, vycházet (o slunci)“,²⁹ souvisejícím se staroujgurským *ojun* „hra“ či *ojna-* „hrát na hudební nástroj“. Zachovala je

²⁵ Srovnej. ([http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2faltet&text_number="+813&root=config](http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2faltet&text_number=)) Citováno dne 19. 3. 2017.

²⁶ Kulecsár 1972, 207.

²⁷ Srovnej. ([http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2faltet&text_number="+813&root=config](http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2faltet&text_number=)) Citováno dne 19. 3. 2017.

²⁸ Kulecsár 1972, 315–316.

²⁹ Pekarskij 1959, 807.

turečtina, tuvinstina, chakaština, kazaština a turkické jazyky Kavkazu. Obdobné je tatarské a baškirské *ujun* „hra“, novoujgurské, uzbecké, altajské, šorské a kyrgyzské *ojno* „hrát“, vše lze odvodit z praturkického **oj-* „hrát“, souvisejícího s tancem či šamanským bubnováním.³⁰ Podobnost se šamanským tancem byla naopak v jakutštině motivací pojmenování *ojun* pro dětskou káču.³¹ Jiní autoři předpokládají mongolský původ od kořene *oj-* „znát“ či adjektiva *ojun* „laskavý“, doklady pro jejich užití v souvislosti se šamany však chybí. Možná je i souvislost s vydělením, což naznačuje jakutské *ojun-* „být oddělen“ i *ojuu* „ohraničení“. Staroujgurské *oj-* „dělat dírky“ přešlo v turkických jazycích Střední Asie k významu „kopat (motykou)“. Příbuzné je mongolské *ojo-* „šít“ a turecké *oja* „výšivka“.³² Vztah k šamanu lze předpokládat i zde, „taneční“ etymologie je však pravděpodobnější. Pro úplnost lze zmínit ještě pojmenování *baqči / bakči* v kazaštině, kyrgyzštině a uzbečtině, které znamená „zřící“, z kořene *baq-* „vidět, zřít“ a činitelského sufixu *-či*.

V turkické šamanské mytologii do popředí vystupuje motiv Světového stromu. Podzemí leží pod jeho kořeny a Nebeský svět v jeho větvích. Inovací je motiv Světové hory, jejíž jméno, altajsky Sumer Ulan, tuvinsky Sümber Oola, ukazuje na přejímku ze sanskrtského *Sumēru*. Cílem obřadů spjatých se změněným stavem vědomí je léčení nemocných, věštění i oběti. Rozdílem proti tunguzskému a korejskému prostředí je absence šamana při obřadech spjatých s úmrtím, nanejvýš bývá na Onen svět šamanem vyprovázena duše obětního zvířete. Je-li úloha šamana dědičná, pak v ženské linii. Od šamanů jsou terminologicky odlišováni zaklínači a věštcí neužívající změněný stav vědomí. Jsou méně váženi i méně obávaní. Šamani se dělí podle specializace. *Abaahy ojun*, jakutský „šaman

³⁰ http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2fturcet&text_number=1846&root=config citováno dne 17. 2. 2019.

³¹ Aleksehev – Romanova – Sokolova 2013, 420.

³² http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2falt&text_number=2542&root=config citováno dne 17. 3. 2019.

démonů“ je léčitel, schopný duchovního boje s démony *abaahy* i lidskými protivníky.³³ Jakutské pověsti *kepseen* popisují souboje šamanů za účelem získání životní energie soupeře či jeho pomocných duchů. Síla vítěze vzroste, ale poražený zemře.³⁴ Epická tradice vidí zdroj šamanských schopností u ducha Uлуу Tojona. Po dobu šamanské nemoci měla být adeptova *kut*, duše, zahřívána a krmena *ije-kyyl* „zvířecí matkou“ v hnízdě na větvi Světového stromu v blízkosti Uлуу Tojonova sídla. Pokud se šamanovy duše zmocnili démoni Podzemního světa, zavřeli ji v železné kolébce, a když dorostla, rozřezali ji v procesu *etienni* „porcování masa“³⁵ a každý z ní okusil kousek. Nakonec byl šaman vzkříšen a démony, kteří z něj „okusili“ se stali jeho pomocníky. Očitá svědectví líčí, jak démoni rozhazují kousky masa, jako při úlitbě kumysem v rámci rituálu *Yhyach*, symbolizující obnovu života a oplození.³⁶ Druhý typ *ajyy ojuun* „šaman tvůrčích duchů“ provádí rituály spjaté s plodností, požehnání *algys* i věštby, hlavní roli má při *Yhyachu*, slavnosti letního slunovratu. Provádí rituály spjaté s ohněm, ne však zvířecí oběti.³⁷ Iniciační zážitky u něj zahrnují inkubaci a kojení v hnízdě na Světovém stromě, ale i výuku mocí slova.³⁸ K jeho atributům patří pohár *čoron* a žíněná oháňka *dejbiir*, hlavní úlohu má při *Yhyachu*, slavnosti letního slunovratu. Obdobné, avšak méně výrazné rozdělení bylo zaznamenáno u Altajců, Tuvinců či Chakasů.

Turkické mýty popisují šamanské cesty do jiných světů, především do Podzemí, s výjimkou Jakutů a Dolganů asociovaného se záhrobní říší boha Erlika. Turkité si tento motiv udrželi i po přijetí islámu. V kazašských a kyrgyzských příbězích vyvázne hrdina Töstig z Podsvětí za pomoci ptáka Simurga. Islám však motiv šamanské

³³ Ksenofontov 2001, 127, 130 aj.

³⁴ Tamtéž, 65, 161, 165 aj.

³⁵ Tamtéž, 43–53.

³⁶ Reid 2004, 17.

³⁷ Ksenofontov 2001, 146–147.

³⁸ Gogolev – Burcev 2012, 34. Podle *oloncha Saaryn-Baaj tojon*.

cesty oslabil. Zatímco altajský hrdina Alyp Manaš v Podsvětí upadá do nástrah temných božstev, jeho uzbecký, tatarský a kazašský ekvivalent Alpamyš je v zemi nepřátelských Ojratů omámen drogami a v řetězech uvržen do podzemní kobky. Alpamyš odsud unikne s pomocí věrného sluhy, zatímco Alyp Manaš je zachráněn kouzelnou „pěnou života“, již mu přináší věrný kůň. Také hrdinům baškirských eposů z Podsvětí pomáhá Akbuzat, létající „Šedobílý kůň“. Pomoc koně při úniku z Podsvětí zmiňují altajské a jakutské eposy, ale chakaskému hrdinovi kůň poradí, kam bodnout zdánlivě nezranitelného démona. Turkické eposy tedy zobrazují koně jako hrdinova přítele a partáka, jenž se jeví být prozíravější než jeho pán. Epické postavy si jsou ceny svých koní vědomy, jakutští hrdinové koně nevystavují nebezpečí. Kůň je před výpravou puštěn na svobodu a po návratu přivolán. Následné shledání bývá dojemnější než shledání ztracených dětí s rodiči či dívky s jejím milým. V jakutském eposu dokonce sám kůň vykoná „šamanský“ let do jiných světů, což asi souvisí s představou putování duše obětního koně do Nebeského světa, známou od Altajců. Jeden jakutský epos líčí dostih kouzelných koní přes celé mytologické universum.

Jakuti a Dolganové ve svých eposech *oloncho* šamanskými motivy skutečně nešetří. Objevují se tu zkratkovité verze kosmologických mýtů i šamanské písně, prostoupené spleť interjekcí a ideofonů, nepřeložitelných, ale sémanticky jemně vymezených. Eposy zachycují prožitky změněných stavů vědomí, jako ve scéně, kde hrdina chytí orlí mládě, magicky jej zvětší a poté skočí do jeho otevřeného zobáku, aby jím jako branou prošel do Jiného světa. Někdy se skrývá za bizarním detailem nečekaná metafora. V *Olonchu* o Ňurgunu Booturovi cestuje jistý démon uvnitř těla osminohého draka jménem *Kej uoruk*, *kej* „útočný“, *uor* „chatrč“.³⁹ Přitom již V. V. Radlova i jiné turkology v 19. století mátlly zmínky

³⁹ Ojunkskij – Slepcev 1982, 94.

o „osminohém zvířeti“ ve starých turkických textech, až se ukázalo, že jde o epiteton pro sáně s osmi podpěrami, spojujícími sedátko se sanicemi. Srovnáme popis démonova příchodu uvnitř osminohého draka se scénou kratšího Oloncha o Elesu Booturovi. Zde přijíždí démon v „osminohých sáních“ jež táhne nestvůrný býk s ohnivými očima a deset sáhů dlouhým rohem, rychlý jako padající hvězda.⁴⁰ *Kej uoruk* tedy personifikuje sáně s osmi podpěrami. Slovo *uoruk* i cestování uvnitř „těla“ svědčí o tom, že šlo o kryté sáně s kostrou potaženou kožešinami, jaké na zimních cestách užívali sousedé Jakutů, především Dolganové, Nganasané a severní Selkupové. Proti podobným bizarnostem působí proměny lidských postav ve zvířata bezmála realisticky. Podoba hranostaje, rejska, myši slouží při pronikání chodbami do Podzemního světa, pro pohyb ve vodě poslouží proměna ve vydru, potáplici nebo rybu. Nejčastější je však proměna v ptáka a let do jiného světa. Proměňují se šamanky a šamani, ale i válečníci. Šamanka může v nebezpečí hrdinu proměnit v neživý předmět jako je šíp, jehla nebo svazek žíní. Zajímavý je i jakutský motiv šamanské písně, která se promění v ptáka a letí na místo určení, aby zazpívala své poselství. Nabízí se srovnání se samojedskou mytologií a rituální praxí Něnců, Nganasanů a Selkupů, oslovujících božstva prostřednictvím pomocných duchů v ptačí podobě.

Šamani v mongolském prostředí

Chalchské, burjatské i ojratské pojmenování šamana *böö* i klasické mongolské *bögö*, mají původ v adjektivu *böke* „pevný“. To přešlo do chalchské mongolštiny a burjatštiny jako *böch* „silný, neochvějný“ ale i „silák“. Variantní je chalchské *bech*, burjatské *bek* „pevný, tvrdý“. Přejato bylo do jakutštiny ve formě *bögö*, často jako součást vlastních jmen epických hrdinů a šamanů, např. Müldžü Bögö. Všechna slova mají původ v pramongolském

⁴⁰ Ogotoyev 2002, 50–51.

**bekü-* „silný“.⁴¹ Diskutabilní je spojení s turkickým titulem *bäg*, doloženým již v Orchonských nápisech, a užívaným v podobě *beg* či *bej* „šlechtic, pán“ moderních turkických jazycích. Má, ač o tom někteří turkologové jako Gerhard Doerfer pochybují, íránský původ v avestském *baga* či staroperském *bay*, příbuzné je i védské भग- *bhaga* „pán“, sogdské *bgy* „pán“, vše z indoevropského kořene **bheh2g-* „rozdílet“.⁴²

Burjati rozlišují „černé“ šamany komunikující s nepřátelskými duchy od „bílých“ šamanů, oslovujících duchy příznivé. Liší se jejich atributy i praxe. „Černý“ šaman užívá buben a nosí korunu s rohy, může přinášet zvířecí oběti, při rituálech pálí jalovec a šalvěj. „Bílý“ šaman užívá buddhistické zvonky a *vadžry*, zpívá rituální písně prostoupené mantrami a obětuje vonné tyčinky. Navzdory dichotomii vytváří komplementární dvojici, při mnoha obřadech vystupují šamani obou typů společně. Oba mají při obřadu pomocníky: *hoča*, který pečuje o oheň a dívku, přinášející úlitbu. Burjati říkají, že „bílý“ strážce ohně představuje plamen a „černý“ dým, „bílá“ dívka přináší mléko nebo máslový čaj, „černá“ *tarasum* nebo vodku.⁴³

Mýty a epy mongolských etnik nejsou příliš bohaté na šamanské motivy. Je to důsledek převrstvení starších představ buddhistickou tradicí, často přejatou z Tibetu. Pouze Burjati si zachovali mýty o prvotním šamanovi, jehož *ongonové* seslali lidem z nebes jako prostředníka. Ojratský epos *Džangar* hovoří o věštci jménem Altan Čeedzi a léčitelce Zandan Gerel, jeho hrdinové užívají kouzelné amulety a někteří z nich se proměňují ve zvířata, chybí tu však skuteční šamani či motiv šamanského letu.

⁴¹ <http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?root=config&morpho=0&basename=%5Cdata...> citováno 25. 2. 2019.

⁴² Viz http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2fturcet&text_number=+295&root=config citováno 12. 3. 2019.

⁴³ Tkacz et al. 2002, 23–41.

Šamanka jako posvátná bytost

Zatímco pro mužského šamana užívají turkické a mongolské jazyky několik metaforických pojmenování, název šamanky je až neuvěřitelně jednotný. Nejstarší, středomongolský tvar *iduyan*, *n-iduyan* ještě nebyl genderově vyhraněný, jeho klasické mongolské pokračování *iduyan* však označuje pouze ženu šamanku, stejně jako burjatské, ojratské ale i jakutské, chakaské, tuvinské a altajské *udagan*, *udgan*, evenkijské *udugan* i negidalské *odogan*, pouze v orodoské mongolštině z čistě buddhistického prostředí je *udagan* „porodní bába“. Je nutno uvážit, že šamankám byly vesměs připisovány silnější schopnosti než mužským šamanům.⁴⁴ U Jakutů existují vedle šamaneček tvůrčích duchů *ajyy udayana* a šamaneček démonů *siemech udayan* i šamanky typu *ajyy džargyl udayana* komunikující s oběma typy duchů.⁴⁵ Nejedna jakutská šamanka o sobě hovořila jako o *ajyy udayana*, „šamance příznivých duchů“, ač se jednalo o muže.⁴⁶ V dahurštině, mongolském jazyce severovýchodní Číny, označuje slovo *jadagan* „šamana, jenž právě prožívá změněný stavu vědomí“. Příbuzné je i evenkijské *odu* „kouzlo, magie“.⁴⁷ a uvažovat lze též o vztahu ke korejskému *m-udang* „šamanka“. Korejské šamanky jsou jen ženy, výjimečně se objevuje mužský ekvivalent *paksu*, nosící při rituálu ženské šaty.⁴⁸ V korejském šamanství je známo užívání *bubnu* i příznaky „šamanské nemoci“, diagnostikované moderní medicínou často jako epilepsie či mentální problémy. Jiné adeptky šamanství jsou nevidomé či slabozraké. *Mudang* působí jako médium, při extatickém rituálu *kut* do ní vstupuje duch, jenž hovoří jejím jménem, bojuje se zlými duchy a žádá pro sebe obětiny. Rozlišuje se *kut* pro vyléčení nemoci, *kut* za získání štěstí a *kut* spojený

⁴⁴ Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 344–345, 549.

⁴⁵ Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 344.

⁴⁶ Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 344.

⁴⁷ http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2fmonget&text_number=1677&root=config. Citováno dne 23. 3. 2017.

⁴⁸ Janoš 2007, 167–168.

s vyprovázením duše zemřelého.⁴⁹ Lety do jiných světů v korejském šamanství známy nejsou. Název rituálu je očividně altajský, nabízí se srovnání s turkickým substantivem *kut* „duše“.

Tak jako v případě tunguzského šamana byla i zde hledána indoiránská etymologie.⁵⁰ Vnější podobnost s védským *udagātř-* „bráhma – zpěvák hymnů“ ani s núristánským *utah* „hlavní kněz“ kmene Katir z Bašdalského údolí,⁵¹ není přesvědčivá. Běžnější núristánské pojmenování předislámského kněze / kněžky však zní *dehar* či archaicky *pšur*.⁵² Slibněji se jeví srovnání se staroturkickým *yduq* „zasvěcený“, jehož pokračováním je altajské, šorské a kyrgyzské *yjyk*, chakaské *zyych*, jakutské, dolganské *ytyk* a tuvinské *ydyq* „posvátný, obětní“. Slova se užívají v kontextu šamanismu, buddhismu a v kyrgyzštině i islámu. Čuvašský *gyrych* „posvátný háj“ již byl převrstven marijskou výpůjčkou *keremet*. Jakutština zná spojení *ytyk et*, doslova „posvátné maso“, tj. „pohlavní orgány muže i ženy“, ale také sloveso *ytyka-* „mazlit se s dětmi“ a pasivní *tyktan-* „být poctěn“. Jakutské *ytyk* a chakaské *zyych* je také „nekrvává oběť“, zpravidla úlitba mléčných výrobků či zasvěcení živého zvířete duchům.⁵³ Na tomto základě lze uvažovat o rekonstrukci praaltajského **ijūdu* „posvátný“⁵⁴. Slova *ytyk* a *udayan* se setkávají v osobních jménech, příkladem je jakutská šamanka *Ytyk Chachajdaan Udayan* „Posvátná šamanka (podbná) *chachaj*“.⁵⁵ Slovo *chachaj* v jakutštině označuje lva a jako sloveso řvaní.⁵⁶ Oloncho o Nurgunu Booturovi uvádí, že *chara chachaj* „černý *chachaj*“⁵⁷ žije ve skupinách, má hlas podobný soptění

⁴⁹ Janoš 2007, 168.

⁵⁰ Gogolev – Burcev 2012, 34.

⁵¹ Robertson 1896.

⁵² Jettmar 1986, 122 a Siiger 1954.

⁵³ Pekarskij 1928, 3848–3849.

⁵⁴ Srovnej http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2faltet&text_number=+656&root=config Citováno dne 23. 3. 2017.

⁵⁵ Pekarskij 1928, 3415.

⁵⁶ Pekarskij 1928, 3415.

⁵⁷ Ojunkskij-Slepcev 1982, 58, 82, 124.

vulkánu, útočí na lidi a z jeho pevné kůže se vyrábí kožená zbroj.⁵⁸ V Olonchu o Er Sogotochovi hlídají *chachajové* vstup do Podzemního světa. Na Sibiři, stejně jako ve Střední Evropě, žili jeskynní lvi (*Panthera leo spelaea*) ještě před 9000 lety. Vzpomínky na ně, nabývající mytologické podoby se mohly uchovat v ústní tradici Jakutů. V sousedních mongolských a turkických jazycích se lev nazývá *arslan*, *aslan*. Slovo najdeme i v jakutštině, ve jménu chtonického božstva Arsan Duolaj. Mongolské jazyky však mají i response ke slovu *chachaj*: burjatské *gakaj*, klasické mongolské a chalchské *gachaj* „prase“, v turkických jazycích altajské *gagaj*, tuvinské *kayaj* „divoký kanec“.⁵⁹ Předkové Jakutů v oblasti Bajkalu divoká prasata znát museli, na severní Sibiři však nežijí a prasata domácí tam přivedli Rusové až v 19. století. Jakutština pro prase užívá rusismy *kaban* či *sivině*. Družnost, tesáky, barva, pevná kůže i agresivita přibližují epického *chachaje*, ve shodě s etymologií, divokému kanci, jen srovnání kančího funění a chrochtání s burácením sopky působí zvláště.

Ačkoli v turkické mytologii vystupují i muži šamani, častější jsou šamanky.⁶⁰ Jejich úkolem je hrdinu podporovat, učit a léčit, někdy dokonce vzkřísí zabitého hrdinu, což se může krýt se sestupem do Podzemí. Lékem je v jakutské mytologii míza Světového stromu zvaná *arayas ilge*, *arayas*, „zlatožlutý“ *ilge* „energie“. Šamanka ji hrdinovi přináší v podobě vejce, jindy ji musí hrdina získat na snové cestě do Jiného světa. Vejce souvisí s proměnou šamanky v ptáka. Pro koně je odpovídajícím zdrojem síly magická tráva.⁶¹ Altajské eposy zase hovoří o pění z hladiny kouzelného jezera. Jakutské eposy znají i šamanku Simechsin Eměchsin, specialistku na léčení domácích zvířat. Eposy ji popisují jako trochu odpuzující, potrhlou bytost, jíž *tojon* a jeho žena při příhodu dceřina nápadníka

⁵⁸ Ojuskij-Slepcov 1982, 28, 102, 231.

⁵⁹ Derevljanko 1986, 57.

⁶⁰ Aleksehev – Romanova – Sokolova 2013, 344, 549.

⁶¹ Ojuskij-Slepcov 1982, 125.

vyženou ze síně, aby jej nevydělila. Někdy je pojata spíš jako komická, ztřeštěná stařena, působící zmatky. Svými kouzly však léčí zvířata, stará se o mláďata jako o vlastní děti, umí zažehnat krizi, již je postižena celá *tojonova* rodina.⁶² Možná je epickým obrazem dobrého ducha *chotonu*, chlěva, kde zimuje zejména skot, a kde telata i hříbata tráví první dny života.⁶³ Stáda skotu i koní jsou v jakutské kultuře symbolem blahobytu, sociálního statutu.⁶⁴ Magická chovatelka je zároveň ochránkyní prosperity. Jejím atributem je náhubek pro odstavování, jenž Jakuti nasazují telatům, někdy i hříbatům, ve věku, kdy se začínají pást. Neomezuje totiž pastvu, ale překází při kojení, díky němu není nutno mládě oddělit od matky.⁶⁵ Simechsin užívá v *Olonchu o Ňurgunu Booturovi* náhubek při přivolání dobytka a vzbuzení jeho plodnosti, což viděl Gavril Ksenofontov ještě roku 1924 v terénu.⁶⁶ Jakutské *simechsin* je „stařenka“, metaforicky „padlý strom“, *eměchsin* je „babička“.⁶⁷ Užití slov baba, babka ve slovanských jazycích není příliš odlišné. Příbuzné je evenkijské *čiwekčín* „otrokyně“, v obou případech přejaté z klasického mongolského *šibekčín*, burjatského *šibekči* „služka“, vše z pramongolského **sibe* „služba“ + činitelský sufix *či-(n)*.⁶⁸ Jedná se o kulturní slovo, jenž do jakutštiny i evenkijštiny proniklo ze sociálně diferencované, otrokářské mongolské kultury.

Jakutská i altajská mytologie zná nebeské šamanky, označované za dcery nebeských těles: Slunce, Měsíce, Polárky či Venuše. Plní roli ochránkyň a pomocnic hrdinů. Zároveň jsou osobními služebnicemi božstev, jakutského *Ürüng Aar Tojona* a altajského *Ülgena*.⁶⁹

⁶² Ojunkskij-Slepcev 1982, 28, 222–224.

⁶³ Sieroszewski 1993, 343–345, Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 143.

⁶⁴ Somogotto, Semjon: *Obyčaji naroda Sacha*. http://khomus.ru/lb_art10.shtml. cit. dne 17. 2. 2012.

⁶⁵ Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 144.

⁶⁶ Xenofontov 2001, 139.

⁶⁷ Pekarskij 1928, 2225.

⁶⁸ Srov. http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2fmonget&text_number=1041&root=config Citováno dne 27. 3. 2017.

⁶⁹ Gogolev – Burcev 2012, 34–35.

Šamanky démonů plní skoro totožnou roli, ale s opačným hodnotovým znaménkem. Podporují demony, často své bratry či synovce, léčí je, ale na jejich soupeře sesílají smrt. Jindy v podobě svůdné ženy lákají lidského hrdinu do bažiny či propasti.⁷⁰ Jejich vzhled je děsivý, oděv mají zdobený kostmi zemřelých šamanů a lidských obětí, namísto zářivé *ilge* užívají k léčení lidské orgány a kusy sedlé krve.⁷¹ Pokud démon zahyne, šamanka se snaží zachránit složky jeho duše i části těla. Ty uloží do kolébky, v níž se jako v inkubátoru démon zvolna obnovuje. Šamanka při tomto aktu dostává podobu děsivé chůvy a zaklínadla, jimiž pomáhá obnově démonova těla, jsou vlastně hrůzné, pokřivené ukolébavky.⁷² Na rozdíl od indoevropské mytologie chybí v té altajské motiv bojového šílenství, jako je staroseverský *berserkgangr*. V jakutských eposech *oloncho* podobnou přeměnu válečníka zajišťuje božstvo *Ilbis Kyyha*, *ilbis* „touha zabít“, *kyyha* „dcera“, připomínající démonickou šamanku, a někdy i její maskulinní protějšek *Ohol Uola*, *ohol* „násilná smrt“, *uol* „syn“. Bojovník je sám přivolává zaklínadlem *ilbis inerii*, aby mu dodali nelítostnost. Po boji jim vítěz obětuje kusy nepřátelských těl na hrotu své zbraně. Nasycení démoni hrdinovi děkují a přejí mu další vítězné boje, jejichž výsledek démonům poskytne potravu. Hrdinu tím odsuzují k existenci potulného bijce, jenž jde z bitvy do bitvy a nechává za sebou krveprolití.⁷³ Démoni jej obdaří krutostí, přínosnou v jen boji, zatímco pro život v míru by představovala katastrofu. Jakutský folklorista Gavril Ksenofontov se s tímto rituálem setkal roku 1924, sami šamani jej vnímali jako zoufalé řešení s velmi nebezpečnými „vedlejšími účinky.“⁷⁴ Tradují se příběhy o jakutských vojácích, doprovázených těmito demony na frontě Velké

⁷⁰ Ojuskij-Slepcov 1982, 125, Ogotoyev 2002, 94. Podobně v *olcnhu* Kün Erien, Er Sogotoch a jiných.

⁷¹ Ojuskij-Slepcov 1982, 115.

⁷² Ojuskij-Slepcov 1982, 213–216.

⁷³ Ogotoyev 2002, 69–70.

⁷⁴ Ksenofontov 2001, 141.

vlastenecké války.⁷⁵ Je možné, že někteří Jakuti, sloužící zejména mezi odstřelovači, tyto rituály praktikovali.

V jakutské epice hraje šamanka paralelní roli jako kovář. Hrdina je závislý jak na materiální pomoci kováře, od něhož získá zbraně a zbroj, i na duchovní a magické podpoře šamanky. Pokud oba společně provádějí iniciační rituál, jako v *Olonchu Müldü Bögö*,⁷⁶ reprezentuje šamanka duchovní rovinu zasvěcení, zatímco kovář ji provádí na materiální úrovni. Spojení mezi kovářstvím a šamanstvím je v jakutské kultuře velmi silné, kovář mohl být zároveň šamanem, v mýtech se oběma „povoláním“ připisuje společný původ. Pracovní oděvy kovářů bývaly zdobeny kovovými figurkami a ornamenty s rituální a ochrannou funkcí. Kováře prý ani nejsilnější šaman nedokázal očarovat.⁷⁷

Les, nad nějž není, stará vlast a jakutská inverze

Diskutabilní je spojitost *udagan* s mongolským *etügen* „země“, je to sakrální jméno Země, zpravidla ve spojení *etügen eke* „*Etügen* matka“, v komplementární dvojici s mužskými, otcovskými nebesy *Tengri*. Středomongolské texty z Turfanu uvádějí slovo *ötögen* jako „zemi“, např. *dalai ötögen* „širá země“. V turkických jazycích je příbuzné tofalarské *ötükän* „pastvina na úbočí hory“, tuvinské *ötükän* „horský hřeben“, čuvašské *vadž* „starý“, dolganské *ötök* „starý“ a jakutské *ötöch* „staré sídliště“. Hluběji v minulosti sem patří středoturkické *ötüken* „otčina“, tj. pravlast Turkitů v době založení Prvního kaganátu. V Orochonských nápisech mu odpovídá toponymum „*Ötükän* – opora říše“ a „les, nad nějž není“, jenž musí ovládat právoplatný vládce.⁷⁸ Jednalo se o kultické centrum turkického kaganátu, kde byli uctíváni předkové panovnické dynastie v pohoří Chentej na

⁷⁵ Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 466.

⁷⁶ Govorov – Sidorov 2003, 62–77.

⁷⁷ Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 331.

⁷⁸ Roux 2007, 103, 111.

severu Mongolska.⁷⁹ Rekonstruuje se praturkické *otü- „starý, dávný“.⁸⁰ Sémantický problém činí jakutština, kde vedle slova *ötöch* najdeme mytologické toponymum *Jotugen*, totéž co *Allaraa dojduu* „Dolní svět“, „podsvětí“, kde žijí zlovolní démoni *abaahy*. Ti odtamtud vyrážejí do Středního světa, aby ulovili lidi, jež v temném *Jotugenu* požírají nebo, pokud jde o ženy, vězní a zneužívají.⁸¹

Zajímavé je, že podobných sémantických inverzí má jakutština daleko více. Už Orochonské nápisy a pohřební stély Jenisejských Kyrgyzů zmiňují slovo *alp* „slavný“, přecházející poté k významu „statečný“ v altajštině, šorštině, chakaštině, nebo se substantivizovalo v „hrdinu“ a to v turečtině, uzbečtině, karakalpaštině a tatarštině. Od hrdiny je krůček k „obrovi“, tatarsky, baškirsky, altajsky, kazašsky a kyrgyzsky *alyp*, čuvašsky *ulăp*. Je to vesměs kladný obr jako Ural Batyr z baškirské mytologie, pro obra-lidojeda užívá kazaština a kyrgyzština perskou výpůjčku *dau*. Rozšířený staroujgurský tvar *alpayut* „bojovník“ přejala moderní ujurština, baškirština a tatarština, kde *alpawut* může být i „vznešený muž“. Patří sem i čuvašské *olbut* „bojovník“ a kazašské *albut* „smělý“. Rekonstruuje se praturkické *ălp. „statečný“⁸² Sémanticky inverzní je jakutské *alyp* „škodlivé kouzlo“, „magický útok“. Mezi demony jakutského *oloncha* patří *Alyp Chara*, *chara* „černý“, monstrum s kovovým trupem, meči a sekerami místo rukou a třemi tlamami. Jakuti předpokládají, že k posunu došlo během bojů Kurykanů s Turkuty a Ujgury během 7.–9. století.⁸³ Titul turkických vojevůdců byl démonizován pod dojmem nepřátelství.⁸⁴ Pozitivnější postavou je *Alyp Chandayan*, častěji zvaný *Bajanaj*, jakutský

⁷⁹ Srba – Schwarz 2015, 39.

⁸⁰ Srovnej http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2fturcet&text_number=+333&root=config Citováno dne 23. 3. 2017.

⁸¹ Pukhov 2014, 16.

⁸² Sevortjan 1974, 139–140.

⁸³ Pukhov 2014, 16.

⁸⁴ Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 338.

duch přírody a divokých zvířat, asociovaný s medvědem a losem. Je to přísný pán tajgy, les je jeho „domem“ a zvířata jeho „součástí“, jejich zbytečné zabíjení nemilosrdně trestá a lovecký úspěch člověka záleží na jeho libovůli.⁸⁵

Opačný proces proběhl v případě Erlika, božstva smrti, známého již z pohřebních nápisů Jenisejských Kyrgyzů v 9. století.⁸⁶ Turkické jméno Erlik i mongolské Erlen označuje boha smrti, tvrdého, ale spravedlivého vládce mrtvých, spojovaného je s medvědem a býkem. V jakutské mytologii je Kün Erilik, kün „slunce“, jedním z nebešťanů *ajyy*. Eposy a šamanské písně jej uvádějí jako ducha pohostinnosti, přátelství ve dvojici se Syrdyk Süre Tojonem, duchem blesku, očisty, ochrany před démony. Pro dnešní jakutské (neo)šamany je Kün Erilik duchem přátelství a Syrdyk Tojon duchem umělecké inspirace.⁸⁷ Jedná se o postavy archaické vrstvy jakutské mytologie, jejichž kult v období kontaktů s Rusy již ztrácel na významu.⁸⁸ Ač se o nich nedochovaly žádné mýty, jejich jména v mytologii zanechala stopu: Kün Erlik či je kladným hrdinou hned několika eposů *oloncho*, jde však o hrdinu či šamana, nikoli božstvo.

Je tu i praturkický *balbal* „náhrobní socha“, jemuž odpovídá jakutské *balbäch*, kus zmrzlého hnoje či podmáslí. V Olonchu o Ňurgunu Booturovi hovoří jeden *abaahy* o měděné *emeget* „soška šamanského pomocného ducha“ velké jako zmrzlý *balbäch*, což sémantický vztah sochy a zmrzlého hnoje potvrzuje „z druhé strany“.⁸⁹ *Balbaly* jsou hrubé sochy lidských těl, rozmístěné kolem náhrobků turkických vůdců. Zřejmě představují lidské oběti, přinášené mrtvým až do nástupu buddhismu

⁸⁵ Viz http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=%2fdata%2falt%2fturcet&text_number=+651&root=config Citováno 19. 3. 2017 a Anikin 2000, 109, 125–126.

⁸⁶ Škoda 2015, 149.

⁸⁷ Ústní sdělení Dr. Zoji Tarasovy ze Severovýchodní federální univerzity Maksima Ammosova v Jakutsku, prosinec 2018.

⁸⁸ Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 338

⁸⁹ Ojuns kij-Slepcev 1982, 97.

a islámu.⁹⁰ Leží i kolem stély s Bugutským nápisem, zmiňující při holdu podmaněných kmenů kaganu Bumynovi roku 552 i Kurykany. O století později podle Kulteginová nápisu Kurykany dvacetkrát porazil kagan Elteriš. Jiný pramen uvádí v letech 682–694 na padesát nájezdů Turkitů proti Kurykanům.⁹¹ Kolik z nich asi turkičtí *alповé* obětovali v lese Ötükän? Tato historická zkušenost vyvolala „jakutskou inverzi“, situace, kdy jevům, rozšířeným napříč turkickými mytologiemi, dává jakutská a dolganská tradice opačné morální hodnocení než ostatní Turkité a Mongolové. „Jakutská inverze“ ale neproběhla vůči tradicím tunguzských etnik, přestože jejich kontakt s Jakuty byl za poslední tisíciletí mnohem intenzivnější.

Šamani a jejich ekvivalenty u ostatních etnik Sibíře

Šamanské rituály najdeme také u původních obyvatel Severní Asie, nepatřících do altajské jazykové rodiny. Z etnik ruského Dálného východu mají s tunguzskými etniky mnoho společného Jukagirové. Jejich tradiční spiritualita dožívá ve formě úcty k některým živočichům či ohni, šamanská tradice však již zanikla. Tunguzskému šamanovi v jukagirské tradici odpovídá *vol'ma*, ze slovesného kořene *vol-* „činit, konat“. Byl to vždy muž a jeho postavení bylo dědičné v mužské linii.⁹² Šamanský buben *jálgil* byl připodobňován k vodní hladině, po níž šaman plave do jiných světů. Mezi pomocnými duchy figurovali zejména zemřelí předkové, lebku zemřelého *vol'my* užíval jeho nástupce, obvykle nejstarší syn, jako amulet i nástroj věštění. Zaznamenáno bylo i užívání kostí zemřelých šamanů jako přívěsků *páid'ijale* „to, co vidí dolů“.⁹³ Tento motiv se uplatnil v jakutské mytologii, kde šamani démonů užívají ozdoby z kostí šamanů.

⁹⁰ Roux 2007, 99–100.

⁹¹ Stepanov 2008, 226–237.

⁹² Jochelson 2005, 236.

⁹³ Jochelson 2005, 237–238.

Rovněž zanikající šamanská tradice Ketů zřejmě představuje syntézu dvou složek odlišného původu a stáří. Zatímco *sening*, zasluhující si označení „šaman“, užíval buben a komunikoval s nebeskými a pozemskými duchy, archaičtější jenisejská tradice, týkající se léčení chorob, věštění i obřadů spojených se smrtí, se vztahuje k postavě zvané *bangos*. Ten neužíval buben ani rituální oděv, namísto šamanského letu byl spojován se zanořením do Země.⁹⁴ Tušíme tu souvislost s dichotomií, zastoupenou v myšlení Ketů opozicí nebe, mužského životodárného principu *Esü* a země, ženského smrtícího principu *Chosebam*, v sociální rovině existencí exogamních moiet. *Seningem* mohl být pouze muž a před zasvěcením prožíval šamanskou nemoc *darij*, avšak *bangos* mohla být i žena. *Seningův* rituální oděv, zejména pokrývka hlavy, nezřídka zdobená kovovými parohy, prozrazuje selkupský vliv.⁹⁵ V jazykové rovině je zase patrný je také altajský vliv, např. slovo *qut* „pomocný duch“ nebo „magická moc“ je zjevně přejímkou z turkického *kut* „duše“.⁹⁶ Velmi zajímavé je slovo *has* „*seningův* buben“, zjevně související s burjatským *chese*, *kesen* „šamanský buben“, altajským *kaš*, „obruč“ i evenkijským *gisun*, nanajským *gese*, oročským *geši*, vše „palička šamanského bubnu“.⁹⁷ Jako altajská výpůjčka sem patří nivšské *chas* „šamanský buben“.⁹⁸ Šamanská tradice Nivchů se jeví jako import zvenčí. Šaman je výhradně léčitel, neprovádí obřady spojené s narozením, smrtí, nevěští ani se nepodílí na archaickém medvědím kultu. Rituální oděv je omezen na pás zdobený kovovými chřestítky. Sousední Ainuové měli v minulosti věštkyně *tuskur*, vlastně médium, skrze jejíž ústa měli hovořit duchové *kamui*. Sachalinští Ainuové užívali v 19. století při některých rituálech i šamanský buben, jehož název *kacě* ukazuje na nivšský původ.⁹⁹

⁹⁴ Vajda 2010, 131.

⁹⁵ Vajda 2010, 136.

⁹⁶ Vajda 2010, 133.

⁹⁷ Vajda 2010, 139.

⁹⁸ Saveleva – Taksami 1965, 74.

⁹⁹ Levin – Potapov 1961, 433.

Tradiční spiritualita uralských etnik vychází zřejmě z jiných zdrojů než altajské šamanství. Pod vlivem sousedních Evenků se zjevně vyvíjely tradice východních samojedských skupin. Platí to zvláště pro Nganasany, jejichž *ngä* je léčitelem, ale řídí i veřejné slavnosti. Nagansané znají iniciační zážitky návštěv Jiného světa, rozporcování a následného vzkříšení. Doloženy jsou i u Selkupů, ale chybí v tradici Něnců. Selkupský *tetypu* či *tadibya* Něnců a *Enců* je léčitel a obětník. *Nga*, *tadibya* či *tetypu* oslovují božstva prostřednictvím pomocných duchů ve zvířecí podobě. Změněný stav vědomí proto není nutností. Hlavními atributy je šamanský buben a čapka, zdobená stuhami, kovovými ozdobami, u Selkupů i zmenšeným parožím.

Mnohem odlišnější od altajského šamanství je tradice ugrofinských etnik západní Sibiře. Chantyjský *ěl* a mansijský *njájd* (srov. sámské *noaid*) jsou obřadníci, mající na starosti kult svatyní *jalpynma* či *ura sumliach* a v nich uložených posvátných předmětů, věnují se obětování, jsou léčiteli a vypravěči. Staří *ělové* a *njájdové* své nástupce vyhledávali, školili a své výsady přísně střežili. Také zde se jednalo o muže, ženy byly z některých obřadů vyloučeny. Šamanský buben znají jen severní Chantové, kteří ho přejali od sousedních Něnců, i jeho název *penzer* je něneckého původu. Chybí také rituální oděv.¹⁰⁰

Složitá je otázka šamanství čukotsko kamčatských a eskaleutských etnik. Itelmenský *urile* a čukčský *taarong* mají většinou homosexuální identitu. Korjacký *tawajong* sice mívá rodinu, při obřadech nosí z poloviny ženský a z poloviny mužský oděv i účes, aby se podobal obojetnému *Ňainynenovi*, velkému duchu. Jupiský a inuitský *angakok* může být muž nebo žena. Hranice mezi šamany a ostatními členy komunity nebyla nikdy ostrá, typické je „rodinné šamanství“, v němž vykovává obřady starší člen rodiny, muž či žena. Léčit, věštit, obětovat duchům, utiřit moře či vyprovázet

¹⁰⁰ Levin – Potapov 1961, 429.

duše zemřelých může téměř kdokoli, a to s pomocí psychoaktivní muchomůrky červené (*Amanita muscaria*), jejíž užívání, dnes vytlačované vodkou, nebylo vyhrazeno jen šamanům. Šaman čukotsko-kamčatských a eskaleutských etnik je člověk, jenž vlastní pomocné duchy, s jejichž pomocí může účinněji vykonat obřady a obstát v obtížných situacích.¹⁰¹ Získání pomocných duchů bylo pracné a nebezpečné, většinou se tak dělo pomocí meditací, postu, nehybného sezení v odlehlé pustině, nejčastěji v zimě. Jak řekl inuitský *angakok* jménem Igjugarjuk: „jen strádání a utrpení v pustině, daleko od lidí může otevřít mysl člověka tomu, co zůstává ostatním skryto.“¹⁰² W. Bogorasovi bylo na počátku 20. století nápadné, že zatímco mezi Evenky, Jakuty či Jukagiry byl v jednom tábořišti zpravidla pouze jediný šaman, mezi Čukči o sobě téměř každý třetí muž hovořil jako o *taarongovi*.¹⁰³ Pro čukotsko-kamčatská a eskaleutská etnika je typický i tvar šamanského bubnu s rukojetí na spodní straně rámu, zatímco u ostatních etnik Sibiře i v Koreji je držátko upevněno zezadu na vnitřní straně bubnu. Šamanský buben je nebo donedávna byl takřka v každé rodině a slouží i k profánním účelům a zábavě: doprovází zpěvy a tance při slavnostech. Pro šamany Jakutů, tunguzských etnik či Něnců však podobné znesvěcující užití jejich bubnu nepřipadá v úvahu. Pro autory jako byl M. Eliade, představovalo „rodinné šamanství“ čukotsko-kamčatských a eskaleutských etnik úpadkovou formu,¹⁰⁴ naopak W. Jochelson jej pokládal za archaický, původní typ,¹⁰⁵ z něhož se vyvinulo profesionální šamanství. Spíše se zdá, že jde čukotsko-kamčatská, a zřejmě i eskaleutská rituální praxe, i přes typologické paralely s šamanstvím altajských a uralských etnik, její původ je na něm nezávislý a není možno oba jevy slučovat. Na druhou stranu mezi čukotsko-kamčatskými etniky a jejich

¹⁰¹ Jørgensen 2018, 42.

¹⁰² Jørgensen 2018, 42.

¹⁰³ Bogoras 1904, 375, 413.

¹⁰⁴ Eliade 1964, 258.

¹⁰⁵ Jochelson 2005, 270.

tunguzskými i jukagirskými sousedy probíhala dlouhodobá kulturní výměna, a to i duchovní oblasti.¹⁰⁶

Závěr

Z etymologické analýzy uvedeného materiálu jasně vyplývá, že sibiřské šamanství v užším slova smyslu je svým vznikem a vývojem spjato s altajskou, částečně i uralskou jazykovou rodinou. V případě Ketů a Nivchů je recentní podoba šamanských tradic produktem kulturní výměny s altajskými sousedy, jejichž šamanství bylo absorbováno, propojeno s archaičtějšími vrstvami původní spirituality. Podobný proces proběhl v menší míře rovněž u samojedských etnik uralské jazykové rodiny, kde je však doložitelný spíše v mytologické než jazykové rovině. Opačný proces „dešamanizace“ spirituality altajského etnika lze vidět v případě Čuvašů, jejichž šamanský substrát, dosud přítomný v jazyce, splynul s ugrofinskou tradicí do podoby pohanství se žreci, posvátnými háji a polyteistickou mytologií. Je to právě postupný vývoj, geneze daná splýváním substrátových vrstev religiozity s vnějšími vlivy od okolních etnik, ale také vlivy životního prostředí a materiální kultury, co dává šamanským rituálům, ikonografii i mytologii každého etnika unikátní charakter. Bylo by však příliš zjednodušující označit šamanství nealtajských původních obyvatel Sibiře za altajskou přejímku. Na druhé straně je nutné od typického šamanství odlišit tradici ugrofinských Chantů a Mansiů, vázané spíše na polyteistickou mytologii a místní kultury posvátných míst. Podobně nezávisle je nutno hodnotit také šamanství čukotsko-kamčatských a eskaleutských skupin, vázané na rodinné prostředí, opomíjející lety do jiných světů a často spojené s překračováním genderu, nehledě na odlišnosti ve formě a použití šamanského bubnu.

Soustředíme-li se na šamanství altajských etnik, vymezené užíváním posvátného rámového bubnu s rukojetí na zdaní straně,

¹⁰⁶ Bogoras 1904, 434.

rituálního oděvu a prožitků letu či obecněji putování do jiných světů ve změněném stavu vědomí, jako nejarchaičtější se jeví dva dobře odlišené typy šamanů. Tím prvním byl *sám[u], sakrální vůdce kmene, spojující náčelnickou a kněžskou roli. Byl to bojovník, přemáhající duchovní nepřátele a vedoucí příslušníky své komunity do boje proti nepřátelům fyzickým. Byl to adoptivní syn nebeského božstva, v němž spatřoval zdroj své moci nad komunitou. Po smrti byl zřejmě uctíván ve formě ducha-předka *ōrě, jeho ostatky či osobní předměty se stávaly předměty kultu jakými jsou dodnes japonské regálie. Tento typ je spojen s tunguzským, japonským, zčásti korejským a mongolským prostředím. Jeho vznik lze lokalizovat do povodí Amuru a oblasti severně od Korejského poloostrova. Druhým typem byla *jūdu, posvátná či zasvěcená žena, provozující styk s duchy a démony. Zpočátku snad byla hodnocena jako posvátná, možná přímo božská bytost, zejména v době rituálu, kdy *jūdu prožívala změněný stav vědomí. Výrazná je její vazba k plodnosti, snad i sexualitě, patrně se nejednalo o ženu žijící v obvyklé rodině, předpokládat však nelze ani její panenství. Je možné, že součástí některých jejích obřadů mohl být sakralizovaný pohlavní styk. Dále můžeme rozpoznat vazbu k mléku, sloužícímu jako oběť. To *jūdu zařazuje do rámce pasteveckých kultur a její vznik lze lokalizovat do oblasti mezi Altajem, pouští Gobi a Bajkalem. Teprve po rozpadu altajského jazykového společenství, k němuž došlo v průběhu 3. tisíciletí př. n. l., byl k *jūdu, možná pod vlivem východních sousedů, „doplněn“ její mužský pandán, mající vesměs pouze posvátnou funkci, bez aspirací na politickou moc. Zřejmě se tak stalo na několika místech nezávisle na sobě, jak o tom svědčí různorodost metaforických pojmenování muže-šamana v turkických a mongolských jazycích.

Přes všechny podobnosti a zjevnou genetickou spřízněnost šamanských rituálů altajských etnik a jejich sousedů, jsou rituály i mytologie každého etnika unikátní. Budeme-li je srovnávat,

nesmíme zapomenout, že vzájemné shody dokazují probíhající kulturní výměnu, ale ne nutně společný původ. „Šamanismus“ Evenků, Mansiů, Burjatů a Čukčů se vzájemně liší mytologicko-filosofickým kontextem, sociálními aspekty i rituální praxí víc než například islám, judaismus a křesťanství.

Literatura a prameny

Aleksejev, Nikolaj, A., Jekaterina N. Romanova a Zoja P. Sokolova. 2013. *Jakuty Sacha*. Moskva: Nauka.

Anikin, Anatolij, Je. 2000. *Etimologičeskij slovar' russkich dialektov Sibiri. Zaimstvovanija iz uralских, altajskich i paleoasiatskich jazykov*. Moskva – Novosibirsk: Akademiya Nauk Rossiji.

Bogoras, Waldemar, G. 1904. *The Chikchee*. New York: Memoir of the American Museum of Natural History, vol. VII.

Derevljanko, Anatolij. 1986. *Stopami minulosti*: Praha: Vyšehrad.

DuBois, Thomas, A. 2011. *Úvod do šamanismu*. Praha: Volvox Globator.

Eliade, Mircea. 1964. *Shamanism. Ancient Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.

Gogolev, Anatolij, I. a Anatolij A. Burcev. 2012. *Jakutskoje oloncho v kontekste mifologii i epičeskij poezii narodov Jevrazii*. Jakutsk: Sfera.

Govorov, Dmitrij, M. a Eduard S. Sidorov 2003. *Nepobedimyj Mjudjun Bëgë*. Jakutsk: Bičik.

Janoš, Jiří. 2007. *Japonsko a Korea*. Praha: Academia.

Jochelson. Vladimir, O. 2005. *Jukagiri i jukagirizirovanie Tunguzi*. Novosibirsk: Nauka.

- Jórgensen, Olle. 2018. *Duše, buď krásná. O Inuitech v Grónsku, v Kanadě a na Aljašce*. Praha: Argo.
- Ksenofontov, Gavril, V. 2001. *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice*. Praha: Argo.
- Levin, Michail, G. a Leonid P. Potapov. 1961. *Istoriko-enografičeskij atlas Sibiri*. Moskva – Leningrad: Izdatelstvo Akademiji Nauk SSSR.
- Ogotoyev, Peter. 2002. *Eles Bootur, yakut heroic epos-olonkho*. Yakutsk: N. D. Ponomareva.
- Ojunksij-Slepcov, Platon, A. 1982. *Oloncho Njurgun Bootur Stremnitel'nyj*. Jakutsk: Jakutskoje knižnoje izdatel'stvo.
- Oyunsky, Platon, A. 2014. *Olonkho Nurgun Botur the Swift*. Folkestrone: Renaissance books.
- Pekarskij, Eduard, K. 1928. *Slovar' jakutskogo jazyka*. Moskva – Leningrad: AN SSSR.
- Petrov, Avvakum. 1975. *Život protopopa Avvakuma jím samým sepsaný*. Praha: Odeon.
- Pukhov, Innokenty. 2014. „Olonkho- the ancient Yakut epic.“ In *Olonkho Nurgun Botur the Swift*, vyd. Platon A. Oyunsky. Folkestrone: Renaissance books.
- Reid, Anna. 2004. *Šamanův plášť*. Praha: BB/art.
- Roux, Jean-Paul. 2007. *Dějiny Střední Asie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Saveleva, Vera, N. a Č. M. Taksami. 1965. *Russko-nivchskij slovar'*. Moskva: Izdatelstvo Sovetskaja enciklopedia.

- Sevortjan Eduard, V. 1974. *Etimologičeskij slovar' tjurkskich jazikov*, Moskva: Nauka.
- Siiger, Halfdan. 1954. *Shamanistic Ecstasy and Supernatural Beings. A Study based on Field-Work among the Kafirs from Chittral from the Third Danish Expedition to Central Asia*. Kodaň.
- Srba, Ondřej a Michal Schwarz. 2015. *Dějiny Mongolska*. Praha – Brno: Nakladatelství Lidové noviny / MUNI Press.
- Škoda, Milan. 2015. *Velké říše kočovníků*. Praha: Vyšehrad.
- Tkacz, Virlana, Zhambalo, Sayan Phipps, Wanda. 2002. *Siberian Shamanism, The Shanar Ritual of the Buryat*. New York: Parabola Books.
- Vajda, Edward. 2010. „Ket shamanism.“ *Shaman* 18:1/2, 125–143.
- Vasiljevič, Galina, M. 1969. *Evenki*. Leningrad: Nauka.
- On-line etymologický slovník S. Starostina na <http://starling.rinet.ru>

**PŘÍBUZENSKÉ SYSTÉMY
TÁDŽICKÝCH PAMÍRCŮ V KONTEXTU
SOCIÁLNÍCH ZMĚN REGIONU**

Tomáš Retka

**Katedra sociální a kulturní antropologie,
Filosofická fakulta, Universita Pardubice**

Základní vymezení problematiky

Horské skupiny obyvatel, kteří jsou označováni jako Pamírci, žijí především v údolích pohoří Pamír na území dnešního Tádžikistánu, Afghánistánu, Pákistánu a Číny. Pamírské skupiny představují velice zajímavý antropologický fenomén. V minulosti Pamírci žili především v těžko přístupných horských lokalitách. Špatná dostupnost horských údolí a s tím související nižší míra kontaktů se skupinami žijícími mimo horské oblasti měly za následek udržení si poměrně významných kulturních specifík. Pamírci se od většiny ostatních skupin obyvatelstva obývajících lokalitu Střední Asie odlišují především v rovině náboženské (šifitská ismá'ílja¹) a jazykové (pamírské jazyky²). Tato skutečnost se projevuje v každodenních interakcích, mezietnických kontaktech i ve způsobech prezentací skupinových identit příslušníků těchto skupin.

Ve svém textu se věnuji pouze pamírským skupinám, jejichž příslušníci žijí na území dnešního Tádžikistánu. Důvodem je skutečnost, že skupiny tádžických Pamírců prošly v průběhu dvacátého století výrazně odlišným historickým vývojem než Pamírci v Afghánistánu, Číně a Pákistánu. Sovětská zkušenost a silná proruská orientace se projevují i v dnešních sebe prezentujících se modelech, čímž se tádžičtí Pamírci od ostatních Pamírců výrazně odlišují.

Tento text vychází z dat a závěrů, které jsem zpracoval v rámci své disertační práce *Způsoby prezentace identit tádžických Pamírců s důrazem na náboženské vyznání a jazykovou příslušnost* (Retka 2019).

¹ O problematice šifitská ismá'ílje pojednává například Daftary 1998; Dušek 2016; Ivanov 1948; Kalandarov 2004; Steinberg 2011.

² O problematice pamírských jazyků pojednává například Alamojev 1994; Jusufbekov 2005; Karamšojev 2005, Zarubin 1960.

Na základě vlastních zjištění³ a informací z literatury⁴ mohu konstatovat, že tádžičtí Pamírci se při vymezování se vůči jiným skupinám odvolávají především na své specifické odlišnosti náboženského (ismá‘ílija) a jazykového charakteru (pamírské jazyky⁵). Tento základní předpoklad propojuji s tématem příbuzenství. Vycházím z předpokladu, že příbuzenské systémy vymezují pole a pravidla, v rámci kterých je možné sledovat, nakolik se toto vymezování se vůči ostatním projevuje v každodenních interakcích a strategiích Pamírců.

Fenomén příbuzenství v kontextu konceptu skupinových identit

Thomas Eriksen upozorňuje na skutečnost, že jakákoliv skupinová identita vychází z určitého kontrastu (vymezování se) vůči těm druhým (odlišným, kteří nejsou součástí dané skupiny).⁶ Podobné stanovisko zastávají i Berger a Luckmann, když konstatují, že identity fungují na binárním základě a že tedy mohou být vytvářeny pouze v kladení do protikladu k ostatním.⁷ Podobně o dané problematice hovoří i Pavel Barša, který konstatuje, že není možné se

³ V textu zpracovávám poznatky a data, které jsem získal prostřednictvím etnografického výzkumu v popisované lokalitě (tádžický Pamír). Konkrétně vycházím z terénních výzkumů, které jsem ve Střední Asii realizoval v letech 2006–2015. Jednalo se tedy o opakovaný etnografický výzkum v celkovém rozsahu devíti měsíců.

Z hlediska studia příbuzenských systémů byl pro mne velice zásadní výzkum v roce 2014 v průběhu, kterého jsem se kromě sběru empirických dat věnoval i intenzivnímu studiu šugnánského jazyka. Studium jazyka mi umožnilo revidovat své dosavadní poznatky, a to nejen z hlediska transkripce jednotlivých šugnánských příbuzenských termínů, ale také z hlediska „hlubšího“ porozumění dílčím kontextům příbuzenských vztahů v dané lokalitě.

Pokud nebude uvedeno jinak, veškeré použité pojmy z šugnánského jazyka jsem si osvojil v roce 2014 a jejich transkripce byla konzultována s pracovníky Institutu humanitních věd v Chorogu.

⁴ Bliss 2006.

⁵ Jedná se o skupinový koncept, který je vnitřně poměrně heterogenní. Pamírci se na základě příslušnosti k dílčím pamírským jazykům dělí na Šugnánce, Rušánce, Vachánce, Iškašimce atd. (například Bliss 2006; Genzor 2015; Kreutzmann 2003 aj.).

⁶ Eriksen 2007.

⁷ Berger a Luckmann 1999.

ztotožňovat s určitým konceptem „My“, aniž bychom se zároveň nevymezovali proti nějakému „Oni“. Dochází tak k rozdělování světa na insidery a outsidersy, což je podle Baršy součástí procesů prezentace a kategorizace zkušeností, prostřednictvím kterých dáváme světu smysl a význam.⁸

V tomto kontextu se tedy zajímám především o fenoménmeziskupinových sňatků, na které nahlížím jako na určitý reálný projev prezentovaných postojů. Zajímá mne tedy, nakolik jsou dané kategorie My a Oni udržovány i v oblasti příbuzenských strategií. Tedy, zda se symbolické vymezování se vůči nepamírcům projevuje i v rovině „sňatkové politiky“.

Cílem textu není vymezit koncept příbuzenských vztahů Pamírců v celé jeho komplexnosti. Rozhodl jsem se vybrat základní aspekty příbuzenství, které se v průběhu analýzy dat objevovaly nejčastěji, a popsat je v kontextu základních rovin vytváření a udržování kolektivních identit. Vycházím ze základní kategorizace příbuzenských vztahů na oblast příbuzenské filiace, aliance (manželství) a germanity (sourozenectví).⁹ Z hlediska struktury textu však primární důraz kladu na analýzu vztahů filiálních a aliančních.

Problematiku příbuzenství reflektuji na základě empirických dat ve dvou základních rovinách. Především se jedná o otázku, nakolik představa společného příbuzenského konceptu (popřípadě konceptů) ovlivňuje pojetí skupinové identity jednotlivých pamírců skupin. Upozorňuji tedy na souvislost mezi koncepty příbuzenství a identity (v tomto případě etnické).¹⁰ Druhou rovinu představuje otázka, nakolik se tento vztah mezi etnicitou a příbuzenstvím projevuje v rovině sociálních interakcí aktérů. Tedy zda etnicita (či jiné podoby skupinových identit) ovlivňuje aktéry při jejich rozhodování o uzavírání/neuzavírání příbuzenských aliancí.

⁸ Barša 2006 (srov. Szaló 2003; Jenkins 2011; Bauman 2000 aj.).

⁹ Copans 2001, 51. (srov. Skupnik 2010; Murphy 2004).

¹⁰ Srov. Van den Berghe 1981.

Příbuzenské systémy ve Střední Asii

Na základě svých terénních výzkumů mohu konstatovat, že společným charakteristickým znakem příbuzenských systémů Pamírců a Tádžiků je absence výrazných rodových struktur. V tomto aspektu se usedlé tádžické a pamírské populace odlišují od příslušníků původně pastevecko-kočovních skupin.¹¹ Na tuto skutečnost poukazuje Ondřej Ditrych, který vymezuje určitou kulturní hranici mezi kočovnými pastevci a usedlými zemědělci, která se mimo jiné projevuje i ve způsobech organizace společnosti. Zatímco pastevci kladli primární důraz na rovinu genealogickou, organizační uspořádání usedlých vesničanů výrazněji vychází z principů ekonomických (společná správa zavlažovacích kanálů atd.).¹²

Příbuzenské systémy založené na rodové či klanové příslušnosti jsou tedy typické především pro společnosti, které tvoří potomci turkických kočovníků, jakými jsou například Kyrgyzové, Kazaši a Turkmeni. Oproti tomu usedlé íránské obyvatelstvo kladlo v minulosti důraz i na jiné sociální struktury.¹³

Například šugnánský informant Madbek¹⁴ uvedl, že Pamírci rody přímo nemají, ale prý mají velké rodiny (awlody¹⁵), jejichž členové si navzájem pomáhají.¹⁶

Jako příklad takovéto výpomoci lze uvést společnou práci příbuzensky spřízněných mužů na poli při sklizni nebo při stavbě či opravě domu. Tato příbuzenská výpomoc je Pamírci, konkrétně

¹¹ Retka 2009.

¹² Ditrych 2004, 11–12.

¹³ Retka 2009.

¹⁴ Madbek, muž, 1970, Šugnánek, Dušanbe, prodejce elektrotechnik.

¹⁵ Pojem *awlod* označuje širší rodinu – rod ve vztahu ke konkrétní lokalitě (viz další text). Tento pojem vychází z arabštiny a ve stejné formě se používá i v tádžičtině (výzkum 2014). Kyrgyzové používají pojem *urru*, označení pro rod ve významu genealogického schématu (výzkum 2005). Šugnánský (ale i arabský a tádžický) pojem *awlod* však nelze chápat jako ekvivalent pro kyrgyzský *urru*.

¹⁶ Výzkum 2006.

Šugnanci, nazývána termínem chašir. Jedná se o činnost, kterou ostatní členové rodiny konají zdarma (pouze za stravu) ve prospěch svého příbuzného. Tito pomáhající poté očekávají, že i oni v budoucnu získají podobnou podporu od svých příbuzných, kterým nyní pomáhají.¹⁷ Více o instituci chašir (v kontextu stavby pamírskeho domu Čid) pojednává například Libor Dušek.¹⁸

Usedlí Tádžici a ani horští Pamírci nedisponují tak pevnou rodovou strukturou, jako zástupci kočových skupin, například turkičtí Kyrgyzové.¹⁹ I přes tuto skutečnost však nelze otázku rodové příslušnosti u těchto íránských etnik zcela opomíjet. Přestože se u Tádžiků a Pamírců sounáležitost s konkrétním rodovým konceptem neprojevuje tak intenzivně, jako je tomu u turkických kočových skupin, stále má své legitimní opodstatnění ve vztahu jednotlivce ke své širší rodině a rodové občině, odkud daná příbuzenská jednotka pochází²⁰ – viz koncept awlod.²¹

Příbuzenství tádžických Pamírců

Jedním ze základních atributů pamírských příbuzenských systémů je pravidlo patrilinearity, které se projevuje především při odkazování své příslušnosti k danému awlodu. V tomto ohledu se tádžická a pamírská příbuzenská pravidla podobají příbuzenským systémům Kyrgyzů, popřípadě dalších turkických etnik. V kyrgyzském příbuzenském systému je kladen zvýšený důraz na znalost genealogické instituce, která je označovaná jako džetí ata (sedm otců). Podobná instituce se objevuje i v kulturách Tádžiků

¹⁷ Výzkum 2006.

¹⁸ Dušek 2010.

¹⁹ Poznámka: Příslušníci kyrgyzského etnika se dělí do tří základních rodových jednotek – seskupení (Sol kanát, On kanát a Ičkilik), které se poté dále rozčleňují na dalších přibližně čtyřicet rodů – ty se opět strukturně větví na podrody a dílčí rody (výzkum 2006).

²⁰ Retka 2009, srov. Retka a Konášová 2009.

²¹ Awlody jsou typické intenzivními vztahy mezi jejich příslušníky. Přestože byl význam awlodů vlivem zásahů sovětské moci částečně eliminován, svůj význam však awlody úplně neztratily (Kokaisl 2007). Podobnou sociální roli jako tádžické (a pamírské awlody) má kyrgyzský ayl a uzbecká mahalla (Horák 2005).

a Pamírců. Genealogická znalost jmen mužských patrilineárních předků je u Tádžiků označována termínem chaft pušt,²² Pamírci (Šugnanci) používají termín wūvd pušt. V obou případech se jedná o termíny, které lze do češtiny přeložit jako sedm pokolení.²³

V případě tádžického chaft pušt a šugnánského wūvd pušt se tedy nejedná o znalost sedmi předků (viz kyrgyzské džeti ata), ale o znalost sedmi pokolení. Což znamená, že sedm uvedených jmen bude začínat jménem informanta, popřípadě informantky. V případě, že vlastní koncept sedmi pokolení popisuje žena, objeví se v prvním pokolení ženské jméno (což se u kyrgyzského džeti ata stát nemůže). Na rozdíl od kyrgyzského džeti ata, bude každé chaft pušt či wūvd pušt originální, neboť vždy začíná jménem daného aktéra, který ho vymezuje. Oproti tomu u kyrgyzského džeti ata bude seznam sedmi jmen u sourozenců vždy stejný (pokud disponují stejnou znalostí svých předků).

Rodová posloupnost v kontextu předávaných jmen

V průběhu výzkumu jsem se v terénu setkával se zajímavými genealogickými případy, kdy za určitých okolností nově narozené dítě získávalo jméno po jednom ze svých prarodičů (popřípadě po jiných prapředcích). Jako příklad je možné uvést šugnánského informanta Tudaka²⁴ a jeho syna Rachdora, který byl pojmenován po svém dědovi (Tudakově otcovi). Tudak tuto událost vysvětlil s odkazem na pamírskou tradici, která reflektuje princip, že pokud člověk zemře, mají jeho přímí potomci po něm pojmenovat své první dítě, které se narodí po jeho smrti. Po smrti Rachdora se první chlapec narodilo jeho synovi Tudakovi, ten svého potomka tedy podle této tradice pojmenoval stejným jménem, tedy Rachdor. Pokud by se ovšem po smrti Rachdora dříve narodil syn

²² Kabir, muž, 1960, Tádžik, sever Tádžikistánu, bývalý zaměstnanec armády.

²³ Retka 2009 a výzkum 2014.

²⁴ Tudak, muž, 1970, Šugnánec, mechanik.

některému z Tudakových sourozenců, pojmenoval by ho tímto jménem on a Tudakův syn by mělo jméno jiné.²⁵

Pravidlo postmaritální rezidence a fenomén nejmladšího syna

Jedno ze zajímavých antropologických témat, které příbuzenské teorie často reflektují, je otázka, v jaké lokalitě se usazují novomanželé po odchodu z domácností svých rodičů. Antropologické teorie rozlišují dva základní principy, které mohou determinovat konečné rozhodnutí partnerů o tom, v jaké lokalitě budou po svatbě společně žít. Jedná se o klasické vymezení pravidla patrilokality (novomanželé žijí v lokalitě ženicha – v jeho původní rodině/awlodu/vesnici) a pravidla matrilokality (novomanželé žijí v původní lokalitě nevěsty). Dále se lze setkat i s tzv. bilokalitou (novomanželé si mohou vybrat, v jaké příbuzenské lokalitě budou po svatbě společně žít), popřípadě neolokalitou (novomanželé se po svatbě usazují v lokalitě nové).²⁶

Pamírské společnosti (podobně jako ty tádžické) je v této rovině příbuzenských vztahů možné definovat jako původně patrilokální. Na druhou stranu je však možné, na základě empirických dat z výzkumů, konstatovat, že pravidlo patrilokality již v současné době není jediným závazným faktorem, které ovlivňuje rozhodování, kde se novomanželé společně usadí po založení vlastní rodiny. Podobně jako další kulturní aspekty pamírských společností, je i podoba „tradičních“ příbuzenských vztahů a pravidel, v současné době výrazně ovlivňována novodobými faktory, jakými jsou pracovní migrace a urbanizace. Zajímavý aspekt dané problematiky může představovat i fenomén etnicky smíšených manželství. Této rovině se budu podrobněji věnovat v následujících pasážích tohoto textu.

²⁵ Výzkum 2006.

²⁶ Murphy 2004.

Skutečnost, že příbuzenské systémy tádžických Pamírců tradičně zohledňují pravidlo patrilokality, úzce souvisí s již zmiňovanou zásadou patrilinearity. Na vztah mezi patrilinearitou a patrilokality upozorňuje Robert Murphy, který konstatuje, že patrilineární skupiny skutečně většinou bývají současně i patrilokálními.²⁷ Jaroslav Skupnik tuto skutečnost potvrzuje, když konstatuje, že ze vzorku 399 patrilineárních společností jich je 384 patrilokálních.²⁸ Murphy také poukazuje na vztah mezi postmaritálním bydlištěm a vymezením rolí v dané příbuzenské skupině. Tento autor konstatuje, že místo rezistence novomanželů bývá dáváno do souvislosti se způsobem obživy dané skupiny. Patrilokalita je poměrně častá u skupin, jejichž způsob obživy vyžaduje spolupráci skupiny mužů. Jedná se například o lovce, pastevce, rybáře či zemědělce používající pluh.²⁹ Jelikož tradiční způsoby obživy Pamírců (i Tádžiků) vycházely právě ze zemědělství a nekočovního pastevectví,³⁰ spadají i oni do skupiny etnik, pro něž je původně typický systém patrilokální. Tradičně patrilokální pojetí postmaritální descendance Pamírců potvrzovali ve svých výpovědích i samotní informanti.

Pamírec Mawlon³¹ hovořil o tom, že si staví pamírský dům vedle domu svých rodičů. Dále zmínil skutečnost, že s rodiči ve společné domácnosti nyní žije jeho mladší bratr se svou rodinou. Tento informant poukázal na další zajímavé příbuzenské pravidlo, které lze označit jako fenomén „nejmladšího syna“. V pamírských příbuzenských systémech převládá zvyk, že v domě rodičů zůstává jejich nejmladší syn, který jim ve stáří pomáhá a podporuje je.³² Tento zvyk potvrdili i Šugnánci z oblasti Šochdary.³³ Jeden z informantů popisoval situaci, kdy jeho starší syn žije v Dušanbe,

²⁷ Murphy 2004, 112.

²⁸ Skupnik 2010, 86.

²⁹ Murphy 2004.

³⁰ Bliss 2006 srov. Kalandarov 2004.

³¹ Mawlon, muž, 1965, Šugnánci.

³² Retka 2009.

³³ Výzkum 2014 a 2015.

dcery se vdají a v lokalitě s rodiči zůstane nejmladší syn. Tento informant poukázal také na skutečnost, že ostatním synům rodiče pomáhají postavit vlastní domy. Nejedná se o pomoc pouze finanční, ale i o pomoc manuální při vlastní stavbě. Dochází zde tedy k již v předchozím textu zmiňované příbuzenské výpomoci, kterou Pamírci – Šugnáneci označují termínem chašir.

S výše uvedenou problematikou souvisí i otázka dědického práva, tedy i způsoby rozdělení majetku mezi děti po smrti rodičů. Ismá'ílitský chalífa z oblasti Guntu³⁴ hovořil o tom, že dům po rodičích získává nejmladší syn, naopak nejstarší syn dostane pole (pokud je součástí majetku). Za svého života rodiče materiálně podporují všechny své syny při stavbě jejich vlastních domů. Po smrti rodičů jsou veškeré peníze a hospodářská zvířata rozdělena mezi všechny syny. Jelikož se jedná o společnosti patrilokální, odcházejí dcery do jiné nové lokality (awlodu) za svým manželem a výše vymezené způsoby dělení majetku se jich tedy netýkají.

Sňatkové aliance

Druhou významnou rovinou studia příbuzenských systémů je analýza pravidel uzavírání sňatkových aliancí. V průběhu terénních výzkumů jsem v kontextu této otázky narazil na čtyři základní tematické aspekty. Jednalo se o problematiku uzavírání sňatků mezi příbuznými (mezi bratrance a sestřenicemi), způsoby výběru partnera, fenomén smíšených (interetnických) sňatků a o otázku mono a polygamie. V kontextu mého výzkumného tématu (problematika skupinových identit tádžických Pamírců) jsem se primárně zaměřil především na rovinu smíšených interetnických sňatků.³⁵

³⁴ Muž, 1935, Šugnánec, ismá'ílitský chalífa.

³⁵ Z důvodu poměrně rozsáhlého objemu získaný dat jsem se rozhodl v tomto textu zmínit pouze tuto základní rovinu (fenomén etnicky smíšených sňatků) a s touto problematikou úzce související otázku mnohoženství. O ostatních oblastech dané problematiky podrobněji pojednávám ve své disertační práci (Retka, 2019).

Etnicky smíšené sňatky

S problematikou různých skupinových diskurzů týkající striktnosti dodržování „tradičních“ pravidel a doporučení, souvisí i otázka smíšených (interetnických) sňatků. Většina pamírských informantů poukazovala na skutečnost, že ke smíšeným sňatkům mezi Pamírci a Tádžiky (popřípadě příslušníky jiných skupin) v současné době příliš často nedochází. V průběhu prvního výzkumu v roce 2006 jsem o této problematice hovořil se Šugnánцем Šakarem,³⁶ který konstatoval, že pamírské ženy jsou oproti Tádžičkám výrazně emancipovanější, a to že tádžickým mužům nevyhovuje.³⁷ Podobně se s odstupem několika let vyjadřoval Šugnáncem Šechamad,³⁸ který poznamenal, že v době Sovětského svazu docházelo k interetnickým sňatkům docela často, nicméně v dnešní době jsou již vzácností.³⁹ Mnozí Pamírci žijící v tádžických (sunnitských) oblastech Tádžikistánu hovoří o tom, že se tádžická společnost čím dál více islamizuje.⁴⁰ Sunnitě nemají zájem o ší'itské partnery a partnerky.⁴¹ Na druhou stranu ani většina ismá'ílíťů nepreferuje sňatek se sunnitou či sunnitkou. Tato skutečnost je asi nejpatrnější na příkladu tádžické (přitom však ismá'ílíťské) vesnice Joged.⁴²

³⁶ Šakar, muž, 1970, Šugnáncem, Chorog, obchodník.

³⁷ Výzkum 2006.

³⁸ Šechamad, muž, 1960, Šugnáncem, Chorog, akademický pracovník.

³⁹ Při snaze o vysvětlení podstaty procesu snižování četnosti interetnických sňatků mezi Pamírci a Tádžiky, je potřeba reflektovat minimálně dvě základní roviny problematiky. Jedná se o rovinu etnickou (Pamírci a Tádžici) a náboženskou (ismá'ílíťé a sunnité). Společenské postavení obou faktorů je v současnosti zásadně odlišné od jejich postavení v době SSSR. Cílem ideologie komunistické strany v době SSSR bylo význam těchto faktorů ve společnosti snižovat – důraz na koncept sovětského člověka (bez ohledu na národnost), v jehož životě bude náboženství hrát malou (nebo žádnou) roli.

V důsledku společenských změn v devadesátých letech 20. století dochází ke společenskému redefinování významů etnicity a náboženské příslušnosti v postsovětských společnostech. Nabízí se teze, že právě tato renesance náboženských a etnických identit se v 21. století projevuje v postsovětské Střední Asii i prostřednictvím častějších endogamních strategií při výběru partnerů.

⁴⁰ O tádžické společnosti na začátku 21. století pojednává například kniha Colette Harris *Muslim Youth – Tensions and Transitions in Tajikistan* (Harris 2006).

⁴¹ Výzkum 2014 a 2015.

⁴² Výzkum 2012.

Nelze tedy hovořit o etnické endogamii Pamírců, ale spíše o vzájemném vymezování se na základě rozdílné religiozity. K etnicky smíšeným sňatkům mezi pamířskými a tádžickými ismá'ílíty dochází (viz vesnice Joged).

Problematika mnohoženství

Podle získaných empirických dat je výrazná většina pamířských sňatků monogamní. Nabízí se otázka, nakolik se jedná o fenomén vycházející z ismá'ílítské tradice nebo zda je to výsledek reformistických snah sovětského režimu. Nicméně samotní informanti hovořili o tom, že polygamie nikdy neměla v ismá'ílítském pojetí víry silnou pozici. Podle mnohých informantů je stoupcem monogamie i ismá'ílítský imám Aga Chán. Polygynie tedy nemá z hlediska jejich náboženství žádné legitimní opodstatnění. Aspekt prezentovaného důrazu na tradici monogamních sňatků využívají někteří Pamírci při vymezování se vůči sunnitům.

Mnohoženství u Pamírců je tedy v porovnání se sunitskými Tádžiky výrazně výjimečné. Výjimečnost mnohoženství u ismá'ílítských Pamírců a stoupající výskyt tohoto fenoménu u sunitských Tádžiků popisovala i šugnánská studentka Kata⁴³ (žijící v průběhu akademického roku v Dušanbe). Tato mladá Šugnánka popisovala stoupající religiozitu tádžických sunnitů, která se projevuje nejen zahalováním se žen na ulici (což Pamírky podle ní nedělají), ale také poměrně častým mnohoženstvím.⁴⁴ O tomto trendu hovořila i jedna ze sunitských informantek (Nursul⁴⁵), která kromě vlivu sunitského islámu zmiňovala i faktory demografické a sociální. V důsledku pracovní migrace do Ruské federace dochází k situacím, že v dané lokalitě není dostatek vhodných „životních partnerů“. Jelikož do Ruské federace odjíždějí pracovat především

⁴³ Kata, žena, 1990, studentka, Šugnánka, žije v Dušanbe.

⁴⁴ Výzkum 2015.

⁴⁵ Nursul, žena, 1985, Kyrgyzka žijí v severním Tádžikistánu, studující v Kyrgyzstánu anglický jazyk.

muži,⁴⁶ nemají v některých případech mladé dívky jinou možnost“ než zůstat svobodné nebo se stát druhou manželkou staršího muže.⁴⁷

Příbuzenství v kontextu skupinových identit – shrnutí

Konkrétní podoby příbuzenského systému Pamírců nepředstavují zásadní aspekt etnicity, prostřednictvím kterého by se vymezovali vůči tádžické většině.⁴⁸ Výjimku tvoří pamírské (ismáčíltské) vymezování se vůči polygammím sňatkům, které jsou v sunnitském pojetí islámu častější a z hlediska víry i legitimnější. Příbuzenský systém Pamírců tedy z hlediska jejich kolektivních identit poskytuje především nástroje (doporučení náboženské endogamie) udržování symbolických hranic daných skupinových konceptů (nikoliv jeho kulturní obsahy). V tomto ohledu nelze od sebe striktně oddělit roviny etnickou od roviny náboženské. K uzavírání interetnických sňatků dochází i v současné době. Jejich počet je však výrazně nižší (podle výpovědí informantů) než tomu bylo v době SSSR. Tádžičtí sunnité nejsou pro Pamírce preferovanými partnery, nikoliv však z hlediska etnicity, ale náboženské příslušnosti. V případě tádžických ismáčílťů je tato situace rozdílná. Přestože zde hraje částečnou roli jiný mateřský jazyk i geografická vzdálenost, jsou tyto sňatky pamírskými i tádžickými ismáčílťy prezentovány jako možné, legitimní a časté (v porovnání se sňatky s Tádžiky sunnitskými).

Přestože mnohá příbuzenská pravidla a doporučení jsou v současné době redefinována vlivem vnějších sociálních procesů (pracovní migrace aj.), koncept příbuzenství, jakož to nástroj orientace v sociálním světě, má v každodenním životě Pamírců stále silný význam.

⁴⁶ Není pravidlem, že do Ruska odjíždějí pracovat pouze muži, v některých lokalitách však je výskyt této pracovní migrace mezi ženami rozšířen podstatně méně než mezi muži.

⁴⁷ Výzkum 2006.

⁴⁸ Ve smyslu Tádžici jsou jiní, protože mají jiná příbuzenská pravidla než my... srov. Smith 2003.

Summary

Pamir groups represent very interesting anthropological phenomenon. In the past, the Pamiris lived mainly in hard-to-reach mountain locations in the Pamir Mountains. Poor availability of mountain valleys and a lower level of contact with other groups have influenced specific Pamiri culture.

The Pamiris differ from the majority of other Central Asian groups mainly in religion and language. This fact manifests itself in everyday interactions, interethnic contacts as well as in manifestations of group identity. The aim of the text is to describe and analyze kinship of the Pamiris in the context of interethnic relationships.

Literatura

- Alamojev, M. M. 1994. *Sistema mestoimenij šugnanskogo jazyka*. Dušanbe.
- Barša, Pavel, 2006. Konstruktivismus a politika identit. *Antropowebzin*. no.1–2, s. 21–34.
- Bauman, Zygmunt, 2000. *Myslet sociologicky*. Praha: Slon.
- Berger, Peter Ludwig a Thomas Luckmann, 1999. *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bliss, Frank, 2006. *Social and Economic Change in the Pamirs (Gorno – Badakhshan, Tajikistan)*. New York: Routledges.
- Copans, Jean, 2001. *Základy antropologie a etnologie*. Praha: Portál.
- Daftary, Farhad, 1998. *A short history of the Ismailis*. Edinburgh: University Press,
- Ditrych, Ondřej, 2004. *Vymysleti si středoasijské národy... Navýchod no.3*, s 11–12.

- Dušek, Libor, 2010. Pamírský dům – harmonie dvou světů, Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Dušek, Libor, 2016. Trojí tvář Vachánu: Proměny tradičního způsobu života horalů žijících na území Afghánistánu, Tádžikistánu a Pákistánu. Praha: Filosofická fakulta Univerzity Karlovy.
- Eriksen, Thomas Hylland, 2007. Antropologie multikulturních společností: Rozumět identitě. Praha/Kroměříž: Triton.
- Genzor, Jozef, 2015. Jazyky světa: historie a současnost. Brno: Lingea.
- Harris, Colette. 2006. Muslim Youth – Tensions and Transitions in Tajikistan. Oxford: westview Press.
- Horák, Slavomír, 2005. Střední Asie mezi Východem a Západem. Praha: Karolinum.
- Ivanov Vladimir, 1948. Nasir-I Khusraw and Ismailism. Leiden.
- Jenkins, Richard, 2011. Being Danish: Paradoxes of identity in everyday life. 1st ed. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Jusufbekov, Šodichon a P., Ch. P. Pirumšojev, 2005 Istorija Gorno-badachšanskoj avtonomnoj oblasti Dušanbe: Akademija Nauk Respubliki Tadžikistan.
- Kalandarov, Tofir, Safarbekovič. 2004. Šugnanci (Istoriko-etnografičeskoje issledovanije). Moskva: Rossijskaja Akademija Nauk.
- Karamšojev, Dodchudo., 2005 (ed.) Jazyki i etnografija kriši mira. SP: Peterburskoje Vostoko-vedenie.
- Kokaisl, Petr aJan, Pargač, a kol., 2007. Lidé z hor a pouští: Tádžikistán a Turkmenistán: Střípky kulturních proměn Střední Asie. Praha: Univerzita Karlova.

- Kreutzmann, Hermann, 2003. Ethnic minorities and marginality in the Pamirian Knot: survival of Wakhi and Kirghiz in a harsh environment and global contexts. *The Geographical Journal*, Vol. 169, no. 3, s. 215–235.
- Murphy, Robert, 2004. Úvod do kulturní a sociální antropologie. Praha: Slon.
- Retka, Tomáš, 2009. Etnická identita Pamírců. Pardubice: UPCE. Diplomová práce.
- Retka, Tomáš a Zuzana Konášová, 2009. Příbuzenství tádžických Pamírců „včera a dnes“. *AntrpoWebzin*. 2–3/2009, s. 25–34.
- Retka, Tomáš, 2019. Způsoby prezentace identit tádžických Pamírců s důrazem na náboženské vyznání a jazykovou příslušnost. Praha: Karlova Univerzita. Disertační práce.
- Smith, Anthony, D., 1991. Etnický základ národní identity. In. Hroch, Miroslav (ed.), 2003. *Pohledy na národ a nacionalismus – čítanka textů*. Praha: Slon, s.270–296.
- Skupnik, Jaroslav, 2010. Antropologie příbuzenství: Příbuzenství, manželství a rodina v kulturně antropologické perspektivě. Praha: Slon.
- Steinberg, Jonah, 2011. *Ismacili Modern: Globalisation and identity in a Muslim community (Islamic civilisation and Muslim Networks)*. North Carolina: The University of North Carolina.
- Szalo, Csaba a Igor, Nosál (eds.), 2003. *Mozaika v re-konstrukci: Formování sociálních identit v současné střední Evropě*. Brno: Masarykovo Univerzita v Brně.
- van den Berghe, Pierre L., 1981. Etnicita jako příbuzenský výběr: biologie nepotismu. In. Jakoubek, Marek (ed.), 2016. *Teorie etnicity: Čítanka textů*. Praha: Slon. 353–382.

Zarubin, Ivan, Ivanovič. 1960. Šugnanskije texty i slovar. Moskva: Akademija Nauk.

Seznam informantů⁴⁹

Kabir, muž, 1960, Tádžik, sever Tádžikistánu, bývalý zaměstnanec armády.

Kata, žena, 1990, studentka, Šugnánka, žije v Dušanbe.

Madbek, muž, 1970, Šugnánec, Dušanbe, prodejce elektrotechnik.

Mawlon, muž, 1965, Šugnánec.

Nursul, žena, 1985, Kyrgyzka žijí v severním Tádžikistánu, studující v Kyrgyzstánu anglický jazyk.

Muž, 1935, Šugnánec, ismá'ílitský chalífa.

Tudak, muž, 1970, Šugnánec, mechanik.

Šakar, muž, 1970, Šugnánec, Chorog, obchodník.

Šechamad, muž, 1960, Šugnánec, Chorog, akademický pracovník.

⁴⁹ Jména informantů jsou z důvodu anonymizace pozměněna. Rok narození je u většiny informantů pouze orientační.

**ODKUDPAK TY MUŠLE JSOU?
K PŮVODU MUŠLÍ KAURI V ČÍNĚ
VE 3.-1. TIS. PŘ. N. L.**

Jakub Maršálek

**Ústav Dálného východu, Filosofická fakulta,
Universita Karlova, Praha**

Jedním ze zajímavých ekofaktů, nacházených v aristokratických hrobkách ze 2.–1. tis. př. n. l. v širší oblasti středního a dolního toku Žluté řeky, jsou tzv. mušle kauri. Jde o schránky plžů čeledi Cypraeidae, v případě Číny především druhů *Cypraea* (*Monetaria*) *moneta* a *annulus*, tedy zavinutce penízkového a kroužkového, které v řadě oblastí světa donedávna byly – a někde stále jsou – užívány jako primitivní platidlo.¹

Otázka, do jaké míry byly i v rané Číně mušle skutečným platidlem, tedy obecným ekvivalentem hodnoty, je mezi čínskými i západními badateli předmětem diskuze.² V každém případě je zřejmé, že plnily i jiné funkce: prestižní, ozdobné, možná i čistě rituální, např. v rámci pohřebních obřadů.³ Zde se ovšem soustředíme na otázku původu těchto ekofaktů, která je rovněž předmětem debat již po několik desítek let.

Nejstarší písemné doklady užití mušlí pocházejí ze závěrečné fáze existence pozdně shangského státu v Centrální planině na středním toku Žluté řeky, tedy z 11. stol. př. n. l., kdy nápisy na bronzových nádobách zaznamenávají dary mušlí od panovníka aristokratům, na jejichž příkaz byly nádoby odlity.⁴ Tyto dary sloužily k upevňování rituálních a politických vazeb v rámci aristokratické vrstvy.⁵ Podobné doklady jsou známy i z následující západozhouské epochy, tedy z 11.–8. stol. př. n. l.⁶

Nálezy mušlí v aristokratických hrobech z uvedených období (obr. 1) tyto údaje potvrzují;⁷ mimoto vypovídají o tom, jak velká

¹ Přehledně nejnověji Yang Bin 2011.

² K možné funkci mušlí jako platidla a dokladů v tomto ohledu přehledně především Yang Shengnan 1992, 596–607; Yang Bin 2011, 3–6; Campbell 2018, 220.

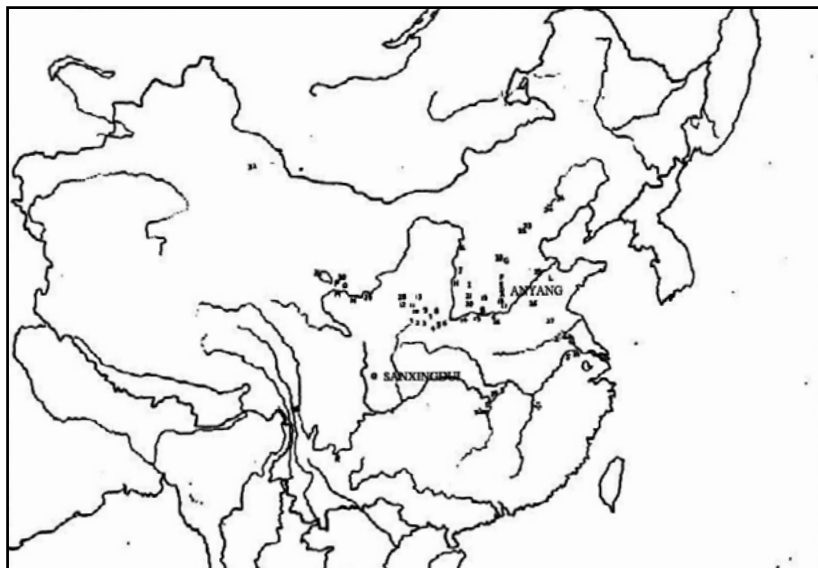
³ Výhrady vůči užití mušlí jako platidla přehledně shrnuje D. N. Keightley (1983, 550). Nověji k této otázce přehledně Li Yung-Ti (2003), který dospívá k názoru, že funkci platidla začaly mušle plnit až ve středním období dynastie Západní Zhou, tedy v 10.–9. stol. př. n. l. Též Yang Bin 2011, 3–6.

⁴ Yang Shengnan 1992, 596–607; Thorp 2006, 211.

⁵ Keightley 1983, 550.

⁶ Li Yung-Ti 2003.

⁷ Přehledně Yang Shengnan 1992, 603–604; Maršálek 1997, 122–124.



Obr. 01. Nálezy mušlí z pozdně shangského (13.–11. stol. př. n. l.) a západozhouského (11.–8. stol. př. n. l.) období s lokalitami zmiňovanými v textu. Podle Peng Ke a Zhu Yanshi 1995, map 2 (upraveno).

množství mušlí byla státům u Žluté řeky dostupná. Např. známá hrobka královny Fu Hao v shangském hlavním centru Anyangu, datovaná do doby kolem roku 1200 př. n. l., obsahovala šest až sedm tisíc exemplářů.⁸ Mušle se ovšem běžně nacházejí i v hrobkách nízké aristokracie.⁹

Pozornost pak pochopitelně již po dlouhou dobu vzbuzuje otázka, odkud se mušle v takto velkých objemech do státních útvarů u Žluté řeky dostávaly. Vzhledem k jejich množství a významu v dané oblasti je přitom oprávněné předpokládat, že byly do značné

⁸ Yinxi de faxian yu yanjiu 1994, 70–72.

⁹ Například v Anyangu obsahovala mušle třetina malých až středně velkých hrobů aristokracie (Yang Shengnan 1992, 604; též Campbell 2018, 220, 226–229).

míry získávány prostřednictvím pevně ustavené a standardní sítě dálkových obchodních styků.¹⁰

Oba uvedené druhy zavivutců se dnes vyskytují v tropických vodách Indického a Tichého oceánu, přičemž je poměrně pravděpodobné, že areál jejich rozšíření se v průběhu zde diskutovaných epoch příliš nelišil od současného stavu.¹¹ Na tomto základě byl již ve 30. letech minulého století vysloven názor, že zdrojem mušlí bylo jihovýchodní pacifické pobřeží Číny.¹² Ten byl pak přijímán a opakován v zásadě po celý zbytek 20. století.¹³

Odišnou teorii o původu mušlí formulovali na sklonku téhož století čínští badatelé Peng Ke a Zhu Yanshi na základě podrobného zmapování jejich nálezů z pravěké a starověké Číny.¹⁴ Jimi vypracovaných map (obr. 1, 2, 5) užíváme i jako jednoho z hlavních podkladů pro náš příspěvek.

Uvedení badatelé odmítli hledání původu mušlí na jihovýchodním tichomořském pobřeží Číny, a to především na základě absence jejich nálezů jižně od Dlouhé řeky, což je ve zjevném rozporu s tradiční představou. Místo toho vyslovili názor, že mušle se do raných států na středním toku Žluté řeky dostávaly z Předního východu a ze stepí přes severozápadní Čínu, tedy území dnešních provincií Gansu a Qinghai u severovýchodního okraje Tibetské plošiny, které později vždy plnilo roli obchodní a kulturní spojnice Číny se západem. Ve prospěch svého tvrzení uvádějí především koncentraci nálezů mušlí na severozápadě v pozdním neolitu (3. tis. př. n. l.) a v následující rané době bronzové (2. tis. př. n. l.). Ve 3. tis. př. n. l. se mušle skutečně soustřeďují výhradně na několika málo lokalitách v provincii Qinghai (obr. 2).¹⁵ K jejich většímu

¹⁰ K tomu stručně i Campbell 2018, 72–73.

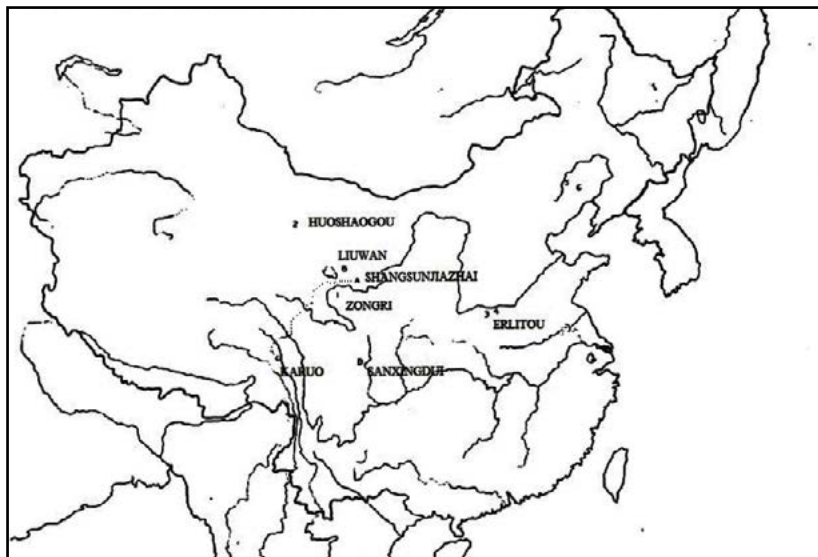
¹¹ Peng Ke a Zhu Yanshi 1995, 2–4.

¹² Pro přehled názorů na původ mušlí viz Peng Ke a Zhu Yanshi 1995, 3–5.

¹³ Srov. Chang 1980, 122–123; Thorp 1991, 21.

¹⁴ Peng Ke a Zhu Yanshi 1995.

¹⁵ Peng Ke a Zhu Yanshi 1995, 6.



Obr. 02. Nálezy mušlí z pozdního neolitu (3. tis. př. n. l.) a počátku doby bronzové (1. pol. 2. tis. př. n. l.) s lokalitami zmiňovanými v textu. Tečkovaně vyznačena východní větev trasy spojující v 7.–9. stol. n. l. údolí řeky Huang s Lhasou (podle Ren LeLe et al. 2016, fig. 1). Podle Peng Ke a Zhu Yanshi 1995, map 1 (upraveno).

rozšíření pak došlo na počátku doby bronzové, kdy se objevují na středním toku Žluté řeky v Erlitou, pravděpodobně centru prvního státu v dané oblasti (obr. 2).¹⁶ Jde o dobu, kdy se mezi Erlitou a severozápadem ustavují intenzivnější kontakty,¹⁷ což spolu s přítomností mušlí až na soudobém pohřebišti Huoshaogou u Průsmyku Nefritové brány¹⁸ (obr. 2) mluví pro severozápadní trasu.

¹⁶ Nálezy pocházejí z bohatších erlitouských hrobů, datovaných do 3. a 4. fáze lokality, tedy z období, kdy Erlitou evidentně plnilo funkci významného centra. Srov. Thorp 2006, 32, 46. Pro podrobnou diskuzi viz Maršálek 1997, 122–125.

¹⁷ K tomu Liu Li a Chen Xingcan 2012, 328–333; Maršálek 2015, 113–132; Maršálek 2018b.

¹⁸ Li Shuicheng 1993, 118.

Peng a Zhu dále poukazují na přítomnost velkého množství mušlí v rané neolitické kultuře Džejtun na území dnešního Turkmenistánu, datované do 7.–6. tis. př. n. l. Ty se tam podle nich dostaly z širší oblasti Předního východu, kde se mušle, nejspíš z Rudého moře, vyskytují již od počátků neolitu.¹⁹

Diskutovaná teorie tedy působí přesvědčivě a dnes je obecněji přijímána.²⁰ Ovšem při bližším pohledu se objevují určité problémy, jež nás vedou k předložení alternativního návrhu na řešení původu mušlí v Číně ve 3.–1. tis. př. n. l., který podle našeho názoru lépe odpovídá geografické distribuci jejich nálezů v uvedeném období.

Pro 3. tis. př. n. l. je především nápadné omezení výskytu mušlí na malou oblast na území dnešní provincie Qinghai (obr. 2). Zde se našly na lokalitách Zongri²¹ na horním toku Žluté řeky a Shangsun-jiazhai²² a Liuwan²³ u jejího přítoku, řeky Huang. Údolí uvedených řek vždy představovala spojnice níže položených oblastí severozápadu s Tibetskou plošinou. Zmíněné lokality se přitom nacházejí ve značných nadmořských výškách kolem 2000 metrů a zjevně odrážejí interakce zemědělských nositelů kultur s malovanou keramikou z níže položených regionů severozápadu s původními horskými lovecko-sběračskými skupinami, jež v tomto kontaktu prošly výraznou akulturací a převzaly neolitické rysy, především pěstování prosa a keramiku.²⁴ I po této akulturaci si ale místní komunity uchovaly již dříve vytvořené vazby na kořistníky pohybující se ve vyšších polohách Tibetské plošiny.²⁵ Díky nim mohl být

¹⁹ Peng Ke a Zhu Yanshi 1995, 15–16. Kultura Džejtun vykazuje těsné vazby k neolitickým kulturám s malovanou keramikou v Íránu a mohla být výsledkem migrací jejich nositelů (srov. Parzinger 2006, 143–146).

²⁰ Srov. Yang Bin 2011, 7; Campbell 2018, 72–73.

²¹ Qinghai Tongde xian Zongri yizhi fajue jianbao 1998, 398.

²² Peng Ke a Zhu Yanshi 1995, 6.

²³ Qinghai Liuwan 1984, 167, 232.

²⁴ Hung Ling-yu 2011, 118–129, 148–149; Hung Ling-yu a Cui Jianfeng a Chen Honghai 2014, 75; Maršálek 2018a, 55–57; Maršálek 2018b, 21–22.

²⁵ Maršálek 2018b, 25, 27, 28.

získáván tyrkys, který se v podobě malých kousků či korálků objevuje ve značných množstvích na pohřebištích v Liuwanu a Zongri.²⁶ Tyrkys se vyskytuje v Tibetu často společně s obsidiánem.²⁷ Ten byl žádanou surovinou na výrobu kamenných nástrojů, která přitahovala lovecko-sběračské populace na Tibetskou plošinu již od 7. tis. př. n. l., kdy se zřejmě vytváří síť jeho distribuce.²⁸

Na rozdíl od našich dřívějších názorů²⁹ se nyní nově domníváme, že ze stejného směru, tedy z vyšších poloh Tibetské náhorní plošiny, a prostřednictvím stejné sítě kontaktů, se na výše uvedené lokality na severovýchodním okraji Tibetské náhorní plošiny dostávaly i mořské mušle. Jak ukazuje analýza polykulturního pohřebiště Liuwan, vzorec výskytu mušlí na této lokalitě se v určitých ohledech podobá tyrkysu. Mušle se sice na rozdíl od tyrkysu vyskytují ve velmi omezeném množství hrobů – třech náležejících pozdně neolitické kultuře Machang (cca 2300–2000 př. n. l.) a třech kultuře Qijia (cca 2200–1500 př. n. l.) z rané doby bronzové – nicméně jejich počty jsou podstatně vyšší nežli v případě nefritu, který byl do Liuwanu nejspíše importován z opačného směru, tedy z níže položených oblastí severozápadu: v machangském hrobě M916 bylo nalezeno 11 mušlí a velký a bohatý hrob M992 patřící kultuře Qijia obsahoval 34 exemplářů tvořících náhrdelník.³⁰ Na pohřebišti v Zongri na horním toku Žluté řeky pak počet mušlí dosahoval dokonce 94.³¹ Pozornost věnovanou v místním prostředí mušlím naznačuje i jejich jedenáct pečlivě vypracovaných kamenných napodobenin z machangských hrobů v Liuwanu.³²

²⁶ Maršálek 2018b, 25–26. K nálezům srov. Qinghai Tongde xian Zongri yizhi fajue jianbao 1998, 396–397.

²⁷ Bellezza 2017; Turquoise – The Gemstone of Tibet 2017; srov. Maršálek 2018b, 25.

²⁸ Srov. Maršálek 2018a, 53; Perreault et al. 2016; Brantingham et al. 2013, 415.

²⁹ Maršálek 2018b, 26–27.

³⁰ Maršálek 2018b, 26.

³¹ Qinghai Tongde xian Zongri yizhi fajue jianbao 1998, 398; Maršálek 2018b, 27.

³² Qinghai Liuwan 1984, 126, tab. 87:11–12; Maršálek 2018b, 27.

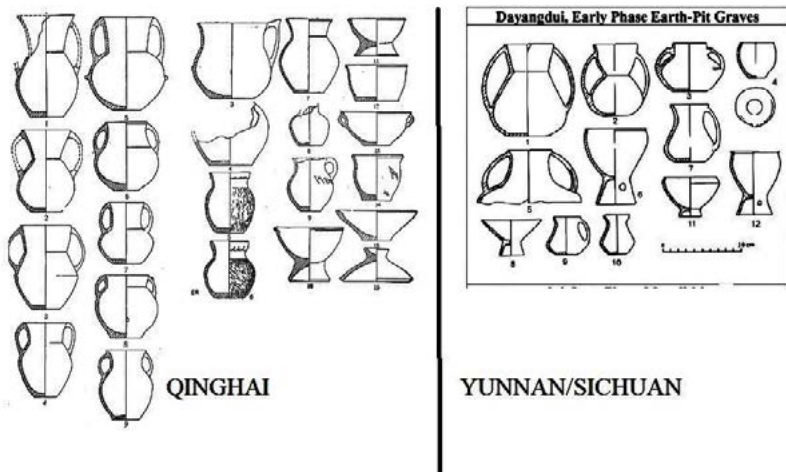
Velice významné pak je, že 10 provrtaných mořských mušlí pochází ze stejného období i z úplně opačného konce Tibetu: ze známé lokality Karuo v oblasti Chamdo na horním toku Mekongu (Lancang) v nadmořské výšce 3100 metrů (obr. 2).³³ Sídliště je datováno zhruba mezi roky 3000–2000 př. n. l. a představuje nejstarší neolitickou lokalitu s doklady využití prosa v nadmořských výškách nad 3000 metrů. Jak jsme podrobně argumentovali jinde, Karuo vykazuje v keramice, kamenných nástrojích a v přítomnosti prosa výrazné podobnosti se Zongri a jemu kulturně příbuznými lokalitami v širší oblasti horního toku Žluté řeky: pokud vznik osady v Karuo nebyl přímo výsledkem migrací z uvedené oblasti, mezi oběma regiony přinejmenším existovaly těsné kontakty.³⁴ Přítomnost mušlí ve stejné době v obou vzdálených oblastech tento názor potvrzuje.

Předpokládané kontakty by se musely realizovat přes východní okraj Tibetské náhorní plošiny v nadmořských výškách nad 4000 metrů. Tuto oblast později protínala trasa, která je písemnými prameny spolehlivě doložena pro 7.–9. stol. n. l., kdy se po ní ubírala čínská poselstva z údolí řeky Huang do hlavního tibetského města Lhasy (obr. 2).³⁵ Uvedená cesta přesně spojuje místa, kde se nacházejí neolitické lokality s nálezy mušlí: údolí řeky Huang a údolí horního toku Žluté řeky s údolím horního toku Mekongu (Lancangu). Obě uvedené epochy dělí tři až čtyři tisíce let, nicméně ve prospěch dlouhodobého užívání diskutované trasy svědčí to, že: 1) topografie Tibetu byla zřejmě populacím sídlícím na jeho severovýchodním okraji dobře známa již před 3. tis. př. n. l. díky výše zmíněné síti distribuce obsidiánu z vysokých poloh, 2) i v oblasti Chamdo, kde leží Karuo, se vyskytuje tyrkys, nacházený ve značných množstvích na severovýchodních lokalitách,

³³ Changdu Karuo 1985, 147, tab. 77: 13, 24; Maršálek 2018b, 27.

³⁴ Maršálek 2015, 179–181; Maršálek 2018a, 60–61. K podobnostem mezi Karuo a Zongri a k možným kontaktům mezi oběma oblastmi srov. též Han Jianye 2012, 31; Li Yongxian 2014; Hung Ling-yu a Cui Jianfeng a Chen Honghai 2014, 75.

³⁵ Srov. Ren LeLe et al. 2017, 2, fig. 1.



Obr. 03. Srovnání nálezů z pohřebiště Huangjiazhai v provincii Qinghai a z lokality Dayangdui v jihozápadní části provincie Sichuan. Podle Qinghai Datong xian Huangjiazhai mudi fajue baogao 1994, tab. 7 a Hein 2016, fig. 7.

3) v topograficky a přírodně náročném prostředí, jako je Tibet, se průběh komunikací obvykle nemění po velmi dlouhou dobu, 4) mezi 3. tis. př. n. l. a 1. tis. n. l. se opakovaně objevují indicie využívání uvedené cesty.

Posledním bodem miníme podobnost archeologických nálezů na obou koncích diskutované trasy, tedy především v údolí řeky Huang na straně jedné, a na horním toku Mekongu, stejně jako v přilehlém údolí horního toku Dlouhé řeky, na straně druhé. V 1. pol. 2. tis. př. n. l. pronikla k Dlouhé řece již výše zmíněná severozápadní kultura Qijia, jejíž typickou keramikou obsahovaly hroby rané fáze pohřebiště Dayangdui v údolí řeky Anning, severního přítoku Dlouhé řeky na jihozápadě provincie Sichuan (obr. 3). Morfologická a technologická podobnost s qijiaskými

nálezy v severozápadní Číně – příznačně především s keramikou z pohřebiště Huangjiazhai na horním toku řeky Huang, datovaném do přechodné fáze mezi kulturou Qijia a následující kulturou Kayue³⁶ – vede Anke Hein k velmi oprávněnému názoru, že skupina pohřbívací do raných hrobů v Dayangdui představovala přímé migranty ze severozápadu.³⁷ V tomto světle pak není překvapivý raný výskyt pšenice a ječmene – původem ze severozápadní Číny – na blízkém polykulturním nalezišti Haimenkou v Yunnanu.³⁸

Později – ve 2. pol. 2. a v 1. tis. př. n. l. – je severozápadní Yunnan a jihozápadní Sichuan jedním z těžišť rozšíření tzv. kultury cistových hrobů; její průnik na jihozápad byl pravděpodobně důsledkem přímých fyzických migrací ze severozápadní Číny a následných přetrvávajících kontaktů s tamními populacemi.³⁹ Přitom – jak upozornila již M. Pirazzoli-T'Serstevens⁴⁰ – charakter kultury cistových hrobů v Yunnanu je archaičtější, nežli je tomu např. v severnějších oblastech západního Sichuanu, což naznačuje existenci vícero tras, po kterých se realizovaly migrace ze severozápadu a kulturní kontakty s tamějšími lidskými skupinami. S tím koresponduje i skutečnost, že radiokarbonová data naznačují vysoké stáří yunnanských lokalit v rámci kultury cistových hrobů.⁴¹ Mimoto i v 1. tis. př. n. l. nacházíme v Yunnanu artefakty analogické především současné kultuře Kayue rozšířené na horním toku Žluté řeky a v údolí řeky Huang: z okolí jezera Er v Yunnanu pochází bronzová standarta v podobě ptáka s tulejkou, odpovídající dvěma plastikám z kultury Kayue, z nichž jedna byla nalezena ve velkém a bohatém hrobě na již zmíněné lokalitě

³⁶ Srov. Qinghai Datong xian Huangjiazhai mudí fajue baogao 1994, tab. 7 a Hein 2016, fig. 7: 1–12.

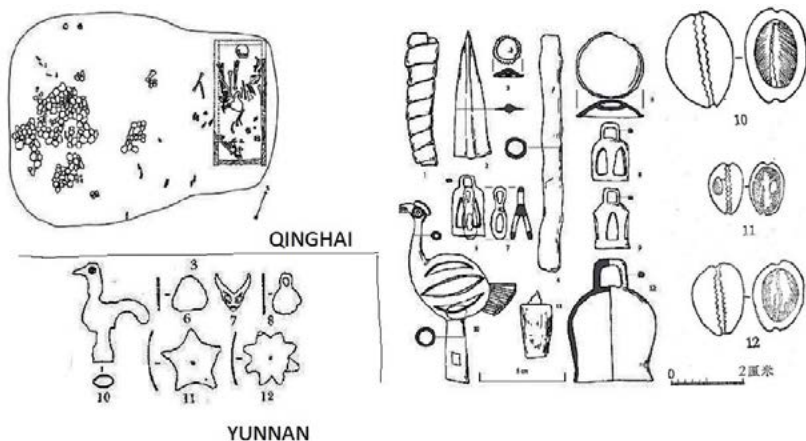
³⁷ Hein 2016, 79–81.

³⁸ Liu Honggao et al. 2016, 69.

³⁹ Přehledně Maršálek 2015, 166–173. Srov. též Chiou-Peng 1998; Chiou-Peng 2009; Wan Xiang 2011.

⁴⁰ Pirazzoli-T'Serstevens 1988, 187.

⁴¹ Chiou-Peng 1998, 294; srov. Maršálek 2015, 167.



Obr. 04. Bohaté hroby kultury Kayue z Huangjiazhai v provincii Qinghai s nálezy z nich a soudobé artefakty z okolí jezera Er v provincii Yunnan. Podle Qinghai Datong xian Huangjiazhai mudi fajue baogao 1994, tab. 4, 9, 11 a Chiou-Peng Tzehuey 1998, fig. A.

Huangjiazhai (obr. 4).⁴² Stojí za zmínku, že hrob obsahoval sedm mořských mušlí,⁴³ které i jinak patřily v kultuře Kayue k oblíbeným a rozšířeným ozdobám.⁴⁴ Rovněž pohřebiště Aofengshan poblíž jezera Er v nadmořské výšce 3000 metrů, datované do 6.–3. stol. př. n. l., vykazuje v keramice i bronzových zbraních těsné vztahy k severozápadu.⁴⁵ Nově ukázaly genetické analýzy současných etnických minorit ze severozápadního Yunnanu výraznou příbuznost s nositeli kultury Kayue z údolí řeky Huang.⁴⁶

⁴² Srov. Chiou-Peng 1998, 283, fig. A: 10 a Qinghai Datong xian Huangjiazhai mudi fajue baogao 1994, tab. 9: 10; Maršálek 2015, 173.

⁴³ Qinghai Datong xian Huangjiazhai mudi fajue baogao 1994, 202.

⁴⁴ Gao Donglu 1993, 155; Shelach 2009, 91; Maršálek 2015, 197.

⁴⁵ Jianchuan Aofengshan gu mu fajue baogao 1990; Chiou-Peng 1998, 295–296; Maršálek 2015, 171–173.

⁴⁶ Zhang Pengyin et al. 2013, 214; srov. Maršálek 2015, 173.

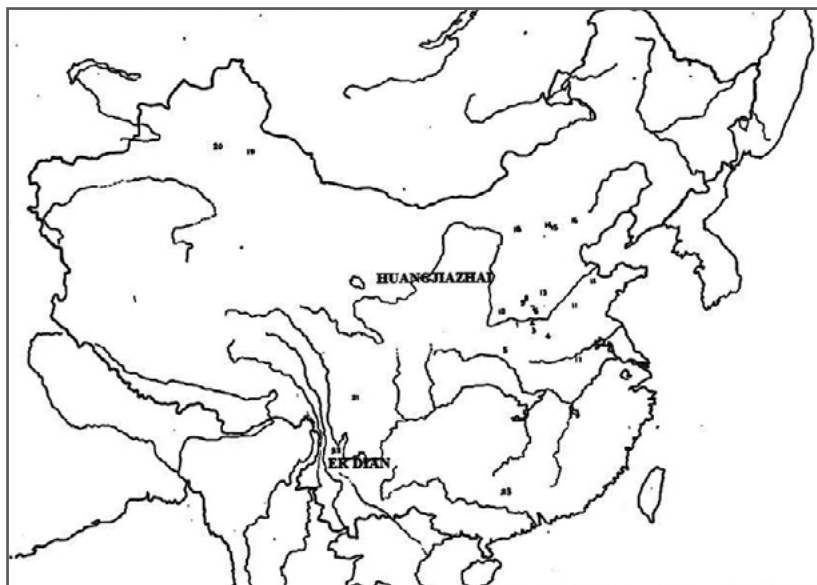
Vedle uvedených archeologických – a genetických – poznatků ukazují na užívání přímé trasy spojující dnešní provincii Qinghai se severozápadním Yunnanem a jihozápadním Sichuanem i písemné prameny. Dynastická kronika *Hou Hanshu* zmiňuje v kapitole věnované severozápadním etnikům migraci jedné z jejich skupin z údolí řeky Huang v 1. pol. 4. stol. př. n. l.⁴⁷ Tamní Qiangové údajně putovali z údolí horního toku řeky Huang několik tisíc čínských mil směrem na jih, a to západně od ohbí Žluté řeky v oblasti Tizhi; popis začátku cesty se shoduje s pozdější trasou spojující údolí řeky Huang s Lhasou. *Hou Hanshu* sice dále uvádí, že migrující skupina pak ztratila kontakt se svými severními příbuznými, nicméně jedním dechem s nimi spojuje jednotlivé qiangské kmeny sídlící v horách dnešního západního Sichuanu.

Je tedy oprávněné předpokládat dlouhodobé využívání přímé trasy spojující údolí Mekongu s čínským severozápadem, přes niž se již od 3. tis. př. n. l. dostávaly na severozápad mořské mušle. Souhlasíme pak s Alice Yao, že mušle na jihozápadě pravděpodobně pocházely z širší oblasti Bengálského zálivu, kde se inkriminované plži přirozeně vyskytují a která byla v historických dobách – poměrně donedávna – vždy těžištěm obchodu s mušlemi, jež tam byly dováženy z Malediv.⁴⁸ Určitý distribuční uzel zřejmě představovala oblast u jezer Er a Dian (obr. 5); odtud se mušle dostávaly jednak právě diskutovanou trasou z údolí Mekongu na severozápad, jednak druhou podél Dlouhé řeky přes provincii Sichuan do raných státních útvarů na středním toku Žluté řeky a v údolí jejího přítoku, řeky Wei.

Pro tento názor svědčí kromě výše uvedených argumentů koncentrace nálezů mušlí na jihozápadě Číny, v dnešních provinciích Sichuan a Yunnan. S ohledem na předpokládanou druhou trasu podél Dlouhé řeky je významné především velké množství mušlí

⁴⁷ *Hou Hanshu* 87.2876. Srov. Maršálek 2015, 166.

⁴⁸ Yao 2016, 141, pozn. 3; Yang Bin 2011, 12–18.



Obr. 05. Nálezy mušlí v době Letopisů (8.–5. stol. př. n. l.) a Válčících států (5.–3. stol. př. n. l.) s lokalitami a politickými celky zmiňovanými v textu. Podle Peng Ke a Zhu Yanshi 1995, map 3 (upraveno).

nalezené v Sanxingdui v Chengduské pláni, ve 2. tis. př. n. l. centru velmi vyspělé místní civilizace a s největší pravděpodobností i mocného lokálního politického útvaru (obr. 1, 2). Z doby současné s existencí již v úvodu zmíněného pozdně shangského státu na středním toku Žluté řeky, s nímž Sanxingdui zjevně udržovalo určité, byť s největší pravděpodobností nikoliv přímé kontakty, jsou z této lokality známy stovky mušlí, někdy uložené v bronzových lidských hlavách typických pro místní civilizaci; jiné se nacházely v bronzových nádobách, které tvůrcové Sanxingdui převzali z raných států na středním toku Žluté řeky, nicméně na rozdíl od nich je nepoužívali při obřadech k počtě předků, nýbrž

jako luxusní pokladnice.⁴⁹ To nepochybně svědčí o velké prestiži, které se mušle kauri v daném prostředí těšily.

Užívání bronzových nádob jako schrán na mušle podle názoru Lothara von Falkenhausen v následujícím 1. tis. př. n. l. ovlivnilo civilizaci a útvar Dian existující se na již dříve zmíněné náhorní plošině poblíž stejnojmenného jezera.⁵⁰ Ta, jak jsme již uvedli, představovala určitý uzel v obchodu s mušlemi. Do hrodek vládců a dalších členů elity tohoto útvaru byly mušle ukládány ve velkých množstvích v luxusních bronzových kontejnerech, často tvarově navazujících na obřadní bubny typické pro širší region jižní Číny a Indočíny.⁵¹ Jako velice oprávněný se pak jeví názor Alice Yao, že zdrojem moci a bohatství dianské elity byla do značné míry kontrola dálkového obchodu s mořskými mušlemi.⁵²

Pro rozvinutý obchod s mušlemi v dané oblasti v 1. tis. př. n. l. svědčí i další skutečnosti. Etnika a útvary v jihozápadní Číně udržovaly obchodní kontakty s jižním čínským státem Chu, který – jako jediný z tehdejších čínských států – užíval bronzové mince ve tvaru mušlí, nejspíše v souvislosti s preferencemi uvedených skupin.⁵³

Existenci obchodních tras vedoucích přes dnešní čínský jihozápad do Indie dále zachycují i čínské písemné prameny. Podle slavného záznamu v kronice *Shiji* pozoroval ve 2. pol. 2. stol. př. n. l. čínský diplomat a cestovatel Zhang Qian, že na trzích v Baktrii ve Střední Asii se všude prodává zboží původem zjevně z oblasti dnešního Sichuanu a Yunnanu, o němž mu místní sdělili, že se do Střední Asie dostává z Indie.⁵⁴

⁴⁹ Thorp 2006, 249; Falkenhausen 2003, 216.

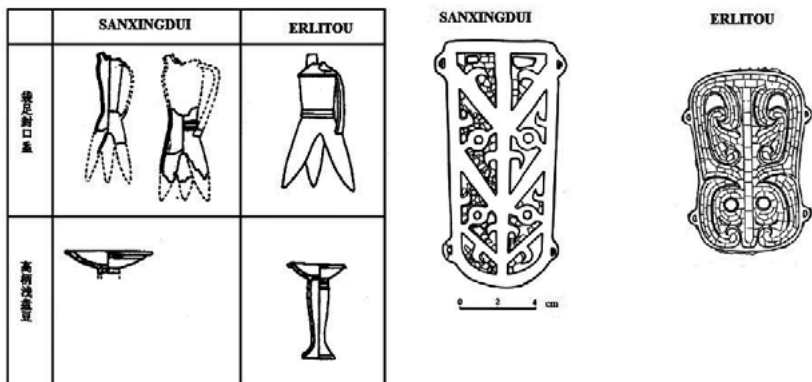
⁵⁰ Falkenhausen 2003, 227.

⁵¹ Přehledně ke schránám Xiao Minghua 2004.

⁵² Yao 2016, 138, 141, 158–162.

⁵³ Yang Bin 2011, 8–9.

⁵⁴ *Shiji* 123.3166.



Obr. 06. Analogické artefakty z Erlitou a z rané fáze lokality Sanxingdui. Podle Falkenhausen 2003, fig. 12, 14 (upraveno).

Všechny archeologické a historické indicie tedy ukazují na existenci standardních obchodních cest spojujících v 1. tis. př. n. l. čínské státy s oblastí čínského jihozápadu, okolím Bengálského zálivu a dále s Indií. Nyní si můžeme položit otázku, kdy začala fungovat cesta podél Dlouhé řeky přes dnešní provincii Sichuan, po níž se podle našeho názoru především dostávaly mušle do raných státních útvarů v širší oblasti středního toku Žluté řeky. Domníváme se, že tato trasa byla otevřena jen o něco málo později než spojnice přes východní oblasti Tibetské náhorní plošiny: v 1. pol. 2. tis. př. n.l., tedy v době existence pravděpodobně prvního státu na středním toku Žluté řeky s centrem v Erlitou. Pozornost badatelů již delší dobu vzbuzuje fakt, že tato lokalita udržovala určité – nejspíše zprostředkované – styky se současnou ranou fází výše zmíněného sídliště Sanxingdui v Sichuanu: některé prestižní artefakty ze Sanxingdui mají zjevné předlohy v Erlitou, což platí o keramických konvicích, bronzových plaketách vyložených tyrkysem, stejně jako specifických nefritových tabulkách (obr. 6).⁵⁵

⁵⁵ Podrobně Falkenhausen 2003, 203–211. Též Maršálek 2015, 37; Xu 2001, 59.

Bližší charakter vztahů těchto vzdálených center rodících se politických útvarů ovšem zůstával blíže neznámý. A to tím spíše, že uvedené kontakty se dosud jevily jako značně jednostranné: z Erlitou nebylo známo nic, co by pocházelo ze Sanxingdui. Podle našeho názoru se ovšem do Erlitou prostřednictvím řetězce styků vedoucího až k Sanxingdui dostávaly mořské mušle, které se nacházejí v erlitouských bohatších hrobech. To naznačuje ranou existenci jedné z hlavních tras, po níž i pozdější čínské státy u Žluté řeky získávaly mušle kauri, jejichž původ několik desetiletí tíží mysl badatelů.

Závěr

Vyhodnocení rozložení archeologických nálezů mušlí kauri na území dnešní Číny a jejich kontextu ukazuje na to, že tyto byly distribuovány především z jihozápadu dnešní Číny, a to dvěma trasami. První, existující již ve 3. tis. př. n. l., vedla z údolí Mekongu přes východní okraj Tibetské náhorní plošiny na čínský severozápad; druhá, kterou lze sledovat až do 1. pol. 2. tis. př. n. l., spojovala oblast dnešních jihozápadních provincií Yunnan a Sichuan se státními útvary v širším regionu středního toku Žluté řeky. To neznamena, že by se mušle nemohly dostávat do Číny i odjinud; uvedené trasy ale byly podle našeho názoru nejdůležitější a lze jimi nejlépe vysvětlit rozložení nálezů mušlí, především jejich nápadnou koncentraci na jihozápadě.

Summary

Among interesting items regularly found in aristocratic graves dating from the 2nd and 1st millennia BC in the broader area of the Central Plain in the middle reaches of the Yellow River are the so-called cowrie seashells. Exact place of their origin has been subject of scientific debate for dozens of years. Several possible sources have been suggested, including southeastern coastal regions of China, as well as the Near East and the Steppes: from the latter, the shells should spread to the Central Plain area through the Chinese Northwest, where their earliest finds in China dating from the 3rd millennium BC concentrate. Taking into account geographical distribution of the shells in prehistoric and early historic China, and with regard to other evidence for contacts between the areas where they were found, it is suggested here that cowries were mainly distributed from the Southwestern China along the two routes: whereas the first, existing already in the 3rd millennium BC and running across eastern edges of the Tibetan Plateau, brought cowries from the Mekong River Valley to the Chinese Northwest, along the second – via the modern Sichuan – the shells reached early states in the Central Plain area by the first half of the 2nd millennium BC.

Literatura

Bellezza, John Vincent. 2017. „Tibet Archaeology and All Things Tibetan: Flight of the Khyung.“ 12. 4. 2017. <http://www.tibetarchaeology.com/august-2013/> s. 13.

Brantingham, P. Jeffrey, Gao Xing, David B. Madsen, David Rhode, Charles Perreault, Jerome van der Woert a John W. Olsen. 2013. „Late Occupation of the High-Elevation Northern Tibetan Plateau Based on Cosmogenic, Luminiscence, and Radiocarbon Ages.“ *Geoarchaeology* 28.5: 413–431.

- Campbell, Roderick. 2018. *Violence, Kinship and the Early Chinese State: The Shang and Their World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cui Yaping, Hu Huiwu, Chen Honghai, Guan Li, Weng Yi a Wang Changsui. 2006. „Zongri yizhi rengu de wending tongwei su fenxi.“ *Di siji yanjiu* 26.4: 604–611.
- Falkenhausen, Lothar von. 2003. „The External Connections of Sanxingdui.“ *Journal of East Asian Archaeology* 5.1–4: 191–245.
- Gao Donglu. 1993. „Lüe lun Kayue wenhua.“ In *Kaoguxue wenhua lunji* 3, vyd. Su Bingqi, 153–165. Beijing: Wenwu chubanshe.
- Han Jianye. 2012. „The Painted Pottery Road' and Early Sino-Western Cultural Exchange.“ *Anabasis: Studia Classica et Orientalia* 3: 25–42.
- Hein, Anke. 2016. „Local Developments on the Eastern Rim of the Tibetan Plateau: The Prehistoric Anning River Valley.“ *Archaeological Research in Asia* 5: 72–87.
- Hou Hanshu. *Ershisi shi*. 1997. Beijing: Zhonghua shuju.
- Hung Ling-yu. 2011. *Pottery Production, Mortuary Practice, and Social Complexity in the Majiayao Culture, NW China (ca. 5300–4000 BP)*. Electronic Theses and Dissertations, Paper 589.
- Hung Ling-yu, Cui Jianfeng a Chen Honghai. 2014. „Emergence of Neolithic Communities on the Northeastern Tibetan Plateau: Evidence from the Zongri Cultural Sites.“ In *The 'Crescent-Shaped Cultural-Communication Belt': Tong Enzheng's Model in Retrospect. An Examination of Methodological, Theoretical and Material Concerns of Long-Distance Interactions in East Asia*, BAR International Series 2679, vyd. Anke Hein, 65–78. Oxford: Archaeopress.

Chang Kwang-chih. 1980. *Shang Civilization*. New Haven – London: Yale University Press.

Changdu Karuo. 1985. Beijing: Wenwu chubanshe.

Chen Honghai, Ge Sangben a Li Guolin, 1998. „Shilun Zongri yizhi de wenhua xingzhi.“ *Kaogu* 5: 399–410.

Chiou-Peng, Tzehuey. 1998. „Western Yunnan and Its Steppe Affinities.“ In *The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia*, vol. 1, vyd. Victor H. Mair, 280–306. Washington D. C.: Institute for the Study of Man.

Chiou-Peng, Tzehuey. 2009. „Incipient Metallurgy in Yunnan: New Data for Old Debates.“ In *Metallurgy and Civilization: Eurasia and Beyond*, vyd. Mei Jianjun a T. Rehren, 79–84. London: Archetype.

„Jianchuan Aofengshan gu mu fajue baogao.“ *Kaogu xuebao* 1: 239–266.

Keightley, David N. 1983. „The Late Shang State: When, Where, and What?“ In *The Origins of Chinese Civilization*, vyd. David N. Keightley, 523–564. Berkeley: University of California Press.

Li Shuicheng. 1993. „Siba wenhua yanjiu.“ In *Kaoguxue wenhua lunji* 3, vyd. Su Bingqi, 80–121. Beijing: Wenwu chubanshe.

Li Yongxian. 2014. „The Site of Karuo and the Emergence of Agriculture on the Tibetan Plateau.“ In *The ‘Crescent-Shaped Cultural-Communication Belt’: Tong Enzheng’s Model in Retrospect. An Examination of Methodological, Theoretical and Material Concerns of Long-Distance Interactions in East Asia*, BAR International Series 2679, vyd. Anke Hein, 57–64. Oxford: Archaeopress.

Li Yung-Ti. 2003. „On the Function of Cowries in Shang and Zhou China.“ *Journal of East Asian Archaeology* 5.1: 1–26.

- Liu Honggao, Cui Yifu, Zuo Xinxin, Li Haiming, Wang Jian, Zhang Dongju, Zhang Jiawu a Dong Guanghui. 2016. „Human Settlements and Plant Utilization since the Late Prehistoric Period in the Nujiang River Valley, Southeast Tibetan Plateau.“ *Archaeological Research in Asia* 5: 63–71.
- Liu Li a Chen Xingcan. 2012. *The Archaeology of China: From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maršálek, Jakub. 1997. *Odraz společenské struktury kultury Erlitou v jejím pohřebním ritu*. Nepubl. diplomová práce. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.
- Maršálek, Jakub. 2015. *Proso, pastevectví a dvojuché nádoby: Šíření tibetobarmských jazyků ve světle archeologie*. Praha: Togga.
- Maršálek, Jakub. 2018a. „Počátky zemědělského osídlení Tibetu.“ In *Kulturní vývoj asijského a afrického kontinentu*, vyd. Lukáš Pecha, 46–68. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Maršálek, Jakub. 2018b. „Regionální směna, dálkový obchod a místní imitace: pohřebiště Liuwan v kontextu kulturní proměny na severozápadě Číny od neolitu po dobu bronzovou.“ *Acta Musei Nationali Pragae: Historia* 72.1–2: 13–28.
- Parzinger, Hermann. 2006. *Die Frühen Völker Eurasiens: Vom Neolithikum bis zum Mittelalter*. München: Verlag C. H. Beck.
- Peng Ke a Zhu Yanshi. 1995. *New Research on the Origin of Cowries in Ancient China*. Sino-Platonic Papers 68.
- Perreault, Charles, Matthew T. Boulanger, Adam M. Hudson, David Rhode, David B. Madsen, John W. Olsen, Martina L. Steffen, Jay Quade, Michael D. Glascock a P. Jeffrey Brantingham. 2016. „Characterization of Obsidian from the Tibetan Plateau by XRF and NAA.“ *Journal of Archaeological Science: Reports* 5: 392–399.

- Pirazzolli-T'Serstevens, Michelle. 1988. „Les Cultures du Sichuan Occidental à la Fin de l'Age du Bronze et les Rapports avec les Steppes.“ In *L'Asie Centrale et Ses Rapports avec les Civilisations Orientales*, 183–196. Paris: De Boccard.
- „Qinghai Datong xian Huangjiazhai mudi fajue baogao.“ 1994. *Kaogu* 3: 193–206.
- Qinghai Liuwan: *Ledu Liuwan yuanshi shehui mudi*. 1984. Beijing: Wenwu chubanshe.
- „Qinghai Tongde xian Zongri yizhi fajue jianbao.“ 1998. *Kaogu* 5: 385–398, 419.
- Ren LeLe, Dong HuangGui, Li HaiMing, Dave Rhode, Rowan K. Flad, Li GuoQiang, Yang Ying, Wang ZhongXin, Cai LinHai, Ren XiaoYan, Zhang DongJu a Chen FaHu. 2017. „Dating Human Settlement in the East-Central Tibetan Plateau during the Late Holocene.“ *Radiocarbon* 117: 1–14.
- Shelach, Gideon. 2009. *Prehistoric Societies on the Northern Frontiers of China: Archaeological Perspectives on Identity Formation and Economic Change during the First Millenium BCE*. London – New York: Routledge.
- Shiji. *Ershisi shi*. 1997. Beijing: Zhonghua shuju.
- Thorp, Robert L. 1991. „Erlitou and the Search for the Xia.“ *Early China* 16, 1–38.
- Thorp, Robert L. 2006. *China in the Early Bronze Age: Shang Civilization*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- „Turquoise – The Gemstone of Tibet.“ 12. 4. 2017. <http://www.turquoisefacts.com/turquoi mines/Tibet-Turquoise.html>.

- Wan Xiang. 2011. *Early Development of Bronze Metallurgy in Eastern Eurasia*. Sino-Platonic Papers 213.
- Xiao Minghua. 2004. „Bronze Cowry Containers of the Dian Culture.“ *Kaogu* 1: 78–88.
- Xu, Jay. 2001. „Bronze at Sanxingdui.“ In *Ancient Sichuan: Treasures from a Lost Civilization*, vyd. Robert Bagley, 59–152. Princeton: Princeton University Press.
- Yang Bin. 2011. „The Rise and Fall of Cowrie Shells.“ *Journal of World History* 22.1: 1–25.
- Yang Shengnan. 1992. *Shangdai jingji shi*. Guiyang: Guizhou renmin chubanshe.
- Yinxu de faxian yu yanjiu*. 1994. Beijing: Kexue chubanshe.
- Yao, Alice. 2016. *The Ancient Highlands of Southwest China: From the Bronze Age to the Han Empire*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Zhang Pengyin, Xu Zhi, Xu Bosong, Han Kangxin, Zhou Hui, Jin Li a Tan Jingze. 2013. „Qinghai Datong Shangsunjiazhai mtDNA yichuan fenxi.“ *Renlei xuebao* 32.2: 204–218.

**... ET ONT MONOIE DE CART
[... A PENÍZE MAJÍ PAPIROVÉ]
MARCO POLO A PAPIROVÉ PENÍZE
MONGOLSKÉ ŘÍŠE**

Vladimír Liščák

Orientální ústav AV ČR, v. v. i., Praha

V roce 1995 anglická sinoložka a historička, odborná pracovníce British Library v Londýně Frances Woodová (* 1948) vydala kontroverzní publikaci *Did Marco Polo go to China?*¹ Kniha vyšla i v češtině.² Publikace byla kritizována řadou odborníků: Igor de Rachewiltz („Marco Polo Went to China“)³ a Morris Rossabi („Did Marco Polo really go to China“).⁴ Na chyby v knize Woodové poukázali i různí další badatelé, např. Stephen G. Haw (*Marco Polo's China: a Venetian in the Realm of Kublai Khan*).⁵

Roku 2012 Hans Ulrich Vogel publikoval rozsáhlou studii (676 s.) o měně, soli a příjmech dynastie Jüan, v níž porovnal rukopisy cestopisu Marka Pola s čínskými prameny.⁶ Přinesl tak nové důkazy o pobytu Benátčana v Chubilajově říši.

Jednou z věcí, které udivovaly středověké cestovatele do mongolské Číny, byly právě papírové peníze. Prvním, kdo se s nimi nejen setkal, ale popsal i jejich výrobu a oběh, byl Marco Polo (15. září 1254, ostrov Korčula nebo Benátky – 8. ledna 1324, Benátky), významný benátský kupec a cestovatel. Nedávné analýzy čínských pramenů ukázaly, že obrovské bohatství informací, které poskytuje, je v podstatě překvapivě přesné – ve srovnání se zprávami jiných cestovatelů.⁷ Dokonce v některých detailech překonal o několik let i čínské historické záznamy. Byl jediným návštěvníkem mongolské Číny, který vysvětlil, jak se vyráběly

¹ Wood 1995.

² Woodová 1999.

³ Rachewiltz 1997.

⁴ Rossabin. d.; „I regret to say that F.W.'s [Frances Wood] book falls short of the standard of scholarship that one would expect in a work of this kind. Her book can only be described as deceptive, both in relation to the author and to the public at large. Questions are posed that, in the majority of cases, have already been answered satisfactorily... her attempt is unprofessional; she is poorly equipped in the basic tools of the trade, i.e., adequate linguistic competence and research methodology...and her major arguments cannot withstand close scrutiny. Her conclusion fails to consider all the evidence supporting Marco Polo's credibility.“

⁵ Haw 2006, 173.

⁶ Vogel 2012.

⁷ Vogel 2012, 89–226.

bankovky z kůry morušovníků, a popsal jejich vzhled a denominace, a přesně zaznamenal i místa, kde papírové peníze obíhaly a kde nikoli.

Jak Velký chán používá [papírové] listy jako peníze

V kapitole XCVI (*Comant le grant kaan fait despendre car[t]re por-monoie*) původního franko-italského rukopisu z počátku 14. století⁸ seznamuje Marco Polo jako první člověk ze Západu čtenáře svého cestopisu s papírovými penězi, používanými v Mongolské říši ve 13. a 14. století. Popisuje jejich výrobu a uvádí i jakýsi směnný kurz:

„[2] Il est voir que en ceste ville de Canbalu est la secque⁹ dou Grant Sire et est establi en tel |44b|mainere qe l'en poet bien dir que le Grant <Sire> ait l'arquimie parfetement, et le voç mostrerai orendroit. [3] Or sachiés qu'il fait faire une tel monoie cum je voç <dirai>. Il fait prendre escorses d'arbres, ce est des morieres que les vermes que font la soie menu|ient lor frondes, et les bouces sutil qui est entre l'escorses et les fust de l'albre; et de celes sutil buces, fait fer chartre come celle de papir, et sunt toutes noires. [4] Et quant ceste chartre sunt faites, il le fait tri<n>chier en tel mainer: car il en fait une petite que vaut une merule de tornesel petit, et l'autre est de un tornesel encor petit, et l'autre est d'un mi gros d'argent, et l'autre d'un gros d'argent que vaut un gros d'argent de Venese, et l'autre est de .ii. gros, et l'autre de .v. gros, et l'autre de .x. gros, et l'autre d'un beçant, et l'autre de .iii., et ensi vait jusque en .x. beçant. [5] Et toutes cestes chartre sunt seillés dou seel dou Grant Sire. [6] Et en fait faire si grant quantité que tuit le treçor dou monde en paieroit.[7] Et quant cestes

⁸ Paris, Bibliothèque nationale de France, français, 1116, f. 4–111.

⁹ *Secque* je odvozeno z benátského *zecca* ve významu „mincovna“. – Polo 2016a, 86, pozn. 59.

*chartre sunt fait en la mainiere qe je vos ai contés, il en fait faire tous les paiemant et les fait despendre por toutes les provences et regnes et teres la ou il seingnorie, et nulz ne le ose refuser a poine de perdre sa vie...*¹⁰

[Je známo, že v tomto městě Chánbaliku je mincovna velkého panovníka (= Velikého chána); je zařízena takovým způsobem, že byste mohli říci, že Veliký chán dokonale ovládl umění alchymie, jak vám teď ukážu. A vězte, že tyto peníze se vyrábějí způsobem, o němž vám povím. Je třeba zbavit kůry stromy, tedy morušovníky, jejichž listy požírají bourci hedvábníci. Poté je třeba odstranit tenkou vrstvu lýčí mezi kůrou a dřevem stromu. A z této tenké vrstvy vyrábějí listy podobné papíru,¹¹ které jsou zcela černé. A když jsou tyto listy (bankovky) připraveny, jsou nastřihány tímto způsobem: nejmenší z nich má cenu poloviny malého *tornesella*; další, ještě malý, má hodnotu jednoho *tornesella*, další má hodnotu poloviny (benátského) stříbrného groše, další jednoho benátského stříbrného groše, další stojí dva groše, další pět grošů, další deset grošů, další jeden *bezant* a další tři a tak dále až do 10 *bezantů*.¹² Všechny tyto bankovky nesou pečeť Velikého chána. Vydal jich takové množství, že by mohl koupit poklady celého světa. A když jsou tyto bankovky zhotoveny způsobem, který jsem vám popsal, lze je použít na všechny platby a jsou rozšiřovány do všech provincií a království a zemí

¹⁰ *Devisement* 2018, 118–119.

¹¹ V některých textech je tento postup upřesněn: „Poté, co byly rozdraceny a roztlučeny, jsou lisovány (a spojovány) za pomoci lepidla do listů...“ – Polo 2016b, 124.

¹² V době Marka Pola bylo *tornesello* benátské jméno pro tourský denár (*denier tournois*), drobnou minci s obsahem 20 % stříbra, kterou používaly latinské státy v pevninské části Řecka (Románské/Latinské císařství, *Imperium Romaniae*, 1204–1261). Benátky začaly razit vlastní *tornesello* až roku 1353. Benátské velké groše (*grosso*) o obsahu 98,5 % čistého stříbra se ve 12. století staly dominantní měnou pro celý obchod ve Středomoří a přispěly k bohatství a prestiži Benátek. *Bezant* (též *bisant*, *beçant* apod.) bylo jméno pro byzantskou zlatou minci ὑπέρπυρον (*hypérpyron*), původně raženou exilovými níkajskými císaři. Obíhala na celém Balkánu a sloužila jako účetní měna v latinském Řecku. Benátky začaly razit vlastní zlaté dukáty v roce 1284, tedy v době Markovy nepřítomnosti.

pod jeho vládou; a nikdo se neodváží je odmítnout ze strachu, že přijde o život. ...] (překl. VL)

Ramusio¹³ ve svém benátském vydání z roku 1559 tuto informaci doplňuje:

„&tutte queste carte, ò vero monete, sono fatte con tanta auttorità, &solennità, come se elle fossero d'oro o d'argento puro, perche in ciascuna moneta molti officiali, che a questo sono deputati, vi scriuono il loro nome, ponendoui ciascuno il suo segno, et quando del tutto è fatta, come la dee essere, il capo di quelli per il Signor deputato, imbratta di cinaprio la bolla concessagli, & improntala sopra la moneta, si che la forma della bolla tinta nel cinaprio, vi rimane impressa. & allhora quella moneta è auttentica, & se alcuno la falsificasse, sarebbe punito dell'ultimosupplicio...“ (Polo 1559, f. 29a: Della sorte della moneta di carta, che fa fare il gran Can, qual corre per tutto il suo dominio. Cap. 18)

(A všechny tyto listy čili bankovky, jsou zhotoveny s takovým respektem a vážností, jako by byly vyrobeny z čistého zlata nebo stříbra, protože na každou bankovku četní úředníci, kteří jsou k tomu zmocnění, napíší své jméno, a každý otiskne pečeť. A když je všechno náležitě vykonáno, vedoucí úředník jmenovaný panovníkem namočí jemu svěřenou pečeť do rumělky a otiskne ji na bankovku, takže na ní zůstane její otisk; tím se stává zákonným platidlem. A pokud by ji někdo chtěl zfalšovat, bude potrestán nejvyšším trestem.) (překl. VL)¹⁴

¹³ Giovan Battista Ramusio (též Giovanni Battista Ramusio/Rannusio, Ramusius, Rhamnusius, Rhamusius, Treviso, 20. července 1485 – Padova, 10. července 1557) byl italský diplomat, geograf, historik, humanista a vydavatel.

¹⁴ Srv. Polo 1938/1, 238; Polo 2016b, 123–124; český překlad: Polo 1961.

Papírové peníze za mongolské dynastie Jüan (1271–1368)

Použití a rozšíření oběhu papírových peněz v mongolské Číně umožnila skutečnost, že již za předchůdců dynastie Jüan – dynastií Sung (960–1279) a Ťin (1115–1234) – byly papírové peníze zavedeny jako oficiální měna, která byla součástí tzv. monetárního mixu. Protože trpěla chronickým nedostatkem bronzových mincí, tj. pro svou základní měnu, dynastie Sung rozšířila svou peněžní zásobu vytvořením směnek, nových forem úvěrů a papírových peněz.¹⁵

V dějinách čínského měnového systému znamenaly papírové peníze dynastie Jüan definitivní odklon od tradice bronzové měny, která byla oporou čínské ekonomiky od počátku císařského období. Současně také připravila půdu pro přechod ke stříbrné ekonomice pozdního císařského období v Číně. Rozhodujícím datem byl rok 1260, kdy nově zvolený Veliký chán Chubilaj (1215–1294) zahájil reformy s úmyslem vytvořit jednotný měnový systém nejen na jím ovládaném čínském území, ale v celém mongolském světě. Prováděcí předpis z roku 1260 měly za cíl zřídit standardní účetní peněžní jednotky tím, že zlaté, stříbrné a bronzové mince byly staženy do státních pokladen a kovové mince nahrazeny výhradně papírovými penězi. Do oběhu mělo být uvedeno omezené množství papírových peněz a nekryté bankovky měly být podloženy adekvátními rezervami drahých kovů. Použití kovových peněz v obchodu bylo zakázáno, ale papírové peníze byly prohlášeny za plně konvertibilní se stříbrem. Současně se papírové peníze staly prostředkem státních plateb.¹⁶

V srpnu/září 1260 byly vydány první papírové peníze v Mongolské říši – 通行交鈔 *Tōngxíng jiāochāo* [směnné bankovky k (všeobecnému) oběhu]. O něco později vyšly bankovky s označením

¹⁵ Vogel 2012, 89.

¹⁶ Vogel 2012, 89.



Obř. 01. Bankovka, dynastie Jüan, tisková dřevěná deska (1287)
a její otisk

中統銀貨 Zhōngtǒng yínhuò [stříbrná měna éry Čung-tchung]¹⁷ v pěti nominálních hodnotách – byly kryté zlatem a zejména stříbrnými rezervami. Byly vydány ve velmi omezeném množství a byly zřejmě brzy nahrazeny bankovkami 中統元寶交鈔 Zhōngtǒng yuánbǎo jiāochāo [směnné bankovky prvotního pokladu éry Čung-tchung]¹⁸, zkráceně označovanými jako 中統鈔 Zhōngtǒng chāo, někdy v listopadu/prosinci 1260. Postupně byly tyto bankovky prohlášeny za jediné legální platidlo pro všechny soukromé a oficiální transakce. Byly vydávány v deseti nominálních hodnotách.

¹⁷ Součástí názvů bankovek byly éry chána Chubilaje – Čung-tchung (1260–1264) a Č'-jüan (1264–1294). Doba jejich používání těmito éram však neodpovídá.

¹⁸ Jüan-pao (元寶 yuánbǎo) bylo původně označení pro kovové peníze, zejména v podobě zlatých či stříbrných slitků.

V letech 1275–1278 byly v oběhu bankovky malých nominálních hodnot zvané 中統鰲鈔 *Zhōngtǒng lícháō* [drobná bankovka éry Čung-tchung]. Vzhledem k probíhající inflaci se však jejich vydávání nevyplatilo a bylo v roce 1278 ukončeno.

Po dobytí jižní Číny 1275/1276 výrazně vzrostla produkce papírových peněz (bankovek). Vedle pokrytí dodatečných vojenských nákladů byl záměr této expanze v oblasti vydávání a oběhu papírových peněz v mnoha ohledech podobný jako v roce 1260 na severu – posílení unifikace území nahrazením původních druhů peněz měnou nového režimu.

Po roce 1287 začaly být vydávány bankovky označené 至元通行寶鈔 *Zhìyuán tōngxíng bǎochāo* [vzácné bankovky éry Č'jüan k (všeobecnému) oběhu], které měly asi jedenáct nominálních hodnot. Zkráceně byly označovány jako 至元鈔 *Zhìyuán chāo*.¹⁹

Srovnání údajů Marka Pola s čínskými prameny

Odborníci, kteří srovnali záznamy čínských pramenů s údaji Marka Pola, zjistili obdivuhodnou přesnost jeho informací:²⁰

¹⁹ Vogel 2012, 96–101.

²⁰ Podle Vogel 2012, 98.

Čínské prameny				Marco Polo	
中統銀貨 Zhōngtǒng yínhuò [stříbrná měna éry Čung-tchung] (1260-?)	中統鈔 Zhōngtǒng chāo [bankovka éry Čung-tchung] (1260-1287, 1311-1350)	中統釐鈔 Zhōngtǒng líchāo [drobná bankovka éry Čung-tchung] (1275-1278)	至元鈔 Zhìyuán chāo [bankovka éry Č'-jüan] (1287-1309, 1311-1350)	původní údaj	převod na čínskou měnu
		2 weny (文)			
		3 weny			
		5 wenů	5 wenů	0,5 tornesela	4,7 wenů
	10 wenů		10 wenů	1 tornesel	9,4 wenů
	20 wenů		20 wenů		
	30 wenů		30 wenů	0,5 ben. groše	26,6 wenů
	50 wenů		50 wenů	1 groš	53,2 wenů
	100 wenů		100 wenů	2 groše	106,5 wenů
	200 wenů		200 wenů		
	300 wenů		300 wenů	5 grošů	266,2 wenů
	500 wenů		500 wenů	10 grošů	532,5 wenů
1 liang(兩)	1 kuan(貫)		1 kuan	1 bezant	1 kuan
2 liangy	2 kuany		2 kuany	2 bezanty	2 kuany
3 liangy				3 bezanty	3 kuany
				4 bezanty	4 kuany
5 liangů				5 bezantů	5 kuanů
10 liangů				10 bezantů	10 kuanů

Distribuce papírových peněz v Mongolské říši podle Marka Pola

Jak Marco Polo procházel územím Velikého chána, velmi pečlivě dokumentoval, kde mají (či nemají) papírové peníze. Jeho dokumentace začíná v kapitole o Tibetu. V tomto přehledu je řadím v pořadí podle kapitol, kde jsou zmíněny.

Tibet – chap. cxiv *Cidit de la provence de Tebet* (Zde mluví o provincii Tibet):

„[26] *Il ne ont monoie de carte de cele dou Grant Kan, mes de sel font il monoie.*“ (Devisement 2018, 135)

(Nemají papírové peníze, jaké [vydává] Veliký chán, ale jako platidlo používají sůl.)

Kchuej-čou – chap. cxxix *Ci dit de la provence de Ciugiu* (Zde mluví o provincii *Ciugiu*) – Marco se v této kapitole zmiňuje několikrát o papírových penězích:

Kchuej-čou (夔州 *Kuížhōu*) byla prefektura zřízená roku 619. Nacházela se na východě dn. městské prefektury Čchung-čching (重庆市 *Chóngqing Shi*).

„[5] *Il ne ont monoie for qe le charte dou Grant Kaan qe je voç ai dit, car je voç di qe desormés somes en les teres qe espendent les cartre dou Grant Kaan.*“ (Devisement 2018, 152)

(Nemají jiné peníze než papírové Velikého chána, o kterých jsem vám předtím vyprávěl. Proto vám říkám, že od této chvíle jsme v zemích, kde obíhají bankovky Velikého chána.)

„[15] *Lor monoie sunt de charte, ce est la monoie dou seingnor.*“ (Devisement 2018, 153)

(Jejich peníze jsou papírové, to jest peníze panovníka.)

[17] *Il sunt idules et ont monoie dou Grant Kan, lor seingnor, ce est cartre.*“ (Devisement 2018, 153)

(Jsou to modloslužebníci a mají peníze Velikého chána, jejich panovníka, to jest bankovky.)

Che-čung-fu/ Che-t'ien-fu– chap. CXXX *Ci devise de la cité de Cacianfu* (Zde vypráví o městě Cacianfu):

Che-čung-fu (河中府 *Hézhōng Fǔ*) byla prefektura mezi lety 760 a 1369. Její sídlo bylo v dnešním městysu Pchu-čou (蒲州 *Púzhōu*) v jihozápadní části provincie Šan-si.

Podle jiné interpretace se jedná o prefekturu Che-t'ien-fu (河間府 *Héjiān Fǔ*), dn. okresní město Che-t'ien na jihovýchodě provincie Che-pej, jižně od Pekingu.

„[2] *Il sunt au Grant Chan et ont la monoie de carte.*“ (Devisement 2018, 153)

(Podléhají Velikému chánovi a peníze mají papírové.)

Čchang-lu – chap. CXXXI *Ci devise de la cité de Cianglu* (Zde vypráví o městě Cianglu):

Čchang-lu 長蘆鎮 (*Chánglú Zhèn*) byl historický městys na území dn. městské prefektury Cchang-čou (滄州市 *Cāngzhōu Shì*) na východě provincie Che-pej.

„[2] *Lor monoie est de carte.*“ (Devisement 2018, 154)

(Jejich peníze jsou papírové.)

Ťiang-ling – chap. CXXXII *Ci devise de la cité de Ciangli* (Zde vypráví o městě Ciangli):

Ťiang-ling (將陵 *Jiānglíng*) byl historický okres na území dn. Te-čou (德州市 *Dézhōu Shì*), městské prefektury na jihozápadě provincie

Šan-tung.

„[2] Il sunt ydres et ont monoie de carte.“ (Devisement 2018, 154)

(Jsou to modloslužebníci a peníze mají papírové.)

Tung-pching-fu – chap. CXXXIII *Ci devise de la cité de Tundinfu*
(Zde vypráví o městě Tundinfu):

Tung-pching-fu (東平府 *Dōngpíng Fǔ*) byla prefektura zřízená roku 1119 za dynastie Severní Sung. Její sídlo bylo na území dn. okresu Tung-pching (東平縣 *Dōngpíng Xiàn*) na západě provincie Šan-tung.

„[3] Il sunt au Grant Chan et ont monoie de carte.“ (Devisement 2018, 155)

(Podléhají Velikému chánovi a peníze mají papírové.)

Sin-čou ma-tchou – chap. CXXXIV *Ci devise de la noble cité de Singiu*
(Zde vypráví o vznešeném městě Singiu <Matu>):

Sin-čou ma-tchou (新州碼頭 *Xīnzhōu mǎtóu*), dosl. „přístav Sin-čou“, označoval přístav na území dn. Ťi-ningu (濟寧 *Jǐníng*) na jihozápadě provincie Šan-tung. Neplést s téměř stejnojmenným současným přístavem v Kantonu (新洲碼頭 *Xīnzhōu Mǎtóu*)!

„[3] Lor monoie ont de carte.“ (Devisement 2018, 156)

(Své peníze mají papírové.)

Liou-čcheng – chap. CXXXV *Ci devise de la grant cité de Lingiu*
(Zde vypráví o velikém městě Lingiu):

Liou-čcheng (留城 *Liúchéng*) bylo město na Císařském kanálu (Velkém čínském kanálu) nedaleko dn. prefekturního města Sū-čou (徐州市 *Xúzhōu Shì*) v provincii Ťiang-su. Podle komentátorů Marco Polo obě města zaměnil.

„[2] ... et sunt au Grant Can; lor monoie est de carte.“ (Devisement 2018, 156)

(... a podléhají Velikému chánovi; jejich peníze jsou papírové.)

Pchi-čou–chap. cxxxvi *Ci devise de la cité de Pingiu* (Zde vypráví o městě *Pingiu*):

Pchi-čou (邳州 *Pīzhōu*) je někdejší prefektura, dnes město v severním Ťiang-su, ležící v administrativních hranicích prefekturního města Sü-čou.

„[2] Lor monoie est de carte.“ (Devisement 2018, 157)

(Jejich peníze jsou papírové.)

Su-čchien–chap. cxxxvii *Ci devise de la cité de Cingiu* (Zde vypráví o městě *Cingiu*):

Su-čchien (宿遷 *Sùqiān*) je dn. stejnojmenné městská prefektura (宿遷市 *Sùqiān Shì*) na severu provincie Ťiang-su.

„[3] Lor monoie est de carte et sunt au Grant Kaan.“ (Devisement 2018, 157)

(Jejich peníze jsou papírové a podléhají Velikému chánovi.)

„[5] *Et quant l'en s'en part de ceste ville de Cingiu, il ala bientois jornee pormidi, la o l'en treuve bieles contrees et biaux castiaus et casaus et bielles gaagnaries de teres et de cans, venesionz et chacejons aseç, et abundance de forment e de toutes bles. Il sunt ydres et sunt au Grant Chan. Lor monoie ont de carte.*“²¹ (Devisement 2018, 158)

(Když opustíte toto město *Cingiu*, jedete dobře tři dny na jih, kde najdete krásné kraje a krásné hrady i sídla a nádhernou

²¹ Tento odstavec se v jiných verzích neobjevuje.

ornou půdu i dost plochy pro lov a honitbu a množství pšenice a všelikých zrnin. Jsou to modloslužebníci podřízení Velikému chánovi. Své peníze mají papírové.)

Bao-jing – chap. CXL *Ci dit de la cité de Pauchin* (Zde mluví o městě Pauchin):

Bao-jing (寶應縣 Bǎoyīng Xiàn) je dosud okres v centrální části provincie Ťiang-su. Stejně jako ostatní města jmenovaná Markem Polem leží na soustavě průplavů.

„[3] *Il sunt au Grant Kan. Lor monoie ont de carte.*“ (Devisement 2018, 161)

(Podléhají Velikému chánovi. Své peníze mají papírové.)

Kao-jou – chap. CXLII *Ci dit de la cité de Cayu* (Zde mluví o městě Cayu):

Kao-jou (高郵市 Gāoyóu Shì) je stejnojmenné okresní město v centrální části provincie Ťiang-su. Leží rovněž na Císařském (Velkém) průplavu.

„[3] *Il sunt encore ydres et ont monoie de carte et sunt au Grant Kan.*“ (Devisement 2018, 161)

(Jsou to také modloslužebníci a peníze mají papírové a podléhají Velikému chánovi.)

Tchaj-čou – chap. CXLIII *Ci devise de la cité de Tigiu* (Zde vypráví o městě Tigiu):

Tchaj-čou (泰州市 Tàizhōu Shì) je městská prefektura v centrálním Ťiang-su.

„[3] *Les jens sunt ydres et ont monoie de carte, et sunt au Grant Can.*“ (Devisement 2018, 162)

(Obyvatelé jsou modloslužebníci a peníze mají papírové a podléhají Velikému chánovi.)

Tchung-čou – V téže kapitole je zmíněno i město Cingui.

Tchung-čou (通州 *Tōngzhōu*), dn. městská prefektura Nan-tchung (南通市 *Nántōng Shi*) na jihovýchodě provincie Ťiang-su.

„[5] *Il sunt ydres et ont monoie de carte, et sunt au Grant Kan.*“
(*Devisement* 2018, 162)

(Jsou to modloslužebníci a peníze mají papírové a podléhají Velikému chánovi.)

Jang-čou – chap. CXLIII *Ci devise de la cité de Yangiu* (Zde vypráví o městě *Yangiu*):

Jang-čou (揚州市 *Yángzhōu Shi*) je městská prefektura v centrálním Ťiang-su. V historii patřilo k nejbohatším městům Číny. V tomto městě Marco údajně vykonával v letech 1282–1285/1287 úřední funkci, podle některých překladů prefekta, podle jiných inspektora solivarů. Toto tvrzení, které některé rukopisy postrádají, se nepodařilo dokázat.

„[2] *Il sunt ydres; lor monoie ont de carte et sunt au Grant Chan.*
[3] *Et meser Marc Pol meisme, celui de cui trate ceste livre, seigneurie ceste cité por trois anz.*“ (Devisement 2018, 162)

(Jsou to modloslužebníci; své peníze mají papírové a podléhají Velikému chánovi. A sám pan Marco Polo, o němž pojednává tato kniha, vládl tomuto městu po tři roky.)

An-čching – chap. CXLIV *Ci devise de la provence de Nanghin* (Zde vypráví o provincii *Nanghin*):

An-čching (安慶路 *Ānqìng Lù*) byl za dynastie Jüan distrikt (od roku 1277) se sídlem na území dn. stejnojmenné městské prefektury (

安慶市Ānqìng Shì) na jihozápadě provincie An-chuej. Že se jedná o větší administrativní jednotku, naznačuje i Markovo označení „provincie“, jméno pak zachycuje starší výslovnost, kde moderní /an/ na začátku slova se vyslovuje přibližně jako /ngan/.

„[3] *Il sunt ydres et ont monoie de carte, et sunt au Grant Kan.*“ (Devisement 2018, 163)

(Jsou to modloslužebníci a peníze mají papírové a podléhají Velikému chánovi.)

Siang-jang-fu – chap. CXLV *Ci dit [63d] de la cité de Saianfu* (Zde mluví o městě *Saianfu*):

Siang-jang-fu (襄陽府Xiāngyáng Fǔ) byla prefektura, dn. městská prefektura Siang-jang (襄陽市Xiāngyáng Shì) na severozápadě provincie Chu-pej.

„[2] *Il sunt ydres et ont monoie de carte...*“ (Devisement 2018, 163)

(Jsou to modloslužebníci a peníze mají papírové...)

Čen-čou – chap. CXLVI *Ci devise de la cité de Singiu* (Zde vypráví o městě *Singiu*):

Čen-čou (眞州Zhēnzhōu) byla prefektura na místě dn. okresního města I-čeng (儀征市Yízhēng Shì) na jihozápadě městské prefektury Jang-čou v provincii Ťiang-su.

„[2] *Il sunt ydres et sunt au Grant Kaan; lor monoie est de carte.*“ (Devisement 2018, 165)

(Jsou to modloslužebníci a podléhají Velikému chánovi; jejich peníze jsou papírové.)

Kua-čou – chap. CXLVII *Ci devise de la cité de Caygiu* (Zde vypráví o městě *Caygiu*):

Kua-čou (瓜州鎮 *Guāzhōu Zhèn*) je nyní městys v rámci městské prefektury Jang-čou v provincii Ťiang-si. Dříve stál na křižovatce Císařského průplavu a Dlouhé řeky (Jang-c’); řeka posunula tok a moderní město neleží na stejném místě.

„[2] *Et sunt ydres [65a] et au Grant Kaan; et ont monoie de carte.*“ (*Devisement* 2018, 166)

(A jsou to modloslužebníci a podléhají Velikému chánovi; a peníze mají papírové.)

Čen-ťiang-fu – chap. CXLVIII [65b] *Ci devise de la cité de Cinghianfu* (Zde vypráví o městě *Cinghianfu*):

Čen-ťiang-fu (鎮江府 *Zhènjiāng Fǔ*) byla prefektura (od roku 1279 distrikt 路 *lù*) na území dn. stejnojmenné městské prefektury (鎮江市 *Zhènjiāng Shi*) na jihu provincie Ťiang-su.

„[3] *Les jens sunt ydules et sunt au Grant Kaan, et ont monoie de carte.*“ (*Devisement* 2018, 166)

(Obyvatelé jsou modloslužebníci a podléhají Velikému chánovi a peníze mají papírové.)

Čchang-čou – chap. CXLIX *Ci devise de la cité de Tinghingui* (Zde vypráví o městě *Tinghingui*):

Čchang-čou (常州 *Chángzhōu*), které se v rukopisech objevuje ve velmi odlišných podobách (vedle *Tinghingui* i *Ciangiu*, *Chinginju*, *Tinguigui*), odpovídá dn. stejnojmenné městské prefektuře (常州市 *Chángzhōu Shi*) na jihu provincie Ťiang-su.

„[3] *Il sunt tuit ydres et sunt au Grant Kan, et ont monoie de carte.*“ (*Devisement* 2018, 167)

(Všichni jsou modloslužebníci a podléhají Velikému chánovi a peníze mají papírové.)

Summary

In 1995, Frances Wood published *Did Marco Polo Go to China?*, arguing that Italian explorer Marco Polo never visited China but travelled no further than Persia and that he based his description of China on accounts from Persian travellers. A number of scholars have argued in favour of the established view that Polo was in China in response to Wood's book.²² In 2012, Hans Ulrich Vogel published an extensive study (676 p.), undertaking a thorough study of Yuan currencies, salts and revenues, by comparing Marco Polo manuscripts with Chinese sources and thus offering new evidence for the Venetians stay in Khubilai Khans empire. Vogel delivered in abundance decisive and irrefutable evidence that Polo's time in China was more or less what he said it was.²³ As Marco Polo went through the Great Khan territory, he documented very carefully where they have (or do not) paper money. His documentation begins in the chapter on Tibet and he continued eastward.

Prameny a literatura

Devisement. 2018. [incipit] *Ci comancent le lobrique de cest livre qui est appelle (appele) le devisement (divisiment) dou monde*. Použitá edice: *Marco Polo: Le Devisement dou monde*. 1 Testo, secondo la lezione del codice fr. 1116 della Bibliothèque Nationale de France a cura di Mario Eusebi, 2 Glossario a cura di Eugenio Burgio. Venezia: Edizioni Ca' Foscari (Filologie medievali e moderne 16. Serie occidentale 13).

²² E.g. Rachewiltz 1997; Rossabi n.d.; Haw 2006.

²³ Vogel 2012.

- Haw, Stephen G. 2006. *Marco Polo's China: a Venetian in the Realm of Kublai Khan*. London and New York: Routledge.
- Polo, Marco. 1559. *Marco Polo gentilhuomo Venetiano, delle cose de' Tartari & dell'Indie Orientali, con la vita & costumi di que' popoli, descrizione di que' paesi, & molte altre cose notabili & marauigliose: in tre libri descritte, non prima che hora cosi interi & copiosi publicati*, in: Ramusio (ed.) 1559, ff . 2a–60a.
- Polo, Marco. 1938. *The description of the world*. [translated and annotated by] A. C. Moule & Paul Pelliot. London: George Routledge & Sons Limited, Vol. 1 and 2.
- Polo, Marco. 2016a. *The Description of the World*. Translated with an Introduction and Annotation by Sharon Kinoshita. Cambridge, MA: Hackett Publishing Company, Inc.; UK ed.
- Polo, Marco. 2016b. *The Travels*. Translated and with an Introduction and Notes by Nigel Cliff. London: Penguin Classics (Penguin Classics Hardcover).
- Polo, Marco, šlechtic benátský. 1961. *Milión: o záležitostech Tatarů a Východních Indií s popisem života a zvyků oněch krajů i mnoha jiných znamenitých a podivuhodných věcí: popsanych ve třech knihách a neuveřejněných dosud v míře takto úplné a rozsáhlé ve zpracování Giovanniho Battisty Ramusia*. Z italské verze Ramusiovy, vydané u příležitosti výročí smrti Marka Póla roku 1956 Obcí benátskou, přeložila a úvodem opatřila Miroslava Mattušová. Správnost orientálních jmen přehlédli Ivan Hrbek (část arabskou a indickou) a Timoteus Pokora (část čínskou), kteří rovněž přehlédli a doplnili vysvětlivky sestavené (v podobě rejstříku) Miroslavou Mattušovou. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění (Živá díla minulosti, sv. 28).
- Rachewiltz, Igor de. 1997. „Marco Polo Went to China.“ *Zentralasiatische Studien* 27: 34–92.

Ramusio, Gio. Battista (ed.) 1559. *Secondo volume delle navigationi et viaggi: nel quale si contengono l'istoria delle cose de Tartari, & diuersi fatti de loro imperatori, descritta da M. Marco Polo gentilhuomo venetiano, & da Hayton Armeno. Varie descrizioni di diuersi autori, dell'Indie Orientali, della Tartaria, della Persia, Armenia, Mengrelia, Zorzania, & altre prouincie, nelle quali si raccontano molte imprese d'Vssumcassan, d'Ismael Soffi, del Soldano di Babilonia, di diuersi Imperatori Ottomani, & particolarmente di Selim, contro Tomombeï, vltimo Soldano de Mamalucchi, & d'altri Principi. Et il viaggio della Tana. Con la descrizione de nomi de Popoli, Citta, Fiumi, & Porti d'intorno al Mar Maggiore, come si nominauano al tempo dell'Imperator Adriano, & molte altre narrationi, cosi dello stato de Moscouiti, Scithi, & Circhasei, come d'altregenti barbare a gliantichi incognite. Et il naufragio di M. Pietro Quirino gentilhuomo venetiano, portato per fortuna settanta gradi sotto la Tramontana. Con l'Indice diligentemente ordinato, delle cose piu notabili. Con Priuilegio d'Illustrissimo Senato di Venetia. In Venetia nella Stamperia de Gvinti. L'Anno M D LIX.*

Rossabi, Morris. n. d. „Did Marco Polo really go to China“ (online: http://afe.easia.columbia.edu/mongols/pop/polo/mp_essay.htm).

Vogel, Hans Ulrich. 2012. „Paper Money in Yuan China.“ In: *Marco Polo Was in China: New Evidence from Currencies, Salts and Revenues*, vyd. Hans Ulrich Vogel, 89–226. Leiden, Brill.

Wood, Frances. 1995. *Did Marco Polo go to China?* London: Secker & Warburg.

Woodová, Frances. 1999. *Byl Marco Polo opravdu až v Číně?* Praha: Faun.

DELFIN A DRAK
SROVNÁNÍ HINDUISTICKÝCH
A BUDDHISTICKÝCH ASPEKTŮ
TRANSFORMACE LIDSKÝCH BYTOSTÍ
A ŽIVOČICHŮ – PŘÍKLAD METAMORFÓZY
NA DVOU KAMBODŽSKÝCH MÝTECH

Štěpán Kuchlel

**Ústav religionistiky, Filosofická fakulta,
Masarykova universita, Brno**

Víra v mytologický původ krajiny či zvířat je v Kambodži, zemi se silnou animistickou tradicí, zejména pak na venkově, stále ještě silně zakořeněna a široce rozšířená. Připustit transformaci lidské bytosti či naopak, či jejich spojení, nepředstavuje v každodenním vnímání velké části Kambodžanů žádný větší problém. Vždyť sami Khmerové jsou podle tradice potomci draků.¹ Proč by proto měl být problém připustit, že i delfíni, žijící na území Kambodže, sladkovodní delfíni, orcely tuponosé (anglicky Irrawaddy dolphin, *Orcaella brevirostris*, v khmerštině *ph'sout*), mají lidský původ? Bohužel se tento sladkovodní tvor již (díky stavbám přehrad, znečištění i lovu) v jižní části země nevyskytuje a ve vnímání místních obyvatel se tak stal mytickým stvořením, jež tu kdysi žilo, stvořením podobným drakům.² A s draky (dračími či hadími motivy) je spojen nejen stvořitelský mýtus o zemi Khmerů, ale také příběh o původu jedné z důležitých ceremonií, slavnost buddhistické ordinace, kdy se velká část mladých mužů stává, alespoň na nějaký čas, buddhistickými mnichy, a vstupní obřad se nazývá „Vysvěcení draka“. Ve svém příspěvku bych rád vyzdvihнул a analyzoval „dračí“ rysy v kambodžské buddhistické ordinační ceremonii a jejich paralelu se symboly spirituálního vzrůstu, duchovní proměny. Také zmíním srovnání těchto dvou kambodžských mýtů o proměně, o původu delfínů a „Vysvěcení draka“, a budu se věnovat jejich styčným bodům.

Příběh o původu Kambodži

O dračím původu všech Khmerů i o stvoření Kambodži – země, jejíž většinu tvoří aluviální plošina – vypráví známá legenda. Podle ní se v době, kdy ještě na území Kambodži nebyla žádná zem, ale

Text vznikl v rámci projektu specifického výzkumu NOVYMREV – Nové výzkumné metody v religionistickém výzkumu (MUNI/A/1053/2018) řešeného Ústavem religionistiky FF MU v roce 2019.

¹ <http://www.leisurecambodia.com/news/detail.php?id=79>.

² <https://www.insideasiatours.com/southeast-asia/news/3828/facts-about-the-irrawaddy-dolphin/>.

jen voda, moře (v době, kdy se toto území nazývalo Vody Čen-la), připlul do těchto končin na loďce princ původem z Indie, jménem Kambú. Zamiloval se zde do dcery místního pána, Dračího krále, *naga*, jménem Mera, jež také plula na loďce. Princ ihned vzplanul prudkou vášní a vystřelil proto šíp, jenž prorazil dno princezny bárky. Když se loďka začala potápět, princezna volala o pomoc, princ ji však podmínil sňatkem. Tomu se Mera zpočátku bránila, ovšem strach z hlubin, z utonutí (byť byla dcerou Dračího krále, Pána místních vod, Pána hlubin) ji nakonec přesvědčil, a tak se sňatkem s indickým princem souhlasila. Její otec, *naga* – drak/had, také se svatbou souhlasil, nevěděl však, co by své dceři dal věnem, a jelikož neměli ani jeho dcera ani zeť kde žít, rozhodl se jim darovat pevnou zemi, již by mohli osídlit a zalidnit. Vypil proto v těchto končinách všechnu vodu, až se objevilo území dnešní Kambodži.³ Ze spojení indického prince Kambúa a dračí princezny Mery vznikl khmerský národ, proto Khmerové odvozují od princezny Mery svůj dračí původ. Spojením hinduistických a animistických prvků dochází k proměně z obyvatel vod na suchozemce, tato transformace je však darem mystické, zvířecí bytosti. Naga je dodnes v Kambodži často viděným symbolem země.⁴ Pokud je zobrazen s lichým počtem hlav, reprezentuje maskulinní prvek, pokud se sudým počtem, pak femininní.⁵

Příběh o původu delfínů

Příběh o původu sladkovodních delfínů samozřejmě existuje, stejně tak jako předchozí zmíněný příběh o původu Kambodži, v nesčetných verzích dlouhé orální tradice; zaměřím se proto na styčné body, shodné pro většinu verzí tohoto vyprávění, jež začíná příběhem o reinkarnaci. Nedaleko vsí byl uprostřed polí mohutný banyánový strom, k němuž přicházeli vesničané

³ Kuchlei 2019.

⁴ Harris 2008, 75.

⁵ <http://khmerdramastyle.blogspot.com/2015/09/dragon-symbols-and-beliefs-khmer.html>.

z širokého okolí, aby se mu poklonili, pomodlili se zde k předkům, bohům a bůžkům a ochranným duchům, obětovali nejrůznější pokrmy a kouř vonných tyčinek, a prosili o štěstí či lásku či pochopení. Časem lidé postavili u starého stromu malý oltář. Na kambodžském venkově je stále běžná praxe uctívání starých stromů, skal, kamenů atd. V blízké vsi žila mladá dívka, jejíž jméno se v různých verzích mění, ovšem důležité je, že její uctívání banyánového stromu přeroste v hlubší cit, až jakousi obsesi. Dívka pravidelně přinášela stromu obětiny, misky rýže i banány, modlila se ke stromu, žádala o lásku i naději, zpívala stromu a recitovala mu prastaré dlouhé básně. Tak se stalo, že se dívka do stromu zamilovala a démon, strážce banyánu, se zamiloval do dívky. Tomu se duch podivil, za jeho dlouholeté existence se mu nikdy nic takového nestalo, a nepodivoval se tomu, že se démon zamiluje do pozemské ženy, což je v mytologii dosti běžná praxe, ale zaráží jej, že se žena zamiluje do stromu. Tento příběh, vyprávěný v – již od 13. století – převážně buddhistické zemi, po úvodu se zcela otevřenými animistickými prvky, přechází k hinduistické části, kdy duch, démon odlétá – kamsi, na blíže nespecifikovaná nebesa – aby se zeptal boha Indry, indického boha deště, zeleně a stromů, v khmerštině *Preja An*, co má tato nezvyklá situace znamenat, co je její důvod a vysvětlení. A bůh démonovi ochotně vysvětlil, že je to kvůli tomu, že kdysi dávno, před mnoha a mnoha lety, mnoha a mnoha koly reinkarnace, byl duch a dívka, tehdy oba ještě v lidské podobě, šťastným manželským párem. Když muž zestárl, rozhodl se stát *ajsaj*, poustevníkem, aby mohl rozjímat nad smyslem života, lidské pouti i utrpení, a jeho věrná, chápatelká manželka mu nebránila. Pouze si vymodlila, aby mohla i v příštích životech vždy zůstat svému milovanému nablízku. Když zemřeli, z muže se stal lesní duch, a mladá žena se za své zásluhy a čistotu a věnost rodila jako žena, stále a znovu, a vždy umírala mladá, aby nikdy nepoznala vrásky, nemoc, osamění, bolest. A nyní se jejich čas naplnil, po dlouhé řadě životů se dívka narodila nedaleko

banyánu, jehož strážcem je její bývalý manžel. Duch z toho byl velmi nešťastný, nevěděl si rady. Pokud by si od bohů vyprosil znovuzrození v mužské podobě, než by dospěl, jeho milovaná by zestárla či dokonce zemřela. A kdyby se jí svěřil, snad by se tím trápila, snad by se nevdala. Po dlouhé době se nakonec duch rozhodl k činu a proměnil se v krajtu. V podobě krajty se za noci připlazil do místnosti, kde spala jeho milovaná, tam ji objal. Vyděšená dívka se probudila, ovšem duch v podobě krajty (či v některých verzích v podobě nespécifikovaného hada) promluvil, a snažil se dívce situaci vysvětlit. Ta jej stále však nechápala, nedůvěřovala mu, proto se duch proměnil ještě jednou, a vzal na sebe lidskou podobu, stejnou, jakou míval coby mladík před mnoha lety. Dívka se rozpoměla na své předchozí životy a náhle uvěřila. Dívka a duch tedy spolu začali žít ve velmi zvláštním soužití, kdy byl muž přes den stromem, a dívka jej navštěvovala a milovala a uctívala v rostlinné podobě, v noci pak mohl ochránce strom opustit a v hadí podobě navštívit svou milovanou. Jednou se rodiče dívky v noci probudili a pohoršeni vešli do místnosti, v níž spala jejich dcera, jelikož tam zaslechli mužský hlas, což se jim zdálo, vzhledem k faktu, že jejich dcera nebyla vdaná, nepřipustné. Matka vykřikla zděšením, když spatřila svou dceru v objetí obřího hada. Lesní duch byl však evidentně vylekán ještě více, proto se ihned z domu odplazil. Dívka se snažila rodiče uchlácholit, celou situaci vysvětlit a přislíbila, jako důkaz, manželovu přeměnu příští noc. Příští noc se výjimečně lesní duch proměnil ze své zvířecí podoby do mladíka, a tak jej poznali i rodiče jeho milé. Ovšem jelikož soužití dcery s lesním duchem/krajtou bylo společensky neúnosné, navrhla dívka, aby rodiče rozšířili po kraji, že se jejich dcera pomátla, a žije s krajtou, obyčejným hadem, jež se neproměňuje. Lesní duch pak prozradil rodičům, že je mezi kořeny banyánového stromu, jehož je strážcem, ukrytý poklad, a snad jako věno jej věnuje rodičům. Ti jej příští den vykopali, a tak celá rodina zbohatla.⁶

⁶ Kuchlei 2019.

Čímž se uzavírá první polovina příběhu, opouštíme ves, jež byla dosud dějištěm příběhu, a přesouváme se na jiné místo s jinými aktéry, jež ve vyprávění pokračují. Příběh o lesním duchu, jenž se proměňoval v krajtou a poté v mladíka, se totiž rozkřikl po kraji, a jednoho z farmářů po vyslechnutí této vyprávěnky napadlo, že by takto mohl i on lehce zbohatnout, a jelikož měl také dceru, rozhodl se jít do lesa, najít krajtou, chytit a přinést. A zatímco v prvním případě se snažila dívka šílenství předstírat, aby zamaskovala skutečný původ svého hadího partnera, v tomto případě považovali vesničané svatbu (dle buddhistického ritu) dívky s krajtou za akt více než bláznivý. Dívka se vůli rodičů, tak jak je dobrým zvykem, podrobila, a strávila svatební noc s krajtou. Ta se v noci probudila a hladová vystrašenou dívku spolkla. Když to rodiče zjistili, tělo krajtou rozpárali a dívku zachránili. Dívka oživila, pobyt v hadích útrokách ji však nesmazatelně poznamenal. Byla celá pokrytá šedým slizem a nevábně páchla. (Krajtou odnesl nešťastný otec do lesa, krajtou však nezemřela, podél tradice musí být krajtou rozřezána na kousky. Proto se had uzdravil, od té doby však prý nejí lidi.) Byla proto vystavena všeobecnému posměchu, což však neunesla, a rozhodla se utopit. Dívka zemřela, proměnila se však v říčního delfína.⁷

Reinkarnovaná bytost, lesní duch, nehmotné stvoření, se přemění ve zvíře, tedy plazu. Vzápětí, na důkaz, dochází k další přeměně, ze zvířete v lidskou – kdysi dávnou – podobu. Dochází k prozření, rozpomenutí navzdory mnoha minulým životům, a soužití dvou bytostí, v lidské podobě (byť jedna z nich je duchovní bytost, používající ke své cestě za milou v lidském těle zvířecí podoby, aby se posléze vždy proměnila do své podoby před mnoha reinkarnacemi), to však pouze v noci, za dne se jedná o vztah mezi ženou a stromem. Zdá se však, že ne vždy je přeměna zcela dokonána, někdy zůstává lesní duch v podobě hada, a v této podobě

⁷ <https://www.uw360.asia/8-untold-legends-of-the-dolphin/>.

jej i poprvé přistihli rodiče dívky se svou ratolístkou. Pro ukojení společenských konvencí pak dochází k popření dvou možných proměn lesního ducha, pro komunitu bude pouze plazem. Pak přichází druhá část příběhu, kdy dochází ke svatbě, spojení dívky s plazem, ovšem bez duchovní přede hry, bez reinkarnace, a mladá žena je zvířecím aspektem plně pohlcena... i po osvobození je tímto spojením poznamenána... po ostudě dochází ke katarzi, smrti, po níž však následuje transformace v delfína/vodního tvora.

	1	2	3
Vývoj proměn	Duchovní bytost/ Zvíře	Zvíře/Člověk	Člověk/Zvíře
Zvířecí/lidské proměny	Krajta	Lidská bytost	Delfín
Stadia proměny	Mužský prvek	Ženský prvek	Zvířecí prvek
Doba proměny	Den: duchovní bytost/strom	Noc: plaz/člověk	–
Náboženský vývoj příběhu	Hinduismus/ animismus	Buddhismus	Folklor

Vysvěcení draka: buddhistická ordinace

Jedním ze zlomových okamžiků v životě většiny kambodžských mužů je období strávené v pagodě, coby mnich, čas na prahu dospělosti – čas proměny, jakási zkouška dospělosti. Tedy alespoň po určitou dobu, od několika týdnů po několik let. Jak sám muž, tak i celá jeho rodina tím získávají na vážnosti a v kambodžské společnosti má takový jedinec společensky výraznější postavení, z důvodů vzdělání i pro vštípení zásadních pravidel buddhistické morálky. Ve výběru ženichů pro dcery je vždy výhodou, když budoucí zeť strávil jistý čas v pagodě. Všeobecně rozšířená je také víra, že pobytem syna v pagodě získávají rodiče zásluhy pro příští život.⁸

⁸ <http://www.leisurecambodia.com/news/detail.php?id=79>.

Po krátké době příprav se chlapec stává mnichem a stává se tak také v očích komunity (většinou) i mužem, jelikož toto období probíhá na prahu dospělosti. Tato společensky významná událost se khmersky jmenuje *Bombous Neak*, tedy „Vysvěcení draka“. Má svůj předobraz v populárním lidovém příběhu, podle kterého prý kdysi žil nedaleko jedné pagody mocný drak, který se však stal za blíže neobjasněných okolností vyznavačem Buddhova učení, *Preja Put Sasanyja*. Zatožil stát se mnichem, ale jelikož mu bylo známo, že zvířatům to není dovoleno, vzal na sebe lidskou podobu. Vstoupil tedy do pagody a po nějakém čase se stal mnichem. Po jistou dobu to sice fungovalo, ovšem pak se stalo, že jednoho dusného dne drak v lidské podobě usnul, a ve spánku se proměnil nazpět. Když jej ostatní mniši přišli vzbudit, zavolat k obědu, zjistili, že v ložnici spí drak. Vyděšení mniši si stěžovali svému představenému, který musel uznat, že zvířectvu není dovoleno stát se mnichem, ale jelikož drak prokázal svou touhu po vzdělání a učení Buddhovu, dokázal své odhodlání i věrnost víře, bylo přislíbeno, že od té doby bude zván každý adept buddhistické víry „drakem“ a na počest toho prvního bude ona slavnost vysvěcení, buddhistické ordinace, zvána „Vysvěcení draka“. Pojmenování této ceremonie dostává i jiný význam, vezmeme-li v potaz, že podle tradice o původu Kambodži jsou všichni Khmerové potomky dračí princezny Mery, tedy že teprve po obřadu náboženské proměny se stávají Khmery, draky. Součástí této slavnosti je i několik menších obřadů, jako např. „Dračí zub“, kdy jsou zuby adepta potírány zvláštní pastou, symbolizující zbavení jedu, jedu myslí, osvobození se od zlých myšlenek, či například „Krmení draka“, kdy je adept opravdu staršími mnichy vykrmován pokrmem z kokosové rýže, podobný dítěti při vstupu do nového života, kdy se sněhobílý pokrm podobá čistému učení, jímž bude „živen“ po dobu svého mnišství.⁹

⁹ <http://www.leisurecambodia.com/news/detail.php?id=79>.

Touha mocného zvířete, znalého magie, po edukaci, po víře, jej vede ke kroku náboženské, duchovní i tělesné proměny. K překonání formálních překážek použil nadpřirozených schopností. Bez kontroly vědomí, vůle, ve spánku, dochází k proměně nazpět ve zvíře, k nevědomosti. Za okamžik pochybení musí drak, byť již byl vysvěcen na mnicha, opustit svůj vytoužený buddhistický Eden, ovšem na jeho památku, na připomínku jeho odhodlání budou všichni další mladí muži, vstupující do pagody, podstupující tuto transformaci, pojmenováni „drak“. Součástí přeměny je několik dalších „dračích/hadích“ obřadů.¹⁰

	1	2	3
Metamorfóza	drak	mnich	drak
Proměny člověk/zvíře	zvíře	člověk	zvíře
Stadia duchovní proměny	laik	zasvěcenec	laik
Vývoj jedince	dětství	transformace	dospělost
Náboženský vývoj příběhu	hinduismus/ animismus	buddhismus	kambodžská víra dnes (théravádový buddhismus s prvky hinduismu, brahmaismu, animismu atd.)

Summary

Until these days, many Cambodians would, without hesitation, admit that they believe the dolphins have a human origin, as it is said in the time-honored folklore tales. Several children in the central and southern part of Cambodia, south of the town of Kratie, don't even know what a dolphin is... (Irrawaddy dolphin, *Orcaella brevirostris*, in Khmer *ph'sout* to be precise) or believe

¹⁰ Harris 2008, 75.

them to be mythical creatures, similar to dragons. Dragons themselves play a crucial role in legends all over the world, and in Cambodia, which is predominantly a Buddhist country with Hindu ancestry and long observed traditions, is no different. In fact, in the Khmer mythology, dragons represent a crucial archetypal character since the very “beginning”, for it is the *dragon princess* who can be considered the principal hero of the Cambodian creation myth. The dragon has also its place in many other traditional tales and legends dated back to different periods of Cambodian history, and even until modern times the Khmer people remind themselves the importance of the dragon symbol in the religious ordaining ceremony. This is because the word that Khmer language uses for “a dragon” also refers to a future monk before the initiation – *neak*, *bombonous neak*, “the ordained dragon” (which comes from a traditional folk story). In my paper, I would like to analyse the “dragon” features in the Cambodian Buddhist ordaining ceremony and explain how this type of a metamorphosis serves as a model of spiritual growth. This will be illustrated on the example of the legendary narrative about a dragon who wanted to become a Buddhist monk and compared with two other versions of Khmer human/animal transformation legends dealing with the origin of the Irrawaddy dolphin.

Literatura

Harris, Ian. 2008. *Cambodian Buddhism: History and Practice*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Buswell, Robert E. (ed.) 2004. *Encyclopedia of Buddhism (Cambodia)*. New York: Macmillan Reference USA.

Kuchlei, Štěpán. 2018. *Země čtyř vůní. Kambodžské pohádky*. Brno: Barrister and Principal.

Kuchlei, Štěpán. 2019. *Kambodžské buddhistické příběhy*. Brno: Barrister and Principal (připraveno k vydání).

Online

<https://researchonline.jcu.edu.au/2038/2/02Chapters1-11.pdf>

<https://www.uw360.asia/8-untold-legends-of-the-dolphin/>

<https://www.insideasiatours.com/southeast-asia/news/3828/facts-about-the-irrawaddy-dolphin/>

<http://www.leisurecambodia.com/news/detail.php?id=79>

http://factsanddetails.com/southeast-asia/Cambodia/sub5_2e/entry-2880.html

<http://khmerdramastyle.blogspot.com/2015/09/dragon-symbols-and-beliefs-khmer.html>

ZÁKON A POŘÁDEK
ÚVOD DO TRESTNÍHO PRÁVA
KRÁLOVSTVÍ ČOSŇ

Lukáš Kubík

**Filosofická fakulta,
Universita Karlova, Praha**

Úvod

Od nejstarších dochovaných záznamů patřil Korejský poloostrov a státní útvary na něm vzniklé do kulturní sféry Číny. Ačkoliv se korejský národ vlastní identitou lišil, Čína výrazně ovlivnila korejskou kulturu, a to včetně historie práva a psaných zákoníků. Státní útvary na Korejském poloostrově postupně přebíraly čínské právní vlivy pravděpodobně již od období *Tří království* (Samguk sidä 三國時代, 57 př. n.l. – 668 n.l.). V období království Korjō (高麗, 918–1392) byl korejský právní diskurz výrazně ovlivněn mongolskou dynastií Jüan (元朝, vládla v Koreji v letech 1270–1376) a v období Čosön (朝鮮, 1392–1897) dosáhlo takřka úplné identifikace s čínským, resp. konfuciánským právním diskurzem.¹ Korejské právo a psané zákoníky nikdy nebyly psány na základě tradičního zvykového práva.

Království Čosön, založené v roce 1392, bylo od počátku vazalským státem Číny (dynastie Ming a posléze Čching) a tento vztah trval až do roku 1897. Od svého založení království převzalo právní a administrativní aparát mingské Číny, včetně jejího zákoníku – Zákoníku Velkých Mingů *Dà Míng lǜ* 大明律. Ten v pozměněné podobě sloužil jako univerzální trestní zákoník dynastie až do poloviny 18. století. Přijetí cizího zákoníku na korejské prostředí vytvořilo hned několik problémů a proces jeho transformace byl v neustálém pohybu. Přestože v tomto období korejských dějin došlo k téměř úplné identifikaci s čínským právním diskurzem, právní systém nebyl nikdy zcela identický. Království využívalo čínského právního diskurzu k vlastním potřebám a vystavělo na něm svůj přizpůsobený systém. V druhé polovině 15. století vznikl vlastní administrativní kodex – Velký kodex správy státu *Kjōngguk tādžōn* 經國大典, jenž kromě administrativních a trestních předpisů plnil i funkci psané ústavy státu. Díky politickým událostem na konci 16. (Imdžinské války) a v polovině 17. století (nájezdy

¹ Glomb 2010, 83.

mandžů) zůstal tento zákoník více než 200 let beze změny. Až politické a myšlenkové změny ve století 18. daly vzniknout novému zákonu.

Čínský vliv. Systém Pěti trestů a Zákoník Velkých Mingů

Systém Pěti trestů

Pět trestů *Wǔ Xíng* 五刑 je považováno za jeden z nejstarších způsobů trestání v Číně. Nejstarší zmínky o tomto systému lze najít v Knize dokumentů *Shu Jing* 書經, která zmiňuje pět trestů používaných lidem Miao. Jednalo se o tetování, uřezání nosu, useknutí nohou, kastraci a trest smrti.² Další varianty Pěti trestů jsou známy kupř. z období dynastie Shang (商朝; 16.–10. století př.n.l.). V tomto období se jednalo o semletí na maso, vysoušení, vaření za živa, rozčtvrcení a dekapitaci.³ Za Západních Zhouů (西周, 1045–771 př.n.l.) se pět trestů transformovalo rozvinutý systém pokrývající zločiny, od nejméně závažných do těch nejzávažnějších. Jednalo se o uvěznění, nucené práce, odčinění zločinu, vyhoštění a trest smrti.⁴ Podoba pěti trestů v historii čínského trestního práva neustále měnila, koncept však zůstal stejný. V období Ming (大明, 1368–1644) se pět trestů vyvinulo v propracovaný systém trestající všechny úrovně zločinů.

Pět trestů se transformovalo na bití lehkou holí *Chī* 笞, bití těžkou holí *Zhàng* 杖, nucené práce *Tú* 徒, vyhnanství *Liú* 流 a trest smrti *Sǐ* 死. Tyto tresty byly podle závažnosti rozestupňovány podle závažnosti zločinu. Méně závažně zločiny byly trestány lehkou holí v rozmezí 10 až 50 ran. Závažnější zločiny byly trestány bitím těžkou holí v rozmezí od 60 do 100 ran. Závažné zločiny byly trestané nucenými pracemi v rozmezí od 1 roku do 3 let s bitím těžkou holí v rozmezí od 60 do 100 ran. Vypovězení (nucený odchod do

² Shujing, Kapitola Luxing.

³ Han 2007, 3.

⁴ Ibid.

exilu) bylo ve vzdálenostech od 2000 do 3000 li se 100 ranami těžkou holí. Trest smrti byl vykonáván ve dvou variantách: oběšením a dekapitací (posmrtně či jako hlavní trest). Nejzávažnější zločiny, spadající do kategorie kardinálních zločinů tzv. Deset ohavností, byly trestány smrtí plátkováním *língchí* 凌遲, kdy byly odsouzenému po smrtě či zaživa pomalu odřezávány kusy masa z těla.⁵

Tab. 01. Systém pěti trestů.

Chí 笞	Zhàng 杖	Tú 徒	Liú 流	Sǐ 死
Bití lehkou holí	Bití těžkou holí	Nucené práce	Exil	Trest smrti
10 ran	60 ran	1 rok, 60 ran	2000 li, 100 ran	Oběšení
20 ran	70 ran	1,5 roku, 70 ran	2500 li, 100 ran	Dekapitace
30 ran	80 ran	2 roky, 80 ran	3000 li, 100 ran	
40 ran	90 ran	2,5 let, 90 ran		
50 ran	100 ran	3 roky, 100 ran		

Zákoník Velkých Mingů

Zákoník Velkých Mingů *Dà Míng lǜ* 大明律 prošel při svém vzniku několika podobami, ve své finální verzi byl vydán v roce 1397. Charakterem zákoník navazoval na tangský *Táng lǜ* 唐律 a strukturou na juanský zákoník *Da Yuan Tongzhi* 大元通制⁶. Zákoník Velkých Mingů obsahoval sedm jednotlivých zákoníků lǜ určených pro jednotlivá ministerstva⁷ a obsahoval třicet paragrafů s 460 články:⁸

1. Tresty a obecné principy uplatňování zákonů *Míng lìlǜ* 名例律
 - a) Paragraf 1. 47 článků

⁵ Více viz Jiang, 2005.

⁶ Jiang 2005. 36.

⁷ Model správy státu šesti ministerstvy: ministerstvo pro správu *libù* 吏部; ministerstvo příjmů *hùbù* 戶部; ministerstvo obřadů *lǐbù* 禮部; ministerstvo války *píngbù* 兵部; ministerstvo trestů *xíngbù* 刑部 a ministerstvo veřejných prací *gōngbù* 工部.

⁸ Jiang 2005. 36.

2. Zákoník správy Lìlù 吏律
 - a) Paragraf 2. Pravomoc úředníků. 15 článků
 - b) Paragraf 3. Formy úředních listin. 18 článků
3. Zákoník financí Hùlù 戶律
 - a) Paragraf 4. Dvory a povinnosti. 15 článků
 - b) Paragraf 5. Pozemky a obydlí. 11 článků
 - c) Paragraf 6. Manželství. 18 článků
 - d) Paragraf 7. Sýpky a sklady. 24 článků
 - e) Paragraf 8. Různé daňové poplatky. 19 článků
 - f) Paragraf 9. Peněžní půjčky. 3 články.
 - g) Paragraf 10. Obchodní transakce. 5 článků.
4. Zákoník rituálů Lǐlù 禮律
 - a) Paragraf 11. Obětiny. 6 článků
 - b) Paragraf 12. Normativní ustanovení. 20 článků
5. Zákoník vojenství Bīnlù 兵律
 - a) Paragraf 13. Ochrana paláce. 19 článků
 - b) Paragraf 14. Řízení armády. 20 článků
 - c) Paragraf 15. Mýta a převozy. 7 článků
 - d) Paragraf 16. Konírny a pastviny. 11 článků
 - e) Paragraf 17. Poštovní, dopravní a kurýrní stanice. 18 článků
6. Zákoník trestů Xínglù 刑律
 - a) Paragraf 18. Krádeže a loupeže. 28 článků
 - b) Paragraf 19. Vraždy. 20 článků
 - c) Paragraf 20. Rvačky a násilnosti. 22 článků
 - d) Paragraf 21. Slovní urážky. 8 článků
 - e) Paragraf 22. Spory. 12 článků
 - f) Paragraf 23. Úplatkářství. 11 článků
 - g) Paragraf 24. Podvody a padělání. 12 článků

- h) Paragraf 25. Cizoložství. 10 článků
 - i) Paragraf 26. Různé přečiny. 11 článků
 - j) Paragraf 27. Vězení a útky. 8 článků
 - k) Paragraf 28. Odsouzení a uvěznění. 29 článků
7. Zákoník veřejných prací Gōnglǜ 工律
- a) Paragraf 29. Výstavba. 9 článků
 - b) Paragraf 30. Říční hráze.

Z hlediska trestní odpovědnosti rozlišoval Zákoník Velkých Mingů dvě okolnosti, tj. věk a přičetnost pachatele zločinu. Minimální věková hranice pro trestní odpovědnost byla 7 let života a maximální 90 let. Ve věku mezi 70 až 79 lety a 11 až 15 lety bylo v případě spáchání zločinu trestaném doživotním vyhnanstvím či méně podat petici k prominutí trestu. To platilo i pro zdravotně postižené. Ve věku 80 až 89 let a 8 až 10 lety bylo možné se při spáchání vraždy, rebelie či pobuřování odvolat k císařskému dvoru. Stejně tak při spáchání krádeže či ublížení na zdraví bylo možné podat petici o prominutí trestu.⁹

Z hlediska recidivy zákoník nijakým způsobem nereguloval tresty a pachatel byl odsouzen znovu podle obecných principů udělování trestů, s výjimkou úřednického a vojenského personálu při spáchání odcizení či krádeže, kdy byly tresty systematicky navyšovány až do trestu smrti oběšením.¹⁰

Dalším důležitým faktorem při vynesení rozsudku a určení trestu byly příbuzenské vztahy mezi obětí a pachatelem, tzv. stupně zármutku. Při spáchání vraždy, újmy na zdraví či napadení, čím blíže byl pokrevně pachatel oběti, tím přísněji byl udělen trest. V případech spáchání zločinů jako krádež naopak platilo že čím blíže je pokrevně pachatel spjat s obětí, tím lehčí byl trest udělen.

⁹ Dà Míng lǚ §1 článek 21.

¹⁰ Dà Míng lǚ §1 článek 25; §14 článek 237; §23 článek 375; §14 článek 230 a 238; §18 článek 292.

Dalším výrazným faktorem pro určování trestů bylo společenské postavení pachatele. Zákoník rozlišoval tzv. Osm diskutovaných skupin *Bā Yì* 八議, které udělovaly vládnoucí vrstvě procedurální výsady. Do těchto osmi skupin spadal císař a jeho pokrevní příbuzní, zasloužilí sluhové, zasloužilí státní činitelé, hodnostáři, vysoce postavené úřednictvo, potomstvo předchozích dynastií a talentovaní či jinak zasloužilí státu.¹¹ Při spáchání jakéhokoliv zločinu nespadajícího do kategorie deseti ohavností, musel být zločin nahlášen císařskému dvoru zapečetěným dokumentem a pouze vladař mohl rozhodnout, zda bude probíhat vyšetřování.

V neposlední řadě zákoník určoval pravidla a okolnosti, při kterých je možné se z trestu vykoupit.

Deset ohavností

Do kategorie nejzávažnějších zločinů spadalo tzv. deset ohavností *shí ě* 十惡, deset zločinů v Číně tradičně považovaných za nejzávažnější zločiny proti společnosti a civilizaci. Byly to nejhorší zločiny trestané bez výjimky trestem smrti.

1. *Mófân* 謀反 plánovat povstání
2. *Módàni* 謀大逆 plánovat velké pobuřování¹²
3. *Mópàn* 謀叛 plánovat zradu¹³
4. *Ě nì* 惡逆 zle neuposlechnout¹⁴
5. *Bú dào* 不道 předčasně zchátrat¹⁵

¹¹ *Dà Míng lǚ* §1 článek 3 a 4.

¹² Plánovat velké pobuřování ve významu ničení vladařských hrobek a majetku obecně.

¹³ Plánovat zradu ve významu vlastizrady, útěku do jiného státu či vynášení informací jinému státu.

¹⁴ Zle neuposlechnout ve významu nedodržení pravidel synovské oddanosti, zabít či zranit rodiče, prarodiče, manžela či jeho starší příbuzné.

¹⁵ Ve významu zabít tři a více nevinných lidí, poškodit tělo oběti po spáchání vraždy; sbírat tělesné orgány mrtvých.

6. *Dà bú jìng* 大不敬 být velmi neuctivý¹⁶
7. *Búxiàowèi* 不孝謂 nazývat bez synovské oddanosti¹⁷
8. *Búmù* 不睦 být nepřátelský¹⁸
9. *Búyì* 不義 nemít smysl pro správné
10. *Nèiluàn* 內亂 být uvnitř neuspořádaný^{19, 20}

Trestní systém království Čosŏn

Politické spojení s mingskou Čínou ovlivnilo legislativní vývoj království Čoson na dalších 500 let. Součástí reformy po založení království byla transformace administrativního a legislativního aparátu po čínském vzoru. V roce 1394 nechal 1. král Tchädžo vydat nový administrativní kodex – Kodex správy království Čosŏn *kjonggukčŏn* 朝鮮經國典. V roce 1395 vznikl první výklad Zákoníku Velkých Mingů, korejsky nazývaný *Tamjŏngnjul*²¹ přeložený do grafemického písma idu, které využívalo fonetické podoby čínského znaku k zápisu korejštiny.²² S největší pravděpodobností se jednalo o překlad mingského zákoníku z roku 1385, který ještě nebyl ve finální podobě. *Tamjŏngnjul* se v několika částech odlišoval a obsahoval 456 článků oproti 460 ve finální mingské podobě. Protože se jednalo o zákoník napsaný v cizím jazyce a pro odlišné prostředí, již od prvního korejského překladu se odlišoval např. v úřednické terminologii, názvu úřadů, úřednických titulů atd. Překlad do idu nebyl od počátku jednotný a zákoník byl po celé období Čosŏn v neustálém procesu překladu a úprav.

¹⁶ Být velmi neuctivý ve významu chovat se neuctivě k vladaři, jeho rodině či je nějakým způsobem ohrožit.

¹⁷ Ve významu týrat vlastní rodiče, prarodiče, registrovat novou rodinu či majetek.

¹⁸ Ve významu zranit vlastního manžela či se s ním vést soudní spor či se staršími příbuznými.

¹⁹ Ve významu spáchat incest s příbuzným do čtvrtého kolena či s konkubínami vlastního otce, praotce.

²⁰ *Dà Míng lǚ* §1 článek 2.

²¹ V odborné literatuře také *Tamjŏngnjul čikhä* 大明律直解.

²² Více viz Pucek. Glomb 2013. 14.

Od prvního korejského vydání ze zákoníku také zmizel trest smrti trest smrti plátkováním *língchí* (korejsky čteno jako *nüngčchi*), který byl nahrazen znaky *Kjöl čchöcham* 車裂處斬, tj. být roztrhán tažnými vozy.²³

Od roku 1430 byl v zákoníku změněn trest vyhnanstvím a vzdálenosti a exilové lokace byly upraveny na korejské podmínky, kdy poslat zločince do vyhnanství na vzdálenost 3000 li nebylo díky geografickým podmínkám možné. Exilové lokace byly převedeny 900, 750 a 600 li.²⁴ V průběhu 18. století se objevily další varianty tohoto trestu, určené pro královskou rodinu a vysoce postaveným úředníkům. Nejtěžší podobou tohoto trestu bylo vyhnanství na vzdálenost 1000 li bez možnosti jakéhokoliv kontaktu s úřadem do horských oblastí na severních hranicích království či na vzdálený ostrov.²⁵

Korejské zákoníky

Přestože byl Zákoník Velkých Mingů neustále upravován pro vlastní potřeby korejského království, v polovině 15. století vystala potřeba vytvořit vlastní administrativní kodex, který by reflektoval státní ideologii a politiku království. V roce 1485 po několika dekádách příprav vznikl Velký kodex správy státu *Kjōngguk tādžön*. Ten svou strukturou a charakter přesně kopíroval zákoník mingský, a jednotlivé kodexy stanovovaly pravidla a předpisy pro 6 ministerstev. *Kjōngguk tādžön* sloužil jako ústava království.

Z hlediska trestního práva *Kjōngguk tādžön* v trestním kodexu *Hjōngdžön* 刑典 deklaroval, že pro vyšetřování a udělování trestů platí Zákoník Velkých Mingů.²⁶ Ostatní články trestního kodexu

²³ Sim 2011. 155.

²⁴ Sedžong sillok (1430) 12/11.

²⁵ An 2015. 150.

²⁶ *Kjōngguk tādžön*, *Hjōngdžön*. §1. (用大明律)

určovaly délku vyšetřování (stanovenou na 30 dní pro závažný zločin, 20 dní pro zločin trestaný vyhnanstvím a 10 dní pro méně závažné zločiny), reguloval vyšetřovací nástroje a metody výslechu, průběh soudního řízení a reguloval systém otroctví.

Kjōngguk tādžōn sloužil jako hlavní administrativně trestní kodex království až do poloviny 18. století. Vlivem politické situace na poloostrově (Imdžinské války na konci 16. století a mandžuské nájezdy v polovině 17. století) nebyl Kjōngguk tādžōn několik staletí novelizován, jeho nová vydání vycházela vždy s několika královskými edikty, které reflektovaly aktuální legislativní změny. V roce 1698 nechal král Sukčong 肅宗 (1661–1720) vydat z těchto ediktů Záznamy z vybraných královských ediktů – Sugjo čimnok 受教輯錄.

S nástupem vlády krále Jōngdžoa a jeho snaze připodobnit se k ideálním panovníkům Číny, které ve svých ediktech a prohlášeních několikrát zmiňoval, zažilo 18. století legislativní rozkvět. Jeho ideologickou motivaci dokazuje předmluva k Dodatku k Velkému kodexu Sōktādžōn 續大典, který byl oficiálně vyhlášen v roce 1746.

Náš král miluje lid, váží si majetku a zdědil politiku svých předchůdců. (...) To, co Konfucius nazýval záměrem a skutkem svých předchůdců a naplnění synovské oddanosti. A tak (náš král) zakázal stlačování kolen, vypalování a zmírnil trest rodinného vyhnanství do hraničních oblastí. Jeho morální skutky rozkvétají a nyní je připravený přijmout mandát nebes. Zákaz tělesných trestů císaře Wena není ve své velikosti dostatečný, a proto vaši ministři čekají na vládu bez trestů císařů Yaoa a Shuuna.²⁷

Sōktādžōn byl dnešními slovy první novelou zákona po více než 200 letech. Jeho vznik kromě Jongdžoovy vlastní motivace byly

²⁷ Sok Tādžōn. Sok Tādžōn sō.

společensko-ekonomické změny v korejské společnosti. Od *Kjōngguk tādžōnu* se *Soktādžōn* odlišoval v 136 nových paragrafech. Z hlediska trestního práva se největší rozdíly týkaly k přístupu k lidské bytosti jako takové. Trestní kodex *hjöngdžōn* v prvním paragrafu zmiňoval že pro udělování trestů nejdříve platí *Kjōngguk tādžōn* až poté Zákoník Velkých Mingů.

Ze zákoníku vymizely menší tresty a mučící metody jako např. tetování, stlačování kolen, cejchování. Zmírnilo se také například kolektivní udělování trestu vyhnanstvím (tj. rodina a příbuzní odsouzeného nebyli potrestáni). Při bližším pohledu na jednotlivé zákony je také patrná větší kontrola královského dvoru nad jednotlivými rozsudky. Všechny soudní rozsudky museli být každých 10 dní zasílány královskému sekretariátu. Ministerstvo trestů muselo každých deset dní vykazovat zprávy o své činnosti. Jednalo se o snahu potlačit korupci ve státní správě, která byla v pozdním Čosōnu velmi rozšířená.

Čongdžou vnučák král Jōngdžo v roce 1785 nechává vydat další kompilaci *Tādžōn tchongpchjōn* 大典通編 – vybrané královské edikty z období vlády Čōngdžoa, které byly seřazeny společně s články z *Kjōngguk tādžōnu* a *Soktādžōn*.

V roce 1865 vychází poslední velký kodex království Čosōn – Obsáhlá kolekce Velkého kodexu *Tādžōn hōtchong* 大典會通.

Společenské postavení a aplikace práva

Důležitým faktorem při aplikování trestního práva a práva obecně bylo společenské postavení jedince. Korejská společnost byla již od nejstarších dochovaných psaných záznamů hierarchicky rozčleněna a oproti Číně hrála instituce otroctví vždy klíčovou roli. Rozdělení společnosti se v království Čosōn postupně rozvinulo na vládnoucí třídu *jangbanů* 兩班, „střední lid“ čunginů 中人, následovaný vrstvou svobodných rolníků *jangminů* 良民 a na nejnižším

žebříčku stojící vrstvu nízkého lidu čchönmin 賤民. Rozdělení korejské společnosti bylo ovlivněno jak korejskými zvyky, tak konfuciánskou morálkou, která určovala společenské postavení každého jedince od narození. Zároveň bylo i dědičné, což hrálo obzvláště v pozdějším období Čosön výraznou roli. Dalšími faktory, které určovaly statut jedince bylo například pohlaví, pokrevní linie, funkce v úřadě, místo bydliště ale i úspěch u státních zkoušek, věk a v neposlední řadě ekonomická situace.

V tomto společenském systému pak logicky otroci patřili na nejnižší stupeň hierarchického žebříčku. Z hlediska práva měl majitel otroka neomezenou moc nad jeho rozsudkem a mohl ho podle svého uvážení potrestat bez jakýchkoliv následných sankcí. To neplatilo pouze v případě zabití a podle Zákoníku Velkých Mingů platilo, že pokud majitel nebo jeho příbuzní otroka zabijí, budou potrestáni maximálně 100 ranami malou holí. Pokud otroka zabijí i v případě, že se v ničem neprovinil, platilo pravidlo 100 ran malou holí, 1 rok nucených prací.²⁸

Při posuzování zločinů a udělování trestů pak platilo pravidlo, že čím výše je jedinec postaven na společenském žebříčku, tím mírněji je s ním zacházeno a naopak, čím níže je postaven, tím tvrdší trest mu je udělen.

Závěr

Vývoj trestního práva v období Čosön prošel několika podobami, od úplného přebírání mingského právního systému do postupného transformování pro vlastní potřeby státu. Království Čosön vystavělo svůj trestněprávní a administrativní aparát na čínských předlohách a zákonících, které postupně modifikovalo pro své vlastní potřeby. Zákoník Velkých Mingů v Koreji představoval univerzální, nedotknutelný trestní zákoník, a v této podobě sloužil až do konce království.

²⁸ Sim 2011. 150.

Trestní proces v Čosõnu měl inkviziční podobu a trestní systém následoval model *Pětì trestů*, které standardizovaly tresty a obecné principy pro jejich uplatňování podle Zákoníku Velkých Mingů. Systém pěti trestů tvořil propracovanou soustavu pokrývající většinu zločinů. Zásadní roli při udělování trestů, kromě zločinu samotného, hrálo společenské postavení jedince. Trest smrti měl tři základní podoby: oběšení, dekapitace a rozčtvrcení, kterým byly trestány ty nejzávažnější zločiny spadající do kategorie deseti ohavností.

Další metody trestání v Čosõnu byly například tetování zločince, sekání Achillových šlach, cejchování, zabavování majetku či nucený odvod do armády. Od většiny těchto trestů se upustilo v průběhu 18. století v období vlád králů Čongdžoa a Jõngdžoa. Trestní systém v této podobě nicméně sloužil až do reformy v roce Kabo (1894).

Summary

Chinese legal tradition greatly influenced the legal system of the Korean Kingdom of Chosõn because of its historical and political proximity. Chosõn adopted Ming's administrative and legal framework and three years after its establishment in 1392 selected the *Great Ming Code* as the main penal code of the kingdom. However, the criminal system of the two states was not identical, and the differentiation has been increasing over the centuries.

This article aims to initiate into the criminal law and its development during the Chosõn period. It will present the criminal system of the *Great Ming Code* and the process of its adaptation in Chosõn, the use of the *Five Punishments* and varieties of penal punishments in Chosõn Korea.

Furthermore, it will detail Chosŏn's legal codes such as *Kyŏngguk Tājŏn*, *Sok tājŏn*, and *Tājŏn t'ongpyŏn* and point out the main characteristics of Korean legal tradition.

Literatura

Prameny

Čosŏn wangdžo sillok (朝鮮王朝實錄). Kuksapchjŏnwiwŏnhwe.
Dostupné online na: <<http://sillok.history.go.kr>>

Kjŏngguk tādžŏn (經國大典), Dostupné online na: <<http://www.krpa.co.kr/viewer?plctId=PLCT00004673&tabNodeId=NODE04241654#none>>

Kjŏngguk tādžŏn čuhä (經國大典註解). Hanguk čŏngšin munhwa jŏnguwŏn. Sŏul. 1985.

Soktādžŏn (續大典). Kjudžanggak čarjočchongsŏ pŏpdžŏnpchjŏn. Sŏul tähakkjo, 1998.

Tādžŏn tchŏngpchjŏn (大典通編). Kjudžanggak čarjočchongsŏ pŏpdžŏnpchjŏn. Sŏul tähakkjo, 1997.

Tämjŏngnjul čikhä (大明律直解). Kjudžanggak čarjočchongsŏ pŏpdžŏnpchjŏn. Sŏul tähakkjo, 1982.

Ying, Jia. *Da Ming lü shiyi* (大明律釋義), *Zhongguo lüxue wenxian*, vol. 30. Heilongjiang renmin chubanshe. Dostupné online na: <http://lsc.chineselegalculture.org/Documents/E-Library/Code_and_commentaries?ID=34>

Korejsky:

An, Sŏnghun. Kim, Sŏngton. Čosŏnsidäüi hjŏngsapŏpče jŏngu čchongčchiküi hjŏndä hjŏngsaöp pchjŏngdžee ttarŏn čäčŏngnip. [조선시대의 형사법제 연구총칙의 현대형사법편제에 따른 재

- 정립] A Study on Criminal Legislation in Joseon Dynasty Era: Restructure of General Provision in line with Contemporary Criminal Law System. Korean institute of criminology. Söul, 2015.
- Čang, Kjongdžun. *Hanamura Josigiúi tämjöngnjul čikhä kjodzöngge tähajö* [장, 경준. 花村美樹의대명률직해교정에대하여] On the Daemyengryul-Jikhae corrected by Hanamura Yosiki. Kyujanggak Institute for Korean Studies. Kyujanggak 46. 2015. pp. 175–200.
- Čo, Čiman. *Tämjöngnjul čikhä wa Sedžongüi gukkakjöngjöng*. [조, 지만. 대명률직해 (大明律直解)와세종의국가경영.] Sanhakhjömnojktan. Sedžonglidösipjönguso. Jödžu tähakjo. Jödžu, 2016.
- Čöng. Käsik. Čosöngkjönggukčön kwa čosöngčhogi pöpdžedžöngbi. [鄭, 肯植. 朝鮮經國典과朝鮮初期法制整備] Söultähakjo pöphak če56kwön če2ho. Seoul Law Journal Vol. 56 No. 2 June 2015. pp. 85–116.
- Čöng. Käsik. *Kjöngguk tädžön čuhä*. [鄭, 肯植. 經國大典註解] Söul tähakjo pöphakpaldžönčätančchuljön, pöphak jönguso. Söul, 2008.
- Čo, Čchiman. *Tädžönhötchong. Hjöngdžön kjudzöngüi söngnipmulhjök*. [趙, 志晩. 大典會通≫刑典규정의成立沿革] Söul tähakjo pöphak če 52kwön če 1ho. Seoul Law Journal Vol. 52 No. 1 March 2011. pp. 55–99.
- Jöng, Čöngjöl. *Sin Hanguk pöpdžönsa*. [영, 정열. 신한국법전사. 건국대학교출판부. 서울, 2015] *Nové dějiny korejských právních textů*. Könguk tähakjo čchulpchanbu. Söul, 2015.
- O, Kisu. Čosönsidä čapse e kwanhan jöngu – kabokähjök ičönnkadži. [오, 기수. 조선시대잡세에관한연구* -갑오개혁이전까지] Semuhakjöngu. če 25kwön če 3ho. Hanguksemuhakhwe. 2008. pp. 101–136.

Sim, Čäu. Čosön sidä nüngčičchosahjǒng čiphǎngŭi silsang kwa kŭ tchŭkčing. [심, 재우. 조선시대능지처사사형집행의그특징] Sahwe jǒksa čegočip. 2011.

Sim, Čäu. Ne ččhörŭl kohajǒra. Pǒmnjulgwa hjǒngpǒllo ingnŭn čosön. [심, 재우. 네죄를고하여라. 법률과형벌로읽는조선. 산처림] *Odhal můj zločin. Právní a trestní pohled na Čoson.* Sančchörǒm, Sandbooks. Sǒul, 2011.

V ostatních jazycích:

Deuchler, Martina. *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and ideology.* Harvard University Asia Center. Cambridge, 1992.

Deuchler, Martina. *Under the Ancestor's Eyes: Kinship, Status, and Locality in Premodern Korea.* Harvard East Asian Monographs. Cambridge. 2015.

Glomb, Vladimír. *Reflexe otroctví v korejském konfucianismu.* Studia Ethnologica Pragensia, 2011, p. 121–135.

Glomb, Vladimír. *Zákon a postoj k němu v korejském konfucianismu.* Zákon a právo v archaických kulturách. Praha, 2010.

Haboush, JaHyun. Deuchler, Martina. *Culture and the State in the Late Choson Korea.* Harvard University Asia Center. Harvard, 2002.

Jiang, Yonglin. *Da Ming Lu; The Great Ming Code, Translated and Introduced.* University of Washington Press. Washington, 2005.

Karlsson, Anders. “Must we really cut people’s toes off to up-hold the law?”: *Confucian Statecraft, Punishment and the Body in Chosön Korea.* Tسانhak 24ho. Sǒul, 2014.

Karlsson, Anders. *Central Power, Local Society, and Rural Unrest in Nineteenth-Century Korea: An Attempt at Comparative Local*

- History. *Sungkyun Journal of East Asian Studies*. Vol. 6, No. 2. Academy of East Asian Studies. 2006
- Kim, Marie, Seong-hak. *Law and Customs in Korea*. Cambridge University Press. New York, 2015
- Kim, Sunjoo. Kim, Jungwon. *Wrongful deaths: Selected Inquest Records from Nineteenth-century Korea*. University of Washington Press. Washington, 2013.
- Kim, Marie, Seong-hak. *In the Name of Custom, Culture, and the Constitution: Korean Customary Law in Flux*. *Texas International Law Journal* Vol. 48, Issue 3
- Kim, Marie Seong-hak. ed. *The Spirit of Korean Law. Korean Legal History in Context*. Brill. Boston, 2015.
- Kubík, Lukáš. *Zákon a pořádek království Čosŏn v 18. století*. Diplomová práce. Praha, 2018.
- Laurer, Matthew. *Two Years of Encounters in Namwŏn, 1736–1737: Conflict Negotiation and the Configurations of Chosŏn Village Society*. Disertační práce. 2017. UCLA.
- Liščák, Vladimír. *Konfuciánství od počátků do současnosti. Dějiny-pojmy-osobnosti*. Academia. Praha, 2013.
- Löwensteinová, Miriam. *Ačkoliv nízkého původu. (Životopisná literatura raných korejských kronik) v Dálný východ, roč. 2. číslo 1*. Univerzita Palackého v Olomouci. Olomouc 2012
- Löwensteinová, Miriam. Glomb, Vladimír. *Korejská náboženství*. Togga. Praha, 2014.
- Lee, Eric, Yong Joong. *Evolving Concept of Law in Korea: A Historical and Comparative Perspective*. *Asia Pacific Law Review*, Vol 21 No 1 LexisNexis, 2013.

- Maršálek, Jakub. *Vůně ctnosti a zápach trestů v Zákon a právo v archaických kulturách*. Herrmann & synové. Praha, 2010.
- Moon, Hyoungjin. Nam, Jongho. *The Great Ming Code and International Custom of Medieval East Asia: An Analysis of Korea's Policies regarding Japanese Crimes in the Fifteenth Century*. *Journal of East Asia and International Law* 8. 2015
- Ng, Michael. Yun, Zhaho. eds., *Chinese Legal Reform and the Global Legal Order: Adoption and Adaption*. Cambridge University Press. 2017
- Palais, James B. *Confucian Statecraft and Korean Institutions: Yu Hyongwon and the Late Choson Dynasty*. University of Washington press. Washington, 1996.
- Park, Nancy. *Imperial Chinese Justice and the Law of Torture. Late Imperial China*, Volume 29. Number 2. John Hopkins University Press, 2008.
- Pucek, Vladimír. Glomb. Vladimír. *Klasická korejščina*. Varia. Praha, 2013.
- Shaw. Wiliam. *Social and Intellectual Aspects of Traditional Korean Law, 1392–1910*, v *Traditional Korean Legal Attitudes*, ed. Bong Duck Chun et al. (Berkeley: Institute for East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1980),
- Wang Sixiang. *Co-constructing Empire in Early Choson Korea: Knowledge Production and the Culture of Diplomacy, 1393–1592*. Disertační práce. Columbia University, 2015.
- Yang, Hyunah. Ed. *Law and Society in Korea*. Korean Law in Association with the Law Research Institute of Seoul National University. Edward Elgar publishing. Northampton, 2013.

**OD STABILITY KE ZMĚNĚ
KULTURNÍ VÝVOJ NA ÚZEMÍ
ASIE A AFRIKY**

Lukáš Pecha (ed.)

Recenzenti:

prof. PhDr. Ladislav Bareš, CSc.

doc. PhDr. Luboš Bělka, CSc.

Grafické zpracování obálky:

Anastasia Vrublevská

Typografická úprava:

Jakub Pokorný

Vydala:

Západočeská univerzita v Plzni

Univerzitní 8, 301 00 Plzeň

První vydání, 224 stran

Plzeň 2020

ISBN 978-80-261-0694-4

<https://doi.org/10.24132/ZCU.2020.06944>

© Autoři, Západočeská univerzita v Plzni