

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

Ústav Filosofie a religionistiky

Obor religionistika

# **Bakalářská práce**

Robert Ivan

**Yihetuan 義和團:**

**Domobrana za spravedlivou věc jako náboženské hnutí**

Yihetuan 義和團:

**Militia United in Righteousness as a Religious Movement**

## **Poděkování:**

Děkuji vedoucí práce doc. Lucii Olivové za cenné rady, podporu a trpělivost. Za pomoc vděčím také doc. Radku Chlupovi a rád bych mu poděkoval za čas, který mi věnoval. Také bych chtěl poděkovat Ou Wen-chi 偶文琦, která mi pomohla ujasnit si vztah Domobrany k divadlu.

Klady této práce jsou zásluhou jmenovaných, za nedostatky nesu zodpovědnost pouze já.

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 3. 1. 2013

.....  
Robert Ivan

**Klíčová slova:**

povstání Boxerů, Yihetuan, Čína, dynastie Qing, náboženství, křesťanství, posedlost, nezranitelnost

**Keywords:**

Boxer Uprising, Yihetuan, China, Qing dynasty, religion, christianity, possession, invulnerability

**Abstrakt:**

Bakalářská práce pojednává z religionistické perspektivy o tzv. povstání Boxerů, které r. 1900 zachvátilo severní Čínu. Shrnuje stručně stav bádání a vymezuje se proti názorům, že Boxeři byli tajným protivládním hnutím napojeným na sektu Bílého lotosu, nebo nacionalistickým hnutím bojujícím proti cizincům a tlaku imperialismu. Zažité označení Boxeři odkazuje k hnutí Yihetuan 義和團. V práci je však užíván překlad názvu Domobrana za spravedlivou věc, neboť ten lépe reflektuje cíle a postoje hnutí než označení Boxeři. Cílem argumentace je ukázat, že Domobrana byla lidovým náboženským hnutím, které bylo ze své podstaty loajalistické a bojovalo především proti křesťanství, které vnímalo jako ohrožení sociální struktury. Práce zkoumá různé aspekty hnutí, jako jsou posedlost a rituály nezranitelnosti, i příčiny negativních postojů ke křesťanství. Zasaduje hnutí do širšího socio-kulturního kontextu a ukazuje, že kulturu tradiční Číny nelze plně pochopit bez znalosti náboženství. V práci je proto také kladen důraz na opravení zkreslených představ o čínských náboženstvích a dynastii Qing (1644-1911). Konfrontuje některé zažité předsudky, jako pověřčivost a zaostalost císařské Číny, a snaží se ukázat smysluplnost náboženského vnímání světa a rituálů.

**Abstract:**

Using the perspective of religious studies the thesis analyzes the so called Boxer Uprising that swept the north China in 1900. It briefly summarizes the current state of scholarship and confronts the belief that the Boxers were a secret anti-government movement with connections to the White Lotus sect, or a nationalist movement fighting against the foreigners and the influence of imperialism. The common appellation Boxers refers to the Yihetuan 義和團 movement, but the thesis uses the translation Militia United in Righteousness instead because it better reflects the motives and goals of the movement. The objective of the thesis is to show that the Militia was a popular religious movement that was principally loyalist and fought primarily against the Christianity perceived as a danger to the social structure. Therefore the thesis investigates various aspects of the movement, including spirit possession and rituals of invulnerability, as well as the motives for anti-Christian attitudes. By putting the movement into a broader socio-cultural context it is shown that in order to understand the traditional China it is necessary to understand its religions. That is the reason for the emphasis on correcting misunderstandings concerning the Chinese religions and Qing dynasty (1644-1911). The thesis thus confronts the biased view of religions and tries to show meaningfulness of rituals, and a religious worldview in general.

**Ediční poznámka:**

Pro přepis čínských znaků užívám v práci standardní mezinárodní transkripci *hanyu pinyin*. Výjimku tvoří zavedené české výrazy a jména jako Peking, taoismus či kung-fu.

## Obsah

1. Úvod .....	1
1.1. Přehled sekundární literatury .....	4
2. Domobrana za spravedlivou věc jakožto náboženské hnutí .....	8
2.1. Role posedlostí v Číně.....	8
2.2. Domobrana za spravedlivou věc a role posedlostí .....	13
2.2.1. Nezranitelnost .....	14
2.3. Vliv „lidové“ kultury a náboženství na Domobranu .....	17
2.3.1. Divadlo a kung-fu .....	21
2.4. Křesťanství a čínská společnost .....	23
2.4.1. Vliv křesťanství na společenskou strukturu venkova .....	24
2.5. Boží a lidé sjednoceni v boji .....	29
3. Závěr.....	34
4. Seznam použité literatury .....	36
5. Příloha 1: Mapa severní Číny .....	39
6. Příloha 2: Mapa povodní v Shandongu v roce 1898 .....	40
7. Příloha 3: Katolíci kradou lidské oči .....	41
8. Příloha 4: Katolíci kradou nedonošené plody.....	42
9. Příloha 5: Ježíš vyobrazen jako prase.....	43
10. Příloha 6: Čínský bůh ničí křesťany a cizince .....	44
11. Příloha 7: Čínská božstva ničí křesťany a cizince .....	45
12. Příloha 8: Čínská božstva ničí křesťany a cizince .....	46

## 1. Úvod

Téma této práce se týká významné epizody čínských dějin pozdního císařství v literatuře běžně označované jako boxerské povstání, případně boxerská válka. Boxery je míněno hnutí, které bylo dobově označováno i jako *Yihequan* 義和拳. Znak *quan* 拳 může znamenat pěst a je hojně užíván v názvech mnoha stylů bojových umění, kterým se anglicky říká *boxing*. Ti, kteří tato bojová umění provozují, jsou pak nazýváni *boxers*. I v odborné literatuře se proto zažilo mluvit o hnutí jako Boxerech a tento úzus přešel i do českého jazyka. Já jsem se přesto rozhodl odchýlit od zažitě praxe a místo toho vycházím z názvu *Yihetuan* 義和團, kterým se označovalo samo hnutí. Překládám jej, v návaznosti na Josepha Eshericka, jako Domobrana za spravedlivou věc a domnívám se, že z tohoto názvu lze vyčíst záměry a smysl hnutí.

Počátky hnutí lze vysledovat do let 1896 a 1897.<sup>1</sup> Tehdy se na severozápadě Shandongu objevilo uskupení označované podle názvu náboženských technik, které jeho členové provozovali. Hlavním účelem tohoto Božského kung-fu (*Shenquan* 神拳) bylo léčení. Jako prostředky k tomuto cíli sloužily kouzla a talismany, především však posedlost božstvy. Na přelomu let 1898 a 1899 došlo k protržení hrází na Žluté řece a k povodním, které zaplavily značnou část Shandongu. V této době se skupina Božského kung-fu pustila do otevřených střetů s křesťany a posedlost začala být užívána jako prostředek dosažení nezranitelnosti. Povodně vystřídalo v letech 1899 a 1900 velké sucho. Hnutí se během této doby masově šířilo, záhy zachvátilo celou severní Čínu a rozšířilo se i do měst jako Zhuozhou 涿州, Tianjin a Peking.

Qingský dvůr byl rozdělen v názorech, jakým způsobem proti hnutí zakročit, což se projevovalo i na protichůdných vládních nařízeních. Vláda se zdráhala použít k potlačení Domobrany armády v obavě, že by to vedlo k lidovému povstání. Hnutí se totiž těšilo široké podpoře obyvatelstva a během váhání dvora se stále šířilo. Situaci komplikovala pro Čínu nepříznivá politická situace na mezinárodní scéně a zvýšený tlak mocností po „honu za koncesemi“, které si nárokovaly právo zasahovat do vnitřních záležitostí císařství. V dubnu r. 1900 umístilo několik mocností své dělové čluny do zálivu před pevnostmi Dagu u Tianjinu. Desátého června pak z Tianjinu pak vyrazilo 2000 vojáků pod vedením admirála Edwarda Seymoura posílit obranu pekingských diplomatických čtvrtí. A to i přes to, že k podobnému pohybu vojsk nedala čínská vláda svolení. Seymour se setkal s odporem jednotek čínské armády i Domobrany a musel se stáhnout zpět do Tianjinu. Šestnáctého června daly mocnosti čínské vládě ultimátum, aby jim vydala pevnosti Dagu. Kvůli přerušenému telegrafnímu spojení se tato informace dostala ke dvoru až 19. 6., kdy již bylo po bitvě, během které obrana pevností padla. Napětí eskalovalo a 20. 6. začalo tzv. obležení diplomatických čtvrtí (*siege of legations*) čínskými vojáky. Pozornost Domobrany se naopak soustředila na Severní katedrálu, poslední kostel ve městě, ve kterém se ukrývaly tři tisíce křesťanů.

---

<sup>1</sup> Joseph W. Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1987, s. 216.

Nakonec převážila u dvora strana, která s hnutím sympatizovala a viděla možnost využít jej v boji proti mocnostem. Dvacátého prvního června r. 1900 vydal dvůr edikt, kterým vyhlášoval válku mocnostem a Domobranu podřídil armádnímu velení. Guvernéři jižních provincií se však odmítli do války zapojit. Poté, co 13. 7. skončily měsíc trvající boje o Tianjin, sbíraly mocnosti síly, než 4. 8. 1900 vyrazilo dvacet tisíc mužů mezinárodní koalice k Peking. Ten byl obsazen 14. 8., načež následovalo plenění a trestné výpravy. Hnutí Domobrany v té době zmizelo stejně samovolně, jako se objevilo. Císařský dvůr uprchl do Xi'an, diplomatická jednání proto vedl Li Hongzhang 李鴻章 (1823-1901). Jejich výsledkem byl tzv. boxerský protokol podepsaný zúčastněnými stranami 7. 9. 1901, který oficiálně ukončil tuto dějinnou epizodu a přinesl další neúnosné reparace, které musela platit čínská vláda.

Již ve své době byly tyto události námětem mnoha komentářů a v průběhu následujícího století jim věnovala pozornost i řada badatelů. Názory a interpretace se přitom měnily spolu s tím, jak postupovalo bádání a prohlubovaly se vědomosti o povaze a motivacích Domobrany. Před několika desetiletími by se proto i prosté líčení průběhu událostí lišilo od verze, kterou jsem popsal zde. V následujících kapitolách se pokusím odpovědět na to, jaké byly důvody toho, že si hnutí říkalo domobrana, ve jménu jaké spravedlivé věci a proti čemu se lidé v tomto hnutí sjednocovali. Mluvím přitom o hnutí, protože neexistovalo centrální vedení, ani pevná organizační struktura. Šířilo se organicky jako jiná sociální hnutí v reakci na konkrétní milieu, které lidé vnímali negativně a přidávali se k hnutí kvůli vyjádření protestu a snaze o změnu.

Na Domobranu za spravedlivou věc i události boxerské války lze nahlížet z různých perspektiv, přičemž zvolené metodologické zaměření této práce je historicko-religionistické. V centru pozornosti stojí hnutí samotné, které chápu jako hnutí ryze náboženské. Ačkoli mnozí badatelé věnují pozornost náboženskému rozměru událostí, nejedná se v jejich případě o primární perspektivu interpretace. Já se proti tomu zaměřím především na to, jakou roli v hnutí hrály posedlosti, rituály nezranitelnosti, exorcismus a vliv křesťanství. Pokládám za nutné upozornit zde na to, že v mém pojetí náboženství existuje jako fenomén sui generis nikoli v tom smyslu, že by existovalo odděleně od ostatních sfér lidského života, ale v tom smyslu, že jej nelze převést na jiné fenomény a jejich pomocí „vysvětlit“. Z tohoto důvodu zohledňuji širší společenský a kulturní kontext. Zvolený metodologický přístup také znamená, že se nemohu vyjadřovat například k tomu, do jaké míry rituály nezranitelnosti „skutečně“ fungovaly. Cílem je spíše pochopení jejich smyslu na socio-kulturní rovině, která je přístupná společenským vědám.

Přínos z pohledu religionistiky bych spatřoval v tom, že pro čtenáře, který se zajímá o zmiňované náboženské fenomény, může být zajímavé vidět, jakou mají podobu v čínském socio-kulturním prostředí. Čínská náboženství jsou přitom v českém prostředí poměrně neprobádanou oblastí a tato práce tak může případnému zájemci pomoci prohloubit si znalosti. Mimo to ani na světovém poli není příliš badatelů, kteří by spojovali pohled historiografie a religionistiky a zkoumali náboženství pozdně císařské Číny.

Pokud jde o přínos pro sinologii, tak předně doufám, že se mi podaří přispět k nápravě zkreslené představy o této dějinné epizodě, se kterými se lze doposud běžně

setkat. Zároveň bych chtěl upozornit na zásadní problém, který je metodologické povahy a týká se převládajícího negativního obrazu Číny pozdního císařství jako technicky a kulturně zaostalé a politicky prohnilé společnosti. Příčinu problému vidím v tom, že se sinologie zaměřuje obecně spíše na studium jazyka a literatury a opomíjí společenské vědy. Zabývá se tedy jazykovou kritikou textů, ale nikoli pramennou kritikou, jak ji užívá historiografie. Výklad dějin z obecně sinologické perspektivy tak může působit dojmem, že sinologie nekriticky přebírá obraz společnosti a kultury pozdního císařství tak, jak je vykreslen v dílech autorů Hnutí za novou kulturu. Je ovšem zapotřebí mít na paměti, že toto hnutí bylo fundamentalistickým uskupením západně vzdělaných intelektuálů žijících ve velkých městech. Domnívám se, že jejich radikální odmítnutí vlastní kultury a historie ve prospěch pozitivistického scientismu, spolu s prosazováním celkové westernizace společnosti, nese jisté rysy koloniálního komplexu a je v některých ohledech srovnatelné s indickým neohinduismem. Představy o císařské Číně zkrácené touto perspektivou se následně promítají do výkladu jednotlivých událostí té doby, jak lze vidět právě i na interpretacích hnutí Domobrany, se kterými se budu v průběhu práce konfrontovat. Považuji za nutné upozornit na tento problém již v úvodu, neboť k dosažení nápravy je nutné zaměřit se na metodologická a ideologická východiska, ze kterých problematické interpretace vyrůstají. Chceme-li studovat jiné kultury, abychom je pochopili a nikoli jen hodnotili, musíme v první řadě reflektovat vlastní pozici, hodnoty a kulturu.

Jako příklad tohoto převládajícího trendu mohou posloužit Dějiny Číny významného amerického sinologa Johna Fairbanka, které vedle svého světového významu slouží i jako základní text pro výklad dějin Číny v prostředí české sinologie. Základním interpretačním rámcem je liberální progresivismus, podle kterého dějinný vývoj nevyhnutelně směřuje ke kapitalismu a liberální demokracii. Kapitoly o období pozdního císařství se proto čtou velice obtížně, protože tradiční čínská kultura, společnost a politické uspořádání jsou líčeny jako inherentně zkažené<sup>2</sup> a v historickém vývoji musí být odvrženy a nahrazeny pokročilejšími formami společenského uspořádání. "Pokroku" přitom bylo možno dosáhnout jen skrze westernizaci, neboť k přijetí západních technologií bylo nezbytné přijmout i dobové západní hodnoty. Z tohoto důvodu jsou modernizační snahy hnutí za sebeposílení hodnoceny jako již předem odsouzené k neúspěchu právě proto, že jeho stoupenci neměli zájem na odmítnutí vlastní kultury a užívali „čínské učení jako konstituční základ a západní učení jako funkční atribut“ (*Zhongxue wei ti, xixue wei yong* 中學為體，西學為用). Je sice pravda, že konkrétní technologie vycházejí z konkrétní kulturně podmíněné ideologie, ale přesto je možné je symbolicky přeznačit a využít tak, aby sloužily jiným společenským cílům a hodnotám.<sup>3</sup> Tento proces však vyžaduje více času a příznivé politické prostředí na mezinárodní scéně, jak si dobře uvědomovali modernizátoři jako Li Hongzhang. Lišili se tím od revolucionářů, kteří zvolili strategii, kterou Peter Berger nazývá kognitivní

---

<sup>2</sup> Můžeme například spolu s Fairbankem jednoduše odsoudit rituál podvazování ženských nohou podobně jako ženskou obřizku, se kterou jej srovnává, nebo se můžeme pokusit pochopit kulturní a náboženský význam těchto rituálů pro společnost, jako to činí antropologická literatura.

<sup>3</sup> Ke vztahu technologie a ideologie viz Francesca Bray, *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1997, 419 p.

kapitulací.<sup>4</sup> Je třeba dodat, že jednotný model modernizace jakožto technického pokroku, westernizace a sekularismu je v současnosti již neudržitelný. Ačkoli zde nastíněný pohled na dějiny pozdního císařství zůstává v současném bádání dominantní, dochází k jeho přehodnocování. Jako příklad lze uvést *China's Last Empire* Williama Rowea<sup>5</sup> či sborník z konference u příležitosti stého výročí narození Jaroslava Průška *Paths Toward Modernity*.<sup>6</sup>

Liberalistická perspektiva se neomezuje jen na dějiny, ale je patrná i na výkladech situace v současné pevninské Číně. Mnohé z názorů Hnutí za novou kulturu se opět vracejí v současném hnutí za demokratizaci Číny. Reakce v západních médiích na konflikty zastánců demokracie s vládou se přitom do značné míry podobají reakcím mocností na konflikty, do kterých se v 19. století dostávali misionáři, což je téma, kterému vzhledem k protikřesťanské povaze hnutí Domobrany budu v této práci také věnovat pozornost. K analýze může přispět právě studium historie jakožto zrcadla sebereflexe umožňujícího vyvarovat se toho, abychom do interpretací vnášeli nevědomé hodnotové soudy.

### 1.1. Přehled sekundární literatury

Zcela zásadní prací o hnutí Domobrany je kniha *The Origins of the Boxer Uprising* (1987) Josepha Eshericka, jejíž vydání znamenalo přelom v bádání a předchozí literaturu na toto téma učinila de facto irelevantní. Jde o důkladnou historiografickou studii založenou na dobových pramenech i výsledcích výzkumů orální historie prováděných čínskými historiky v 60. letech 20. století. Esherick nejprve důkladně rozebírá geografickou a socio-ekonomickou situaci makroregionu severní Číny, poté postupně sestupuje na nižší úrovně až k okresům a vesnicím. Při rozboru osudů jednotlivých aktérů se jedná téměř o mikrohistorii.

Esherick pečlivě rozebírá i dějiny lidových povstání, tajných sekt a skupin provozujících bojová umění v oblasti severní Číny a vyvrací při tom názory, že Domobrana byla organizačně propojená se sektou Bílého lotosu a tradicí protivládních povstání. Velký prostor věnuje imperialismu a ukazuje, do jaké míry byl propojen s misijní činností. V jedné kapitole se proto zabývá působením německých katolických misionářů v Shandongu. Prostor věnuje i rozboru společnosti Velkých mečů (*Dadaohui* 大刀會), která bývala ztotožňována s pozdější Domobranou. Esherick podrobně rozebírá vznik, činnost, členskou základnu, rituály i zánik Velkých mečů a ukazuje, že šlo o typově odlišné uskupení, než jakým byla Domobrana. Na základě podrobného rozboru posléze identifikuje jako původ hnutí oblast severozápadního Shandongu. S tím, jak došlo k prvním ozbrojeným střetům a hnutí se začalo masově šířit po severní Číně, je Esherickův výklad již stručnější, neboť jeho hlavní zájem byl v odkrytí původu a kořenů hnutí. V závěrečných pasážích popisuje nejednotnost postojů oficiálních míst, následnou

---

<sup>4</sup> Peter Berger, *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno: Barrister & Principal, 1997, s 38-40.

<sup>5</sup> William T. Rowe, *China's Last Empire: The Great Qing*, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 2009, 360 p.

<sup>6</sup> Olga Lomová (ed.), *Paths Toward Modernity: Conference to Mark the Centenary of Jaroslav Průšek*, Praha: Karolinum, 2008, 421 p.

eskalaci konfliktu, vojenskou expedici imperiálních mocností a následné dopady, a to nejen politické ale kulturní a sociální.

Esherickův postup je velice důkladný a jeho argumentaci považuji za velice přesvědčivou. Zdůrazňuje, že Domobrana nebyla tajnou sektářskou organizací s dlouhodobou podzemní činností, ale otevřeně působícím náboženským hnutím venkovského obyvatelstva, zejména mladých mužů a chlapců (později i dívek), které od svých počátků až do konce podporovalo vládnoucí dynastii. Protikřesťanské zacílení se pozvolna obrátilo proti všemu cizímu, ale nebylo vyvoláno xenofobií mandžuských dvořanů. Jedná tedy o se základní titul pro studium dějin hnutí a následné války.

Ze starší literatury uvedu pouze *The Boxer Uprising: A Background Study* (1963) od Victora Purcella, který se ve své práci věnuje polemice s jinými badateli a je tak možné získat základní přehled o tom, jaká témata se v té době akcentovala a jaké převládaly mezi badateli názory. Kniha je zamýšlena jako uvedení do problematiky a značná část je proto věnována obecným politickým dějinám konce dynastie Qing. Purcell dvě otázky: zda bylo hnutí zaměřeno proti vládnoucí dynastii nebo ji naopak podporovalo a zda mělo vztah k tajným sektářským hnutím Bílého lotosu. Jedna kapitola je věnována způsobu organizace a náboženským představám.

Dalším titulem, o který se ve své práci opírám, je *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth* (1997) od Paula Cohena. Je psána primárně jakožto úvod do metodologie historiografie s tím, že Domobrana slouží jako ilustrace toho, jak se při rekonstruování historie liší historiograf, pamětník a mytograf. Z tohoto pohledu jde o velice dobře napsanou práci. Rovněž rozbor událostí je velice dobře zpracován. První část knihy tvoří obecný přehled, který stojí z větší části na Esherickově argumentaci. Domnívám se, že jde o ideální uvedení do problematiky, neboť na malém prostoru jsou zde ve zhuštěné formě všechny základní informace.

Druhá část knihy je pro mou práci nejvýznamnější, neboť zde se Cohen zabývá tím, jak byly události prožívány účastníky, ať již se jedná o záznamy úředníků, misionářů či vojáků. Bohužel pohled samotných členů hnutí nám není v pramenech přímo dostupný. Cohen však velice umně využívá informací ze sond orální historie, ze kterých vychází i Esherick. Rekonstruuje tak různé faktory, které měly vliv na motivace hnutí, včetně role povodní, sucha, strachu a smrti. Klade důraz na vliv přírodních pohrom na hnutí Domobrany, a podrobně proto probírá náboženské vnímání sucha. Poukazuje na podobný pohledu Domobrany a misionářů na vliv nadpřirozených sil na fungování světa. Z religionistického hlediska jsou také přínosné kapitoly popisující posedlosti, rituály a magii či roli rituální nečistoty žen při vytváření dívčích oddílů. Poslední část knihy je rovněž dobře zpracovaná a Cohen v ní analyzuje, jak se měnil pohled na hnutí v Číně i mimo ni. Toto téma již leží mimo oblast zájmu této práce, přesto byla tato kapitola cenným zdrojem informací pro orientaci v sekundární literatuře na toto téma.

Za přelomovou považuji také práci *Some Did It for Civilization, Some Did it For Their Country* (2002). Autorka Jane Elliott pečlivě prostudovala dobová portfolia fotografií a ze srovnání fotografií, které byly přijaty novinami a časopisy, s těmi, které publikovány nebyly, vyvstává zcela nový obraz Číny. Výběr fotografií pro tisk byl totiž ovlivňován kulturními předsudky o zaostalosti Číny a moderně vyzbrojení čínští vojáci nastoupení v uniformách západního střihu neodpovídali všeobecně sdílené představě

exotické a zaostalé Číny, tak jako jí odpovídala fotografie mandžuského lučištníka, která je dodnes opakovaně přetiskována v odborných publikacích. Ačkoli tedy vynález fotografie umožňoval „věrně zachytit realitu“, tato „realita“ byla a je utvářena kulturními kategoriemi, které se projevují ve výběru témat k zachycení či k posléze publikování. S tím souvisí i západní posedlost technologickým pokrokem a přesvědčení, že války vyhrává strana s modernější výzbrojí a že to bylo příčinou, proč Čína v 19. století prohrávala vojenské střety. Elliott srovnává války v Číně s jinými konflikty té doby a zpochybňuje jak roli technologie, tak jednoznačnost definice výhry, kterou může každá ze stran vnímat jinak. Autorka také hojně pracuje se západními vojenskými prameny. Inspekční zprávy zástupců západních zbrojovek, vojenských dodavatelů a důstojníků se o čínských zbrojovkách vyjadřují více než s uznáním a opět se liší od zažitého obrazu zaostalého císařství. Pokud jde o popisy samotných bojů z pohledu těch, kteří se jich přímo účastnili, je z hlášení a deníků západních vojáků, od důstojníků po vojíny, více než zřejmé, že měli respekt před bojovými schopnostmi a profesionalitou svých čínských protivníků. Tuto knihu bych doporučil všem sinologům nejen kvůli této dějinné epizodě, ale i kvůli zpochybnění koncepce zaostalého císařství v úpadku. Rozbor toho, jakým způsobem a kým jsou utvářeny obrazy jiné kultury a jaký má například obraz v novinách následně vliv i na odborný diskurs, činí tuto práci přínosnou i pro zájemce o studium jiných kultur z jiných oborů.

Sborník *The Boxers, China, and the World* (2007) sestavený Bickersem a Tiedemannem obsahuje řadu podnětných a řádně zpracovaných příspěvků. Obracejí pozornost k působení hnutí v oblastech mimo Shandong a ke vztahu protikřesťanského násilí a tradice násilného soupeření ve společnosti severní Číny. Další články nabízí jiný pohled na misionáře než jen jako nástroje imperialismu či komplexnější pohled na Yuxiana 毓賢 (1842-1901) a jeho roli v událostech. Jeden z příspěvků v návaznosti na Elliott popisuje válku a zejména následné loupení očima sikhského vojáka. Loupení se věnují i další příspěvky. Mezi probíranými tématy jsou dále vnímání boxerské války v Indii či její role v britské zahraniční politice. Sborník z různých perspektiv prohlubuje znalosti této dějinné epizody a mohu jej doporučit.

Pro doplnění pohledu zařazuji i titul psaný jiným než anglickým jazykem, a to *Kolonialkrieg in China: Die Niederschlagung der Boxerbewegung 1900-1901* (2007), jehož editory jsou Mechthild Leutner a Klaus Mühlhahn. Nejsilnější stránkou jsou nejspíše kapitoly věnované účasti Německa ve válce v Číně a jejím obrazu v Německu. Pro tuto práci relevantní kapitoly o misijní činnosti, náboženských rozměrech hnutí či bojových uměních nepřinášejí oproti předchozí literatuře nic zásadně nového a jedná se spíše o shrnutí dosavadního bádání.

Měl jsem možnost letmo se seznámit i s odbornou literaturou v čínském jazyce. Bádání na Taiwanu je metodologicky i výběrem témat podobné bádání v anglickém jazyce. V historiografii na čínské pevnině se zdá být hlavním tématem vztah Domobrany a učení Osmi trigramů. Jako příklad zde lze uvést sborník *The Boxer Movement and Christianity in China* 義和團運動與中國基督宗教 (2004). Mezi přispěvateli jsou i západní badatelé, text je však celý v čínském jazyce, pouze abstrakty jsou anglicky.

Jednotlivé příspěvky se věnují náboženským aspektům událostí, nikoli jen křesťanství.  
Soudím, že jsou přínosné a podnětné pro mé případné další bádání o Domobraně.

## 2. Domobrana za spravedlivou věc jakožto náboženské hnutí

### 2.1. Role posedlostí v Číně

Základním distinktivním rysem, kterým se Domobrana odlišovala od podobných uskupení provozujících bojová umění či od tajných sekt, byla skutečnost, že se jeho členové nechávali posednout božstvy všeobecně sdíleného panteonu a v tomto stavu pak byli schopni odolat ranám mečem či střelám z palných zbraní. Považuji proto za vhodné začít rozbor Domobrany jakožto náboženského hnutí právě tématem posedlosti a tím, jakou roli hrál tento náboženský fenomén v čínské kultuře.

Předně je zapotřebí uvést na pravou míru omyly, které doposud přetrvávají v sinologické literatuře na toto téma a které jsou dány vlivy Eliadeho a pozitivismu. Z pozitivismu přejímá schéma lineárního vývoje lidského myšlení a chápání světa. Lze se proto setkat s pojetím, že Čína před příchodem buddhismu neměla náboženství, neboť primitivní magické představy byly již během období Sta filosofických škol za Válčících států nahrazeny racionalistickým viděním světa konfuciánské filosofie, která pak byla v průběhu 19. století nahrazena vědou. Pokud již sinologové píšou o posedlosti, píšou o šamanech, které chápou jako primitivní extatiky, kteří hrají roli v prvotních společnostech a s nástupem civilizace vymizí. Extatický rozměr v čínském náboženství je proto umisťován buď do dávnověku jakožto urnáboženství nebo k rozličným necivilizovaným etnikům uvnitř či vně Číny. Při identifikaci šamanských motivů v textech se sinologové tradičně opírají o Eliadeho, pro kterého je určujícím prvkem šamanismu to, že šaman opouští své tělo, aby cestoval mezi světy.<sup>7</sup> Kouzelný let na nebesa je také Eliadeho hlavním kritériem při rozboru čínského šamanismu a jeho odlišnosti od médií.<sup>8</sup> V návaznosti na toto pojetí pak bývá v sinologické literatuře jako vzorový příklad čínského šamanismu uváděno Devět zpěvů ze sbírky Chuské písně, neboť obsahují básnické popisy magických cest za božstvy. Písně pocházejí z období Válčících států, tedy před nástupem tradičního císařského systému,<sup>9</sup> a z oblasti jižní periferie polobarbarského státu Chu. Religionistické bádání na téma posedlosti se omezuje na novodobé antropologické výzkumy v terénu. Historicky zaměřeným badatelům, kteří uznávají roli posedlosti v čínské náboženské kultuře, ztěžuje bádání povaha pramenů a postoj čínských elit.

Pokud jde o obecné teorie posedlosti, tak například I. M. Lewis odmítá jak Eliadeho dichotomii šamanismu a posedlosti, tak i koncepci cesty na nebesa s poukazem na to, že si Eliade chybně vyložil obsah pramenů, se kterými pracoval.<sup>10</sup> V Lewisově definici je základem šamanismu právě posedlost duchy a pak také to, že jsou duchové ovládnuti šamanem,<sup>11</sup> který plní funkci prostředníka mezi božstvy a lidmi. Na seanci

---

<sup>7</sup> Mircea Eliade, *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, Praha: Argo, 1997, s. 226.

<sup>8</sup> Eliade, *Šamanismus*, s. 372.

<sup>9</sup> Sbírká v dnešní podobě byla ovšem sepsána až za dynastie Han v druhém století našeho letopočtu.

<sup>10</sup> I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: A study of Shamanism and Spirit Possession*, 3rd ed., New York – London: Routledge, 2003, s. xiii, xviii.

<sup>11</sup> Lewis, *Ecstatic Religion*, s. xix.

přicházejí božstva z vůle šamana a v zájmu společnosti. Díky tomu, že vstupují do šamanova těla, se totiž dostávají do přímé konfrontace s potřebami společenství.<sup>12</sup>

Lewis však neztotožňuje posedlost duchy či božstvy s šamanismem. Jedná se o mnohem širší spektrum fenoménu a Lewis rozeznává tři různé kontexty, ve kterých může dojít k posednutí jedince. V prvním případě se jedná o posedlost, která je nedobrovolná a obvykle je způsobena zlovolnými duchy, kteří přicházejí z vnějšku společenství. Druhým případem je dobrovolná, kontrolovaná posedlost, která je vnímaná pozitivně. Šaman by byl jedním z příkladů v rámci této kategorie, neboť je považován za vládce nad duchy a jako takový je dokáže nejen vymýtat, ale také posílat na své nepřátele. Posedlost způsobená těmito duchy, kteří jsou na oběť vysláni šamanem, tvoří třetí kontext, ve kterém je posednutí vnímáno jako nedobrovolné a je spojeno s přesvědčením, že duch nejedná ze své vůle.<sup>13</sup>

Rovněž Åke Hultkrantz neodděluje posedlost od šamanismu. Jeho definice šamanismu má tři kritéria. Prvním je společenská funkce, tj. šaman jedná s božstvy či duchy v zájmu svého společenství. Druhým je pomoc ochranných duchů a posledním kritériem jsou extatické stavy různé intenzity.<sup>14</sup> Mezi šamanem a médiem rozlišuje na základě toho, že šaman si ve stavu posedlosti ponechává jistou míru kontroly nad sebou samým i celkovou situací, zatímco médium v tomto stavu ztrácí svou identitu ve prospěch identity božstva.<sup>15</sup>

Ústředním tématem Lewisově teorie posedlosti a její společenské role je rozlišení centrálních a periferních posedlostních kultů. Toto rozlišení se pochopitelně týká společností, ve kterých má posedlost společenský význam. V centrálních kultech figurují božstva, která ztělesňují a hájí morální řád společnosti. Přístup k posedlosti je kontrolovaný společenskými elitami. Naproti tomu v periferních kultech jsou lidé posedávání duchy, kteří pocházejí vně hranic společenství. Působí subverzivně vůči společenskému morálnímu řádu a jsou proto považováni za amorální. Periferní duchové proto typicky posedají jedince z marginalizovaných společenských skupin, jako jsou ženy či muži v podřízeném postavení.<sup>16</sup> Musím však říci, že se mi Lewisův model při interpretaci příliš neosvědčil. Problematické je především konkrétní určení centra a periferie v dané společnosti, zejména pak v tak komplexní společnosti jakou byla pozdně císařská Čína, kde situaci dále komplikovalo pronikání křesťanství. Jak podrobněji ukázu dále, tvořili většinu členů Domobrany venkovští mladíci, kteří by mocensky byli na periferii, avšak nebyli posedávání periferními duchy ale společensky uznávanými božstvy.

Interpretačně užitečnější se naproti tomu ukázal být model Mary Douglas, který je flexibilnější a umožňuje pracovat s různými subsystemy v rámci jedné společenské struktury. Douglas se namísto politické či společenské moci zaměřuje na sociální strukturu. Při interpretaci je proto nezbytné věnovat pozornost pozici jedince v sociální struktuře a míře její jednoznačnosti či naopak ambivalence. Na základě toho rozlišuje

---

<sup>12</sup> Lewis, *Ecstatic Religion*, s. 169.

<sup>13</sup> Lewis, *Ecstatic Religion*, s. 110.

<sup>14</sup> Jordan Paper, *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*, Albany: State University of New York Press, 1995, s. 86.

<sup>15</sup> Paper, *The Spirits are Drunk*, s. 87.

<sup>16</sup> Lewis, *Ecstatic Religion*, s. 64.

Mary Douglas několik kritérií pro posuzování povahy posvátné moci. Vnitřní moc vychází z psýché jednotlivce a příkladem může být věštecké nadání. Naproti tomu vnější moc se opírá o užívání vnějších symbolů, jakými jsou zařikání či talismany. Dále lze rozlišovat moc na kontrolovanou a nekontrolovanou podle toho, zda si ji jedinec sám uvědomuje a je schopen ji ovládat. Moc může být užívána buď pro blaho společnosti a v takovém případě je vnímána pozitivně, nebo může být hrozbou pro sociální strukturu a její využívání je pak odsuzováno.<sup>17</sup>

Mezi těmito kategoriemi moci existují korelace a lze určit dvě konfigurace. Pokud jsou ve společenském systému jasně definovány pozice autorit, lidé na těchto pozicích disponují vnější posvátnou mocí, která je kontrolovaná. Tato moc je společensky schvalovaná a je společnosti prospěšná. Pokud staví systém jednotlivce do strukturálně nejasných rolí, je lidem na těchto pozicích připisována nevědomá, nekontrolovaná moc, která je nebezpečná.<sup>18</sup>

Pozornost sociální struktury věnuje Mary Douglas i při rozboru posedlosti. Navazuje na Raymonda Firtha, který rozčlenil posedlosti do tří typů podle míry kontroly, jakou má společnost nad duchem. U prvního typu je posedlý člověk pasivní a duch jej plně ovládá. Okolí posedlého se snaží ducha pacifikovat a vyhnat. Druhý typ posedlosti představují média. Duch zde promlouvá skrze médium a společenství se jeho prostřednictvím snaží získat nadpřirozenou moc a vědomosti. Posledním typem je šamanismus, kdy je duch plně zkrocen a plní požadavky svého lidského hostitele. Mary Douglas přidává k Firthově typologii jeden typ, kterým je trans. Člověk v transu sice ztrácí vědomí, tento stav ale není vnímán negativně a okolí nevyvíjí snahu zahnat či ovládnout ducha. Společnost se tedy nesnaží o změnu stavu posedlého či o jeho využití. Jedná se o kult transu jako takového, který je vnímán pozitivně a je přístupný všem.<sup>19</sup>

Pokud jde kulturu a společnost tradiční Číny, tak navzdory zažitým představám prakticky neexistovala oblast sociálního života, ve které by náboženství nehrálo roli. Svět byl zabydlen nejrůznějšími zástupy božstev, démonů, duchů a příšer, se kterými se člověk mohl setkat na každém kroku a kterými mohl být případně i posednut. Vedle taoistických kněží a buddhistických mnichů tak důležitou společenskou roli hráli i náboženští specialisté, jejichž moc se opírala o posedlosti. V před-hanských textech nalezneme mnoho odlišných výrazů pro tyto náboženské speciality, což by mohlo poukazovat na odlišné společenské funkce, které tehdy plnili.<sup>20</sup> Je zapotřebí brát v potaz, že v různých dobách či regionech Číny mohla hrát posedlost větší či menší roli a plnit odlišné společenské funkce. S různými druhy posedlosti se lze i dnes běžně setkat například na Taiwanu, ačkoli se jedná o odlišný socio-kulturní kontext, než jakým byla císařská společnost.<sup>21</sup> V chrámech lze navštívit profesionální média, která mohou člověku pomoci s různými životními problémy. Při chrámových procesích během svátků pak lze spatřit,

---

<sup>17</sup> Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, With a new preface, London – New York: Routledge, 2003, s. 122-123.

<sup>18</sup> Douglas, *Purity and Danger*, s. 124.

<sup>19</sup> Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, With a new introduction, (Taylor and Francis e-Library) London – New York: Routledge, 2002, s. 79-80.

<sup>20</sup> Paper, *The Spirits are Drunk*, s. 85.

<sup>21</sup> Taiwan bývá například spolu s Japonskem často uváděn při zpochybňování teorií o propojení procesů modernizace a sekularizace či jednotného modelu modernizace platného pro všechny společnosti.

jak někteří účastníci upadají do transu, ve kterém necítí bolest. Zohledníme-li širší kontext a pozici v sociální struktuře, můžeme se vyhnout tomu, že bychom ztotožňovali rozdílné fenomény jen na základě vnější podobnosti, a můžeme tak tyto fenomény lépe pochopit a interpretovat.

Pokud jde o konkrétní dobový kontext hnutí Domobrany za spravedlnost, je z pramenů zřejmé, že v oblasti Shandongu na přelomu století byla média velice běžná a hrála významnou společenskou úlohu.<sup>22</sup> V dobových místních kronikách (*difangzhi* 地方志) bychom však o zprávy o nich hledali marně. Význam médií se totiž lišil i v různých společenských vrstvách a učenci za dynastie Qing, stejně jako jejich mingští předchůdci, pohlíželi na posedlosti s despektem, a proto informace o nich nezaznamenávali. Přestože elity příliš nedůvěřovaly ani umění lékařů, dávaly jim přednost před léčitelstvím médií.<sup>23</sup> Je přitom zajímavé, že elity dynastií Tang a Song, včetně panovníků, měly média ve velké vážnosti a radily se s nimi při nejrůznějších příležitostech.<sup>24</sup> Faktory ovlivňujícími pozdější odklon elit byly literátská subkultura tzv. „neokonfucianismu“, která se prosadila jako hlavní proud, a snaha mingských a qingských vlád o pevnější kontrolu nad společností.<sup>25</sup> V případě „neokonfucianismu“ se ale rozhodně nejednalo o stanovisko z pozice sekularismu, který bývá badateli čínským učencům chybně přisuzován. Zde jen bych jen poukázal na to, že sekularismus nenabízí alternativu a alternativa je přesně to, s čím konfucianští učenci a úředníci státního kultu přicházeli.<sup>26</sup> Nejednalo se totiž o rozdíly ve „víře“ mezi elitami a prostými lidmi, tedy např. že by elity zcela odmítaly existenci duchů. Namísto toho šlo o odlišný vztah k posvátnu, tedy o to, jak by se k duchům měl člověk chovat. Šlo tedy v prvé řadě o rituál, jehož roli v čínské společnosti nelze vůbec nadhodnotit. Bohužel nereflexovaný důraz na „víru“ jako kritérium náboženství vede dodnes mnohé badatele k zavádějícím závěrům o náboženskosti čínské společnosti, zejména pak elit. Čínský stát se ve skutečnosti snažil prosadit svou verzi rituálního řádu a začlenit tzv. „lidové náboženství“ do svého kosmologického rámce a získat pod svou kontrolu.<sup>27</sup> To souvisí i s důrazem na vzdělávání a výchovu lidu, kdy císaři vydávali ponaučení (*shengzhi* 聖旨), která se měla pravidelně veřejně předčítat. Stejně tak to, že císaři přijímali některá božstva do oficiálního panteonu a udělovali jim tituly, lze chápat jako snahu o jejich kontrolu, respektive kontrolu jejich kultu.

Neslučitelnost oficiálního konfucianismu a médií tak spočívala v odlišném rituálním diskursu.<sup>28</sup> Na jedné straně stojí rituály založené na klasických textech,

---

<sup>22</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 212.

<sup>23</sup> Sutton, „Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites“, s. 228.

<sup>24</sup> Donald S. Sutton, „Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites“, in Kwang-Ching Liu, Richard Hon-Chun Shek (eds.), *Heterodoxy in Late Imperial China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004, s. 210.

<sup>25</sup> Sutton, „Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites“, s. 210.

<sup>26</sup> Skutečnost, že se tradiční čínský politický diskurs do značné míry opíral o konfucianské texty a terminologii, neznamená, že by byl každý úředník stricto sensu konfucian nebo že by každý konfucian byl úředník. To je koneckonců nejspíše i hlavní myšlenka sociálně-kritického románu *Literáti a mandarini* (儒林外史 *Rulin waishi*), jehož autor z pozice ortodoxního konfucianismu kritizuje skutečnost, že pro mnoho ambiciózních mužů jsou klasické texty jen nezbytným nástrojem sociálního vzestupu a nikoli posvátnými texty a modely pro transformaci života.

<sup>27</sup> Sutton, „Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites“, s. 217.

<sup>28</sup> Sutton, „Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites“, s. 215.

s důrazem na vážnost, s předepsanými úkony a postavením účastníků. Naproti tomu stojí spontánní a divoké chování médií končící až jejich vyčerpáním a upadnutím do mdlob. A podíváme-li se spolu s Mary Douglas na tělo jakožto symbol se vztahem ke společenské struktuře, lze v konfuciánském rituálu spatřovat vyjádření sebeovládání a podřízení se společenskému řádu, který je naopak v rituálu posedlosti zpochybňován.<sup>29</sup> Ohrožován může být i tím, že médium si díky posedlosti může nárokovat přímý přístup k posvátnu, nezprostředkovaný oficiální tradicí.<sup>30</sup> Etablované náboženské tradice totiž tíhnou k ritualismu a snaží se monopolizovat si náboženskou inspiraci, a pohlížejí proto s nedůvěrou na takovéto individuální posedlosti.<sup>31</sup> Pro úplnost bych dodal, že podle Jordana Papera bylo literátské umění vyjádřením mystických zážitků a čínští učenci užívali transu jako prostředku k dosažení estetických cílů.<sup>32</sup>

Důraznost, s jakou se elity a stát distancovaly od posedlostí, je patrná na také tom, že si většinou nenárokovaly provádění exorcismu. Výjimkou by mohly být rituály, které úředníci prováděli ve prospěch opuštěných duchů. Nástrojem kontroly byly nejspíše tedy hlavně zákazy a snaha o včlenění do svého řádu. Ovšem v případě výskytu posedlosti např. u manželky patrně vyhledaly pomoc specialistů, jakými byli buddhističtí mniši, taoističtí kněží nebo právě média.<sup>33</sup>

Nepřátelské postoje elit a zákony zakazující médiím činnost<sup>34</sup> vytlačily média na regionální periferii. V období pozdního císařství jich většina působila mezi rolnickou populací na venkově spíše než ve městech.<sup>35</sup> Pracovala v napojení na lokální chrámy,<sup>36</sup> kde plnila roli prostředníků mezi lidmi a bohy, věnovala se léčení či řešení problémů v mezilidských vztazích. A média rozverných božstev jakým je např. Jigong 濟公 mohla do života lidí přinášet i humor a veselí. Z moderních terénních pozorování je patrné, že postavení médií je i v jejich bezprostředním okolí ambivalentní – na jedné straně jsou média objektem úcty, na druhé straně se jim lidé vyhýbají.<sup>37</sup> Podobný přístup lze předpokládat i v období pozdního císařství. Přesto se však v případě médií jedná o kontrolovanou moc užívanou veřejně v zájmu komunity. Přínosné může být krátké srovnání s posedlostmi liščími duchy či démony (*hulijing* 狐狸精). Lišky jsou v Číně jedním ze zvířat obdařených magickou mocí a mimo jiné často posedávaly ženy.<sup>38</sup> Posedlá se chovala nekontrolovaně a byla považována za nebezpečnou. Bylo proto zapotřebí ducha lišky vymýtat a to nejpravděpodobněji za pomoci média. Roli médií přitom mohly zastávat i ženy, jak lze vyvozovat z toho, že jim toto povolání bylo

<sup>29</sup> Sutton, „Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites“, s. 226.

<sup>30</sup> Lewis, *Ecstatic Religion*, s. 29.

<sup>31</sup> Lewis, *Ecstatic Religion*, s. 118.

<sup>32</sup> Paper, *The Spirits are Drunk*, s. 157-158. Na základě Paperova popisu se zdá, že by se mohlo jednat i o trans, jak jej chápe Mary Douglas.

<sup>33</sup> Významný exorcistický rozměr má rovněž i čínské divadlo.

<sup>34</sup> Sutton, „Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites“, s. 216.

<sup>35</sup> Shahar, *Crazy Ji*, s. 187.

<sup>36</sup> Paper, *The Spirits are Drunk*, s. 117.

<sup>37</sup> Shahar, *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature*, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 1998, s. 31.

<sup>38</sup> Podrobněji k roli lišek v čínském náboženství viz Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox: Power, Gender, And Popular Religion in Late Imperial And Modern China*, New York, Chichester: Columbia University Press, 2006, 269 p.

v zákonících od 16. století explicitně zakazováno.<sup>39</sup> Ačkoli tedy byly ženy v čínské společnosti v podřízeném postavení, měly přístup k veřejné moci a nikoli jen k subverzivním periferním kultům. Rozdíl vidím v sociální struktuře. Postavení ženy v rámci rodiny bylo velice nejasně definované, a to jak před tak po svatbě. Žena nepatřila plně do rodiny, do které se narodila, neboť se provdala do rodiny jiné, kam ale přicházela jako cizí element. Odtud tedy náchylnost k nevědomé a nebezpečné moci skrze posedlost liščím duchem. Naproti tomu postavení ženy jakožto členky širší komunity, nebylo tolik problematické a mohla mít tedy přístup ke kontrolované, veřejné náboženské moci.

## 2.2. Domobrana za spravedlivou věc a role posedlostí

Posedlosti byly jedním z klíčových charakteristik Domobrany a pro kritika hnutí a autora teorie o jeho původu v Bílém lotosu, úředníka Lao Naixuana 勞乃宣, představovaly tyto rituály hlavní zdroj nebezpečí.<sup>40</sup> Jako první rozdíl Domobrany oproti médiím upoutá pozornost masovost posedlostí. Nejednalo se totiž o hnutí, kde by si tuto schopnost nárokovali jen vůdci, ale každý člen se učil, jak se nechat posednout vybraným božstvem. Dalo by se říci, že dosažení stavu posedlosti bylo iniciačním rituálem pro vstup. Plné zvládnutí techniky trvalo poměrně krátkou dobu v řádech dní, maximálně týdnů.<sup>41</sup> Tato otevřenost v přístupu k posvátnu vedla k tomu, že vnitřní struktura hnutí byla velice volná a vůdci se lišili především mírou zvládnutí dovednosti nechat se posednout.<sup>42</sup> S tím souvisí i absence jasného centrálního vedení celého hnutí, ačkoli existovalo několik významných vůdců jako Zhu Hongdeng 朱紅燈, mnich Xincheng 心誠, Zhang Decheng 張德成 nebo Cao Futian 曹福田, kterým bývaly často připisovány různé magické schopnosti. Pod vedením takovýchto vůdců se jednotlivé nezávisle fungující skupiny dokázaly zformovat ke koordinovaným masovým akcím, jako např. obsazení města Zhuozhou. Ačkoli tedy Domobrana neměla pevné vedení, soustřeďovala svou činnost kolem tradičních společenských center, kterými byly chrámy. Posedlost byla sice přístupná stejnou měrou všem členům, přesto byla skupinou kontrolována. Bylo nutné správně se naučit techniky posednutí, jinak zde hrozilo nebezpečí, že by člověka namísto božstva posedl hladový duch (*gui* 鬼).<sup>43</sup> Tyto techniky a rituály byly provozovány veřejně, a jak vyplývá z dalšího výkladu, byla posvátná moc, kterou disponovali členové Domobrany, mocí kontrolovanou a provozovanou veřejně v zájmu společenství.

Může se zdát zarážející, že posedlosti propadali lidé tak snadno a v takovém rozsahu. Podobně tomu bylo u hnutí, jakými jsou např. severoamerický Tanec duchů (Ghost Dance) či evropský tanec svatého Víta. Je pravděpodobné, že míra obtížnosti, s jakou se člověk dokáže dostat do transu je ovlivňována kulturními faktory. A tak zatímco například u severoamerických Indiánů je hledání vize (vision quest) běžnou součástí náboženského života, v naší sekularizované společnosti není posedlost veřejným symbolem, ale je privatizována a odsunuta do sféry psychopatologie. V důsledku toho by u posedlého člověka nedošlo k rozpoznání posedlosti v jejím plném, tedy kulturním a

<sup>39</sup> Paper, *The Spirits are Drunk*, s. 121.

<sup>40</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 217-218.

<sup>41</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 294.

<sup>42</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 231.

<sup>43</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 293.

společenském, rozsahu. A proto posedlost nemůže v naší společnosti plnit ty funkce, jaké plní u společností, které berou v potaz existenci duchů a jejich vliv na lidský život. Duchové mohou hrát společenské role a minimálně z funkčního hlediska být reálnými členy společnosti. Sociální vztahy a závazky nekončí smrtí jedince, jak lze vidět na kultu předků.<sup>44</sup>

Pokud jde o míru šíření, zdá se, že lidé jsou více ochotni nechat se posednout v době, kdy je tlak okolního prostředí již těžko snesitelný a nenabízí se jasné řešení této situace.<sup>45</sup> Zatímco tedy společenská stabilita klade důraz na rituál, tak nestabilita a krize poskytují širší prostor pro posedlosti.<sup>46</sup> To lze vztáhnout k dobovému kontextu hnutí a vlivu přírodních pohrom a křesťanství na lokální společnost. Nelze však posedlost chápat jednostranně jako nástroj deprivační kompenzace. Bozi a duchové byli v tradiční Číně všudypřítomní a lidé s nimi mohli komunikovat každodenně. Je ale vcelku pochopitelné, že ve vyhrocených situacích byla komunikace naléhavější a přímá tělesná přítomnost božstev při konzultacích či řešeních situace žádanější.

Posedlost hrála v hnutí významnou roli již od samých počátků Božského kung-fu, kdy bylo jejím hlavním smyslem léčení. Tento rozměr pravděpodobně zůstal hnutí i poté, co se obrátilo proti křesťanům, a smyslem posedlostí se stala nezranitelnost. Mimo to je možné, že dosažení stavu posedlosti umožňovalo dosažení katarze skrze vyčerpání po dlouhotrvajících cvičeních v tomto stavu. Byl zde také komunitní rozměr v tom, že se bozi přicházeli zúčastnit setkání a aktivit hnutí. Za pozornost stojí povaha těchto božstev. Byli mezi nimi totiž bozi jako Sun Wukong 孫悟空 či Jigong,<sup>47</sup> kteří mají výrazný komický charakter, a tak jejich představení musela napomáhat uvolnění i díky moci smíchu. Roli posedlosti v druhé fázi hnutí během bojů proti křesťanům se věnuji v dalších kapitolách.

### 2.2.1. Nezranitelnost

Nezranitelnost vůči palným zbraním je ve všeobecném povědomí asi nejcharakterističtější rysem Domobrany za spravedlivou věc. Zároveň s tím ale bývá těmto rituálům odepírán jakýkoli smysl a jsou znevažovány jako projev pověřivosti nevzdělaných vesničanů, strachu z palných zbraní či zoufalé snahy kompenzovat čínskou vojenskou zaostalost ve střetech s vojsky mocností. Pokusím se proto objasnit povahu nezranitelnosti a poukázat na její smysluplnost.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Pro ilustraci ze současného Taiwanu bych citoval Liu Baijun 劉柏君, která během studia na střední a vysoké škole působila jako médium. Ve své knize pak uvádí, že si jen těžko dovede představit, jak by vypadal svět bez toho, že by v něm viděla duchy zemřelých lidí. Suofeiya 索非亞, Lingjie de yizhe: Cong xuesheng lingmei dao bangqiu nüzhushen de tongling zhi lu 靈界的譯者：從學生靈媒到棒球女主審的通靈之路, Taipei: Sansai wenhua chuban shiye youxiangongsi (Suncolor), 2011, s. 29.

<sup>45</sup> Lewis, *Ecstatic Religion*, s. 30.

<sup>46</sup> Lewis, *Ecstatic Religion*, s. 156.

<sup>47</sup> Shahar, *Crazy Ji*, s. 176.

<sup>48</sup> Podrobný rozbor rituálů by byl problematický kvůli povaze pramenů – dobové prameny jsou psány z vnější perspektivy mimo samotné hnutí, data z výzkumu orální historie v ČLR skýtají také jisté interpretační problémy. A navíc rituály nebyly hlavním zájmem historiků provádějících výzkum. Kromě toho by tento přístup nejspíše přesahoval rámec bakalářské práce.

Přestože Cohen považuje posedlost a nezranitelnost za dvě oddělené tradice, ze kterých hnutí čerpalo inspiraci,<sup>49</sup> nedomnívám se, že tomu tak nutně bylo. Skutečnost, že nezranitelnost nehrála roli v hnutí již od počátku, vede Cohena k tomu, že hledá zdroj u Velkých mečů. Pravděpodobně i proto, že tyto dvě skupiny byly ve své době zaměňovány.<sup>50</sup> Přitom ale sám Cohen uvádí, že nešlo o přejímku rituálů, ale jen koncepce nezranitelnosti jako takové,<sup>51</sup> neboť je zřejmé, že s objevením nezranitelnosti nedošlo k zásadní proměně rituálů Domobrany. Také rituály Velkých mečů nezahrnovaly posedlost a nezranitelnosti vůči mečům dosahovali pomocí náročných tělesných a dechových cvičení (*qigong* 氣功) stylu Zlatého zvonu (*Jinzhong zhao* 金鐘罩). Je třeba si uvědomit, že rituály nezranitelnosti měly v Číně dlouhou tradici<sup>52</sup> a že obě skupiny pravděpodobně jen vycházely ze stejného kulturního substrátu, ve kterém byla nezranitelnost výsledkem, kterého bylo možné dosáhnout rozličnými prostředky od tělesných cvičení jako, přes rozličné magické techniky až po posedlost. Koncepce nezranitelnosti je totiž přítomná již v samotném fenoménu posedlosti, neboť člověk v tomto stavu je mimořádně odolný vůči bolesti<sup>53</sup> a v současnosti tak lze na Taiwanu spatřit lidi v transu, kteří se bijí kyji s hřeby. Není tedy nutné hledat přímý vliv jiné skupiny.

Cohen dále vidí smysl nezranitelnosti v tom, že uspokojovala individuální potřeby členů hnutí a šlo v prvé řadě o ochranu sebe sama.<sup>54</sup> Tento rozměr zde samozřejmě byl, ale domnívám se, že kvůli němu nelze považovat sociální význam nezranitelnosti za druhotný aspekt. Domnívám se naopak, že zaměříme-li se na tento aspekt, tak snáze pochopíme, proč se nezranitelnost objevuje právě v době narušení sociální struktury přírodními pohromami a kdy dochází k zaměření hnutí na boj s křesťany, kteří také narušovali strukturu společnosti.<sup>55</sup> Je proto zapotřebí chápat tělesnost v tom smyslu, že má jak fyzický tak sociální rozměr, které se vzájemně ovlivňují. Lidské tělo může sloužit jako symbolické médium k vyjádření společenských hodnot, stejně jako je tělesná zkušenost základem vnímání společnosti.<sup>56</sup> Nezranitelnost lze proto chápat jako symbolické vyjádření zvýšené potřeby ochrany integrity komunity a tedy ochrany hranic společnosti prostřednictvím ochrany fyzických hranic těla. S tím souvisí i potravinové zákazy pro členy Domobrany.<sup>57</sup> Tuto interpretaci by podporovalo i to, že na konci Qingů byly rituály nezranitelnosti užívány především v obraně rodiny a komunity proti banditům, jako tomu bylo právě v případě Velkých mečů.<sup>58</sup> Domobrana za spravedlivou věc si pak takovouto obrannou roli minimálně symbolicky nárokovala již v názvu

---

<sup>49</sup> Paul A. Cohen, *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth*, New York: Columbia University Press, 1997, s. 17.

<sup>50</sup> To se posléze ukázalo jako fatální omyl, když se úřady pokusily potlačit Domobranu pomocí stejné strategie, která fungovala u Velkých mečů.

<sup>51</sup> Cohen, *History in Three Keys*, s. 17.

<sup>52</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 54.

<sup>53</sup> Paper, *The Spirits are Drunk*, s. 118; Lewis, *Ecstatic Religion*, s. 60.

<sup>54</sup> Cohen, *History in Three Keys*, s. 104.

<sup>55</sup> Viz také kapitolu o vlivu křesťanství na čínskou společnost.

<sup>56</sup> Douglas, *Natural Symbols*, s. 69.

<sup>57</sup> Jerome Ch'ên, „The Nature and Characteristics of the Boxer Movement: A Morphological Study“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 23.2 (1960): 298.

<sup>58</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 98.

odkazem na tradici domobrany. Stojí za to poukázat i na to, že v tradičním čínském pojetí, zejména pak konfuciánském, bylo tělo (či přesněji *qi* 氣) předáno člověku jeho předky, aby je opatroval a předal dál potomkům. V tomto kontextu lze vnímat zohavování těl poražených nepřátel spíše jako akt symbolického násilí na nepřátelské skupině, než jen jako akt barbarství členů Domobrany. Podobnou symbolickou logikou se zřejmě řídily i trestné výpravy velmocí, jak lze vysuzovat z dobových fotografií popravených členů Domobrany.

Vzhledem k tomu, že náboženství je nedílnou součástí sociálního života, nelze ani nezranitelnost posuzovat jako izolovaný fenomén a představovat si Domobranu jako dav zfanatizovaných vesničanů slepě se vrhající před hlavně nepřátelských pušek. Rituály byly vedle zbraní či taktiky jedním z prvků bojových technik užívaných hnutím k získání převahy nad protivníky. Rozhodně nešlo o kompenzaci špatné výzbroje či strachu z palných zbraní. Členové domobrany totiž aktivně usilovali o získání moderních zbraní<sup>59</sup> a dokázali je používat stejně dobře jako taktiku odpovídající této výzbroji.<sup>60</sup> Zároveň bychom ale neměli přeceňovat vliv moderních zbraní. Pro moderní západní diskurs je typická posedlost technologií stejně jako přesvědčení, že války vyhrává lepší technika, kterou se mívá ta západní. Tento kulturní předsudek se projevuje i v odborné literatuře při hodnocení vojenských konfliktů.<sup>61</sup> Na vnímání konkrétního typu zbraně a její „zastaralosti“ má přitom vliv i tradice, viz například „hrdost britských a francouzských důstojníků před druhou světovou válkou na dovednost zacházení s šavlí“.<sup>62</sup>

Můžeme také vzít v potaz roli morálky, a jakou na ni měla nezranitelnost vliv. Jednak na členy Domobrany s vědomím, že v boji za spravedlivou jsou bozi na jejich straně, ba přímo v nich. Na druhé straně pak reakce protivníků při pohledu na jejich bojovou neohroženost či ignorování bolesti. Nejednalo se však o jakýsi stav bojového šílenství, což potvrzují dobové zápisy vojáků mocností bojujících proti Domobraně, které se vyjadřují pozitivně o jejich disciplíně a spořádanosti v boji jak při nástupu do bitvy, tak při ústupu.<sup>63</sup>

Vedle rituálů zahrnoval bojový dril Domobrany i prvky západních technik výcviku díky tomu k tomu, že mnoho členů byli bývalí vojáci. Roli měly i techniky a zkušenosti získané ve vesnických domobranách v bojích proti banditům.<sup>64</sup> Vliv pravděpodobně měla i bohatá shandongská tradice bojových umění.<sup>65</sup> Členové domobrany byli rovněž velice zdatní ve vojenském průzkumu a i při užívání starých pušek byli jejich odstřelovači přesní a vojáky mocností obávaní.<sup>66</sup> Když tedy generál Yang rozkázal rozehnat útočící oddíly Domobrany pomocí slepých patron, lze neúspěch

---

<sup>59</sup> Jane E. Elliott, *Some Did It for Civilisation, Some Did It for Their Country: A Revised View of the Boxer War*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2002, s. 450, 516.; Cohen, *History in Three Keys*, s 49.

<sup>60</sup> Elliott, *Some Did It for Civilisation*, s. 511.

<sup>61</sup> Elliott, *Some Did It for Civilisation*, s. 383, 386.

<sup>62</sup> Elliott, *Some Did It for Civilisation*, s. 383, 527.

<sup>63</sup> Elliott, *Some Did It for Civilisation*, s. 383, 516-517.

<sup>64</sup> Elliott, *Some Did It for Civilisation*, s. 383, 516.

<sup>65</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 38.

<sup>66</sup> Elliott, *Some Did It for Civilisation*, s. 383, 516.

tohoto postupu připsat jak důvěře členů Domobrany v rituály, tak jejich obeznámenosti se slepou municí.<sup>67</sup>

Častý je také předsudek, že prostí vesničané měli strach z neznámých zbraní, které nechápali. Tak bývají chápána tvrzení, že rituály Domobrany zajišťovaly nezranitelnost nejen tím, že kulka nepronikla do těla ale i tím, že zabránily tomu, aby zbraň vůbec vystřelila.<sup>68</sup> Podobně byla popisována magie dívčích sborů Červených luceren, které měly být podle výpovědí schopné na dálku odebrat z nepřátelských děl šrouby či úderníky. Z tohoto lze naopak usuzovat na to, že v obecném povědomí existovala znalost toho, co je úderník a jak fungují děla.<sup>69</sup> To, že členové domobrany po praktické stránce velice dobře rozuměli moderním technologiím, je zřejmé i ze způsobu jakým sabotovali železniční spojení. Když totiž nemohli lokomotivy či vagony zničit přímo, rozebrali jejich pohyblivé mechanismy.<sup>70</sup>

Sabotáže železniční trati byly důležitou součástí strategie partyzánské války Domobrany spočívající v rychlých přesunech a přepadech. V první fázi byly zaměřeny proti čínské armádě ve snaze zamezit jejímu postupu a posílit vlastní kontrolu nad oblastí. Avšak zatímco v případě Búrů byl zohledněn vojenský význam ničení trati a jejich strategické uvažování, v případě Domobrany tomu tak nebylo.<sup>71</sup> I dnes se setkáme s názory, že motivací byl odpor vůči moderní technice a xenofobie. Avšak v případě, že by šlo o takovýto „ludismus“, sabotáže by se pravděpodobně nesoustředily jen v jedné oblasti, nebyly by tak důkladné a nebyly by prováděny v takovém rozsahu. Nejsou totiž doloženy případy lidových protestů proti budování telegrafních vedení ani to, že by podle lidí narušovaly geomantickou rovnováhu (*fengshui* 風水),<sup>72</sup> což bývá někdy udáváno jako důvod ničení železnice. Když pak došlo ke změně situace a Domobrana stála po jednom boku s čínskou pravidelnou armádou, tak se destruktivní činnost na železnici přesunula tak, aby zabránila v postupu vojenské expedici admirála Seymoura<sup>73</sup> a přinutila ji k ústupu zpět do Tianjinu. Efektivita předchozích vojenských akcí Domobrany však pozvolně oslabila bojeschopnost pravidelné čínské armády pro nadcházející invazi mocností.<sup>74</sup> Výzbroj a dovednosti moderních čínských jednotek byly přitom srovnatelné s vojáky mocností a zdobňovat je jako komické figurky oblečené spíše do divadelních kostýmů než uniform znamená podléhat stejnému předsudku, který se uplatňuje i na Domobranu.

### 2.3. Vliv „lidové“ kultury a náboženství na Domobranu

Joseph Esherick velice přesvědčivě prokázal, že Domobrana za spravedlivou věc nebyla pokračováním sektářské tradice Bílého lotosu, ale že rituály a náboženské názory vycházely ze všeobecně sdílené kultury, tzv. lidové kultury. Následné bádání jeho závěry nezpochybnuje. Přijímá je i Barend ter Haar, který jen upřesňuje, proč v té době mohla

<sup>67</sup> Elliott, *Some Did It for Civilisation*, s. 383, 455.

<sup>68</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 228.

<sup>69</sup> Elliott, *Some Did It for Civilisation*, s. 383, 512.

<sup>70</sup> Elliott, *Some Did It for Civilisation*, s. 383, 450.

<sup>71</sup> Elliott, *Some Did It for Civilisation*, s. 383, 512.

<sup>72</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 169.

<sup>73</sup> Elliott, *Some Did It for Civilisation*, s. 383, 451.

<sup>74</sup> Elliott, *Some Did It for Civilisation*, s. 383, 451.

být spatřovaná jistá spojitost mezi Domobranou a Bílým lotosem.<sup>75</sup> Vzhledem k tomu, že chápu Domobranu jakožto náboženské hnutí, považuji za důležité alespoň stručně popsat širší kulturně-náboženský kontext, ve kterém vznikalo a působilo. A snad tato kapitola také napomůže k napravení některých předsudků v tom duchu, že se jednalo o pověřivé představy zaostalých a nevzdělaných vesničanů.

Předně musím upozornit na metodologické problémy spojené s pojetím „lidové“ a „elitní“ kultury a s typologizací čínského náboženského prostoru vůbec. V kontextu této práce se jedná o to, čemu se v české literatuře nejčastěji říká „lidové náboženství“, v anglické pak „popular religion“ či „diffused religion“. Nejistota ohledně pojmenování odráží problém, který existuje ohledně samotného definování této náboženské tradice a určení vztahů s jinými čínskými tradicemi. Objevuje se i termín „čínské náboženství“ v jednotném čísle, který odkazuje na jeho neoddělitelnost od čínské kultury jako celku.<sup>76</sup> Lze říci, že se jedná základní substrát, na kterém staví ostatní náboženské tradice v Číně.<sup>77</sup> A ačkoli se mluví rovněž o „lidové“ kultuře, bylo by možná přesnější označení všeobecně sdílená kultura, neboť se jednalo o korpus příběhů, symbolů, hodnot, rituálů a vzorců chování, které sdílely všechny vrstvy tradiční čínské společnosti. Rozdíly byly především v tom, jaké aspekty byly zdůrazňovány. Elitní interpretace téhož příběhu by např. vyzdvihovala téma oddanosti k rodičům (*xiao* 孝) na úkor bojových dovedností hlavního hrdiny a dávala by přednost zapsané verzi příběhu před verzí orální.

Je zapotřebí zdůraznit, že elity netvořily uzavřenou a vnitřně homogenní skupinu. Právě proto se elity distancovaly od prostého lidu a zdůrazňovaly rozdíly. Jednalo se totiž o strategii utváření a upevňování kulturní identity při nejasně vymezených vnějších hranicích skupiny.<sup>78</sup> Přináležitost k tzv. džentry byla dána složením úřednických zkoušek a nižší posty si bylo možné i koupit. Avšak klasicky vzdělaní muži s privilegií statusu džentry tvořili jen část společenských elit. Dále se jednalo o jejich mužské příbuzné, kteří nesložili zkoušky, a manželky a matky, které sice byly gramotné, ale nedostalo se jim klasického vzdělání.<sup>79</sup> Četly a pomáhaly tradovat literaturu z oblasti „lidové“ kultury a rovněž tak i související náboženské představy. Tyto hodnoty pak předávaly svým manželům a zejména synům.<sup>80</sup> Třetí složku elit tvořili klasicky vzdělaní prostí lidé, *buyi* 布衣. Síť škol pozdního císařství přitom mohla poskytnout základní gramotnost jedné

---

<sup>75</sup> Viz. ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese History*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, s. 281-286.

<sup>76</sup> Mair Shahar, Robert Paul Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1996, s. 1.

<sup>77</sup> Lze ilustrovat na příkladu katolicismu v Číně a tzv. sporu o rituály, kdy v konečném důsledku mají katolíci čínského původu od roku 1936 oficiálně povoleno mít doma oltář předků provádět oběti s výjimkou pálení papírových peněz. Podobně jsem se při rozhovoru s křesťanskými přáteli na Taiwanu setkal i s tím, že není problém chodit do chrámů pálit vonné tyčinky nebo pravidelně hledat ústraní před životním shonem v buddhistických kláštrech. Kulturně specifický přístup k religiozitě se tak projevuje i na podobě křesťanství a podobně je tomu i v jiných kulturách.

<sup>78</sup> Problémy s vymezením této sociální skupiny ostatně řeší i současní historici.

<sup>79</sup> David Johnson, „Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China“, in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Taipei: SMC Publishing, 1985, s. 67.

<sup>80</sup> Johnson, „Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China“, s. 62.

třetině až polovině mužské populace.<sup>81</sup> Životní styl elit si bylo rovněž možné dovolit díky bohatství a i tato nápodoba přinášela společenský respekt.<sup>82</sup> V reakci na to se utvářela specifická literátská kultura ve snaze odlišit vzdělané a kultivované od těch, kdo byli jen majetní.<sup>83</sup> Ovšem i navzdory privilegiím pro příbuzné členů džentry nedovolovala sociální dynamika rodině udržet si postavení elit déle než několik generací, než opět poklesla v postavení a nahoru se dostal rod jiný.

Existence široce sdílené kultury souvisí i s tím, že neexistoval ostrý rozdíl mezi městem a venkovem, které byly kulturně i ekonomicky provázané. Vesnické sítě trhů byly propojeny s městskými a bylo např. běžné, že muži odjížděli kvůli práci bydlet do měst mimo kruh rodiny.<sup>84</sup> A přestože se vlivem rozvoje obchodu část elit stěhovala do měst, většina měla sídla na venkově a úředníci se po skončení kariéry vraceli na venkov na odpočinek. Takováto komunikační síť a pohyb obyvatel napomáhaly šíření všeobecně sdílené kultury mezi různými společenskými vrstvami a geografickými regiony – vedle obchodníků či úředníků to byli i poutníci a různí profesionální baviči od vypravěčů po divadelní skupiny.<sup>85</sup>

Pokud jde o náboženskou kulturu, tak jejímu šíření napomáhal i stát tím, že populárním božstvům uděloval tituly a dával jim stavět chrámy.<sup>86</sup> Na náboženský význam beletrie v hovorovém jazyce (*baihua xiaoshuo* 白話小說), jak mluveném tak psaném, poukazovali již qingští učenci jako např. Qian Daxin 錢大昕 (1728-1804). Ten rozeznává vedle konfucianismu, taoismu a buddhismu čtvrtou náboženskou tradici, kterou označuje „xiaoshuo“ s tím, že je známá a rozšířená ve všech vrstvách společnosti včetně elit.<sup>87</sup> Beletrie tak hrála v šíření jmen božstev a jejich mýtů podobnou úlohu jako řecká a indická epika.<sup>88</sup> Patrně nejvýznamnějším médiem kulturní integrace čínské společnosti bylo divadlo, a to jak tzv. opery, tak i divadlo loutkové. Bylo tomu tak jednak díky působivé audio-vizuální stránce a pak také i kvůli požadavkům, které má divadlo na publikum. Umět sledovat divadelní představení je dovednost, kterou je nutno se naučit. Diváci čínského divadla totiž nejsou jen pasivními přihlížejiči.

Tradiční čínské divadlo má zároveň velice výrazný náboženský rozměr. Nejen, že v příbězích často vystupují různá božstva, představení se hrála nejčastěji během chrámových slavností při příležitosti narozenin místního božstva. Dodnes se takové představení chápe jako představení pořádané pro božstva sídlící v chrámu. Lidští diváci se účastní jako hosté. Vedle náboženského a zábavního rozměru mají tyto slavnosti i rozměr ekonomický a sociální.<sup>89</sup> Přestože organizátoři a sponzoři, stejně jako příležitost,

---

<sup>81</sup> Evelyn S. Rawski, „Economic and Social Foundations of Late“, in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Taipei: SMC Publishing, 1985, s. 11.

<sup>82</sup> Susan Naquin, Evelyn S. Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, s. 115.

<sup>83</sup> Naquin, Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, s. 64.

<sup>84</sup> Naquin, Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, s. 35.

<sup>85</sup> Shahar, Weller, *Unruly Gods*, s. 25.

<sup>86</sup> Shahar, Weller, *Unruly Gods*, s. 24-25.

<sup>87</sup> Mair Shahar, „Vernacular Fiction and the Transmission of God’s Cults in Late Imperial China“, in Mair Shahar, Robert Paul Weller (eds.), *Unruly Gods*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1996, s. 186-187.

<sup>88</sup> Shahar, „Vernacular Fiction and the Transmission of God’s Cults in Late Imperial China“, s. 195.

<sup>89</sup> Barbara E. Ward, „Regional Operas and Their Audiences“, in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Taipei: SMC Publishing, 1985, s. 174-175.

při které se hra uváděla, měli vliv na výběr typu divadelní skupiny, druhu hry i jejího provedení,<sup>90</sup> jednalo se o tentýž stejný korpus sdílených příběhů a hodnot. Většina představení se pak hrála na veřejných prostranstvích, jakými jsou například chrámová nádvoří, a sledovalo je sociálně smíšené publikum.<sup>91</sup>

Během rituálů posedlosti se členové Domobrany klaněli směrem na jihovýchod k hoře Broskvových květů (*Taohua shan* 桃花山) či přesněji k jeskyním, kde sídlila božstva, která žádali o pomoc.<sup>92</sup> Hory a jeskyně jsou v Číně tradičně sídlem nejružnějších bohů, nesmrtelných, duchů a démonů. V sekundární literatuře se shodně uvádí, že se v případě posedlosti členů Domobrany jednalo o božstva a hrdiny z románů a oper, což ale bez uvedení kontextu může ve čtenáři vyvolat falešný dojem. Přitom to znamená jen tolik, že šlo o božstva z všeobecně sdíleného panteonu. Neboť je jen málo bohů, kteří nevystupují v mýtech předávaných prostřednictvím beletrie či divadla. Mimoto mnoho čínských božstev byly původně historické osobnosti, které díky svým výjimečným schopnostem a posvátné moci (*ling* 靈) získaly status bohů. Generál Guan Yu 關羽 z období Tři říší (220-280 n. l.) začal být po své smrti uctíván jako bůh Guangong 關公. Jeho velká obliba vedla k tomu, že se mu dostalo císařské patronace a v době Domobrany byl asi nejpopulárnějším božstvem makroregionu severní Číny. Jedním z nepopulárnějších čínských bohů zůstává dodnes. Výrazně také figuroval v posedlostech Domobrany. Jeho spolubojovníci Liu Bei 劉備 a Zhang Fei 張飛 neměli takovýto kult, ale to nebylo na překážku tomu, aby i je žádali členové Domobrany o pomoc. Stejně žádali hrdiny historického románu Příběhy od jezerního břehu (*Shuihu zhuan* 水滸傳), kteří mimo jiné často figurují u médií.<sup>93</sup> Velice zajímavým aspektem beletrie je skutečnost, že i z původně čistě literárních postav se mohla stát božstva s chrámy a kultem.<sup>94</sup> Příkladem může být již zmiňovaný opičí bůh Sun Wukong 孫悟空, který se prvně objevil v románu Putování na západ (*Xiyou ji* 西遊記), posléze začal být uctíván a dodnes je možné setkat se s jeho chrámy. Jako jiní bozi Domobrany je i on schopným bojovníkem a je nadán i mnoha magickými dovednostmi.

Z dosavadního výčtu je patrné, že představa čínského panteonu jako nebeské byrokracie je mírně nepřesná a existuje značné množství bohů a zejména bohyň, jejichž moc se neopírá o pozici v nebeské byrokracii.<sup>95</sup> Ani u úřednických božstev nebývá povaha jejich moci vždy zcela jasná. A že by například Sun Wukong, který si sám udělil titul Velkého světce rovného Nebi (*Qitian dasheng* 齊天大聖), zastával nebeský úřad, je velice humorná představa. U božstev posedajících členy Domobrany hrál dominantní roli jejich bojový aspekt a vojenské dovednosti božstev mají úzkou spojitost s jejich magickými schopnostmi.<sup>96</sup> To by mohlo být jedním z možných opodstatnění, proč

---

<sup>90</sup> Tanaka Issei, „The Social and Historical Context of Ming-Ch'ing Drama“, in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Taipei: SMC Publishing, 1985, s. 143.

<sup>91</sup> Ward, „Regional Operas and Their Audiences“, s. 172.

<sup>92</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 217.

<sup>93</sup> Shaha, „Vernacular Fiction and the Transmission of God's Cults in Late Imperial China“, s. 200.

<sup>94</sup> Shaha, „Vernacular Fiction and the Transmission of God's Cults in Late Imperial China“, s. 185-186.

<sup>95</sup> Názor, že nebeská byrokracie byla odrazem byrokracie pozemské, je velice reduktivní.

<sup>96</sup> Shaha, „Vernacular Fiction and the Transmission of God's Cults in Late Imperial China“, s. 200.

posedlost přinášela i nezranitelnost. Zdá se však, že nebyrokratická božstva se dostávají do popředí v obdobích, kdy je oslabena kontrola státu nad regionem,<sup>97</sup> jako tomu bylo v případě oslabení moci úředníků kvůli politickému vlivu misionářů v době vzniku hnutí.

### 2.3.1. Divadlo a kung-fu

V literatuře bývá divadlo často zmiňováno jako hlavní zdroj inspirace hnutí Domobrany za spravedlivou věc. Esherick o něm mluví v souvislosti s šířením všeobecně sdílené kultury, morálních hodnot obsažených v příbězích o hrdinech bojujících za spravedlnost a potvrzování identity s komunitou.<sup>98</sup> U Cohena se však můžeme setkat s tvrzením, že bojové techniky Domobrany byly nápodobou divadelních bojových póz a byly neefektivní v reálném boji.<sup>99</sup> V poznámce pod čarou přesto bere v potaz, že na bojeschopnost mohlo mít vliv to, že část členů byli bývalí vojáci. Dle mého soudu je tento pohled problematický v několika ohledech, které proberu v této kapitole.

Prvním problémem je povaha zdrojů, o které se Cohen opírá. Cituje totiž v tomto kontextu Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942), který byl jedním ze zakladatelů čínské komunistické strany a jedním z předních představitelů Hnutí za novou kulturu. Cohen sám v kapitole osm a devět své knihy, kde rozebírá politickou mytologizaci hnutí, věnuje pozornost Chenovým názorům na Domobranu a tomu, jak se ji snažil zasadit do svého politického metanarativu. V roce 1918, kdy Chen ztotožňoval vystupování a mluvu posedlých členů Domobrany s divadelními představeními, byl sám vůči Domobraně nepřátelsky zaměřen. Přijde mi tedy pravděpodobné, že jeho popis byl veden snahou o zpochybnění rituálů i bojeschopnosti.<sup>100</sup> Druhý zdroj, Jiang Zhiyou 蔣智由 (1865-1929), explicitně spojuje bojové dovednosti s divadelními pózami. Domnívám se však, že zde se jedná o příklad, jak se po konci boxerské války v atmosféře pocitu potupy hledal viník, na kterého by bylo možno svést neúspěch – a tím byli nevzdělaní vesničané, kterým se „nedostalo jiného vzdělání než z románů a oper“.<sup>101</sup> Je tedy možné, že podobná tvrzení byla jen projevem obecnějšího pocitu o zaostalosti Číny ve srovnání se západními mocnostmi či Japonskem a pocitu selhání modernizace. Pro mnoho radikálních reformátorů a revolucionářů existovala ostrá dichotomie mezi tradičním a moderním, stejně jako existoval jen jeden model procesu modernizace, který byl ztotožňovaný s westernizací.<sup>102</sup> Vzhledem ke své roli v čínské společnosti mohlo divadlo sloužit jako vhodný symbol všeho zaostalého v čínské kultuře a společnosti. Bojeschopnosti Domobrany jsem se již věnoval a zde bych proto jen dodal, že mi na základě předchozího výkladu přijde srovnávání bojových dovedností s divadelními pózami nevěrohodné.

<sup>97</sup> Shahar, Weller, *Unruly Gods*, s. 17.

<sup>98</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 63-65.

<sup>99</sup> Cohen, *History in Three Keys*, s. 106-107.

<sup>100</sup> Pro příklad problémů s důvěryhodností popisů historických fenoménů Chenem a obecně Hnutím za novou kulturu viz jeho popis zkouškové o systému ve Wang Hui, „The Silence of the Lanes: Traditional Examination Culture and the Emergence of Modern Chinese Literature“, in Olga Lomová (ed.), *Paths Toward Modernity: Conference to Mark the Centenary of Jaroslav Průšek*, tr. by Rui Magone, Praha: Karolinum, 2008, s. 321-357.

<sup>101</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 218.

<sup>102</sup> Tento směr uvažování a argumentace je typický např. pro Hnutí za novou kulturu i pro Fairbankovy Dějiny Číny.

Ačkoli považují za zkratkovité odvozovat bojové techniky od divadelních, je pravdou, že lze vidět spojitost skrze performativní účinek. Ovšem jen za předpokladu, že od sebe oddělíme boj a rituál. Nelze se domnívat, že například rituální válečné tance jsou totožné s průběhem reálného bojového střetu. U divadla je tento aspekt očividný, ale performance je rovněž významnou složkou rituálního jednání, včetně posedlostí. Ačkoli obecně existuje vztah mezi divadlem a rituálem a divadlo v čínské kultuře hrálo náboženskou roli, je nutno brát v potaz odlišný kontext divadelních představení a rituálů. Nelze je vzájemně ztotožňovat jen na základě podobnosti některých gest. Pokud bychom nezohledňovali záměr a motivace aktérů, tak by nám mohla uniknout například zásadní role divadla při exorcismu. Zde právě bylo možné spatřovat funkční propojení divadla s posedlostními rituály Domobrany jako nástrojem k zahánění křesťanství podobně jako jiných zlých vlivů.<sup>103</sup>

Při bližším pohledu na kontext rituálů Domobrany je patrné, že díky mnohovýznamovosti symbolů se v prováděných v rituálech mísily různé významy pro různé skupiny a roli hrály i čas a místo. Během veřejně přístupných cvičení na chrámových nádvořích mohly do hry vstupovat léčení, oslava jednoty s božstvy, pocit komunity, zajímavé představení pro nezúčastněné diváky, které mohlo přilákat nové členy, či možnost relaxace a uvolnění v těžkém období skrze činnost, kterou šlo provádět v době, kdy nebylo možno pracovat na poli. Na trzích či chrámových slavnostech mohly sloužit i jako demonstrace síly zaměřená proti misionářům a kazatelům, kteří využívali podobných příležitostí k šíření své víry.<sup>104</sup> Šlo by tak o symbolický boj a soupeření těchto dvou skupin o získání podpory pro svou věc. Rituály před bitvou mohly kromě nezranitelnosti zvyšovat odvahu, upomínat na účel boje a pomáhat zaměřit pozornost a mysl na nadcházející konflikt a i takto zvýšit efektivitu v boji.

Pokud jde o propojení rituálních bojových technik a divadla, zde bych viděl možnou souvislost – Boretz uvádí jako pravděpodobný původ bojových rituálních představení spíše divadlo než tradici bojových umění.<sup>105</sup> Ovšem, ačkoli jsou bojové scény v čínském divadle velice živé a vzrušující, a to platí i pro loutkové divadlo, jde o velice stylizované pohyby, které hodně pracují s náznaky a s představivostí publika a dosti se liší od pohybů v bojových uměních. Teze, že by členové Domobrany v reálných bojových střetech měli napodobovat herce, mi přijde jako další z předsudků o nedůvtipnosti prostých vesničanů. Opomíjí se při tom nejen zkušenosti, které mohli mít bývalí vojáci, ale zejména zkušenosti z místních domobran v bojích proti banditům, kteří byli běžnou součástí života v regionu. Nabízí se rovněž otázka, proč by se inspirovali divadelními pózami, když na trzích a chrámových slavnostech předváděli své dovednosti mistři bojových umění, kteří museli být zdatní nejen na těle, ale museli mít i vytržebný jazyk a schopnost uspořádat poutavé představení.<sup>106</sup>

Dramatický a performativní rozměr mají také seance médií a je proto zajímavé, že mingský autor považuje média *wu* 巫 z Chuských písní za předobraz hereckého

<sup>103</sup> K tomuto rozměru podrobněji viz kapitola o vlivu křesťanství na čínskou společnost.

<sup>104</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 232.

<sup>105</sup> Avron Boretz, *Gods, Ghosts, and Gangsters: Ritual Violence, Martial Arts, and Masculinity on the Margins of Chinese Society*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2011, s. 6.

<sup>106</sup> Shahar, *Crazy Ji*, s. 135.

povolání.<sup>107</sup> Díky posedlostem měly rituály Domobrany obzvláště blízko právě k médiím. Poslední problém ohledně napodobování divadelních technik totiž spočívá v tom, že tato teze zcela otevřeně popírá realnost posedlostí. Vzhledem k tomu, že člověk nacházející se v tomto stavu o sobě neví, mohli členové Domobrany těžko napodobovat divadelní postupy a jejich chování se mnohem spíše podobalo chování médií. Závěrem bych tedy řekl, že než mluvit o nápodobě divadla, přijde mi vhodnější přístup, který rozlišuje bojové rituály a bojové techniky a vnímá divadlo i hnutí Domobrany jako součást obecně sdílené kultury, jejíž součástí byla i bojová umění, média a obecné povědomí o tom, jak se božstva chovají a mluví.

## 2.4. Křesťanství a čínská společnost

Jezuitským misionářům se po svém příchodu do Číny sice podařilo získat císařskou pozornost, nebylo ale to kvůli obsahu jejich náboženského učení, nýbrž kvůli jejich znalostem matematiky či astronomie. Křesťanství se příliš nešířilo ani mezi elitami ani prostým lidem a posléze bylo císařem Kangxi (1662-1722) zakázáno kvůli tzv. sporu o rituály. Elity se ke křesťanství stavěly odmítavě minimálně již od 17. století, buď že ho ignorovaly nebo tím, že psaly protikřesťanská pojednání.<sup>108</sup> Křesťanství bylo klasifikováno jako heterodoxní učení a kritizováno jako nemorální učení pomocí argumentační strategie, která byla prvně použita proti mohismu a následně i proti buddhismu. Je přitom zajímavé, že ve spisech kritizujících křesťanství upouštějí učenci od obvyklé kritiky buddhismu a taoismu a naopak je oproti křesťanství vyzdvihují jako domácí proti cizímu.<sup>109</sup> K této odmítavé tradici se v 19. století přidalo propojení křesťanství s imperialismem a zejména pak tragická zkušenost s křesťanským zaměřeným povstáním Taipingů, které otřáslu čínskou společností a vyžádalo si strašlivé ztráty na životech.

Strach a nepřátelství vůči cizincům a křesťanům, které existovaly v čínské společnosti, jsou patrné na příkladu strašidelných zvěstí, které se předávaly ústně či formou letáků a plakátů.<sup>110</sup> Nejednalo se v žádném případě o postoje a názory sdílené celou společností, ale v případě krizí, jako těch vyvolaných povodněmi a suchem v severní Číně, mohly tyto příběhy a obrazy sloužit jako katalyzátor konfliktů. A útoky na cizince byly jedním z běžných vzorců kolektivního násilí v polovině 19. století.<sup>111</sup> Podobná obvinění nalezneme i v jiných kulturách v podobných situacích sociálního napětí, příkladem může být strach z toho, že čínští křesťané otrávilu studny. Kolovaly i zvěsti o tom, že cizinci vydloubávají a kradou lidské oči nebo rozřezávají těla těhotných žen, aby získali nedonošený plod, a to vše za účelem černé magie či výroby západních moderních přístrojů.<sup>112</sup> Ani v tomto případě se nejednalo o primitivní strach z technologie

<sup>107</sup> Sutton, „Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites, s. 226.

<sup>108</sup> Paul A. Cohen, „The Anti-Christian Tradition in China“, *The Journal of Asian Studies*, 20.2 (1961): s. 169.

<sup>109</sup> Cohen, „The Anti-Christian Tradition in China“, s. 172.

<sup>110</sup> Podrobněji k tématu zvěstí ve vztahu k hnutí Domobrany viz např. Cohen, „*History in Three Keys*“, s. 146-172. Obecně k tomuto tématu viz Barend ter Haar, *Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History*, Leiden – Boston, Mass.: Brill, 2006, 387 p.

<sup>111</sup> Elizabeth J. Perry, „Collective Violence in China, 1880-1980“, *Theory and Society*, 13.3, Special Issue on China (1984): s. 435.

<sup>112</sup> Viz Příloha 3 a 4.

a její zaměňování s magií, ale spíše o to, že tyto předměty symbolizovaly negativně pociťovaný vliv cizinců ve společnosti. Tento směr interpretace by podporovalo i to, že po příchodu Domobrany do Tianjinu a Pekingů se útoky a zákazy zaměřily proti jakýmkoli předmětům zahraničního původu a obchody prodávající takové zboží byly vypalovány.<sup>113</sup> Křesťané i cizinci stáli mimo jasně definované pozice ve společenské struktuře a je proto pochopitelné, že jim byla připisována skrytá a nebezpečná moc. Z hlediska čínské společnosti byla obvinění z čarodějnictví snahou získat kontrolu nad situací, která se stala nejasnou vlivem prvků vně struktury a kde jiná forma kontroly nad křesťany a cizinci byla obtížná.<sup>114</sup> Mnohá z obsažených témat, jako například strach z uřezávání copů, byly tradičními prvky v podobných případech kolektivního strachu a paniky. Obvinění z čarodějnictví, která vznášeli členové Domobrany, byla směřována i na jiné skupiny než křesťané a cizinci, které byly Domobranou všeobecně označovány jako Bílý lotos.<sup>115</sup> Vedle toho kolovaly i způsoby, jak křesťany rozeznat – např. jim nehořely tyčinky kadidla nebo měli na čele neviditelný kříž, který byl viditelný díky magii Domobrany.<sup>116</sup>

Tradiční čínská společnost byla pevně strukturovaná a to se odráželo i na jazyce například množstvím označení pro různé příbuzenské vztahy či sociální skupiny. Pro cizince se na konci Qingů užívalo mimo jiné výrazu *maozi* 毛子. Domobrana tak jako označení pro křesťany čínského původu nebo pro Číňany ve styku s cizinci užívala označení *er maozi* 二毛子 a cizinci jako takoví byli *da maozi* 大毛子. Zdá se, že mohla existovat až desetistupňová klasifikační stupnice lidí podle míry jejich „cizosti“.<sup>117</sup> V tomto kontextu stojí za zmínku, že v Číně jsou katolicismus (*tianzhujiao* 天主教) a protestantství (*jidujiao* 基督教) dodnes chápány jako dvě odlišné náboženské tradice srovnatelné např. s buddhismem či islámem.<sup>118</sup> Lze ještě uvést příklady hanění katolicismu spočívající na, v čínštině velmi běžné, homofonii, kdy se morfém znamenající „pán“ (*zhu* 主) nahradil podobně znějícím morfémem, který ovšem znamená prase (*zhu* 猪). Ježíš tak mohl být zobrazován jako prase na kříži.<sup>119</sup> Na letácích zobrazujících scény, na kterých čínská božstva vyhánějí cizince a křesťany, jsou tyto zpodobňováni jako prasata a kozy (srovnej výraz *yang* 洋 pro cizince s výrazem *yang* 羊 pro kozu).<sup>120</sup>

### 2.4.1. Vliv křesťanství na společenskou strukturu venkova

Již jsem zmínil složité přírodní, sociální a ekonomické podmínky v makroregionu severní Číny na konci 19. století, a jak byly ještě zhoršeny po sobě jdoucími katastrofami

<sup>113</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 296.

<sup>114</sup> Mary Douglas, *Purity and Danger*, s. 127.

<sup>115</sup> ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese History*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, s. 285. Pro rozbor případu masového strachu z čarodějů uřezávajících copy viz Philip A. Kuhn, *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 1995, 299 p.

<sup>116</sup> Ch'ên, „The Nature and Characteristics of the Boxer Movement“, s. 306.

<sup>117</sup> Ch'ên, „The Nature and Characteristics of the Boxer Movement“, s. 305.

<sup>118</sup> Ačkoli v moderní čínštině existuje výraz *jiduzongjiao* 基督宗教, který je ekvivalentní ke „křesťanství“, užívá se jen zřídka a spíše v odborném diskursu.

<sup>119</sup> Viz Příloha 5.

<sup>120</sup> Viz Příloha 6 a 7.

povodní a trvajících sucha. To vše mělo vliv na sociální napětí a vysokou míru soupeřivosti mezi komunitami, které nezdůrazňovaly podobu ozbrojených střetů. V této kapitole se zaměřím na to, jak do této situace zasahovalo křesťanství, neboť jak jsem již zdůrazňoval, náboženství neexistuje vně společnosti a ani v případě křesťanství nejde jen o víru a to, co člověk činí v soukromí domova.

Pokud jde o tradici soupeření o kontrolu nad omezenými zdroji a kolektivní násilí v regionu, rozeznává Elizabeth Perry dvě strategie: „predační“ a „ochrannou“. Při predací strategii je cílem získat zdroje na úkor jiné skupiny, například prostřednictvím krádeže, pašování či banditismu. Ochranná strategie je pak reakcí ve snaze tomu zabránit. Může se jednat o hlídání úrody, kdy zámožnější členové komunity najímali chudší sousedy na ochranu, o vesnickou domobranu či opevnění vesnice.<sup>121</sup> Značná část vesnic v severní Číně tak byla opevněná.<sup>122</sup> Příkladem obranné strategie by byla také organizace Velkých mečů. V souvislosti s interpretací Domobrany jako protidynastického povstání, je třeba zdůraznit, že ačkoli obě tyto strategie měly potenciál k povstání, nebyly ze své podstaty protistátní a do konfliktu se státní mocí se dostávaly jen, když se autority snažily potlačit vzniklé násilnosti či banditismus.<sup>123</sup> Dále lze říci, že bandité zpravidla nenapadali své bezprostřední sousedy a jejich činnost se řídila zemědělským cyklem, takže například v měsících sklizně banditismu výrazně ubývalo.<sup>124</sup>

Vliv křesťanství se za těchto podmínek projevoval v čínské společnosti na několika úrovních. Pro lepší pochopení toho, jak mohly konverze vytvářet či posilovat sociální napětí již na rovině bezprostředního okolí vesnické komunity, je třeba vzít v potaz, že čínská společnost tradičně klade důraz na rituál a v důsledku toho bývají sociální odlišnosti vnímány převážně na základě odlišného chování, spíše než fyzického vzhledu člověka. Lze to ilustrovat na příkladu současného etnika Huiů 回民, kteří byli původně jen čínskými konvertity k islámu. Potravinové tabu ohledně vepřového, které je v čínské společnosti jedním z nejběžnějších druhů masa, spolu s odlišnými rituály vedlo tomu, že byli čím dál tím více vnímáni jako odlišná etnická skupina. Mešity se přitom tradičně architektonicky nelišily od čínských chrámů, naproti tomu křesťanské kostely byly stavěny v evropském stylu a na symbolické rovině tak dávaly najevo, že stojí mimo čínský kulturní a sociální řád. I proto v oblastech s pevnější sociální strukturou konvertovaly zpravidla celé vesnice, zatímco tam, kde byla struktura slabší, jako tomu bylo v oblasti, kde hnutí Domobrany vzniklo, docházelo spíše k individuálním konverzím (tj. jednotlivci či rodina), a tam pak byl tento izolující rozměr křesťanství výrazný.<sup>125</sup> Středobodem společenského náboženského života byl chrám místního ochranného božstva, kde se konaly jak trhy, tak vesnické sněmy, na kterých se projednávaly vesnické záležitosti a řešily spory. Součástí chrámu mohla být i škola. Od všech se pak vyžadovala participace na chodu, příspěvky na provoz chrámu a zachovávání rituálních pravidel, například když božstvo vycházelo z chrámu na obchůzku oblasti pod jeho správou.

<sup>121</sup> Perry, „Collective Violence in China“, s. 433.

<sup>122</sup> R. G. Tiedemann, „The Church Militant: Armed Conflicts between Christians and Boxers in North China“, in Robert Bickers, R. G. Tiedemann, *The Boxers, China, and the World*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2007, s. 20.

<sup>123</sup> Perry, „Collective Violence in China“, s. 433.

<sup>124</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 18, 22-23.

<sup>125</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 87.

Křesťané se pochopitelně neúčastnili a vzhledem k tomu, že ani doma neuctívali předky, tak stáli zcela mimo společenský i náboženský řád čínského světa a mohli být na symbolické vnímání jako jeho ohrožení. Izolace křesťanů ve vesnici mohla vést například i k tomu, že nesměli pít ze stejné studny jako ostatní.<sup>126</sup> Toto napětí eskalovalo, když se křesťané v době sucha odmítali účastnit společných rituálů a modliteb za déšť.<sup>127</sup>

Pokud již samotná přítomnost křesťanství mohla vést k sociálnímu napětí a konfliktům, situace byla o to vážnější, když se k důvodům konverze vedle náboženského přesvědčení přidaly i jiné faktory. Zejména pokud motivací byla snaha získat výhody, které mohla přinést podpora od misionářů. Ochranu misionářů často vyhledávali sektáři, kteří se snažili ukrýt mimo dosah čínských úřadů, a také nacházeli styčné body mezi učením Bílého lotosu a křesťanstvím.<sup>128</sup> V komunitě ale pravděpodobně nepůsobili sektáři příliš rušivě. Kvůli finanční a materiální pomoci misionářů se ke křesťanství obraceli chudí a utlačovaní, kteří nemohli obstát v soupeřivém prostředí. Ke konfliktům to vedlo v případech, kdy se misionáři snažili využívat svého vlivu, zasahovat ve prospěch svých chráněnců a poskytovat jim tak kompetitivní výhodu.<sup>129</sup> Útočiště nezřídka vyhledávali i bandité a to byl i jeden z důvodů, proč Velké meče, organizace zaměřená na likvidaci banditů, změnila své zaměření a pustila se do boje s křesťany.<sup>130</sup>

Cohen v kontextu hypotézy o důvodech obrácení hnutí proti křesťanům nastoluje otázku, proč v některých přílehlých oblastech nedošlo k protikřesťanskému násilí navzdory shodným podmínkám přírodních pohrom, uprchlíků a početných komunit křesťanů.<sup>131</sup> Cesta k možné odpovědi by mohla vést právě skrze sociální kontext, neboť míra, s jakou křesťanství zasahovalo do venkovské sociální dynamiky, se pravděpodobně lišila mezi komunitami a oblastmi. Ačkoli zdrojů nepřátelství vůči křesťanům bylo mnoho, zdá se, že v některých oblastech byly konflikty s křesťany pokračováním tradičních vzorců kolektivního násilí, které však byly vlivem křesťanství vyhroceny.<sup>132</sup> Z doby násilných střetů mezi Domobranou a křesťany je ale také doloženo mnoho případů, kdy nekatoličtí vesničané pomáhali svým katolickým sousedům a zachránili jejich životy například tím, že je ukryli ve svých domech.<sup>133</sup>

Je vhodné upozornit na skutečnost, že spory s křesťany v Shandongu se ve většině případů týkaly spíše katolíků, kterých bylo jednak mnohem více než protestantů a hlavně pak katoličtí kněží byli mnohem razantnější v zasahování do místních sporů v zájmu věřících či jen potenciálních konvertitů.<sup>134</sup> Využívali při tom politické moci, kterou získali na základě nerovných smluv císařství s mocnostmi. Díky tomu se na misionáře vztahovalo právo exteritoriality a ve smlouvách byla zakotvena i ochrana křesťanství.<sup>135</sup>

---

<sup>126</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 246.

<sup>127</sup> Henrietta Harrison, „Village Politics and National Politics: The Boxer Movement in Central Shanxi“, in Robert Bickers, R. G. Tiedemann, *The Boxers, China, and the World*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2007, s. 6.

<sup>128</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 88.

<sup>129</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 90.

<sup>130</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 113.

<sup>131</sup> Cohen, *History in Three Keys*, s. 32.

<sup>132</sup> Tiedemann, „The Church Militant“, s. 21.

<sup>133</sup> Harrison, „Village Politics and National Politics“, s. 7.

<sup>134</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 79.

<sup>135</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 85.

V případě lokálních sporů tak byla konverze vhodnou strategií, která umožňovala získat převahu nad druhou stranou sporu, a v mocenském soupeření v rámci vesnic a měst znamenala přístup k alternativnímu zdroji moci a případnému mocenskému vzestupu rodu. Misionáři zasahovali i do soudních pří a v konfliktech mezi vesnicemi soupeřícími o přístup ke zdrojům, např. ve formě kontroly nad zavlažovacím systémem, intervenovali u čínských úřadů ve prospěch křesťanských komunit. Velkou nevoli vyvolávaly případy, kdy křesťané ve vyhraných sporech zneužívali tradiční instituce hostin, při kterých se obnovovalo společenské pouto narušené sporem, a měnili je tak, aby vyjadřovaly nadřazenost křesťanské strany či jen požadovali peníze.<sup>136</sup>

Misionáři byli schopni úspěšně prosazovat zájmy konvertitů díky tomu, že katolická církevní hierarchie využívala oslabení čínského správního systému vlivem imperialismu a nerovných smluv a nárokovala si roli politické alternativy k čínské úřední hierarchii. Tento nárok na jednání s úředníky jako sobě rovnými vyjadřovali kněží symbolicky tím, že přejímali insignie postavení, které příslušely jen členům džentry a úředníkům.<sup>137</sup> Nedosáhl-li například vesnický kněz uspokojivého vyřešení sporu na vesnické rovině, mohl se obrátit na misionáře, který jednal s oblastním úředníkem. Případ se pak mohl předávat dále přes biskupa, který stál na rovině guvernéra provincie či prefekta, až k velvyslanci, který jednal s „ministerstvem zahraničí“ (*Zongli yamen* 總理衙門) či přímo s císařem. A vzhledem k tomu, že katolické komunikační kanály byly rychlejší, než systém úředních hlášení, dostávala čínská strana druhou verzi sporu se zpožděním a byla tak většinou v defenzivní pozici vůči nárokům katolíků.<sup>138</sup> Toto se doplňovalo s nároky mocností zasahovat do vnitřních záležitostí čínské politiky, včetně jmenování a odvolávání úředníků.

Tento politický rozměr katolické církve byl také jedním z důvodů konfliktu s Velkými meči, které byly organizovány místními elitami a v prostředí oslabené státní moci soupeřily s misionáři o moc. Nejspíše i proto katolíci s takovou razancí popírali autoritu jejich rituálů nezranitelnosti.<sup>139</sup> Nešlo totiž jen o odlišná náboženská pojetí, ale i o již zmiňovaný vztah tělesnosti a společnosti. Popírání rituálů nezranitelnosti bylo symbolickým útokem na Velké meče jako obrannou organizaci zastupující tradiční lokální komunity a politické uspořádání. Naproti tomu misionáři při organizování katolických komunit hráli roli odpovídající tradičním lokálním elitám, a to i pokud jde o obranu. Misie byly díky zahraničním zdrojům velice dobře opevněné a ve většině případů byly schopné odrazit útoky Domobraný.<sup>140</sup>

Misionáře ale nelze ale vnímat jen jako pasivní figurky v koloniálních plánech mocností. I oni měli svou vlastní agendu, kterou bylo šíření křesťanství a vykořenění pohanské čínské kultury. K dosažení svých cílů pak neváhali využívat výhod, které jim přinášely nerovné smlouvy a diplomacie dělových člunů. Rovněž tak nelze o Domobraně jednoduše mluvit jako o protiimperialistickém hnutí. Je pravda, že imperialismus měl zásadní negativní dopady na oblast Shandongu. Dovoz strojové příze a látek znamenal

<sup>136</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 186.

<sup>137</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 84.

<sup>138</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 84.

<sup>139</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 111, 113.

<sup>140</sup> Tiedemann, „The Church Militant“, s. 23.

pro místní výrobce ztrátu některých trhů s tím, že místní zdroje nedovolovaly přeorientování výroby s možností využít výhod ekonomického pronikání mocností, jako tomu bylo v jiných oblastech.<sup>141</sup> Rovněž je možné tvrdit, že německá přítomnost v Jiaozhou 膠州 a „hon za koncesemi“ nedovolily nově jmenovanému shandongskému guvernérovi Zhang Rumeiovi 張汝梅, aby věnoval pozornost správě hrází na Žluté řece, což vedlo ke katastrofickým povodním roku 1898. A lze upozornit i na to, že předchozí guvernér Li Bingheng 李秉衡 dohlížel na hráze s velkou pečlivostí, ale byl odvolán na nátlak německých diplomatů.<sup>142</sup> Primárními cíli útoků Domobrany byly ovšem kostely, křesťanské domy i samotní křesťané. Vedle křesťanství jako takového byl důvodem nárůst moci misionářů a úměrně s tím pokles moci čínských úředníků. Obzvláště patrné to mohlo být po „incidentu v Juye 巨野“.<sup>143</sup> Vražda dvou misionářů, ke které došlo prvního listopadu 1897, vedla mimo jiné k odvolání guvernéra Li Binghenga, který byl lidmi vnímán velmi pozitivně, a spolu s ním i několika oblastních úředníků. Ostatním úředníkům tím bylo dáno jasné znamení, aby se snažili místní spory řešit ve prospěch křesťanů.<sup>144</sup> Záhy nato došlo k prudkému nárůstu konverzí, jako tomu bylo i rok předtím, kdy katolíci vyhráli nad organizací Velkých mečů, která byla rozpuštěna a vůdci popraveni.<sup>145</sup> Je pravděpodobné, že výsledkem byla i zvýšená asertivita misionářů, vyšší počet sporů a konfliktů vyhraných katolíky, takže následky mohli pociťovat lidé i v oblastech Shandongu mimo těsné sousedství s Jiaozhou.

Zatímco se tedy někteří lidé takto obraceli k novému zdroji moci, kterou přinášelo křesťanství, byli zde i tací, kteří se rozhodli spoléhat se na tradiční moc čínských božstev, s jejíž pomocí chtěli konfrontovat křesťanství a jeho nebezpečnou moc pramenící mimo strukturu. A to za situace, kdy tradiční moc úředníků na tento úkol již nestačila. Proto se současně s tím, jak se hnutí pustilo do boje proti křesťanům, objevují hesla vyzývající k „podpoře Qingů a vymýcení cizáckého (náboženství/vlivu)“ (*Xing Qing, mie yang* 興清滅洋) a „ochraně Qingů a vymýcení cizáckého“ (*Bao Qing, mie yang* 保清滅洋).<sup>146</sup> Úředníci totiž reprezentovali dynastii a moc císaře. Vynucené ústupky nárokům misionářů bylo možné chápat jako ohrožení dynastie cizím heterodoxním učením. Domnívám se ale, že i z doposud uvedeného vyplývá, že pro pochopení motivů hnutí a jeho identifikace s dynastií není nutné zavádět pojem nacionalismu. Již sama idea moderního národa se dostává do myslí lidí až pod vlivem moderního školství a žurnalistiky. Císařská dynastie byla symbolem kulturní a historické identity, ke které se mohli vztahovat i prostí vesničané a mohli cítit potřebu ji bránit. A nelze ani opomíjet náboženství, které bylo v tradiční Číně neoddělitelnou součástí politické sféry. Císař byl nejvyšší náboženskou autoritou, která měla patronát nad ostatními tradicemi, a delegoval svou moc na úřední správu. Úředníci tak měli vedle správních i rituálních povinností a byli de facto kněžími státního kultu. Vedle toho ale hráli roli i ve všeobecně sdíleném

<sup>141</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 72-73.

<sup>142</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 132, 179.

<sup>143</sup> Pro podrobné vyličení tohoto incidentu viz Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, kapitola 5, s. 123-135.

<sup>144</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 133-134.

<sup>145</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 121, 135.

<sup>146</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 226.

náboženství, například když vedli komunitní rituály za déšť. A politická moc se spojovala s náboženskou i u misionářů. Nejednalo se tedy o čistě politický konflikt.

Když se k těmto vlivům křesťanství na společenskou strukturu venkova přidaly povodně a následně i trvající sucho, bylo dost důvodů pro to vnímat situaci jako vážné porušení řádu Nebes (*Tianming* 天命). Symbolický jazyk čínského kosmologického systému, který operoval s propojením společenského a přírodního řádu, tak umožňoval uchopit krizi v její plnosti, která zahrnovala aspekty jak sociální, politické a náboženské, tak i přírodní povahy. A císař jakožto syn Nebes bych garantem tohoto řádu. Jindy by přírodní pohromy mohly vést k lidovému povstání, ale v tomto případě zde hrály důležitou roli další faktory, a proto byla krize interpretována tak, že arogance křesťanů a misionářů urazila božstva a vyvolala jejich hněv. Cesta obnovy kosmického řádu znamenala podporu dynastie a odstranění vlivu křesťanství.

## 2.5. Bozi a lidé sjednoceni v boji

V předchozí kapitole jsem nastínil problémy, které v Číně vyvolávalo křesťanství, a zde bych se pozastavil u toho, jak hnutí Domobrany za spravedlivou věc vyrůstalo z atmosféry nepřátelství vůči křesťanství a jak rozvíjelo téma narušení řádu Nebes.

Zasahování misionářů do sociálních sporů na venkově bylo dosti pravděpodobně vnímáno nekatolickými obyvateli jako pobuřující nespravedlnost. Situace byla o to horší, že nápravy se nešlo dovolat, protože čínské úřady se nemohly otevřeně postavit požadavkům misionářů. Nejde proto jen o souhru okolností, že se v době, kdy se hnutí obrátilo proti křesťanům a začalo užívat rituály nezranitelnosti, mění i název, jehož složkou je pojem „spravedlivost“ (*yi* 義), ať již ve formě *Yihetuan* či *Yihequan*. Domnívám se, že zde nelze přecenit výchovný vliv bohaté tradice příběhů o potulných hrdinech bojujících za spravedlnost (*wuxia* 武俠) a románů jako *Příběhy Tří říší* (*Sanguo Yanyi* 三國演義) či *Příběhy od jezerního břehu*. Ze sloganů na standartách a vývěskách je zřejmé, že se členové Domobrany po vzoru těchto hrdinů viděli jako bojovníci, kteří bojují proti bezpráví, v jejich případě páchaném křesťany, a kteří podle hesla z *Příběhů od jezerního břehu* v zastoupení Nebes zjednávají nápravu pořádků (*ti Tian xing dao* 替天行道). Toto heslo se také spolu s jinými objevovalo na praporecích Domobrany.<sup>147</sup> Potvrzením oprávněnosti tohoto boje byly posedlosti členů Domobrany, neboť bozi a hrdinové osobně přicházeli pomoci dosáhnout žádané nápravy. Posedlost přitom byla velice mocným prostředkem vyjádření kulturní identity a historické paměti tím, že proti kulturně cizímu křesťanství stavěla božstva a hrdiny tradiční čínské kultury, kterou sdílely všechny vrstvy čínské společnosti. A nezanedbatelnou roli hrála jistě i skutečnost, že většina hrdinů Příběhů od jezerního břehu pocházela ze Shandongu, kde se nachází i hora Liang 梁山, na které měli svou pevnost. Podobnou roli posedlostí lze vidět například u kmenů Korekore a Zezuru v jejich odboji proti koloniální nadvládě či u Tunguzů proti Sovětům.<sup>148</sup>

<sup>147</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 291.

<sup>148</sup> Lewis, *Ecstatic Religion*, s. 122, 127, 141.

Druhou složkou názvu hnutí, tak jak jej obvykle užívali sami členové,<sup>149</sup> bylo označení pro domobranu *tuan* 團. Vzhledem k tomu, že se objevuje poprvé v bitvě s qingskými vojsky u chrámu Senluo (Senluo dian 森羅殿),<sup>150</sup> byla jedním ze zřejmých důvodů snaha legitimizovat hnutí v očích úřadů odkazem na oficiálně uznávanou tradici vesnické sebeobrany.<sup>151</sup> Vedle toho je ale také možné, že název vyjadřoval to, že se členové považovali za ekvivalent domobrany v ochraně lokální komunity a společenské struktury tam, kde na to již státní moc nestačí. Jako tomu bylo právě za situace, kdy státní úřady neměly plnou suverenitu a volnost rozhodování při střetech s misionáři. Ovšem na rozdíl od domobran zaštiťovaných lokálními elitami, měla autorita vedení Domobrany díky posedlosti mnohem efemérnější podobu. Ale díky božské podstatě byla tato autorita mnohem působivější. O nároku na komunitní roli a veřejnou moc a o odlišnosti od sektářských uskupení vypovídá i to, že stavěli svá cvičiště s oltáři na chrámových prostranstvích. Kromě přirozeného místa setkávání měly chrámy symbolickou roli jako zdroj sociální a náboženské identity komunity, který je potřeba chránit. Útoky křesťanů na chrámy a Domobrany na kostely se rovnaly útokům na samotnou komunitu v jejím nejmocnějším a zároveň nejzranitelnějším místě. Purcellovo tvrzení, že kostely narušovaly geomantickou rovnováhu,<sup>152</sup> je platné, pokud vezmeme v potaz, jaké funkce plnilo fengshui ve společnosti. Užívalo se jej jako jednoho z prostředků k zajištění prosperity komunity, a tak například umístění a orientace hrobů mělo vliv na to, zda některý z potomků složí úřednické zkoušky. Avšak jako jsou omezené zdroje, bylo i prosperity možno dosáhnout jen na úkor jiné komunity. Fengshui tak sloužilo i jako zbraň v soupeření mezi komunitami a mohlo docházet k dlouhotrvajícím magickým válkám.<sup>153</sup> Z tohoto pohledu tak stavba kostela znamenala vytvoření alternativního mocenského centra,<sup>154</sup> ohrožení centra starého, reprezentovaného chrámem, a narušení historické kontinuity a identity.

Pokud jde o sociální složení hnutí, tak z průzkumu z roku 1958 vyplývá, že sedmdesát procent tvořili rolníci a ve městech se přidávaly většinou chudší vrstvy městského obyvatelstva.<sup>155</sup> Horizontální způsob šíření mezi vesnicemi a pravděpodobně i organizace masových akcí by odpovídaly módu komunikace po cestách dráteníků a podomních obchodníků (tinker-peddler) v Kuhnově modelu organizační struktury s ohledem na prostor.<sup>156</sup> Založení oltáře a cvičiště v nové vesnici probíhalo většinou tak, že se zájemci z dané vesnice obrátili na vesnici, ve které již skupina Domobrany působila, se žádostí, aby k nim vyslali někoho, kdo by u nich vyučoval rituálům posedlosti a nezranitelnosti. Faktory, které mají vliv na oslabení společenského řádu, vedly k posílení

---

<sup>149</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 241.

<sup>150</sup> Jde o označení paláce vládce podsvětí Yamy. Je tedy pravděpodobné, že byl hlavním božstvem tohoto chrámu.

<sup>151</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 241.

<sup>152</sup> Purcell, *The Boxer Uprising*, s. 75.

<sup>153</sup> Hugh D. R. Baker, *Chinese Family and Kinship*, New York: Columbia University Press, 1979, s. 148.

<sup>154</sup> Mám zde na mysli moc v širokém slova smyslu, jak společensko-politickou, tak náboženskou.

<sup>155</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 291.

<sup>156</sup> Philip A. Kuhn, *Rebellion and its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864*, s. vi.

důrazu na „drátenický mód“ jako formu lokální koordinace<sup>157</sup> a oslabená sociální struktura také napomáhala šíření hnutí, neboť k založení cvičiště byl nutný alespoň tichý souhlas vesnických autorit. Nejběžnějším důvodem, proč v některé vesnici nebyla skupina Domobrany, byl právě zákaz ze strany vedení vesnice.<sup>158</sup> Dalším aspektem je, že si členové Domobrany nárokovali veřejnou posvátnou moc za účelem ochrany komunity, a proto nemohli jednat proti vůli tradičních vesnických autorit. Většinu členů tvořili mladíci, kteří měli kvůli absenci polních prací způsobenou suchem přemíru volného času.<sup>159</sup> Hnutí ale především poskytovalo pocit skupinové sounáležitosti v konfrontaci s ohrožením, které představovala pevná organizace katolické církve pod vedením misionářů. Domobrana tak vytvářela mocenskou protiváhu pod vedením čínských božstev hájících tradiční hodnoty.

Mnoho úředníků přitom s nelibostí sledovalo, jak se katolíci sdružují v rámci církve a jsou tak de facto mimo kontrolu čínských úřadů. Byli proto nakloněni tomu, povolit i jiným, aby se sdružovali k vlastní obraně, pokud nebudou vyvolávat konflikty a překračovat zákon. A je třeba zdůraznit, že tento přístup skutečně vedl k uklidnění situace u předchozích střetů vesničanů s křesťany v případech Velkých mečů a uskupení bojovníků provozujících kung-fu Rudého stylu (*Hongquan* 紅拳).<sup>160</sup> V případě Domobrany za spravedlivou věc se ale situace ukázala jako komplikovanější. Loajalistické zaměření hnutí na jedné straně vedlo k tomu, že se již znovu neobnovovalo v oblastech, kde došlo ke střetu s úřady. Avšak protože se nejednalo o organizaci ale sociální hnutí, tak potlačení v jedné lokalitě nezamezilo šíření v jiných oblastech.<sup>161</sup> Mírný postup a metoda zatýkání vůdců tedy nevedla ke kýženému cíli ukončení hnutí, které se naopak šířilo mimo Shandong do Zhili, Shanxi, Henanu a posléze až do Vnitřního Mongolska a Mandžuska. Domobrana se přitom těšila široké podpoře vesnického obyvatelstva, které se hnutí přímo neúčastnilo,<sup>162</sup> jak lze vidět i na ochotě pomáhat při sabotážích železnice, a byl to i jeden z důvodů, proč se úřady ostýchaly potlačit hnutí s použitím vojenské moci. Avšak dlouhodobá přítomnost velkého počtu jednotek Domobrany mohla vést k nespokojenosti vesničanů nucených je žít.<sup>163</sup> Ve všech nových oblastech působnosti se akce hnutí soustřeďovaly na útoky proti křesťanům a pálení jejich domů a kostelů. Z toho zřejmé, že protikřesťanská nálada bylo něco, co široce rezonovalo společností severní Číny a co bylo hlavním hybným momentem hnutí, spíše než nacionalismus či antiimperialismus. Je samozřejmě pravda, že dynamika každého sociálního hnutí je ovlivňována jeho prostřením a u loajalistického hnutí byl proto klíčový postoj úřadů a dvora,<sup>164</sup> které byly nuceny reagovat na širší politický kontext a tlak cizích mocností. Avšak zaměřit se jen na cizince by znamenalo opomíjet vše, čím si prošli čínští křesťané. Nadto k prvnímu zabití cizince členy Domobrany došlo až 31. prosince 1899, byl to misionář S. M. Brooks, a jednalo se o jedinou smrt cizince

---

<sup>157</sup> Kuhn, *Rebellion and its Enemies in Late Imperial China*, s. vii.

<sup>158</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 234.

<sup>159</sup> Cohen, *History in Three Keys*, s. 34.

<sup>160</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 273.

<sup>161</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 267.

<sup>162</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 290.

<sup>163</sup> Tiedemann, „The Church Militant“, s. 25.

<sup>164</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 255.

z rukou Domobrany až do 31. května 1900, kdy do Pekingy vyrazily zahraniční vojenské jednotky na podporu tamních vyslanectví.<sup>165</sup> Rozbor politického kontextu, činů a motivací zúčastněných aktérů by byl nad rámec této práce. I když se nabízí otázka, zda u úředníků a dvořanů existovala korelace mezi podporou hnutí a vírou v účinnost jeho rituálů. Zdá se, že v případě Yuxiana tomu tak být mohlo.<sup>166</sup>

V závěru kapitoly bych se místo toho pokusil představit názor, že v protikřesťanských akcích Domobrany je možné spatřovat exorcistický rozměr. Tradiční konflikty mezi komunitami měly, stejně jako jiné aspekty sociálního života, náboženský rozměr a vzájemné střety bývaly líčeny jako epické bitvy nadpřirozených bytostí.<sup>167</sup> Za hranicemi komunity se totiž nacházel potenciálně nebezpečný svět cizinců, duchů a démonů. Svět uvnitř těchto hranic byl pod ochranou místního božstva, které bylo při příležitostech náboženských slavností vynášeno v sedanovém křesle z chrámu na obhlídku tohoto teritoria. Tento lokální kosmos byl ve srovnání s hierarchií císařského kultu výrazně militarizovaný a ochranná exorcistická moc božstva využívala hojně vojenskou symboliku. V tradiční čínské společnosti, zejména na lokální úrovni, existovalo těsné sepětí mezi vojenskou, bojovou mocí a mocí posvátnou. Ostatně božského statutu a kultu dosáhlo po své smrti mnoho historických válečníků ale jen málo učenců.<sup>168</sup> Mezi podřízenými božstvy místního ochranného božstva tak byly i armády nebeských generálů a vojáků. Tito vojáci přitom měli poměrně ambivalentní povahu, neboť byli svou podstatou velice blízcí duchům a démonům, které měli potírat. Často totiž byli rekrutováni z řad osiřelých duchů a tato jejich liminální pozice mezi božstvy a duchy je rovněž činila těžko ovladatelnými.<sup>169</sup> Jakožto služebníci božstva měli za úkol ochraňovat komunitu, podobně jako činily lidské domobrany. Ty byly rovněž napojeny na chrám místního božstva a bývaly často připodobňovány k nebeským vojákům.<sup>170</sup> Mohly tak snadno sdílet i jejich ambivalenci, například při predačních výpravách.

U Domobrany za spravedlivou věc lze pozorovat jisté zrušení této ambivalence tím, že se každý člen díky posedlosti stával jedním s božstvem a měl sám na povel armády nebeských vojáků. Členové Domobrany takto do facto zastávali exorcistickou roli božstev chránících komunitu a disponovali veřejnou mocí chránící komunitu. Duchové a démoni, proti kterým božstva uplatňují svou vojenskou moc, byli ztotožněni s křesťany, kteří se nacházeli v obdobné pozici mimo strukturu. Lze zde spatřovat spojitost s protikřesťanskými letáky, na kterých různí čínští bozi sestupují z nebes a vyhánějí křesťany a cizince.<sup>171</sup> V tomto kontextu by rovněž bylo možné nahlížet na rituální představení posedlostí na cvičišťích či tržišťích tak, že měly srovnatelnou funkci s exorcistickými divadelními představeními. Symbolický rozměr lze spatřovat i v užívání ohně v boji proti křesťanům. Samozřejmě je nepopíratelný čistě utilitární význam ohně jako efektivního nástroje ničení při útocích na kostely a křesťanské domy. Ovšem oheň, jakožto ztělesnění yangu, hraje vedle bojové symboliky významnou roli v čínském

<sup>165</sup> Cohen, *History in Three Keys*, s. 8.

<sup>166</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 274.

<sup>167</sup> Boretz, *Gods, Ghost and Gangsters*, s. 9.

<sup>168</sup> Shaha, „Vernacular Fiction and the Transmission of God’s Cults in Late Imperial China“, s. 199.

<sup>169</sup> Boretz, *Gods, Ghost and Gangsters*, s. 25.

<sup>170</sup> Feuchtwang, *The Imperial Metaphor*, s. 108.

<sup>171</sup> Viz Příloha 6-8.

exorcismu a má také purifikační funkci.<sup>172</sup> Duchové a démoni jsou totiž výrazně yinové bytosti. Magie ohně tak měla důležité místo v repertoáru magických technik užívaných Domobranou. Nejběžnější přitom byla kouzla, díky kterým se ničivá síla soustřeďovala výhradně na křesťanské budovy, a ostatní domy zůstaly nezasázeny.<sup>173</sup> V kontextu exorcismu je dále zajímavé, že většina členů byli mladí muži a chlapci, u nichž je v pojetí tradiční čínské kultury yangový aspekt na vrcholu. Pro srovnání lze uvést, že ze záznamů misionářů vyplývá, že vnímali tento konflikt jako náboženský střet s opačnou polaritou, kde proti křesťanskému Bohu na jedné straně stály d'ábelské síly božstev Domobrany na straně druhé.<sup>174</sup> A máme záznamy o případech jako obležení kostela v Sanxian, kdy křesťanské ženy kropily posedlé členy Domobrany svěcenou vodou, aby z jejich těl vyhnaly božstva.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> Boretz, *Gods, Ghost and Gangsters*, s. 10.

<sup>173</sup> Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 297.

<sup>174</sup> Cohen, *History in Three Keys*, s. 63.

<sup>175</sup> Harrison, „Village Politics and National Politics“, s. 5.

### 3. Závěr

Výklad a argumentaci předchozích kapitol lze shrnout v tom duchu, že se v případě Domobrany za spravedlivou věc jednalo o náboženské hnutí, které organicky vyrůstalo ze všeobecně sdílené náboženské kultury pozdního císařství, ze které čerpalo jak po stránce ideologické, tak rituální. Název hnutí Domobrany napovídá, že se jednalo o obrannou reakci zaměřenou proti vlivu křesťanství na čínskou společnost. Křesťané vzhledem k povaze křesťanství samého i vzhledem ke kontextu imperialismu stáli mimo sociální strukturu a představovali tak pro ni hrozbu. V podobné pozici se nacházeli i cizinci, zejména pak misionáři s výsadou exterritoriality. Zasahování katolických misionářů do sporů a soudních pří, při kterých obcházeli standardní úřední a soudní autority, tak představovalo jeden z konkrétních projevů nebezpečné moci nacházející se mimo strukturu. Když pak oblast Shandongu zasáhly podvodně, po kterých přišlo dlouhotrvající sucho, viděli lidé příčinu v narušení Nebes a urážce bohů ze strany misionářů a křesťanů. Hnutí Domobrany tuto situaci řešilo náboženskými prostředky, především tím, že členové do svých těl povolávali tradiční čínská božstva, aby s pomocí božské moci vypudili křesťany a jejich vliv. V poslední kapitole pak předkládám interpretaci tohoto boje jakožto exorcismu. Vedle posedlosti a nezranitelnosti užívala Domobrana také různé další magické prostředky. A protože náboženství neexistuje odtrženě od světa, tak se náboženské techniky Domobrany doplňovaly s užíváním moderních zbraní a vojenské taktiky.

Bylo proto nezbytné, abych také věnoval prostor rozboru náboženské kultury konce císařství a ukázal, do jaké míry byla totožná s čínskou kulturou, na které se podílely všechny vrstvy společnosti a ze které vycházely tzv. velké náboženské tradice. Náboženství prostupovalo všemi aspekty lidského života včetně politiky, jak jsem ukázal na roli náboženství ve venkovské politice a soupeření mezi vesnicemi či náboženské roli císaře. Doufám proto, že tato práce přispěla nejen k lepšímu pochopení Domobrany za spravedlivou věc, ale čínské kultury a společnosti pozdního císařství. Vedlejším záměrem práce bylo i vyvrácení některých přetrvávajících zkreslených představ. Věnoval jsem se proto výkladu rozdílů mezi šamany a médii, abych ukázal, jaký význam měla a mají média v čínské společnosti. A ačkoli jsem se přímo nezabýval rozbořem toho, proč nebyla Domobrana protivládní sektou napojenou na tradici Bílého lotosu, domnívám se, že je zřejmé z výkladu toho, jak hnutí operovalo a jaké byly jeho cíle, že se nejednalo o tajné protivládní hnutí, ale právě naopak. Velmi rozšířený předsudek o celkové zaostalosti qingského císařství se projevuje v mnoha ohledech, včetně odsuzování náboženského jako pověřivosti a despektu vůči bojovým schopnostem čínských vojáků, natožpak Domobrany složené z větší části z vesničanů. Považoval jsem proto za nutné ukázat jednak rozdíly mezi rituály a divadlem a pak také to, že nelze nezranitelnost chápat jako pověřivý strach z moderních zbraní, které naopak členové Domobrany zručně ovládali. Naznačil jsem několik možností interpretace rituálů Domobrany, včetně vlivu rituálů nezranitelnosti na bojová střetnutí. Navzdory těmto zažitým představám je zřejmé, že bojeschopnost a výzbroj čínských vojáků byla srovnatelná s armádami mocností a členové Domobrany v bojových střetech rovněž obstáli a získali si respekt protivníků.

Pokud jde o možná směry dalšího bádání, nabízí se analýza primárních dobových pramenů a výsledků orální historie a pokusit se o podrobnější interpretaci zaznamenaných rituálů či toho, jaký vliv měla ženská rituální nečistota na efektivitu magie Domobransy. Zajímavý by mohl být o pohled na činnost Domobransy ve městech a rituálních nařízeních a zákazech, která vydávala obyvatelstvu. Za velmi podnětné téma na samostatnou práci považuji Červené lucerny, dívčí odnož Domobransy, kterým byly připisovány mocné magické schopnosti.

#### 4. Seznam použité literatury

- Baker, Hugh D. R., *Chinese Family and Kinship*, New York: Columbia University Press, 1979, 243 p.
- Berger, Peter, *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno: Barrister & Principal, 1997, 185 p. (angl. orig.: *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York: Doubleday, 1993)
- Bickers, Robert, R. G. Tiedemann, *The Boxers, China, and the World*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2007, 231 p.
- Boretz, Avron, *Gods, Ghosts, and Gangsters: Ritual Violence, Martial Arts, and Maculinity on the Margins of Chinese Society*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2011, 273 p.
- Bray, Francesca, *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1997, 419 p.
- Cohen, Paul A., *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth*, New York: Columbia University Press, 1997, 428 p.
- Cohen, Paul A., „The Anti-Christian Tradition in China“, *The Journal of Asian Studies*, 20.2 (1961): 169-180.
- Douglas, Mary, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, With a new introduction, (Taylor and Francis e-Library) London – New York: Routledge, 2002, 183 p. (1970<sup>1</sup>)
- Douglas Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, With a new preface, London – New York: Routledge, 2003, 244 p. (1966<sup>1</sup>)
- Eliade, Mircea, *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, Praha: Argo, 1997, 433 p. (franc. orig.: *Le Chamanisme et les techniques achaiques de l'extase*, Paříž: Payot, 1992)
- Elliott, Jane E., *Some Did It for Civilisation, Some Did It for Their Country: A Revised View of the Boxer War*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2002, 610 p.
- Esherick, Joseph W., *The Origins of the Boxer Uprising*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1987, 451 p.
- Fairbank, John K., Merle Goldman, *China: A New History*, Second enlarged edition, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 2006, 560 p. (1992<sup>1</sup>)
- Feuchtwang, Stephan, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*, Richmond: Curzon Press, 2000, 288 p.
- Harrison, Henrietta, „Village Politics and National Politics: The Boxer Movement in Central Shanxi“, in Robert Bickers, R. G. Tiedemann, *The Boxers, China, and the World*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2007, 1-15.
- Hui, Wang, „The Silence of the Lanes: Traditional Examination Culture and the Emergence of Modern Chinese Literature“, in Olga Lomová (ed.), *Paths Toward Modernity: Conference to Mark the Centenary of Jaroslav Průšek*, tr. by Rui Magone, Praha: Karolinum, 2008, s. 321-357.
- Ch'ên, Jerome, „The Nature and Characteristics of the Boxer Movement: A Morphological Study“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 23.2 (1960): 287-308.

- Issei, Tanaka, „The Social and Historical Context of Ming-Ch'ing Drama“, in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Taipei: SMC Publishing, 1985, s. 143-160.
- Johnson, David, „Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China“, in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Taipei: SMC Publishing, 1987, s. 34-72.
- Kang, Xiaofei, *The Cult of the Fox: Power, Gender, And Popular Religion in Late Imperial And Modern China*, New York, Chichester: Columbia University Press, 2006, 269 p.
- Kuhn, Philip A., *Rebellion and its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864*, With a new preface, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 1980, 254p. (1970<sup>1</sup>)
- Kuhn Philip A., *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 1995, 299 p. (1990<sup>1</sup>)
- Leutner, Mechthild, Klaus Mühlhahn (eds.), *Kolonialkrieg in China: Die Niederschlagung der Boxerbewegung 1900-1901*, Berlin: Ch. Links, 2007, 270 p.
- Lazzarotto, Angelo (ed.), *The Boxer Movement and Christianity in China 義和團運動與中國基督宗教*, Taipei: Furen daxue chubanshe, 2004, 579 p.
- Lewis, I. M., *Ecstatic Religion: A study of Shamanism and Spirit Possession*, 3rd ed., New York –London: Routledge, 2003, 200 p. (1971<sup>1</sup>)
- Liu, Kwang-Ching, Richard Hon-Chun Shek (eds.), *Heterodoxy in Late Imperial China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004, 523 p.
- Lomová, Olga (ed.), *Paths Toward Modernity: Conference to Mark the Centenary of Jaroslav Průšek*, Praha: Karolinum, 2008, 421 p.
- Naquin, Susan, Evelyn S. Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, New Haven: Yale University Press, 1987, 270 p-
- Paper, Jordan, *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*, Albany: State University of New York Press, 1995, 315 p.
- Perry, Elizabeth J., „Collective Violence in China, 1880-1980“, *Theory and Society*, 13.3, Special Issue on China (1984): 427-454.
- Purcell, Victor, *The Boxer Uprising: A Background Study*, New York: Cambridge University Press, 1963, 348 p.
- Rawski , Evelyn S., „Economic and Social Foundations of Late Imperial Culture“, in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Taipei: SMC Publishing Inc., 1987, s 3-33.
- Rowe, William T., *China's Last Empire: The Great Qing*, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 2009, 360 p.
- Shahar, Meir, *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature*, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press, 1998, 31 p.
- Shahar, Mair, Robert Paul Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1996, 290 p.

Shahar, Mair, „Vernacular Fiction and the Transmission of God’s Cults in Late Imperial China“, in Mair Shahar, Robert Paul Weller (eds.), *Unruly Gods*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1996, s. 184-211.

Suofeiya 索非亞, *Lingjie de yizhe: Cong xuesheng lingmei dao bangqiu nüzhushen de tongling zhi lu* 靈界的譯者：從學生靈媒到棒球女主審的通靈之路, Taipei: Sansai wenhua chuban shiye youxiangongsi (Suncolor), 2011, 240 p.

Sutton, Donald S., „Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites“, in Kwang-Ching Liu, Richard Hon-Chun Shek (eds.), *Heterodoxy in Late Imperial China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2004, s. 209-237:

ter Haar, Barend J., *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, 343 p. (Leiden – New York: E.J. Brill, 1992<sup>1</sup>)

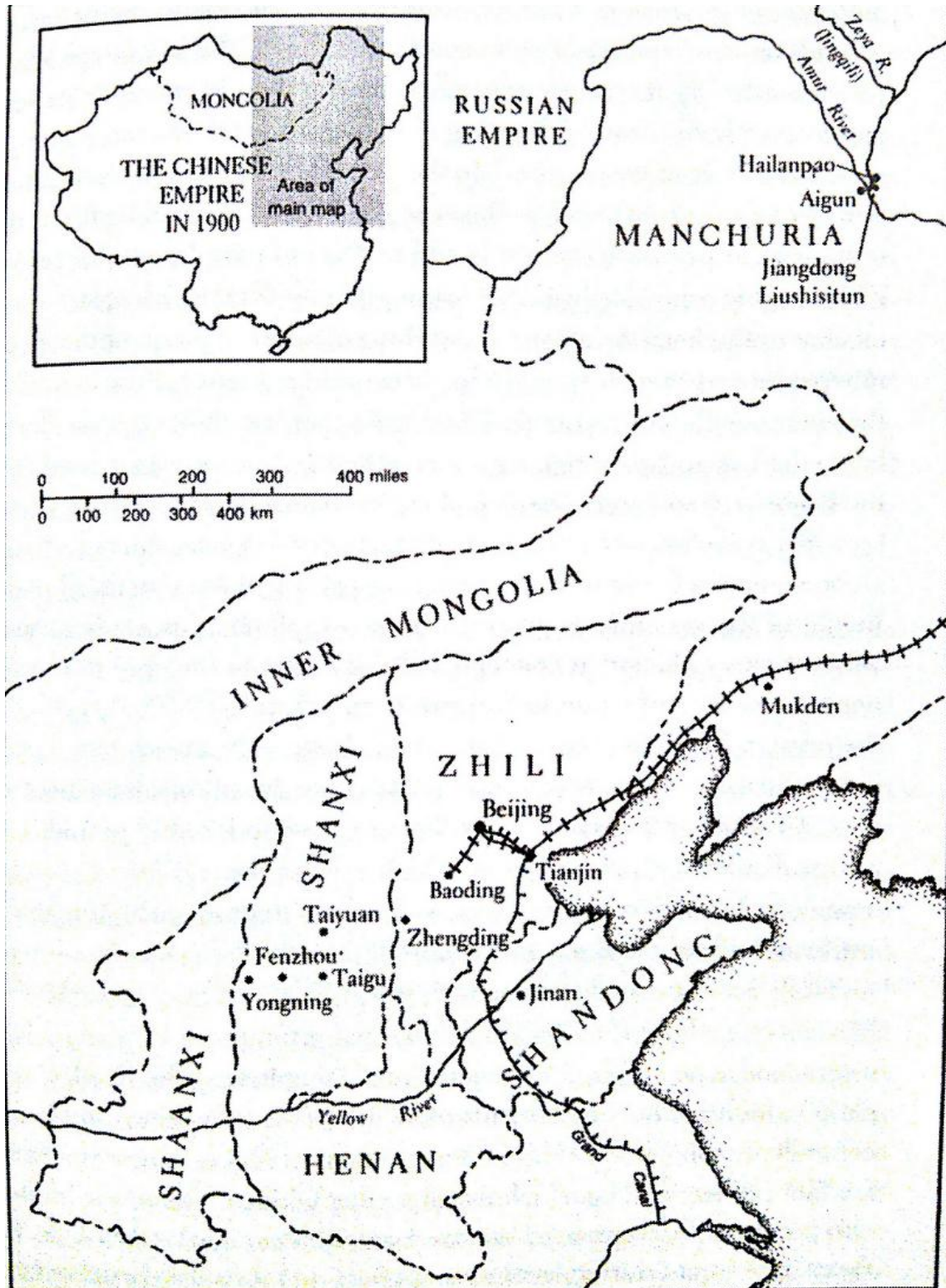
ter Haar, Barend J., *Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History*, Leiden – Boston, Mass.: Brill, 2006, 387 p.

*The cause of the riots in the Yangtse Valley: A "complete picture gallery"*, Hankou, China, 1891.

Tiedemann, R. G., „The Church Militant: Armed Conflicts between Christians and Boxers i North China“, in Robert Bickers, R. G. Tiedemann, *The Boxers, China, and the World*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2007, s. 17-41.

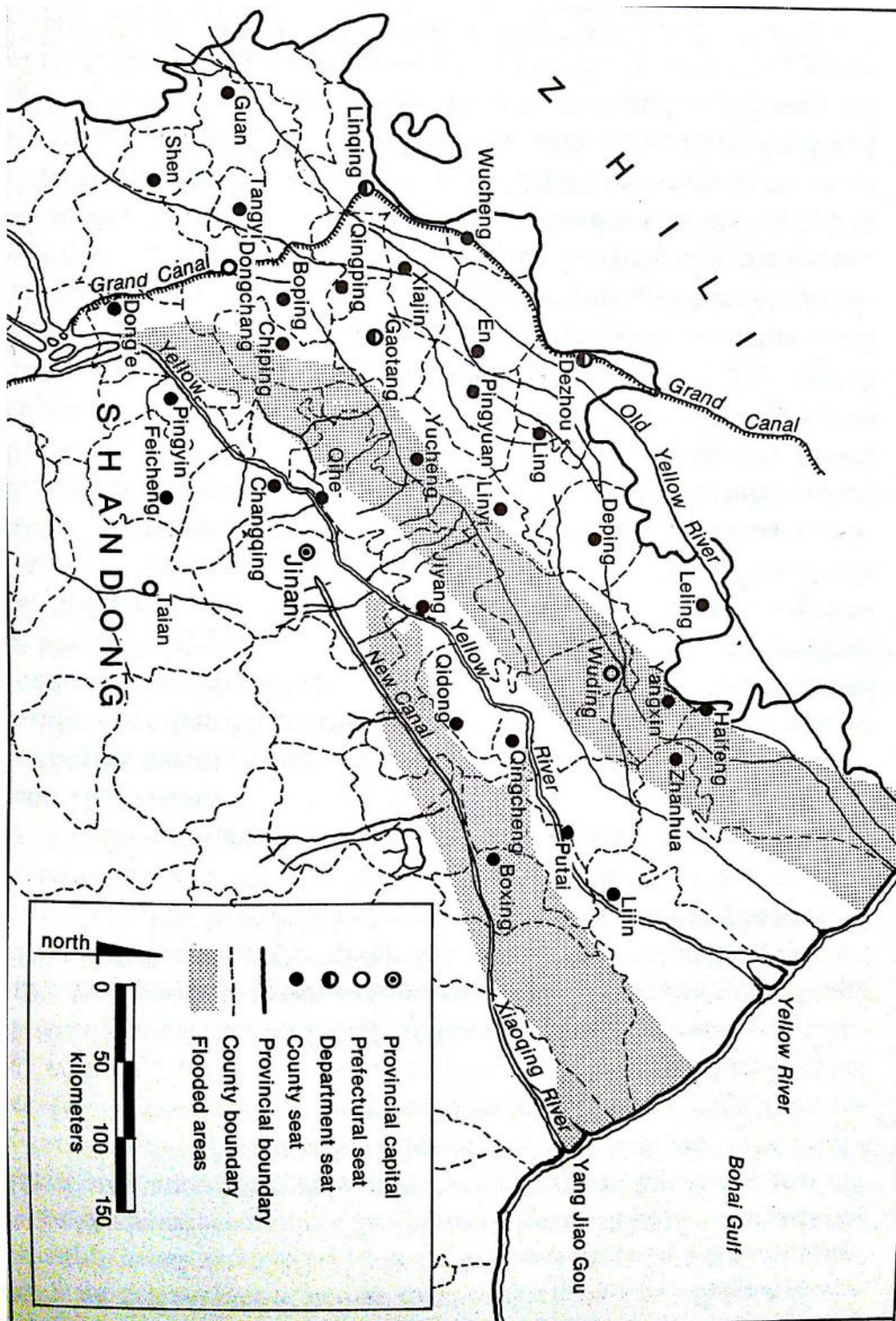
Ward, Barbara E., „Regional Operas and Their Audiences“, in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Taipei: SMC Publishing Inc., 1987, s. 161-187.

## 5. Příloha 1: Mapa severní Číny



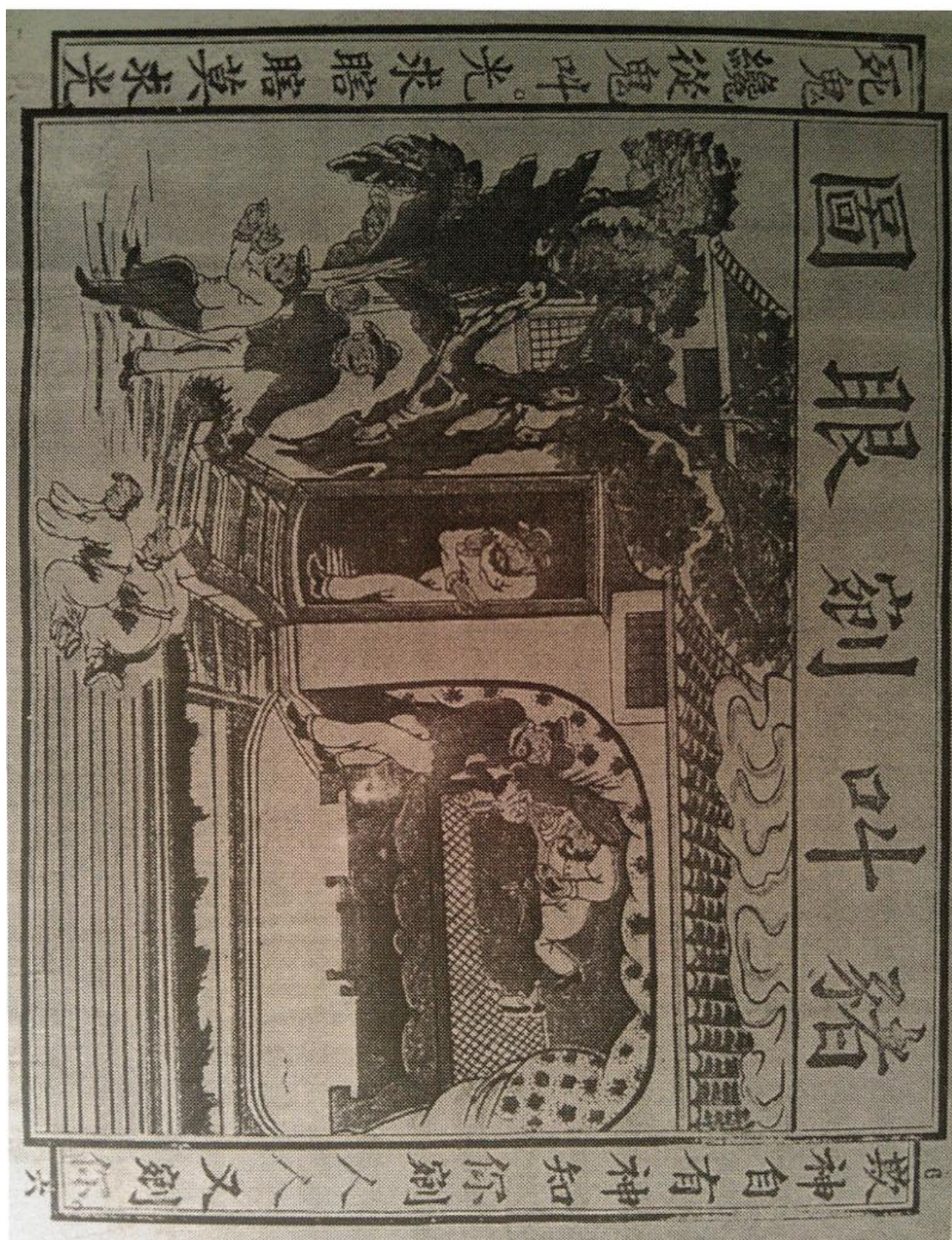
Zdroj: Cohen, *History in Three Keys*, s. 37.

## 6. Příloha 2: Mapa povodní v Shandongu v roce 1898



Zdroj: Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, s. 178.

### 7. Příloha 3: Katolíci kradou lidské oči



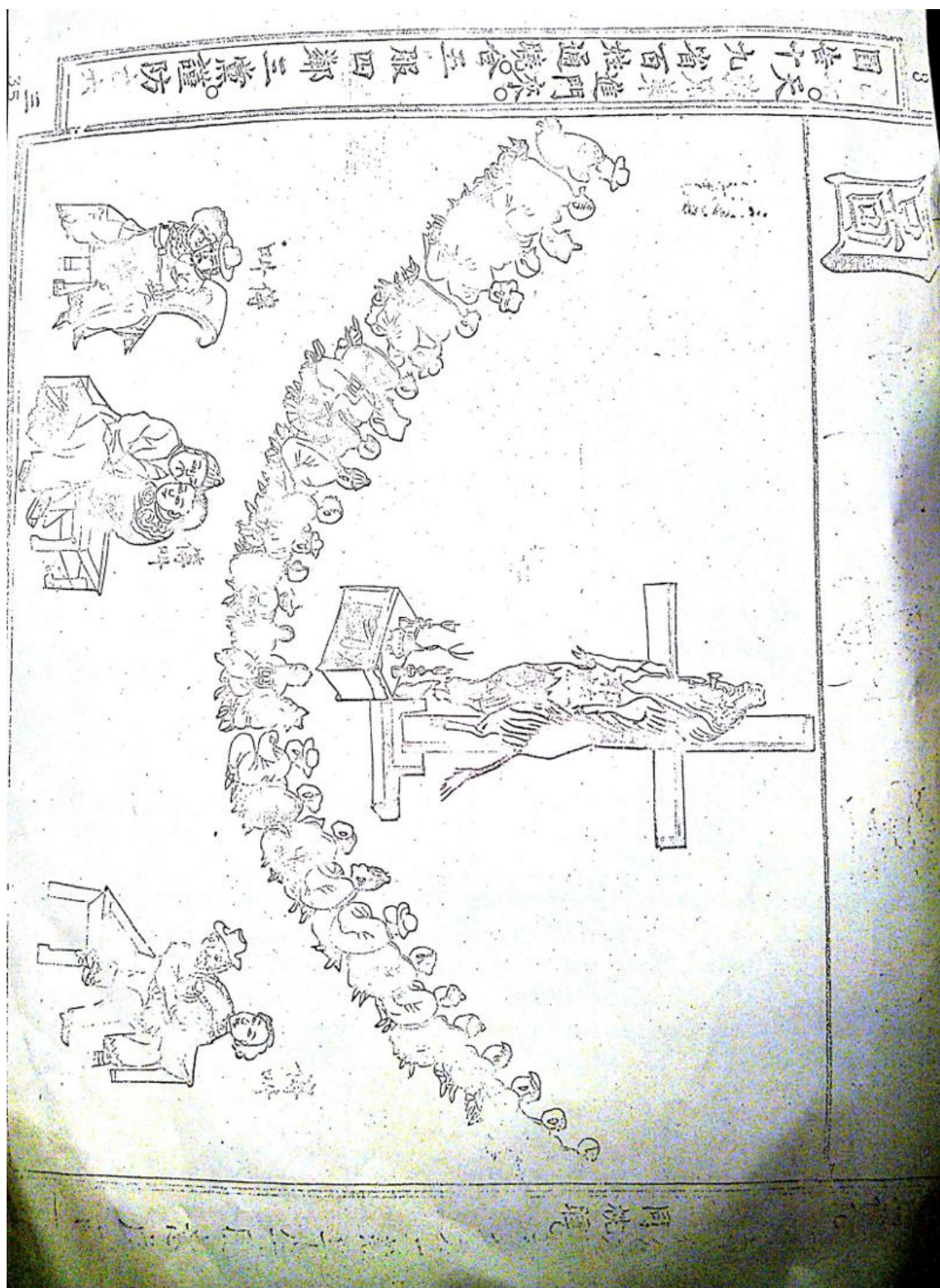
Zdroj: Cohen, *History in Three Keys*, s. 164.

## 8. Příloha 4: Katolíci kradou nedonošené plody



Zdroj: Cohen, *History in Three Keys*, s. 166.

## 9. Příloha 5: Ježíš vyobrazen jako prase



**Zdroj:** *The cause of the riots in the Yangtse Valley: A "complete picture gallery", Hankou, China, 1891.*

10. Příloha 6: Čínský bůh ničí křesťany a cizince



Zdroj: *The cause of the riots in the Yangtse Valley, Hankou, China, 1891.*

## 11. Příloha 7: Čínská božstva ničí křesťany a cizince



Zdroj: *The cause of the riots in the Yangtse Valley, Hankou, China, 1891.*

12. Příloha 8: Čínská božstva ničí křesťany a cizince



Zdroj: *The cause of the riots in the Yangtse Valley*, Hankou, China, 1891.