

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Disertační práce

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

Integrální studium člověka - Obecná antropologie



**Způsoby prezentace identit tádžických Pamírců s důrazem
na náboženské vyznání a jazykovou příslušnost**

Disertační práce

Mgr. Tomáš Retka

Vedoucí práce: prof. PhDr. Zdeněk R. Nešpor, Ph.D.

2019

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval/a samostatně a použil/a jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem. Zároveň prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne:

Tomáš Retka

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval svému vedoucímu prof. PhDr. Zdeňkovi R. Nešporovi Ph.D. za odborné vedení, podnětné připomínky a podporu.

Za průběžné konzultace ohledně Pamíru děkuji kolegům badatelům Liborovi Duškovi a Jaroslavě Obrtelové.

Speciální díky za podporu v terénu, průběžné konzultace a přátelský přístup patří profesorovi Šodichonovi Yusufbekovi z Institutu humanitních věd v Chorogu. Nelze zapomenout ani na ostatní přátele a známé z Pamíru, bez kterých by tato práce nevznikla.

V neposlední řadě velké díky za podporu, trpělivost a obětavost patří mé rodině, především Nele a Jindřichovi.

Abstrakt

Disertační práce pojednává o problematice skupinových identit tádžických Pamírců. Etnonymum Pamírec označuje obyvatele horského Pamíru, kteří se svým náboženským vyznáním, jazykovou příslušností a některými aspekty hmotné kultury odlišují od ostatních skupin obyvatelstva, jejichž příslušníci žijí na území současné Tádžické republiky. Z hlediska oficiálního přístupu Tádžické republiky nemají Pamírci status národnostní menšiny. V legislativní rovině jsou považováni za součást tádžické majority. Se státem připsanou národností neztotožňují ani samotní Pamírci, ale ani majoritní Tádžici. Příslušníci obou skupin poukazují na vzájemné kulturní, prostřednictvím kterých se vůči sobě vymezují.

Cílem práce je analyzovat faktory, které ovlivňují podoby a způsoby prezentace identit horských Pamírců. Text disertační práce reflektuje danou problematiku především ve třech základních rovinách, kterými jsou jazyková příslušnost, náboženské vyznání a příbuzenské systémy. Jazyková příslušnost a náboženské vyznání představují základní aspekty pamírských skupinových identit. Prostřednictvím těchto aspektů se Pamírci vymezují vůči příslušníkům ostatních (nepamírských) skupin, především vůči majoritním Tádžikům. Disertační práce se zabývá také otázkou, nakolik se koncepty pamírských identit projevují v rámci každodenních interakcí. Z hlediska příbuzenských systémů je důležitá otázka, nakolik podoby a projevy vlastních skupinových identit ovlivňují tádžické Pamírce při výběru partnerů, tedy zda se v tomto kontextu objevují požadavky či doporučení etnické (či jiné) endogamie. Text disertační práce vychází z empirických dat získaných prostřednictvím etnografického výzkumu v tádžickém Pamíru. Opakovaný terénní výzkum byl realizován v rozmezí let 2006–2015 v celkovém rozsahu osmi měsíců.

Klíčová slova: antropologie, skupinové identity, etnicita, ismá^cilija, Tádžická republika, Pamír

Abstract

The thesis focuses on the subject of group identities of Tajik Pamirs. The ethnonym “Pamir” describes inhabitants of the mountainous region of Pamir, who differ by their religious confession, language affiliation, together with some other aspects of material culture from other groups living in the area of contemporary Tajik Republic. The official policy of the Tajik republic does not recognise Pamirs as an ethnic minority, legally they are all considered as being part of Tajik majority. However, neither Tajiks, nor Pamirs themselves identify with this version of ascribed nationality as interpreted by the State. Members of both groups highlight mutual cultural differences (mainly drawing on religious confession), through which they delimit from each other.

The aim of this thesis is to analyze factors that influence forms and ways the identities of the mountain Pamirs manifest themselves. The text reflects the issue mainly on three basic levels: language affiliation, religious confession and kinship. Language affiliation and religious confession present basic aspects of Pamirs’ group identities. Through these aspects Pamirs define themselves against members of other (non-Pamirs) groups, specifically against majority Tajiks. The thesis also asks questions about the role of such concepts of Pamirs’ identity and their manifestations in day-to-day interactions. From the perspective of kinship systems the important question is, to what extent do forms and manifestation of their own group identities affect Tajik Pamirs in their choice of a partner, in other words, whether there are ethnic (or other) endogamy requirements or recommendations emerging in this context. Text of the thesis draws on empirical data gathered during an ethnographic field research in Tajik Pamir, which was conducted repeatedly between 2006 and 2015 for a total of 8 months.

Keywords: anthropology, group identity, ethnicity, isma‘ilia, Tajik Republic, Pamir

Obsah

Úvod	9
2. Metodologie	11
2.1 Základní vymezení projektu disertační práce	12
2.1.1 Současné pojetí tématu	14
2.2 Terénní výzkum v tádžickém Pamíru	16
2.2.1 Výzkumné otázky	17
2.2.2 Etnografický výzkum – metoda a techniky	19
2.3 Analýza a interpretace	24
2.4 Etika a reflexe	26
2.4.1 Etika	26
2.4.2 Reflexe výzkumu	28
2.4.3 Vnější okolnosti a jejich vliv na terénní výzkum	30
3. Teoretické zakotvení	33
3.1 Koncepty skupinové identity	34
3.1.1 Konstruktivistické pojetí identit	36
3.2 Teorie etnicity – pohledy na etnickou identitu	37
3.2.1 Primordialismus	38
3.2.2 Modernistické teorie	40
3.2.3 Etnicistické teorie	44
3.3 Odborná literatura o pamírských populacích	47
4. Vymezení lokality	51
4.1 Džumchurii Točikiston	52
4.2 Pamír, GBAO, Badachšán	55
4.2.1 GBAO - Autonomní oblast Horského Badachšánu	55
4.2.2 Pamír	57
4.2.3 Badachšán	59
5. Obraz Pamírců	63
5.1 Pamírci pohledem západních cestovatelů	63
5.1.1 Edward Said a orientalismus	65
5.2 Diskurz kulturní odlišnosti	68
6. Náboženské vyznání	74
6.1 Náboženství Střední Asie	74
6.1.1 Postavení islámu ve Střední Asii	75
6.1.2 Náboženská situace v Tádžikistánu	77
6.2 Ismá'ílija	78

6.2.1	Tádžičtí ismá ^o ilité	85
6.2.2	ismá ^o ilija v kontextu hmotné kultury.....	86
6.2.3	Ismá ^o ilija v každodenním životě	87
6.2.4	Symbol Aga Chán.....	90
7.	Jazyková příslušnost	93
7.1	Jazyková situace Tádžikistánu.....	93
7.1.1	Tádžičtina	97
7.1.2	Pamírské jazyky	102
7.1.3	Skupinové identity v kontextu jazyka	109
8.	Příbuzenství v kontextu etnické identity	111
8.1	Příbuzenství v antropologii.....	111
8.2	Příbuzenské systémy ve Střední Asii.....	113
8.3	Příbuzenství tádžických Pamírců	117
8.3.1	Příbuzenská filiace.....	117
8.3.2	Sňatkové aliance	125
8.4	Fenomén šugnánské svatby v kontextu sociokulturních změn	136
8.4.1	Fáze šugnánské svatby	138
8.4.2	Tradice v současnosti	144
9.	Skupinové identity tádžických Pamírců	146
9.1	Ethnonym Pamírci	148
9.1.1	Pamírci a Badachšánci	148
9.1.2	Situační faktory konceptu pamírské identity	150
9.2	Ismá ^o ilija	152
9.3	Pamírské jazyky	154
9.4	Závěrečné shrnutí.....	156
Seznam zdrojů	158	
Použitá literatura	158	
Internetové zdroje	168	
Seznam map, jazykových schémat a genealogií	171	
Seznam informantů a informantek.....	173	
Přílohy	176	
Seznam příloh	176	
Příloha I. Podrobné vymezení lokality výzkumu	176	
Příloha II. Systémy zápisů šugnánské a tádžické abecedy	179	
Příloha III. Fotodokumentace autora	181	

Úvod

Skupiny obyvatelstva obývající horské oblasti Tádžikistánu, Afghánistánu, Pákistánu a Číny představují velice zajímavý antropologický fenomén. Příslušníci těchto skupin, označovaní jako Pamírci, obývají těžko přístupné lokality Pamíru a jeho bezprostředního okolí. Špatná dostupnost horských údolí a s tím v minulosti související nižší míra kontaktů se skupinami žijícími mimo horské oblasti měla za následek udržení si významných kulturních specifíků. Pamírci se od většiny ostatních skupin obyvatelstva obývajících lokalitu Střední Asie odlišují především v rovině náboženské (ší'itská ismá'ilija) a jazykové (pamírské jazyky). Tato skutečnost se projevuje v každodenních interakcích, mezietnických kontaktech a ve způsobech prezentací skupinových identit příslušníků těchto skupin. A právě otázka skupinových identit Pamírců je primárním tématem tohoto textu. Cílem disertační práce je tedy vymezit a analyzovat problematiku způsobů prezentace skupinových identit tádžických Pamírců. Ve své práci se primárně neptám, jaká je pamírská identita (popřípadě identity), ale především na to, jak své identity Pamírci prezentují. Tedy na jaké aspekty kladou důraz, vůči čemu a vůči komu se vymezují a jak konstruují a udržují hranice svého skupinového konceptu.

Přestože jsem na začátku tohoto textu uvedl, že Pamírci dlouhodobě žijí ve čtyřech státech Střední Asie, ve své práci se zaměřím pouze na pamírské skupiny, jejichž příslušníci žijí na území dnešního Tádžikistánu. Důvodem je skutečnost, že skupiny tádžických Pamírců prošly v průběhu dvacátého století výrazně odlišným historickým vývojem než Pamírci v Afghánistánu, Číně a Pákistánu. Sovětská zkušenost a silná proruská orientace se projevují i v dnešních sebezpřezentujících se modelech, čímž se tádžičtí Pamírci od ostatních pamírských skupin výrazně odlišují. Empirické zkušenosti získané v Tádžikistánu jsou těžko přenositelné do jiných kulturních kontextů

a možnosti generalizace jsou tedy v „celopamírském“ měřítku značně omezené.

Z hlediska struktury textu se disertační práce vyvíjí od obecného vymezení konceptů skupinových identit a teorií etnicity přes popis lokality až po analýzu konkrétních rovin problematiky identit Pamírců. Disertační práce je strukturována do osmi kapitol (bez úvodu). Kapitoly 2–5 (Metodologie, Teoretické zakotvení, Vymezení lokality a Obraz Pamírců) představují určitý prolog, jehož cílem je vymezit základní roviny výzkumu a obecně charakterizovat danou problematiku v metodologicko-teoretickém kontextu. Kapitoly 6–9 (Náboženské vyznání, Jazyková příslušnost, Příbuzenské systémy a Skupinové identity tádžických Pamírců) představují hlavní část disertační práce. V rámci těchto kapitol prezentují výsledky, které jsem v lokalitě tádžického Pamíru získal průběhu svých terénních výzkumů. Na základě empirických poznatků z terénních výzkumů jsem si vymezil základní tematické oblasti, které jsem poté zpracovával v rámci jednotlivých kapitol. Na základě vlastních zjištění a informací z literatury (například Bliss, 2006) mohu konstatovat, že tádžičtí Pamírci se při vymezování se vůči jiným skupinám odvolávají především na své specifické odlišnosti náboženského a jazykového charakteru. Informanti hovoří o tom, že právě náboženství a jazyk jsou hlavními aspekty pamírských identit. Z tohoto důvodu jsem do struktury práce zařadil kapitoly Náboženské vyznání (kap. 6.) a Jazyková příslušnost (kap. 7.). Příbuzenské systémy (kap. 8.) vymezují pole a pravidla v rámci, kterých je možné sledovat, nakolik se toto vymezování se vůči ostatním projevuje v každodenních interakcích a strategiích Pamírců. V kontextu příbuzenství se tedy zajímám především o fenomén meziskupinových sňatků, na které nahlížím jako na určitý reálný projev prezentovaných postojů. Kapitola Skupinové identity tádžických Pamírců (kap. 9.) je koncipována jako hlavní analytická kapitola, v rámci které shrnu základní empirické poznatky a vymezím hlavní výzkumné závěry.

2. Metodologie

Ve své disertační práci vycházím z tradice kvalitativní strategie výzkumu.¹ Kvalitativní výzkumnou strategii jsem zvolil především s ohledem na samotné téma výzkumu (reflexe problematiky kolektivních identit, a následně teorie etnicity) a samozřejmě i s ohledem na vlastní teoretické a metodologické zakotvení v sociální a kulturní antropologii. Ve svém textu zpracovávám především poznatky a data, které jsem získal prostřednictvím etnografického výzkumu² v popisované lokalitě (tádžický Pamír). Kromě tradice etnografického výzkumu mne při sběru dat, jejich analýze a interpretaci inspiroval koncept zakotvené teorie³ (viz další text).

V metodologické části disertační práce představím základní východiska svého výzkumu, popíši samotný proces výzkumu (výběr informantů a techniky sběru dat), analýzy a interpretace. Důležitou součástí metodologické části disertační práce představuje i pojednání o etice výzkumu a sebereflexe výzkumníka.⁴

¹ „Terminem kvalitativní výzkum rozumíme jakýkoliv výzkum, jehož výsledků se nedosahuje pomocí statistických procedur nebo jiných způsobů kvantifikace (Strauss, Corbinová 1999:10).“ Podobně o kvalitativním výzkumu hovoří i Petr Lozuvíuk (vycházející z textu H. Witta), když konstatuje, že: „*Cílem není stanovení kvantitativní četnosti či projevů určitých vazeb nebo jejich aspektů, nýbrž odkrytí a popis těchto vazeb a jejich struktur* (Witt, 2001, cit. Podle Lozuvíuk, 2005, s. 26).“ Posláním kvalitativního výzkumu je porozumět lidem v daných sociálních situacích (Disman, 2002).

O podstatě, charakteristikách a cílech kvalitativních výzkumů pojednává celá řada autorů (například Bernard (2006), dále srov. Barfield (1997), Madden (2013), Silverman, (2005) aj., z českých autorů Hendl (2005), Soukup (2014), Nosková a Pavlásek (2013) aj.).

² Etnografický výzkum je zde chápán jako druh výzkumu (a psaní) o skupině lidí, u kterých výzkumník participuje na jejich životě a systematicky je pozoruje (Madden, 2013, s. 1). Tento druh kvalitativního výzkum ve své podstatě reflektuje tři základní roviny (otázky), jimiž jsou Writing about people/Being with people/Theorising about people (Madden, 2013, s. 16–17). Podle Lenky J. Budilové lze pojem etnografie chápat do určité míry jako synonymum pro terénní výzkum (fieldwork) (Budilová, 2015, s. 9).

³ O možnostech využití postupů zakotvené teorie v antropologii hovoří například Strauss a Corbinová (Strauss, Corbinová, 1999, s. 12-13). Podobně se k možnosti využití přístupu zakotvené teorie i při analýze dat získaných etnografickým výzkumem vyjadřuje Jan Hendl (Hendl, 2005, s. 239).

⁴ Jan Hendl hovoří o metodologii v kontextu systematizace, posuzování a navrhování výzkumných strategií (Hendl, 2005). David Silverman vymezuje tento pojem, jako všeobecný přístup ke zkoumání výzkumných témat (Silverman, 2005, s. 249). V rámci tohoto přístupu je podle tohoto autora dobré si odpovědět na

2.1 Základní vymezení projektu disertační práce

Cílem disertační práce je postihnout a analyzovat problematiku konceptu skupinových identit obyvatel tádžického⁵ Pamíru, tedy Pamírců. Přestože se tádžičtí Pamírci odlišují od většinového obyvatelstva (tedy od Tádžiků) náboženským vyznáním, jazykovou příslušností, některými aspekty materiální kultury a užíváním specifického etnonymu (Pamírec), dle státního diskurzu Tádžické republiky nejsou považováni za menšinové etnikum, ale za „etnické Tádžiky“. S tímto národnost přisuzujícím přístupem Tádžické republiky se neshodují ani horší „Pamírci“, ale ani příslušníci tádžické majority. Dochází tedy k situaci, kdy je legislativní rámec státu v přímém rozporu s tím, jak konstruuji a vnímají sociální realitu jeho občané. Pojem Pamírec není tedy využíván pouze samotnými Pamírci ve formě etnického autoetnonyma, ale i ostatním „nepamírským“ obyvatelstvem Tádžikistánu, ve smyslu exoetnonyma.

Zajímavou rovinnou tématu disertační práce představuje i otázka, nakolik je koncept pamírství homogenní a jak je vnímán v kontextu příslušností k jednotlivým pamírským skupinám (viz výzkumné otázky).

V rámci projektu disertační práce navazuji na terénní výzkumy, které jsem ve Střední Asii realizoval v letech 2005 a 2006. Jednalo se o společný komparativní výzkum, který byl zaměřený na otázku

následující základní otázky: Jak jsem postupoval v rámci svého výzkumu? Jakou celkovou strategii jsem zvolil a proč? Jaký plán a jaké postupy jsem použil a proč? a Proč právě ty (postupy) a ne jiné? (Murcottová, 1997, cit. Podle Silverman, 2005, s. 249).

⁵ Pokud nebude uvedeno jinak, hovořím ve své disertační práci o Pamírcích žijících na území Tádžické republiky. Kromě Tádžikistánu však Pamírci žijí i v Afghánistánu, Pákistánu a Číně. Tyto skupiny však procházejí značně odlišným historickým vývojem (minimálně v průběhu 20. století) a existují v rámci rozdílných politických systémů. Projekt mé disertační práce tedy reflektuje pouze konkrétní část „pamírské populace“, tedy tu, která je historicky a sociálně spjata s Tádžickou republikou. O Pamírcích žijících mimo Tádžickou republiku se zmiňuji v podkapitole 7.1.2 Pamírské jazyky. Z odborné literatury, která tuto problematiku reflektuje, lze jmenovat například knihu Libora Duška *Trojí tvář Vachánu* (Dušek, 2016).

transformace postsovětských států Střední Asie⁶. Společným výstupem z prvního terénního pobytu (rok 2005) byla publikace *Pastevecká společnost v proměnách času: Kyrgyzstán a Kazachstán*⁷. V druhé fázi projektu jsem se účastnil terénního výzkumu v Tádžické republice (rok 2006). Z této výzkumné fáze projektu vyšla monografická publikace *Lidé z hor a lidé z pouští: Tádžikistán a Turkmenistán*.⁸ Kromě autorské spoluúčasti na této publikaci jsem získaná data dále zpracoval ve své diplomové práci⁹.

⁶ Projekt podpořený Grantovou agenturou české republiky (č.404/05/0355 *Pastevecká společnost v procesu modernizace ve středoasijských republikách bývalého SSSR*).

Pod vedením Petra Kokaisla (řešitel projektu – společně s Janem Pargačem) jsem v roce 2005 strávil 3 měsíce v Kyrgyzské republice.

⁷ Kokaisl Petr, Pargač Jan a kolektiv 2006. Pokud v textu disertační práce využívám data a závěry publikované v této publikaci (včetně vlastních etnografických dat) odkazuji v dané pasáži na tuto publikaci (Kokaisl 2006).

Získaná data jsem také využil při zpracování své bakalářské práce, ve které jsem se zaměřil na analýzu etnické identity postsovětských Kyrgyzů a na otázku významu rodové struktury kyrgyzské společnosti v současné době. Pokud v disertační práci z tohoto textu vycházím, odkazuji (výzkum 2006).

⁸ Kokaisl Petr, Pargač Jan a kolektiv 2007. Pokud v textu disertační práce využívám data a závěry publikované v této publikaci (včetně vlastních etnografických dat) odkazuji v dané pasáži na tuto publikaci (Kokaisl 2007).

⁹ V textu disertační práce využívám některá etnografická data, která jsem získal již v průběhu tohoto prvního výzkumu. V tomto případě odkazuji na tento výzkum (výzkum 2006).

Pokud se v textu disertační práce vracím k některým tezím a závěrům práce diplomové, odkazuji (Retka, 2009). Projekt disertační práce tedy částečně navazuje na některé teze, pasáže a závěry práce diplomové. Cílem mých dalších realizovaných výzkumu a analýz bylo tyto pracovní závěry z roku 2006 znovu přehodnotit, rozpracovat a podrobit kritické reflexi (v kontextu nových etnografických dat, metodických postupů a teoretických konceptů).

V průběhu realizace výzkumu jsem publikoval několik odborných textů, jejichž přepracované a rozšířené části, jsem zakomponoval do některých kapitol této disertační práce. Konkrétně se jedná o texty:

- RETKA, Tomáš, Zuzana KONÁŠOVÁ, 2009. Příbuzenství tádžických Pamírců „včera a dnes“
- RETKA, Tomáš, 2010. „Identita(y) obyvatel tádžického Pamíru“.
- RETKA, Tomáš, 2013. Ismailité ve Střední Asii – historie a současnost. In. PECHA, Lukáš (ed.), 2013. *Tradice a inovace v kulturách starého Východu*.
- RETKA, Tomáš, 2018a. Jazyková politika současné Tádžické republiky v historicko-politických souvislostech. PECHA, Lukáš (ed.), 2018. *Historie a kultura asijských zemí*.
- RETKA, Tomáš, 2018b. Fenomén šugnánské svatby. PECHA, Lukáš (ed.), 2018. *Kulturní vývoj asijského a afrického kontinentu*.

Do výzkumného terénu jsem se vrátil v roce 2012 poté, co jsem začal studovat doktorandské studium. S odstupem šesti let jsem se snažil navázat na svůj první pamírský výzkum z roku 2006. Od roku 2012 jsem do terénu jezdil pravidelně po dobu čtyř let.¹⁰ Za tuto dobu se měnil nejen můj terén, výzkumnický habitus, ale pozvolna i koncept výzkumu.

2.1.1 Současné pojetí tématu

V průběhu prvního terénního výzkumu v roce 2006 jsem průběžně zjišťoval, že Pamírci netvoří homogenní skupinu, ale že se jednotlivé pamírské skupiny od sebe odlišují. Původní koncept analýzy „panpamírské“ identity jsem od druhého výzkumu (2012) začal kriticky přehodnocovat a intenzivněji reflektovat otázku i identit dílčích (například šugnánské, vachánské atd.). Inspirativní se pro mne v tomto směru stal koncept situačních identit (například Eriksen 2007 a 2012, srov. Jenkins 2003, Okamura 1981). Způsoby sebe prezentace, tedy prezentování skupinové příslušnosti jsem se tedy analyzoval v konkrétním sociálním (situačním a relačním) kontextu.

V letech 2012 a 2013 jsem se ale stále spíše držel snahy zkoumat danou kategorii v kontextu celého Pamíru. Inspirativní pro mne byl především přístup Fredrika Bartha a jeho pojetí symbolického vymezení hranice etnického konceptu (Barth 1969), v kontextu mého výzkumu myšleno především vymezení symbolických hranic tzv. „Pamírství“. Dalším důležitým teoretickým konceptem bylo (a částečně stále je) pojetí Imagined Communities (Anderson 2008). V této době jsem plánoval realizovat etnografické výzkumy jednak na hranici oblasti, kde žijí Pamírci (údolí Jazgulam¹¹), jednak v „samotném centru“ pamírského

¹⁰ V rámci svých výzkumných aktivit jsem tedy v Tádžické republice působil v průběhu deseti let (2006–2015). Za toto období se v tádžické i pamírské společnosti odehrály výrazné změny, na které budu ve své práci průběžně poukazovat. Text práce tedy reflektuje nejen rovinu synchronní, ale i rovinu diachronní. O synchronní a diachronní perspektivě ve výzkumu pojednává například Libor Dušek (Dušek, 2016).

¹¹ O lokalitách, které Pamírci obývají a jednotlivých pamírských skupinách, bude podrobně pojednávat další text – především Kapitola č. 7 jazyková příslušnost.

osídlení (Vachán). Výzkum měl být zaměřen především na otázku, jaké intenzity (a zda vůbec) a jakých projevů daný koncept nabývá jednak u Jazgulámců, kteří jsou na pomezí dvou skupinových konstruktů (Tádžiků a Pamírců), jednak jakých projevů a intenzity nabývá u Vachánců. Původním záměrem tedy byla komparace v rámci, které mělo být stejné téma řešeno jak v hraniční oblasti, tak přímo v „centru“ daného skupinového konceptu.

Na základě poznatků ze dvou kratších výzkumných pobytů v lokalitě (2012 a 2013 – vždy cca 1 měsíc) jsem dospěl k závěru, že takto obšírně pojatý výzkum je těžko z časových a finančních možností realizovatelný. Rozhodl jsem se svůj výzkumný záměr zkonkretizovat. Při této konkretizaci tématu jsem vycházel především ze skutečnosti, že jsem v roce 2014 měl možnost strávit čtyři měsíce v Chorogu (správním městě Pamíru) na stáži na místním detašovaném pracovišti tádžické akademie věd.¹² Mým záměrem bylo intenzivní studium šugnánského jazyka a současně další výzkumné působení.

Tato situace v několika rovinách pozitivně ovlivnila podobu mého výzkumného projektu. Jednak se jednalo o částečný přechod od užívání ruštiny (jazyk mezietnické komunikace) k šugnánštině (jazyk místní populace a navíc jazyk, který často ovládají i příslušníci ostatních pamírských skupin). Dále šlo i o určitou časovou dotaci (čtyři měsíce v jedné lokalitě). Došlo také k značnému zkonkretizování tématu. V průběhu této výzkumné fáze jsem se rozhodl soustředit se především na otázku, jakým způsobem se zobecňujícím pojmem Pamírec nakládají lidé z jedné konkrétní pamírské skupiny, a to obyvatelé tádžického Šugnánu – tedy Šugnánci. Došlo tedy k určitému posunu od snahy komparovat projevy skupinových identit ve dvou oblastech (Jazgulám a Vachán) k interpretaci tématu pamírských identit v kontextu představ tádžických Šugnánců. Začal jsem se tedy zajímat o to, jak s konceptem

¹² Stáž jsem měl možnost realizovat především díky finanční podpoře interních fondů FHS UK.

Pamírství „nakládají“ Šugnánci a jak na tento způsob interpretace reagují nejen sunnitští Tádžici, ale také příslušníci dalších pamírských skupin (tedy Vachánci, Iškašimci aj.).

2.2 Terénní výzkum v tádžickém Pamíru

Jak jsem již uvedl na začátku této kapitoly, ve svém výzkumném šetření jsem vycházel z tradice etnografického výzkumu. Své etnografické výzkumy (popřípadě jednotlivé fáze jednoho několikatého etnografického výzkumu) jsem realizoval v několika oblastech tádžického Pamíru, v regionech tzv. GBAO¹³ – viz další text).

Konkrétně se jednalo o následující lokality:

- 2012, GBAO, rajon Darvoz¹⁴, jeden měsíc
- 2013, GBAO, rajon Vachán, jeden měsíc
- 2014, GBAO, rajon Šugnán – město Chorog a rajon Roškala, čtyři měsíce
- 2015, GBAO, rajon Šugnán – město Chorog a rajon Roškala, jeden měsíc

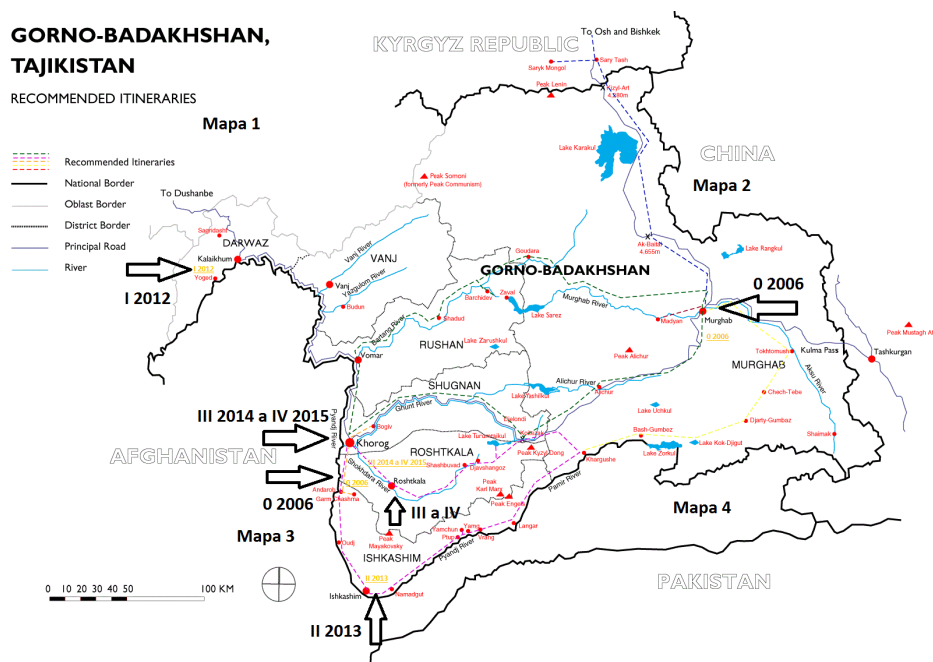
Pro doplnění uvádím výzkum, který jsem realizoval v roce 2006

- 2006, Tádžikistán (Dušanbe, Pendžikent), GBAO, rajon Šugnán a Murgab, dva měsíce

¹³ GBAO – Autonomní oblast Horského Badachšánu (rus. Gorno-badachšasnakaja avtonomnaja oblast). Jedná se o autonomní oblast, která se rozkládá na území tádžické části pohoří Pamír. Do určité míry lze tedy označení GBAO a tádžický Pamír pracovně považovat synonyma, byť je to poměrně nepřesné (viz. další text)

¹⁴ Původním záměrem byl výzkum v rajonu Vachán. Vlivem vnějších okolností jsem byl nucen svůj výzkumný plán flexibilně upravit. O událostech v Tádžické republice, které ovlivnily koncept mého výzkumu budu podrobněji pojednávat v podkapitole 2.4.3 *Vnější okolnosti a jejich vliv na terénní výzkum*.

Lokality, v nichž byly jednotlivé fáze etnografického výzkumu realizovány, jsou označeny (šipkami) na následující mapě GBAO.



Mapa č.1: Autonomní oblast Horského Badachšanu – lokality výzkumu¹⁵
Zdroj: Middleton, 2002

2.2.1 Výzkumné otázky

V průběhu přípravy na realizaci etnografického výzkumu (2012–2015) jsem průběžně studoval sekundární zdroje, do terénu jsem tudíž nevstupoval úplně teoreticky a informačně nepřipraven (neovlivněn). Určitou a důležitou roli hrála i má předchozí výzkumnická zkušenost v dané lokalitě (výzkum v roce 2006). Přes tyto skutečnosti jsem se rozhodl nevstupovat do terénu s již hotovou výzkumnou otázkou, nýbrž si výzkumné otázky vyprofilovat až na základě nových zkušeností a dat z terénu. V tomto ohledu jsem se inspiroval metodou zakotvené teorie¹⁶. Gasler konstatuje, že „výzkumnou otázkou by neměl výzkumník

¹⁵ Pro lepší orientaci přidávám do přílohy 4 dílčí mapy GBAO. Každá z těchto konkrétních map odpovídá jednotlivým čtvrtinám Mapy č.1 (viz černé nápisy Mapa 1, Mapa 2, Mapa 3 a Mapa 4).

¹⁶ V tomto ohledu vycházím z pojetí Řiháčka a Hytyka, kteří konstatují, že zakotvená teorie není „pouze“ metodou analýzy dat, ale komplexním přístupem, který řídí výzkumný proces od hledání výzkumné otázky až po publikaci výsledné teorie (Řiháček, Hytyk 2013). Více o zakotvené teorii Glaser a Strauss (1967), Strauss a Corbinová (1999), Bryant a Charmaz (2007) aj.

formulovat „od zeleného stolu“, jen na základě vlastní úvahy, ale měl by ji vytvářet v přímém kontaktu s „terénem“ (Gasler, 1992, cit. Podle Řiháček, Hytyk, 2013, s. 44).“ Anselm Strauss a Juliet Corbinová upozorňují, že v rámci přístupu zakotvené teorie je počáteční výzkumná otázka poměrně široká. V průběhu výzkumu se postupně (jak se objevují nové pojmy a souvislosti) zužuje a konkretizuje.

„Výzkum tedy začíná otevřeně a široce, ne však tak otevřeně, aby zahrnul veškeré možnosti, a zároveň ani příliš úzce a zaměřeně, aby se nevykloučila možnost objevu, což je prvotním účelem použití metody zakotvené teorie“ (Strauss, Corbinová, 1999, s. 24).¹⁷

Cílem je vydefinovat si výrok, který identifikuje zkoumaný jev. Podle Strausse a Corbinové tento výrok říká, na co se chceme v průběhu výzkumu zaměřit a co se chceme o konkrétním předmětu dozvědět (Strauss, Corbinová, 1999).

Podobně se vyvíjel proces formování výzkumných otázek i v rámci mého výzkumného projektu. Široce koncipovaná výzkumná témata (roky 2006, 2012, 2013) jsem průběžně konkretizoval a specifikoval. Konečná verze dvou mých výzkumných otázek se v roce 2014 ustálila v následujícím znění:

„Jakými způsoby koncept pamírské identity interpretují a prezentují Šugnánci. Tedy příslušníci nejpočetnější skupiny tádžických Pamírců.“

Jakou roli hrají situační a relační aspekty při prezentování identit tádžických Pamírců (především Šugnánců)?

¹⁷ O přístupech a procesech při tvorbě výzkumných otázek hovoří například Mats Alvesson a Jorgen Sandberg. Tito autoři poukazují na potřebu otevřenosti výzkumníka novým podnětům z terénu a zdůrazňují požadavek kritické flexibility v případě potřeby výzkumné otázky modifikovat. (Alvesson, Sandberg, 2013).

2.2.2 Etnografický výzkum – metoda a techniky

Jak jsem již uvedl v předchozím textu, základní metodou¹⁸ v rámci mé výzkumné činnosti byl terénní etnografický výzkum¹⁹. Cílem takto koncipovaného výzkumu je získání empirických dat a jejich následné využití při samotné analýze, a to především prostřednictvím induktivních postupů (Hendl, 2005).

Z hlediska účelu výzkumu (v rovině aplikovatelnosti získaných poznatků) se jednalo o výzkum základní, který se zabývá především teoretickými otázkami a jehož poznatky není nutné aplikovat v praxi (Hendl 2005).

Z hlediska místa realizace výzkumu se jednalo o výzkum stacionární²⁰ (byť v různých lokalitách jedné konkrétní oblasti, tedy v GBAO). U stacionárních výzkumů je kladen důraz především na jejich dlouhodobost (Barfield 1997; Soukup 2014 aj.). V rámci svého etnografického výzkumu jsem v letech 2012–2015 strávil v terénu sedm měsíců (ke kterým je možné přičíst i dva měsíce výzkumu z roku 2006).

¹⁸ Metoda ve významu cesty, postupu nebo přístupu vedoucích k uchopení skutečnosti (Olšovský, 2011). Popřípadě: „...každý plánovitě užitý postup, který slouží k dosažení nějakého cíle“ (Bakešová, 2009, s. 222). V rovině kvalitativního výzkumu (při samotném výzkumu a řešení výzkumných otázek) lze hovořit o dvou základních obecných metodách, které jsou dané dvojicemi Analýza – Syntéza a Indukce – Dedukce (Hendl, 2005, s. 35). V kontextu antropologie konstatuje Martin Soukup: „Metodou se v sociální a kulturní antropologii rozumí promyšlený postup, jehož cílem je dosáhnout sběru a následného zpracování etnografických dat... Jednou z nejvýznamnějších a nejužívanějších metod antropologie se stal terénní výzkum...“ (Soukup, 2014, s. 77).

¹⁹ Ve smyslu intenzivního a dlouhodobého výzkumného pobytu ve studované skupině (Barfield, 1997), srov. (Eriksen, 2008), (Bernard, 2006) aj. Důležitý rozměr terénního výzkumu je jeho realizace v přirozených podmínkách dané společnosti, tedy neexperimentálně (Forst, 2017).

²⁰ V počátečních fázích výzkumu jsem sice zvažoval i možnosti a přínosy Multi sited ethnography – dílčí části výzkumu jsem realizoval mezi Pamírci i mimo GBAO – například v Dušanbe, Moskvě a postupně jsem získával i kontakty na Pamírce žijící v Německu, nakonec jsem však rozhodl držet se stacionárního pojetí výzkumu. O možnostech využití vícemístné etnografie například (Marcus, 1995).

Techniky výzkumu

V průběhu svého terénního výzkumu jsem využíval základních kvalitativních technik²¹ sběru dat (někteří autoři hovoří o výzkumných metodách, srov. Hendl 2017, Soukup 2011, Lozuvik 2005, aj.). Konkrétně se jednalo především o polostrukturované rozhovory, které jsem průběžně doplňoval rozhovory neformálními a nestrukturovanými. Přestože jsem v terénu disponoval diktafonem, nakonec jsem rozhovory (ani jiné zvukové materiály) téměř nezaznamenával.²² V průběhu rozhovorů (popřípadě po jejich skončení) jsem si dělal dílčí poznámky do poznámkového bloku, na základě kterých, jsem poté vyhotovil zápis o průběhu a výsledcích rozhovoru. Přestože tato praxe záznamu etnografických dat ovlivnila průběh výzkumu i samotnou analýzu dat, považuji rozhodnutí rozhovory v daných situacích nenahrávat za správné. Většinu výzkumných rozhovorů (i výraznou část ostatní komunikace v terénu) jsem realizoval v ruštině, tedy v jazyce, který je ve Střední Asii stále užíván, jako *lingua franca* daného regionu srov. Horák (2005); Genzor (2015); Bliss (2006). Z tádžického jazyka jsem si osvojil pouze elementární základy. V roce 2014 jsem však po dobu čtyři měsíců intenzivně studoval šugnánský jazyk na Institutu humanitních nauk v Chorogu. Po určité době studia jsem tedy začal využívat i šugnánštinu (byť ruština ve výzkumných interakcích stále převládala).

Další významnou technikou v rámci mého etnografického výzkumu bylo pozorování, a to v zúčastněné i nezúčastněné rovině.

²¹ „Technika představuje konkrétní nástroj, jehož prostřednictvím výzkumník cílevědomě získává etnografická data, tedy nejrůznější údaje o způsobu života příslušníků určité kultury či komunity“ (Soukup, 2014, s. 77). O technikách sběru dat v kvalitativním výzkumu hovoří například Miroslav Disman, který upozorňuje především na význam Zúčastněného pozorování, Nestandardizovaných rozhovorů a Analýzy osobních dokumentů (Disman, 2002). Tento základní výčet lze rozšířit o Mapování, Biografii, Fotografie a film, Práci s informátory a Genealogii (Soukup, 2014).

²² Důvody pro toto rozhodnutí popisují v podkapitole 2.4.3 *Vnější okolnosti a jejich vliv na terénní výzkum*.

Miroslav Disman vymezuje čtyři základní kategorie výzkumníků podle míry zúčastnění se na aktivitách skupiny (Disman, 2002).

- Úplný pozorovatel²³
- Pozorovatel jako participant²⁴
- Participant jako pozorovatel²⁵
- Úplný participant²⁶

Po většinu času výzkumu jsem se snažil být výzkumníkem, který se aktivně – zúčastněně zapojuje do aktivit dané populace. Slovy Dismana bylo mou snahou být „pozorovatel jako participant“. Do aktivit skupiny jsem se snažil zapojovat v průběhu práce na poli nebo při stavbě domů, cestování místními dopravními prostředky, účastí na oslavách atd. Poznatky z pozorování jsem nezapisoval „pouze“ do terénních záznamů, ale vybrané situace jsem i fotil, popřípadě natáčel.²⁷ Doplnující technikou byla i tvorba genealogií.

Etnografická data jsem tedy zaznamenával různými způsoby. Od pracovních poznámek přímo v terénu, přes zápisy z rozhovorů a pozorování, terénní deník²⁸, až po fotografickou a filmovou dokumentaci, příbuzenská schémata, pracovní mapy a česko-šugnánský (a šugnánsko-český) slovník.

²³ Zde je pozorovatel spojen se zkoumanou skupinou jenom prostorově. Jeho identita jako pozorovatele je členům skupiny známa.

²⁴ Výzkumník je v sociální interakci se členy zkoumané skupiny, ale nepředstírá, že je skutečným participantem. Typickým příkladem je kulturní antropolog v domorodé vesnici.

²⁵ Výzkumník plně participuje na životě skupiny, ale nezatajuje, že také dělá výzkum. Míra identifikace, tedy i pravděpodobnost porozumění skupině je značná. Disman však upozorňuje na riziko „go native“, tedy státi se domorodcem, ztratit nezbytný odstup objektivního vědeckého pozorovatele.

²⁶ Výzkumník přebírá plně roli člena skupiny, kterou hodlá studovat. Jeho role výzkumníka není ve skupině známá nikomu. Pravděpodobnost „going native“ je vysoká.

²⁷ V těchto situacích jsem však byl spíše úplným pozorovatelem – míra zúčastnění byla často nižší.

²⁸ O různých typech terénních poznámek a způsobech jejich záznamů například (Bernard 2006, Soukup 2011).

Miroslav Disman však ve svém vymezení „kategorií výzkumníků“ nezdůrazňuje pouze míru zúčastnění, ale také upozorňuje na rovinu transparentnosti (na kolik členové dané skupiny ví o výzkumných aktivitách a záměrech výzkumníka (Disman, 2002).

Snažil jsem se transparentně vystupovat a hovořit o tom, že jsem doktorandský student z ČR a že dělám výzkum pro účely své disertační práce. Nejednalo se o výzkum skrytý. Pokud měli informanti zájem, podrobně jsem je seznámil i s tématem svého výzkumu. K tomu však nedošlo vždy, především u krátkých neformálních rozhovorů, které jsem sám neinscenoval, ale mnohdy vyplynuly ze situace, nebyl pro tento typ sdělení časový prostor. Samozřejmě jsem si uvědomoval skutečnost, že když sdělím člověku informaci, že se zajímám o problematiku identity jeho skupiny, tak mohu zásadně ovlivnit jeho způsob situační sebezprezentace. Z tohoto důvodu jsem začal nad tématem přemýšlet ne striktně z hlediska toho, co je podstatou identit Pamírců, ale jak tyto identity prezentují v určitém sociálním kontextu.

Informanti

V průběhu etnografického výzkumu (2012–2015) jsem realizoval výzkumné interakce přibližně ze 150 obyvateli Tádžické republiky.²⁹ S některými informanty jsem vedl pouze krátké neformální rozhovory, s jinými jednorázové (i opakované) polostrukturované rozhovory a další mne provázeli a podporovali v rámci celé fáze výzkumu v dané lokalitě. S těmito „hlavními informanty“ (v některých případech se spíše nabízí užívat pojem gatekeeper) jsem měl možnost průběžně a opakovaně konzultovat konkrétní oblasti výzkumu, řešit nejasnosti a nechávat si doporučovat i další zajímavé informanty.

²⁹ Toto číslo je přibližné. V některých případech se jednalo o opakované setkání s informanty z minulých let - v celkovém součtu tedy tento informant může být v seznamu informantů uveden 2-krát (ale také i vícekrát). Na druhou stranu se mohlo i stát, že některé krátké neformální rozhovory (pokud se daná informace již opakovala u předchozích informantů) jsem nezapsal. Spíše pro zajímavost uvádím počty informantů na základě terénních záznamů za jednotlivé roky 2012: 25, 2013: 27, 2014: 58 a 2015:40. Pro doplnění a srovnání, v roce 2006 se jednalo o 87 informantů. Celkový počet informantů od roku 2006 by byl tedy více než 200.

V průběhu terénního výzkumu jsem si vedl číselný seznam informantů. V samotných terénních záznamech jsem poté uváděl číslo informanta nikoliv jeho skutečnou identitu. Záznam o informantovi jsem vytvářel podle následujícího vzoru:

Pořadové číslo, Jméno, Profese, Věk, Etnická příslušnost, Bydliště

Takto plný popis se nevyskytuje u všech informantů. U krátkých neformálních rozhovorů jsem často neznal jméno informanta, v mnoha případech jsem se neptal na věk (poté jsem uváděl věk přibližný).

Konkrétní příklad záznamu ze seznamu informantů:

2014/58, Taxikář, Tádžik, přibližně 66 let, žijící v Dušanbe

Výběr informantů jsem realizoval různými způsoby. Při krátkých neformálních rozhovorech šlo často o nahodilé interakce s lidmi, se kterými jsem se potkával v rámci každodenních agend (cesta veřejnými dopravními prostředky, návštěva bazaru, pohyb po vesnici atd.). Polostrukturované rozhovory jsem měl naopak často předem domluvené, popřípadě jsem je realizoval s informanty, se kterými jsem byl v kontaktu dlouhodobě. V některých situacích jsem využíval některé nástroje metody sněhové koule, kdy jsem tipy a případné kontakty na další potenciální informanty získával v průběhu realizovaných rozhovorů s informanty stávajícími (srov. Bernard, 2006). Cílem využití některých postupů této metody nebylo zmapovat celou populaci „specifických“ informantů (náboženských představitelů, pamětníků konkrétní události atd.), nýbrž „pouze“ svá dosavadní etnografická data doplnit o výpovědi dalších relevantních aktérů, které by mi pomohly doplňovat (optimálně saturovat) vznikající pracovní teorie (srov. Řiháček, Hytyk, 2013; Strauss, Corbinová, 1999).

2.3 Analýza a interpretace

Při samotném sběru etnografických dat a následné analýze a interpretaci jsem vycházel z přístupu zakotvené teorie³⁰. Metoda zakotvené teorie je v současné době pravděpodobně nejčastěji využívaným přístupem v kvalitativním výzkumu (Bryant, Charmaz, 2007 cit. Podle Řiháček, Hytyk, 2013). Nejedná se pouze o metodu analýzy dat, ale o komplexní přístup, který provází výzkumnou aktivitu od vymezení výzkumné otázky až po definování výsledné teorie (Řiháček, Hytyk 2013).

Cílem tohoto procesu je induktivní vyvození teorie ze systematicky shromažďovaných dat o zkoumaném jevu.

„Proto se shromažďování údajů, jejich analýza a teorie vzájemně doplňují. Nezačínáme teorií, kterou bychom následně ověřovali. Spíše začínáme zkoumanou oblastí a necháváme, ať se vynoří to, co je v této oblasti významné“ (Strauss, Corbinová, 1999, s. 14).

Tři základní prvky zakotvené teorie jsou:

- Koncepty (teoretické pojmy) – základní jednotky analýzy
- Kategorie (seskupování souvisejících konceptů)
- Propozice (zobecněné vztahy mezi kategoriemi, popřípadě mezi kategorií a koncepty) (Hendl 2005).

Strauss a Corbinová zdůrazňují klíčový význam kódování, jakožto základního analytického nástroje při zpracovávání shromážděných dat. Toto kódování má tři fáze v průběhu kterých, se pracuje s výše uvedenými základními prvky. (Strauss, Corbinová 1999). Jedná se o kódování otevřené, axiální a selektivní.

³⁰ Metodu zakotvené teorie (grounded theory) společně vytvořili v roce 1967 Strauss a Glasser. Jan Hendl upozorňuje, že tito dva autoři se později neshodli na společném (správném) pojetí teorie, rozešli se a každý pokračoval v rozvíjení své verze (Hendl, 2005, s. 243). Podle Řiháčka a Hytyka se lze v současné době setkat se třemi základními verzemi zakotvené teorie: 1) verze Glasera, 2) verze Strausse a Corbinové a 3) verze Charmazové (Řiháček, Hytyk, 2013). Při realizaci svého etnografického výzkumu jsem se inspiroval především přístupem Strausse a Corbinové (1999).

- Otevřené kódování: snažíme se objevit a pojmenovat základní jednotky analýzy, tedy teoretické pojmy. Následně podobné teoretické pojmy seskupovat do kategorií.
- Axiálním kódování: hledáme a pojmenováváme vztahy mezi jednotlivými kategoriemi. Zohledňujeme podmiňující vlivy, kontexty, strategie jednání, interakce a následky těchto vztahů.
- Selektivní kódování: cílem je objevení centrální (hlavní) kategorie, dále ji systematicky uvádět do vztahů k ostatním kategoriím. Centrální kategorie tvoří základní kostru celé teorie. (Strauss, Corbinová 1999).

V průběhu selektivního kódování dochází k vytváření hlavního tématu celého výzkumného projektu, které bude ústředním bodem vznikající teorie (Hendl, 2005).

Při svém terénním výzkumu jsem si poznatky z pozorování, polostrukturovaných rozhovorů a neformálních interakcí zapisoval a přepisoval do výzkumných záznamů a terénního deníku. K zápisům jsem se v průběhu výzkumu vracel, znovu je četl, hledal spojitosti a opakující se jevy. Snažil jsem se jednotlivé jevy v záznamech kategorizovat a spojovat. Přemýšlel jsem, jakým směrem ve výzkumu dále pokračovat, jak získaná data doplňovat a ověřovat (saturovat vznikající teorii).

Podle Strausse a Corbinové nepředstavuje sběr dat, analýza a interpretace vždy jednotlivé (jednoznačně oddělitelné) na sebe navazující fáze práce s daty. Již v průběhu shromažďování dat (při zápisu atd.) dochází k částečné analýze. „...shromažďování a analýza údajů jsou vzájemně úzce provázané procesy... je nutné je střídat, protože analýza ovlivňuje pořizování vzorků údajů.“ (Strauss, Corbinová 1999, s. 40).

Po ukončení terénního výzkumu jsem se k těmto pracovním kategoriím a konceptům vracel, opětovně je analyzoval a propojoval s centrální kategorií. Proces interpretace probíhal souběžně s analytickou fází (a částečně vlastně již v průběhu sběru dat). Vznikající teoretické teze jsem zpětně ověřoval a doplňoval dílčími analytickými závěry.

2.4 Etika a reflexe

Cílem této podkapitoly je vymežit základní aspekty, které v průběhu výzkumu ovlivňovaly jeho průběh i samotné výsledky. Poukážu na základní etický rámec, v jehož mezích jsem se v průběhu výzkumu, při analýze a případných prezentacích pohyboval, a zamyslím se nad základními atributy svého výzkumnického habitu a jejich potenciálními dopady na zkoumanou realitu.

2.4.1 Etika

Problematika etických aspektů sociálněvědních výzkumu je v současné době klíčovým tématem etických kodexů různých oborových organizací a asociací.³¹ Tyto etické kodexy upravují etické mantinely z hlediska realizace výzkumu, vědecké činnosti, zodpovědnosti vůči lidem zapojeným do výzkumu (i vůči jiným subjektům), vztahu k veřejnosti a studentům. (Budilová, 2015).

³¹ V sociální a kulturní antropologii je často zmiňován etický kodex Americké antropologické asociace – AAA (Eriksen, 2008; Soukup, 2014 aj.) Původní verze tohoto kodexu (1971) vymezoval etickou stránku výzkumu především v rovině odpovědnosti výzkumníka (vůči 1) lidem a zvířatům, se kterými pracuje, 2) akademické půdě a vědě, 3) veřejnosti, 4) studentům a žákům 5) vládám. Současný etický kodex této asociace více reflektuje rovinu transparentnosti a korektnosti. Vymezuje sedm základních pilířů: 1) Neškodit, 2) Být otevřený a poctivý ohledně vlastní antropologické práce, 3) Získat informovaný souhlas a potřebná povolení, 4) Harmonizovat protichůdné etické závazky ke spolupracovníkům a dotčeným stranám, 5) činit výzkumu přístupnými, 6) Chránit a uchovávat záznamy, 7) zachovávat zdvořilé a morální profesní vztahy. (Soukup 2014, srov. (American Anthropological Association, 2019). V českém antropologickém prostředí je etablována CASA (Česká asociace pro sociální antropologii), i tato asociace disponuje etickým kodexem, který vychází z Etického kodexu výzkumníků Akademie věd České republiky.

V průběhu výzkumu jsem kladl důraz především na transparentnost. Svou výzkumnou pozici, téma ani zájmy jsem neskrýval. Otevřeně jsem mluvil o tom, že jsem student z České republiky a že dělám výzkum na dané téma a v případě zájmu jsem uváděl tematické oblasti, které mne zajímaly. Tato skutečnost jistě mohla vést některé informanty k tomu, že hovořili jinak, než by hovořili, kdyby mé výzkumné téma neznali. Z tohoto důvodu se na problematiku skupinových identit snažím nahlížet situačně a relačně, podstatné tedy není, jaká je identita tádžických Pamírců, ale jak ji Pamírci prezentují (v dané situaci – v kontextu interakce s výzkumníkem).

Informanti tedy byli informováni o mém výzkumu a jejich participace na něm byla dobrovolná. V průběhu výzkumu jsem se snažil co nejméně ohrožit zájmy svých informantů. Záměrně jsem neotvíral kontroverzní témata týkající se vnitřní politiky Tádžické republiky a ani sami informanti o nich nehovořili. Je otázkou, zda to bylo způsobeno tím, že to není pro ně aktuální téma, nebo tím, že nechtěli, aby byli (nebo já) s určitými situacemi spojováni. V důsledku událostí v roce 2012 a 2014 (viz podkapitola) jsem se rozhodl nereflektovat otázku případné politické etnické emancipace Pamírců³².

Přestože jsem, podle mého názoru, s informanty nehovořili o žádných kontroverzních tématech (a to ani v rámci neformálních setkání), rozhodl jsem se svůj výzkum anonymizovat³³. Informanti v textu disertační práce vystupují pod přidělenými křestními jmény³⁴, a pokud to bylo možné, snažil jsem se zobecnit i informace o konkrétních lokalitách výzkumu.

³² V určité rovině je patrná jistá snaha o emancipaci jazykovou, v rovině politické však toto téma jednak nebylo ve výpovědích informantů patrné, a navíc jsem se ho ani nesnažil otvírat.

³³ Anonymizace se netýká lidí, kterým na začátku své práce děkuji. Tito lidé však v tomto textu nefigurují v roli informantů, jednalo se spíše o mé konzultanty a učitele, jejichž vztah se mnou nebyl v rovině výzkumné, ale pracovní (akademické).

³⁴ Tato jména jsem zvolil z publikace *Slovar pamiirskich ličnych imen – tom 5* (Karamšojev, 2015).

Z důvodu zachování vyšší důvěrnosti sdělených informací jsem se také rozhodl rozhovory nenahrávat na diktafon.

2.4.2 Reflexe výzkumu

Problematika reflexivity se v antropologii objevuje v průběhu druhé poloviny dvacátého století. Od šedesátých let se začíná pracovat s faktorem subjektivity výzkumníka a s otázkou vlivu této subjektivity na průběh a výsledky terénního výzkumu.³⁵ V osmdesátých letech dvacátého století se tento trend upevňuje a v současné době je otázka reflexe (výzkumníkovi pozice v terénu) považována za jednu ze základních rovin při realizaci výzkumu (Soukup 2014, srov. Madden 2013).

V roce 2019 uplynulo od mého prvního vstupu do výzkumného terénu téměř 13 let. Za tuto dobu se nezměnil pouze terén, samotní informanti, můj pohled na výzkumné téma, ale také má výzkumná pozice. Má pozice se neproměňuje pouze přibývajícím věkem a sociálním statusem. V roce 2014 jsem začal studovat šugnánský jazyk a tato skutečnost v očích některých informantů (i lidí mimo výzkum) výrazně posílila moji pozici.³⁶ Se studiem na Institutu humanitních nauk v Chorogu se částečně proměnil nejen můj kapitál kulturní, ale i sociální a symbolický (srov. Bourdieu 1995, 1998). Někteří lidé v Chorogu si mne začali zařazovat do kategorie akademik z České republiky, který se zná s lidmi z místního akademického prostředí. Tato skutečnost mi v mnoha případech pomohla otevřít pomyslné dveře k novým a důležitým informantům.

³⁵ O problematice reflexivity v antropologii například Marcus a Fischer (1986), v českém prostředí Abu Ghosh a Stöckelová (2013), Tošner (2008), Vaňková (2010), Růžička (2015) aj.

³⁶ O významu jazykových kompetencí výzkumníka v současné antropologii pojednává například Madden (2013), (srov. Murphy, 2006).

Další významná rovina mého výzkumnického habitu je spojena s otázkou genderu. Jakožto muž starší třiceti let (ročník 1980) jsem se v neformálních interakcích dostával především do kontaktu s muži (staršími i mladšími, než jsem já). Stejně tak polostrukturované rozhovory jsem vedl především s muži. Počet ženských informantek je tedy v mém výzkumu o poznání nižší než mužských informantů, což ovšem neznámá, že by v mém textu byl prostor pouze pro mužskou perspektivu, nicméně je potřeba s touto skutečností při interpretaci výsledných závěrů počítat. Velice zajímavé bylo sledovat ženy výzkumnice³⁷ a konzultovat s nimi, jak naše genderové role ovlivňují naše pozice v terénu.³⁸

Poměrně důležitý aspekt představovala také skutečnost, že pocházím z České republiky. Mnozí lidé z Pamíru i z ostatních oblastí Tádžikistánu reagovali na informaci o mém původu velice pozitivně a v hovorech prokazovali poměrně podrobné znalosti o Československu, tedy i o České republice (historie, politika, sport atd.).³⁹ Skutečnost, že země mého původu prošla ve dvacátém století „podobnou“ socialistickou zkušeností jako ta jejich, mnohdy spontánně napomáhala stále novým sociálním interakcím. Dá se říci, že má státní příslušnost, v kombinaci se sociálním

³⁷ Například jsem měl možnost být v občasném kontaktu s jednou polskou lingvistkou.

³⁸ Pamírské tradice a společenská pravidla stále částečně vycházejí z diferencujícího přístupu k mužům a ženám. Projevuje se to například i v rámci tradičního uspořádání pamírského domu (srov Dušek, 2016). Aspekt genderu je tedy důležitý, a to i přes skutečnost, že tádžická společnost (včetně Pamírců) byla vystavena poměrně dlouhé sovětizaci, která měla za následek postupné snižování významu některých tradičních norem a pravidel.

Na druhou stranu je vhodné zmínit, že v případě výzkumu v tádžických (nepamírských) komunitách by genderové hledisko hrálo roli ještě větší. „Pamírské“ (ismá‘ilitské) pojetí islámu je v mnoha ohledech liberálnější, než je tomu u mnoha sunnitů (myšleno v porovnání se sunnitskými Tádžiky) – viz. další text.

³⁹ Tato skutečnost, která je typická především pro informanty starších ročníků (pamětníci SSSR), není ovlivněna pouze sovětskou školní výukou o realitách o zemích socialistického bloku, ale také faktem, že v Československu sloužilo po roce 1968 mnoho sovětských vojáků ze Střední Asie. Mnozí informanti hovořili o tom, že buď přímo oni nebo někdo z jejich příbuzných či sousedu strávili část své vojenské služby v Československu.

kapitálem a osvojenými jazykovými kompetencemi⁴⁰, mi výrazným způsobem napomáhala nejen při vstupu, ale také při pohybu po výzkumném terénu.

2.4.3 Vnější okolnosti a jejich vliv na terénní výzkum

V poslední podkapitole metodologické části stručně vymezím základní politické události, které měly vliv nejen na samotný terén a výpovědi informantů, ale částečně i na moji výzkumnickou pozici. V důsledku těchto události jsem byl několikrát nucen flexibilně měnit a upravovat nejen harmonogram výzkumu, ale také přehodnocovat některé metodologické postupy.

Tyto události lze rozdělit do dvou kategorií, a to na události vnitrostátního a mezinárodní charakteru.⁴¹ Zatímco události vnitrostátního charakteru měly pro můj výzkum dopad spíše v rovině metodologické, ty mezinárodní se projevovaly především v rovině empirické (modifikovaly způsoby, jakými informanti prezentovali své postoje).

V rovině vnitrostátní se jedná především o události v AO Horského Badachšánu v roce 2012. V květnu tohoto roku došlo k násilnému činu proti vysokému představiteli státní moci na území GBAO, ozbrojené složky Tádžické republiky se snažily zatýkat některé místní neformální představitele, což vyvolalo reakci části pamírského obyvatelstva

⁴⁰ Viz podkapitola 2.2.2 Etnografický výzkum – metoda a techniky. Schopnost domluvit se ruským jazykem, a navíc částečně vést neformální komunikaci v šugnánštině, mne často zvýhodňovala před ostatními cizinci, kteří se snažili s místními lidmi hovořit anglicky nebo prostřednictvím tlumočnicka.

⁴¹ Toto rozdělení je především pracovní. Hranice mezi mezinárodní a vnitrostátní rovinou není v tomto případě jednoznačně ostrá. Vnitrostátní události měly určitý mezinárodní přesah, a ty mezinárodní vyvolaly určité reakce v rámci vnitrostátní politiky.

(především v Chorogu).⁴² Z důvodů demonstrací části obyvatelstva a operací ozbrojených složek v GBAO byli cizinci z autonomní oblasti deportováni. Ti, kteří byli zrovna na cestě do Chorogu, byli vpuštěni pouze do tádžických (sunnitských) rajonů GBAO. Tato situace se týkala i mne, přestože jsem původně plánoval začít realizovat výzkum v Šugnánu, případně ve Vachánu, byl jsem nucen zůstat Darvozu (rajon GBAO obývaný etnickými Tádžiky). Tuto situaci jsem následně využil k výzkumu mezi sunnitskými Tádžiky, a nakonec se mi naskytla i zajímavá možnost strávit určitý čas mezi tádžickými ismá'ility v jediné nesunnitské vesnici v Darvozu (vesnice Joged). Výzkum v roce 2012 jsem oproti plánu tedy realizoval v jiné lokalitě, navíc jsem sběr dat směřoval více do roviny inter-náboženských vztahů, náboženských stereotypů a trans-etnických strategií příslušníků jednotlivých islámských směrů.

Druhá situace vnitrostátního charakteru se odehrála v roce 2014, kdy došlo k zadržení a následnému vyšetřování jednoho z doktorandských studentů, který realizoval v Tádžické republice (včetně GBAO) svůj výzkum. Důvodem k zadržení tohoto výzkumníka bylo podezření ze špionáže.⁴³ Přestože byl můj výzkumný záměr tematicky značně odlišný, a navíc jsem neotvíral žádná politicky kontroverzní témata, rozhodl jsem se pro určitá dílčí opatření. V rámci většího komfortu informantů jsem se rozhodl rozhovory nenatáčet a politickým otázkám jsem se spíše vyhýbal, než je vyhledával.

Dvě významné mezinárodní události, které se staly častým tématem neformálních interakcí mezi informanty, bylo obsazení Krymu Ruskou

⁴² Více informací a o událostech v GBAO 2012 například: Human Rights Watch (2012)

O ozbrojených střetech v GBAO pojednává i bakalářská práce Jany Hujerové Příčiny ozbrojeného konfliktu v tádžické autonomní oblasti Horský Badachšán (Hujerová, 2013).

⁴³ Více informací a daném případě například: Human Rights Watch (2014)

federací a nástup ISIS v Sýrii. Tyto události se u části informantů staly důležitým aspektem při prezentaci svých postojů, orientací a strategií. Co se týče událostí na Krymu, většina obyvatel Pamíru, se kterými jsem o dané situaci mluvil, zastávala silně proruské postoje. Tato skutečnost může být důsledkem určité nostalgie po SSSR, současnou ekonomickou orientací na Ruskou federaci a určitou podezřívavostí vůči zahraniční politice USA.

Oproti tomu nástup a fungování ISIS v Sýrii reflektovali pamírští informanti jednoznačně negativně.⁴⁴ Podobně negativně reagovali na sílící „prowahábistické“ postoje části tádžické populace a na skutečnost, že někteří tádžičtí sunnité začali vstupovat do řad mezinárodních teroristických organizací válčících především na Blízkém východě.

Tyto dvě události tedy významným způsobem ovlivnily obsahy a způsoby sebeprezentačních strategií mých informantů. Výrazně byl posílen proruský diskurz a zároveň byl vytvořen další prostor pro symbolické vymezování se vůči nábožensky odlišným sunnitům (Tádžikům).⁴⁵ Obě tyto roviny byly v průběhu roku 2014 výrazně patrné a je potřeba je zohlednit při analýze a interpretaci získaných dat.

⁴⁴ Mimo jiné i z důvodu násilných perzekucí nesunnitských skupin v Sýrii a Iráku ze strany této teroristické organizace.

⁴⁵ Na druhou stranu někteří informanti hovořili o zajímavé situaci, kdy došlo k posílení určitého spojení mezi ismá'ilitskými představiteli a státní mocí (která se sice rekrutuje především z řad sunnitských Tádžiků, ale radikální islám chápe jako svého konkurenta a nepřítele). Existence společného nepřítele v tomto ohledu může hrát významnou roli při snižování vzájemných dílčích animozit – viz Simmelovo pravidlo sociální soudržnosti (srov. Eriksen, 2007).

3. Teoretické zakotvení

Problematiku skupinových identit tádžických Pamírců ve své disertační práci reflektuji v kontextu několika základních teoretických rovin. Jedná se především o problematiku konceptualizace otázky skupinových identit⁴⁶. S touto problematikou úzce souvisí i oblast etnicity, nelze tedy opominout i otázku identity etnické. Součástí projevů etnické identity příslušníků zkoumaných skupin často bývají stereotypní a předsudečné představy, a to ne pouze o skupinách, vůči kterým se členové dané skupiny vymezují, ale také představy o skupině vlastní. Důležitou rovinou disertační práce je tedy i problematika stereotypů a předsudků.

Ve své práci se primárně přikláním k používání konceptu skupinových (kolektivních⁴⁷) identit⁴⁸. Přestože jsou v mnoha ohledech při analýze projevů pamírské identity dobře použitelné konkrétní etnické teorie, nelze veškeré aspekty popisované problematiky analyzovat pouze prizmatem etnicity (srov. Eriksen, 2008, s. 327). Především se jedná o problematiku náboženského vyznání, které sice lze podle mnoha teorií chápat jako konkrétní aspekt (zdroj i projev vymezování se) etnické identity dané skupiny (Eriksen (2007); Smith (2003) atd.), ale také jako určitý „fundament“ identity náboženské Steinberg (2011); Bolander (2016) srov. Hamar (2008). V této teoretické kapitole tedy nejdříve vymezím obecnější a širší koncept skupinové identity⁴⁹ (jejichž

⁴⁶ „Pojetí identit ve významu konceptů analyzuje například Csaba Scaló. Na místo tvrzení, že slovo „identita“ znamená „členství“, „jáství“ či „jedinečnost“ se musíme zabývat konceptem identity. Jinak řečeno „identita“ (slovo) pro nás znamená identitu (koncept)... myslet za pomoci konceptu identity znamená vztahovat jej k jiným konceptům. Proto sociologické pojetí identity s sebou přináší interpretaci identity v jejich dynamických strukturálních vztazích...“ (Szaló, 2003, s. 14–15).

⁴⁷ Na problematičnost pojmu kolektivní identita upozorňují například Berger a Luckmann (1999) srov. Šavelková (2010), Lozoviuk (2005).

⁴⁸ „V nejširším slova smyslu můžeme kolektivní identitu chápat jako výraz osobní identifikace člena určité skupiny s touto skupinou“ (Lozoviuk, 2005, s. 163) Kolektivních identit (jejich typů) může existovat celá řada (srov. Tomková, 2014, s. 73), přičemž etnická identita je jedním z konkrétních příkladů.

⁴⁹ Richard Jenkins nabízí analytický rámec, který označuje jako identita sociální. Sociální identita v Jenkinsově pojetí zahrnuje jak identitu individuální, tak i kolektivní. Autor vychází z předpokladu,

konkrétním typem může být identita jak etnická, tak náboženská) a poté se budu věnovat konkrétním teoretickým přístupům z oblasti teorie etnicity⁵⁰. Dále jsem se rozhodl do poslední části této kapitoly umístit i základní vymezení literárních zdrojů, která se věnují problematice kulturních specifíků tádžických Pamírců.

3.1 Koncepty skupinové identity

Při zpracování daného tématu vycházím především z konstruktivistických pozic zkoumání skupinových identit (Berger, Luckmann, 1999), ze situačního a relačního pojetí Thomase Eriksena (Eriksen 2007, 2012) a přístupů Richarda Jenkinse (1994).

Při analýze skupinových identit upozorňuje Thomas Eriksen na skutečnost, že jakákoliv skupinová identita vychází z určitého kontrastu (vymezování se) vůči těm druhým (odlišným, kteří nejsou součástí dané skupiny) (Eriksen, 2007). Podobné stanovisko zastávají i Berger a Luckmann, když konstatují, že identity fungují na binárním základě a že tedy mohou být vytvářeny pouze v kladení do protikladu k ostatním (Berger, Luckmann, 1999, 169).“ Podobně o dané problematice hovoří i Pavel Barša, který konstatuje, že není možné se ztotožňovat s určitým konceptem „My“, aniž bychom se zároveň nevymezovali proti nějakému „Oni“. Dochází tak k rozdělování světa na insidery a outsidersy, což je podle Baršy součástí procesů prezentace a kategorizace zkušeností, prostřednictvím kterých dáváme světu smysl a význam (Barša, 2006) srov. (Szaló, 2003); (Jenkins, 2011). Význam

že i ta nejosobnější individuální identita, je stále výsledkem socializovaného vědomí a určité sociální situace (Jenkins, 1994).

⁵⁰ Myšleno v plurálu: (různé teorie etnicity). Marek Jakoubek: (Různé) teorie (rozličných) etnicit (Jakoubek, 2016).

procesů sociální kategorizace pro vytváření a reprodukování identit zdůrazňuje i Richard Jenkins (1994).

Podle Baumana kategorie „ostatní“ (příslušníci jiných skupin) představují určitou imaginární opozici, kterou každá skupina potřebuje pro svoji vlastní sebeidentitu, vnitřní soudržnost, vzájemnou solidaritu a emocionální jistotu (Bauman 2000). Vůči příslušníkům těchto odlišných skupin se členové dané skupiny vymezují prostřednictvím různých faktorů.

Anthony Giddens poukazuje především na význam kulturních praktik, jimiž se příslušníci dané skupiny od jiných skupin odlišují (Giddens 2001). Na potenciální pestrost a situačnost těchto kulturních praktik upozorňuje například Eriksen:

„...rozdíly mezi skupinami a rozdíly, o kterých se v této souvislosti hovoří, jsou velmi variabilní: někdy je to jazyk, vytvářející rozdíl mezi skupinami, někdy je to náboženství, někdy vzhled, jindy třeba způsob stravování“ (Eriksen, 2007, s. 20) (srov. Berger, Luckmann, 1999).

Eriksen tedy kromě ostatních kulturních aspektů upozorňuje i na možný význam vzhledu příslušníků dané skupiny. V případě tzv. vzhledu se jedná o kategorii, kterou je možné užívat, jak ve významu kulturním (typické oblečení, zdobení, účes atd. příslušníků dané skupiny) i biologickém (otázka například „typického“ fyziognomického vzhledu příslušníků konkrétní skupiny).⁵¹

⁵¹ Cílem práce rozhodně není analyzovat potenciální biologické aspekty odlišnosti Pamírců od ostatních skupin. Nicméně je nutné tento fenomén reflektovat, pokud je užíván v rámci meziskupinových interakcí – například otázka stereotypů a předsudků, které se odvolávají na určitou fyziognomickou odlišnost (viz další text). O stereotypním se vymezování se na základě fyzické odlišnosti například (Allport, 2004); (Goffman, 2003), (Bhabha, 2013) aj.

3.1.1 Konstruktivistické pojetí identit

Jedna ze základních teoretických oblastí při studiu skupinových identit souvisí s otázkou, nakolik skupinové identity chápeme jako přirozeně dané objektivní kategorie nebo zda je považujeme za kategorie sociálně konstruované (například Berger a Luckmann (1999); Barša (2006); Szaló (2003).

Pavel Barša tuto problematiku ilustruje na popisu geneze etnografického zkoumání podstaty kolektivních identit. Podle tohoto autora byla v 19. a v první polovině 20. století identita považována za objektivní realitu. V tomto období se vycházelo z předpokladu,

„že výzkumník společnosti může rozpoznat a popsat určitou lidskou skupinu tak, jako přírodovědec rozpoznává a popisuje přírodní druh: tím že identifikuje vlastnosti, kterými se daná skupina odlišuje od jiných skupin. (Barša, 2006, s. 23–24).“

Oproti tomu pozdější konstruktivistické pojetí (od druhé poloviny 20. století) vychází z předpokladu, že sociální svět (včetně skupinových identit) je konstruován prostřednictvím významů, které mu lidé dávají.

„Z tohoto hlediska nemá smysl hovořit o identitě jako o objektivní danosti, jež by působila v mé bytosti po způsobu přírodní síly, aniž bych si ji musel subjektivně osvojit ve svém vědomém či nevědomém myšlení a jednání (Barša, 2006, s. 26).“

Barša však upozorňuje, že skupinová identita není čistě intersubjektivním výtvozem konkrétních lidí (Barša, 2006). Identity jsou vytvářeny a produkovány v průběhu sociálních interakcí (Jenkins, 2011). Možnost jednotlivců si zvolit skupinovou příslušnost je předem vymezena jejich pozicí v konkrétní politicko-ekonomické i kulturně-statusové struktuře. Na jedné straně se lidé v těchto strukturách vždy již nacházejí, aniž by si je mohli svobodně zvolit. *„Na druhé straně však*

tyto struktury nemohou existovat bez toho, že by si je velké množství jednotlivců neustále osvojovalo.“ (Barša, 2006, s.28).

V této pasáži dochází ke konkretizaci problému sociální podmíněnosti konceptů skupinových identit. Tyto identity, které jsou vytvářeny v důsledku sociálních procesů, jsou prostřednictvím sociálních vztahů v dané společnosti dále udržovány, ale i obměňovány a potenciálně i přebudovány (Berger, Luckmann 1999). Podoba identifikací je vytvářena v důsledku každodenních zkušeností (Jenkins 1997). Identity jsou tedy neustále konstruovány a re-konstruovány, proto je vhodnější je analyzovat spíše jako nekončící procesy, než jako stavy nebo charakteristiky konkrétních skupin (Zandlová 2015).

3.2 Teorie etnicity – pohledy na etnickou identitu

Otázka etnicity často představuje důležitou rovinu identity mnohých skupin. Etnicitu je tedy možné považovat za konkrétních a výrazný projev kolektivní identity (Lozoviuk, 2005, s. 168).⁵² Přestože jsem v úvodu této kapitoly uvedl, že nelze veškeré projevy identit tádžických Pamírců vymezovat pouze prizmatem etnicity, je na druhou stranu důležité zdůraznit, že právě etnicita je jedním z klíčových (a v některých aspektech v současné době i nejdůležitějším) aspektů identit tádžických Pamírců.

Problematika etnicity představuje pro sociální a kulturní antropologii jednu ze základních tematických oblastí mého zkoumání (srov. Eriksen,

⁵² O významu etnicity při analýze skupinových identit například Fredrik Barth (1969), Gunnar Haaland (1969), Arnold L. Epstein (1978) aj. V českém akademickém prostředí o tomto vztahu pojednává například Markéta Zandlová a její výzkum bulharských Arumunů (Zandlová, 2015), Alena Tomková při popisu kolektivních identit v moderním Íránu (Tomková, 2014) aj. (srov. Lozoviuk, 2005; Šatava, 2009).

2008)⁵³. Tuto obsáhlou tematickou oblast se snaží reflektovat a analyzovat celá řada sociálněvědní teorií (Jakoubek, 2016; Hroch, 2004 aj.). Tyto teorie a přístupy bývají kategorizovány podle různých kritérií, nicméně nejčastěji dochází k vymezení na teorie modernistické a primordialistické⁵⁴ (srov. Gellner 2003, Šatava 2009 aj.).⁵⁵ Přestože není cílem práce vymežovat podrobný a historizující exkurz do problematiky geneze etnických teorií, stručné vymezení jsem se rozhodl udělat. Důvodem je skutečnost, že kategorie označující tyto „skupiny“ přístupů (tedy přístupy modernistické a primordialistické, popřípadě i etnicistické) jsou patrné i v interpretacích mnohých informantů z tádžického Pamíru (viz. další text).

3.2.1 Primordialismus

Zásadním kritériem pro kategorizaci etnických teorií na modernistické a primordialistické, je otázka historické původnosti (a legitimity) etnik, národů (a potažmo nacionalismů). Zatímco primordialisté chápou etnické či národní entity jako historicky dané, starobylé, a tedy legitimní, modernisté hledají jejich počátky až v době moderní (industriální) (Gellner, 2003, s. 28) srov. (Hroch, 2003 aj.).

⁵³ Eriksen hovoří o vzrůstající vlně akademického zájmu o studium etnicity, nacionalismu, etnických skupin a jiných etnických fenoménů, která se objevila v průběhu konce šedesátých let 20. století (Eriksen, 2012). Přestože někteří autoři předpokládali, že sociální význam etnicity (konkrétně nacionalismu) bude koncem dvacátého století klesat, události 80. a 90. let dvacátého století tento trend nepotvrdily (srov. Anderson, 2008; Hobsbawm, 1998). Přestože se v devadesátých letech 20. století v antropologii objevují nová témata a přístupy, reflektující například otázky transnacionalismu, hybridity a globalizace, základní témata etnické problematiky stále zůstávají relevantními (Eriksen, 2012, s.12).

⁵⁴ Popřípadě i etnicistické (viz další text) (Horálek, 2012).

⁵⁵ Další způsob klasifikace etnických teorií nabízí Adam Horálek (2012), který hovoří o to, že některé teorie považují etnicitu za

- 1) komponentu národa (většinové pojetí, například J.A. Armstrong, A. Smith aj.).
- 2) jeden z nástrojů nacionalismu (E. Gellner, W Connor)
- 3) evolučně rannou formu národa (J. Bromlej)

Adam Horálek při vymezení primordialismu poukazuje na několik základních rovin. Především se jedná o primordialismus v rovině akademické (tedy o vědecké teorie vycházející z primordialistických předpokladů) a rovině politické (primordialistické koncepty prezentované prostřednictvím politických programů, prohlášení atd.). Nelze opominout ani primordialistické představy (o historickém původu vlastní skupiny) příslušníků konkrétní etnické skupiny. Akademický primordialismus tento autor rozděluje na tzv. západní (Geertz⁵⁶) a východní (Bromlej) (Horálek, 2012).

Zajímavé postavení v rámci východního pojetí primordialismu zaujímá i J.V.Stalin, který v letech 1917–1923 působil v pozici lidového komisaře pro národnostní otázky⁵⁷ (Bahenský, 2010, s.10). Své postoje a teoretické teze týkající se národní problematiky prezentoval Stalin v textu *Marxismus a národnostní a koloniální otázka* (Stalin, 1951), ve kterém prezentoval koncept národa, jakožto historické pospolitosti.

Stalinovo pojetí národa jakožto historické pospolitosti⁵⁸ (Stalin, 1951, s. 11) a pozdější Bromlejovo vymezení etnosu (Bromlej, 1980), zásadním

⁵⁶ Clifford Geertz však není považován za „čistého“ primordialistu, neboť se přímo nezabývá samotnou primordialistickou podstatou problému, ale percepcí tzv. primordiálních sentimentů (náboženství, rituál, mýtus společného původu atd.) ze strany samotných aktérů (členů dané skupiny) (Horálek, 2012, s. 29). Clifford Geertz poukazuje, že například náboženství představují symbolické systémy prostřednictvím, kterých v dané kulturách dochází k souladu mezi agendami každodenního života jednotlivců a jejich morálkou, estetickým citěním, světovým názorem a metafyzickými představami o kosmickém řádu světa (Geertz, 2000 srov. Ortner, 2004).

⁵⁷ Funkcí lidového komisaře pro národnostní otázky bylo koordinovat vztahy centra a neruských populací v rámci SSSR. Z hlediska administrativního uspořádání SSSR byl Stalin stoupencem konceptu kulturní autonomie neruských skupin – tedy autonomie bez vnitřních hranic v rámci SSSR (tento postoj kromě Stalina zastávalo takřka celé sovětské vedení – Kameněv, Zinověv a Pjatakov). Prosazena však byla konkurenční koncepce národně-teritoriální autonomie (snaha o vznik národních autonomií v rámci SSSR na teritoriální bázi), kterou prosazoval především Lenin (Bahenský, 2010, s. 9).

⁵⁸ „*Národ je historicky vzniklá stabilní pospolitost řeči, území, hospodářského života, a psychologického založení, projevujícího se v pospolitosti kultury.*“ (Stalin, 1951, s. 11). Adam Horálek při analýze této definice upozorňuje na Stalinův důraz na aspekty řeči (zprostředkovatel kolektivní identity) a území (jádro historického původu skupiny) (Horálek, 2012, s. 31). Zásadní význam jazyka při formování etnosu zdůrazňoval i Bromlej (1980) (srov. Čeboksarov, 1978).

způsobem ovlivnilo nejen sovětský akademický diskurz⁵⁹, ale také posílilo primordialistické tendence v lidových modelech uvažování obyvatel sovětského (postsovětského) prostoru.

3.2.2 Modernistické teorie

Na rozdíl od primordialistických přístupů vycházejí modernistické teorie z předpokladu, že kořeny etnických skupin, národů a nacionalismů nejsou starobylé historické povahy, nýbrž spadají do období modernity. Spíše než o historicky legitimní kategorie se tedy z pohledu modernistů jedná o konstrukty moderní (industriální) společnosti (srov. Gellner 2003, Hroch 2003, 2009, Šatava 2009 aj.).

Jednotlivé modernistické teorie spojuje kritické vymezení se primordialistickým výchozím pozicím, i přes tento společný základní fundament se jedná o teorie mnohdy velice rozdílné (Horálek 2012).

Adam Horálek (2012, s.26) při vymezení jednotlivých modernistických teorií, pracuje s následujícími modernistickými přístupy:

- Modernismus: Ernest Gellner, Miroslav Hroch
- Situacionismus: Fredric Barth
- Konstruktivismus: Benedict Anderson
- Instrumentalismus: Walker Connor

Do kategorie modernistických přístupů dále lze zařadit například britského historika Erica Hobsbawma (1998, 2000), Elie Kedourie a další

⁵⁹ Toto primordialistické pojetí sovětské etnografické školy nemělo formující vliv pouze na akademický diskurz v samotném Sovětském svazu, ale také v dalších státech tzv. socialistického bloku, včetně ČSSR. O vlivu tohoto primordialistického pojetí na československou etnografii (popřípadě jiné disciplíny) hovoří například Marek Jakoubek (2015), popřípadě František Bahenský (2016).

autory (srov. Hroch 2003). Z hlediska výzkumného tématu je důležitou otázkou, které z modernistických teorií jsou v současné době adekvátně využitelné (přenositelné) při analýze sociálních jevů v dnešní Střední Asii.

Situacionistické pojetí Fredrica Bartha výrazným způsobem ovlivnilo antropologický diskurz analyzování etnicity v druhé polovině dvacátého století (srov. Jakoubek⁶⁰ 2016, s. 35). Tento autor ve své slavné předmluvě ke sborníku *Etnické skupiny a hranice* (Barth, 1969), vymezuje základní aspekty vztahu mezi etnickou identitou skupiny, jejími potenciálními „kulturními obsahy“ a symbolickými hranicemi, které danou skupinu oddělují od skupin ostatních.

„Musíme si uvědomit, že ačkoliv etnické kategorie berou na zřetel kulturní odlišnosti, nemůžeme zde předpokládat jednoduchý vztah, kdy by etnické jednotky odpovídaly kulturním podobnostem a odlišnostem. Charakteristiky, které zde bereme v potaz, nejsou výčtem „objektivních“ odlišností, jde nám pouze o ty, které za významné považují samotní aktéři (Barth, 1969, s. 210⁶¹)“

Podle Bartha tedy není cílem analýzy kolektivních identit objevovat a popisovat „skutečné kulturní obsahy“ odlišností (nebo podobností) jednotlivých skupin, ale především analyzovat významy, které jsou těmto aspektům přiřazovány (viz další text). Hranice mezi skupinami mívají situační podobu, nejsou rigidně vymezené „jednou pro vždy“, ale jsou průběžně udržovány a potvrzovány v rámci sociálních interakcí aktérů (Barth 1969). Kromě obsahové roviny přístupů Fredrica Bartha je pro můj výzkum zajímavá i skutečnost, že teorie tohoto autora empiricky vycházejí z terénu, který je poměrně geograficky blízký tomu mému.

⁶⁰ Marek Jakoubek upozorňuje nejednoznačnost zařazení díla Fredrika Bartha do konkrétní teoretické kategorie – viz. například situacionismus. Jakoubek uvádí několik příkladů různých kategorií a směrů, kterými bylo Barthovo dílo označováno. V některých případech se jedná o synonyma (situacionismus a cirkumstancialismus), jindy o pojmy blízkého významu (instrumentalismus a situacionismus), v některých případech však jde o přímé protiklady (primordialismus a konstruktivismus) (Jakoubek, 2016, s. 36).

⁶¹ Při uvedení této citace vycházím z českého překladu Marka Jakoubka a Petry Burzové (Jakoubek, 2016), číslo stránky se tedy od originálu značně liší.

Tuto skutečnost je potenciálně možné využít při dílčích pracovních komparacích, ovšem s vědomím, že projevy identit „Barthových“ Paštunů v šedesátých letech v pakistánském údolí Swat se jistě budou v mnoha aspektech lišit od interpretací a prezentací mých informantů z Tádžikistánu v jednadvacátém století.

Další z významných modernistických autorů, který empiricky vycházel z výzkumů v Asii, je Benedict Anderson. Tento autor ovlivnil akademickou debatu o etnicitě především prostřednictvím svého konceptu (a stejnojmenné knihy) *Imagined Communities* (1983).⁶² Anderson považoval národy za imaginární společenství, jejichž členové, přestože se vzájemně neznají (a vzhledem k velikosti skupin ani znát nemohou), sdílejí vědomí společné kolektivní příslušnosti. Tento pocit národní sounáležitosti je, podle Andersona, vytvářen a podporován především prostřednictvím medií. V tomto ohledu autor zdůrazňuje revoluční význam knihtisku a rozvoje národních forem psaných jazyků. *Je zjevné, že téměř všechny celky, které pojímají samy sebe jako moderní národy – i ty, které se považují za národní státy – mají v dnešní době „národní tištěné jazyky“* (Anderson, 2008, s. 62). Z hlediska tématu mé disertační práce je tento koncept zajímavý minimálně ve dvou rovinách. V rovině historického vymezení je možné vysledovat určité snahy využívání „mediálních“ nástrojů při formování konceptu „sovětského“ národa. *„Sovětské úřady učinily totéž: v tažení proti islámu a perštině nejprve zavedly povinné psaní latinkou a poté ve třicátých letech Stalin nařídil povinnou rusifikační cyrilici* (Anderson, 2008, s. 62)“ (srov. Bahenský, 2010). V rovině analytické můžeme hledat paralely s dnešní situací, kdy dochází ke standardizaci gramatik pamírských jazyků a k rozvoji pamírské (především šugnánské) literatury.

⁶² Do češtiny je kniha přeložena jako *Představy společenství* (2008). Na určitou významovou nepřesnost překladu názvu knihy upozorňuje Adam Horálek, který nabízí překlad *imaginární společenství*, přestože ani to slovní spojení, není podle autora zcela výstižné (Horálek, 2012).

Přestože při studiu etnicity nelze opominout teorie Ernesta Gellnera, je potřeba vycházet ze skutečnosti, že tento autor reflektoval procesy vytváření a geneze nacionalismů a národů v Evropě (především) devatenáctého století (srov. Gellner, 2003). Nicméně tento autor v některých ze svých tezí reflektuje i vztah nacionalismu k marxismu a islámu, tedy k ideovým rámcům, které výrazným způsobem ovlivňovaly (a částečně ovlivňují – alespoň islám) každodenní život obyvatel regionu.

„Vztah islámu k nacionalismu se od vztahu marxismu k témuž liší. Oba spojuje to, že pro nacionalismus v nich není skutečné místo. Islám má svou ummu, charismatické společenství věřících. Ta však není etnickou skupinou, přestože chová hlubokou náklonnost k jedné kultuře, alespoň do té míry, do jaké Bůh mluví arabsky. Marxismus zná třídy, nikoli národy: toliko třídy jsou legitimním společenstvím, a nakonec zůstává legitimním pouze jedna třída (Gellner, 2003, s. 106).“

Islám nad nacionalismem ve dvacátém století zvítězil, aniž by s ním podle Gellnera vědomě bojoval.⁶³ Oproti tomu marxismu, i přes svou snahu nacionalismus porazit, se to nepodařilo a příkladem této porážky marxismu je i rozpad Sovětského svazu a vznik nových postsovětských republik (Gellner, 2003).

V případě teorií Miroslava Hrocha může být z hlediska etnoemancipačních procesů⁶⁴ zajímavá klasická teze o vývojových fázích národních hnutí (Hroch, 2009). Podobně inspirující (v kontextu etnické emancipace) může být myšlenka Erica Hobsbawma o zásadním vlivu „lidových“ vrstev na proces vytváření konceptu společného národa (Hobsbawm, 2000).⁶⁵ V případě intenzivnější analýzy emancipačních

⁶³ O vztahu náboženství a etnicity, nacionalismu, popřípadě transnacionálních procesů například Steinberg (2011), Bolander (2016), Nešpor (2008), Hamar (2008). Je také potřeba reflektovat skutečnost, že v případě středoasijských postsovětských republik se islám stal jedním z pilířů nových stáních/národních identit (Kokaisl 2007, srov. Horák 2005).

⁶⁴ V této souvislosti je potřeba zmínit skutečnost, že otázka etno-emancipace není primárním tématem této disertační práce.

⁶⁵ Miroslav Hroch (2009) hovoří o třech fázích vývoje národního

procesů tádžických Pamírců, by jistě oba přístupy byly dobře využitelné jako určitý komparační rámeček.

3.2.3 Etnicistické teorie

Přístupy, které bývají označovány jako etnicistické, jsou v textu disertační práce uvedeny ze dvou základních důvodů. Prvním z nich je snaha o zkompletování výše uvedeného exkurzu do etnických teorií a tím uzavřít dichotomii primordialisté – modernisté. Druhým důvodem je skutečnost, že některé analytické rámce etnicistů (především A. Smitha) dobře korespondují se způsoby sebeprezentování mnohých mých informantů.

Adam Horálek (2012) při svém pojednání o etnicismu poukazuje na dvě základní kategorie etnicistických přístupů, jedná se o:

- Etnicismus dualistický: A. D. Smith a J. Armstrong
- Teorie jednání: P. Bourdieu a C. Bentley

Z těchto dvou „eticistických“ směrů jsem se rozhodl v této fázi textu stručně se věnovat pouze tím etnicismu dualistického. Důvodem je předpoklad, že tento dílčí přístup se lépe hodí k výše vymezeným cílům (uzavření přehledového exkurzu etnických teorií a stručná reflexe emické roviny skupinových identit tádžických Pamírců).

A) Zájem vzdělanců (o jazyk, literaturu, kulturu skupiny),
B) Organizace zájmových hnutí (institucionalizace a agitace národní myšlenky)
C) Laicizace národní myšlenky

Oproti tomuto konceptu Eric Hobsbawm (2000) upozorňuje na možný konstruktivní vliv lidových vrstev na proces vytváření moderních národů. Širší vrstvy (nejen intelektuálové) tedy mohou do procesu tvorby národů „vstupovat“ dříve, než ve fázi C.

Anthony Smith hovoří o etnickém základě moderních národů. V rámci této myšlenky vymezuje pojem ethnie (etnické společenství), který chápe jako historicky legitimní koncept, který předchází moderním národům (Smith 1991). Ve svém přístupu se vymezuje nejen vůči primordialismu, ale částečně i proti některým tezím modernismu (o moderní povaze etnicity srov. Gellner, 2003).

„Smithovu teorii ethnie tak lze označit za etnicitně-primordialistickou, neboť etnicita je vždy přítomná, i když kontextuální, ale současně za nacionalisticky-modernistickou, neboť nacionalismus a jeho produkt národ – považuje za výsledek moderní doby. (Horálek, 2012, s. 33).

Smithův koncept je tedy možné označit za dualistický, neboť částečně obsahuje jak primordialistický předpoklad historické legitimacy (ethnie), tak konstruktivistickou tezi modernistů (nacionalismus a národ) (Horálek, 2012) srov. (Hroch, 2003). Druhým představitelem dualistického etnicismu je John Armstrong (Horálek, 2012), který se zabýval typologií vývoje národních identit (Armstrong, 1982). Hroch konstatuje, že tento autor sledoval ve svém díle národní vědomí a nacionalismus jakožto jevy, které v různé intenzitě doprovázely evropské dějiny již od středověku (Hroch, 2003, s. 17)⁶⁶. Armstrong pracuje s vývojovými schématy v rámci kterých komparuje geneze vybraných společností v kontextu různých sociálních faktorů (legitimizační mýty, náboženské instituce, struktura politické obce aj.) (Armstrong, 1982, s. 176–177).

Z obou výše uvedených etnicistických konceptů se pro další využití v disertační práci jeví jako vhodnější pojetí A. Smitha. Podobně jako jiní autoři (Eriksen, 2007; Berger, Luckmann 1999 aj.), i Anthony Smith poukazuje na určité aspekty – atributy, které příslušníci dané skupiny (ethnie neboli etnického společenství) využívají při vytváření a udržování vlastní skupinové identity. Smith konstatuje:

⁶⁶ Za tento koncept byl Armstrong, podle Miroslava Hrocha, některými svými kritiky označován za stoupence primordialismu (Hroch, 2003, s. 17).

„Tam, kde je tento soubor prvků přítomen, jde jasně o historicko-kulturní společenství s vědomím společné identity (Smith, 2003, s. 272).“

Podle tohoto autora jsou při vymezování se vůči ostatním důležité především tyto prvky:

- Vlastní kolektivní jméno
- Mýtus o společném původu
- Sdílená historická paměť
- Jeden či více odlišujících prvků společné kultury
- Spojení s určitou „vlastí“
- Pocit solidarity s významnými částmi populace

Podobné schéma prezentace kolektivní identity bylo v průběhu terénního výzkumu patrné ve výpovědi mnoha pamírských informantů. Při rozhovorech Pamírci často poukazovali na základní atributy svého Pamírství a prostřednictvím těchto atributů se i vymezovali vůči ostatním skupinám (nejčastěji vůči Tádžikům, ale i Kyrgyzům a Afgháncům).

Z hlediska mého teoretického zakotvení docházelo k zajímavé (ale poměrně logické) situaci, kdy se situacionistické koncepty, se kterými jsem do terénu vstupoval, setkávaly s primordialistickým (popřípadě etnicistickým) esencialismem ve výpovědích informantů. Nejednalo se však „pouze“ o logickou dichotomii primordialistické představy informantů a modernistické koncepty výzkumníka (srov. Horálek, 2012 akademický x lidový). Tento vztah byl dále doplňován o rovnu „postsovětského“ akademického primordialismu, se kterým jsem se setkával v podobě konzultací a rozhovorů s místními (tádžickými a pamírskými) výzkumníky.⁶⁷ Rozhodl jsem se emicky vycházet

⁶⁷ Viz výše vymezená problematika akademického primordialismu v sovětské etnografii, jehož vliv je stále patrný i v současné době.

z nabízených struktur a obsahů výpovědí a snažit se je (situacionisticky) analyzovat v kontextu sociální situace, ve které byly prezentovány. Struktura práce tedy odpovídá určitému prezentačnímu schématu mnohých mých informantů, kteří poukazovali na dvě základní roviny jejich skupinové identity, a to na náboženské vyznání a jazykovou příslušnost. Těmto atributům odpovídají dvě hlavní kapitoly této disertační práce. Třetí tematická kapitola řeší otázku příbuzenského systému Pamírců v kontextu meziskupinových vztahů, tedy nakolik představy o těch druhých ovlivňují každodenní interakce členů skupiny (například otázka smíšených sňatků).

3.3 Odborná literatura o pamírských populacích

Z důvodu logické posloupnosti textu jsem se rozhodl základní vymezení a zhodnocení odborných zdrojů pojednávajících o pamírských společnostech začlenit přímo do této teoretické kapitoly. Z hlediska vědeckého zájmu o témata týkající se kulturních specifik Pamírců je možné odborné zdroje pracovní rozdělit do čtyř základních kategorií. Jedná se o odborné výstupy prvních vědeckých expedic do oblastí Pamíru (1), publikace spojené s působením ruských a sovětských odborníků v oblasti Pamíru (2), odborné výstupy přímo od pamírských autorů (3) a soudobá odborná pojednání o Pamírcích vznikající mimo postsovětský region (4).

Z hlediska časové posloupnosti je potřeba nejdříve zmínit první odborné publikace, které publikovali účastníci vojenských misí a vědeckých expedic, jež byly do oblasti Pamíru realizovány na přelomu devatenáctého a dvacátého století. Zajímavý dobový zdroj informací představuje publikace *Journey to the source of the river Oxus*, jejíž autorem byl britský vojenský pozorovatel John Wood (1872). Dalším výrazným fenoménem tohoto období je druhá dánská vědecká expedice na Pamír

(1898–1899) vedená důstojníkem Ole Olufsenem. Výstupem z této expediční činnosti byla publikace *Through the unknown Pamirs* (Olufsen, 1904). V neposlední řadě se jedná o publikační činnost švédského kartografa a cestovatele Svena Hedina, který ve svém díle *V srdci Asie* popisuje své zkušenosti z výzkumných cest (1893–1899) po Pamíru, Tibetu a Východním Turkestánu (Hedin, 1899).⁶⁸

Velice obsáhlou skupinu autorů, kteří se problematice pamírských skupin věnují, logicky tvoří ruští (popřípadě sovětští) akademici. Mnozí z těchto autorů přicházeli do oblasti Pamíru již s vyhraněným akademickým zájmem, jiní však mezi Pamírci původně působili jako učitelé, popřípadě úředníci a své empirické poznatky začali akademicky zpracovávat až později. Tento druhý scénář byl typický především pro významné lingvisty, kteří mezi Pamírci dlouhodobě profesně působili a své poznatky poté zpracovali formou slovníků a jiných lexikologických materiálů. Ivan Michaelovič Steblin-Kamenskij zpracoval obsáhlý Etymologický slovník vachánského jazyka (Stebelin-Kamenskij, 1999) a Ivan Ivanovič Zarubin se významně zasloužil o zmapování lexikologie a frazeologie šugnánštiny (Zarubin, 1960).

Kromě lingvistů působili v oblasti Pamíru i ruští (a později sovětští) historici, etnografové a religionisté. Historickou rovinu osídlení Badachšánu vymezuje například Abajev (1964). Obsáhlý publikační odkaz zanechal také Bobrinskij⁶⁹, který popisoval život pamírských skupin v druhé polovině 19. století. Věnoval se popisu kulturních specifik konkrétních pamírských skupin (Iškašimci a Vachánci) (1908), ale také vymezení historie ismá^cilije v kontextu Střední Asie (1902).

⁶⁸ Problematika popisů Pamírců ve zprávách cestovatelů, vojenských pozorovatelů a účastníků expedic bude dále rozebírána v kapitole 5. Obraz Pamírců.

⁶⁹ Tento autor by mohl být s ohledem na svou obsáhlou expediční činnost teoreticky uveden i v první kategorii autorů, kteří se do oblasti Pamíru dostávali v průběhu svých vojenských misí a výzkumných expedic.

Ismá'ilitickou verzí islámu se dále zabýval například ruský akademik Vladimir Ivanov (1948). Velice zajímavou práci o životě Pamírců publikoval například také A. Andrejev (1953). Zajímavým aspektem jeho publikace *Tádžici doliny Chuf* je skutečnost, že v padesátých letech, kdy daný text publikoval, se etnonym Pamírci ještě nepoužívalo. Běžně se hovořilo o horských Tádžicích (popřípadě o tzv. Gorncich) srov. (Abajev, 1964); (Bliss, 2006); (Genzor, 2015).

Na ruskou (a pozdější sovětskou) tradici akademického zájmu o oblast Pamíru navazují v druhé polovině dvacátého století generace místních akademiků, kteří pocházejí přímo z Pamíru. Za jednoho z nejvýznamnějších autorů je považován Karamšojev, významný pamírský lingvista zabývající se východoíránskými jazyky, především šugnánštinou. Jeho obsáhlé dílo (navazující na odkaz Ivana Zarubina, 1960) vychází v podobě pěti dílů šugnánsko-ruského slovníku.⁷⁰ Na tohoto významného autora navazují další pamírští lingvisté (Šodichon Jusufbekov, Nazar a Zarifa Nazaroví aj.). Zajímavou publikaci psanou z emické perspektivy představuje Kalanderova kniha *Šugnánci* (2004) pojednávající o historii, tradicích, jazyce a dalších aspektech sociálního života této konkrétní pamírské skupiny. Důležitou publikaci z hlediska historie osídlení v oblasti Pamíru představuje kolektivní monografie *Istorija Gorno-badachšanskoj avtonomnoj oblasti*, která vyšla v roce 2005 k osmdesátému výročí založení této autonomní oblasti (Pirumšojev, Jusufbekov, 2005).

Mimo sovětský (či postsovětský) prostor se problematikou historie a kulturních specifik pamírských skupin zabývá celá řada autorů. Obsáhlé dílo zabývající se dějinami ismá'ilie vytvořil Farhad Daftary (například 1998). Přestože se tento autor věnuje tomuto náboženskému

⁷⁰ První tři díly slovníku jsou koncipované jako šugnánsko-ruský, čtvrtý díl je rusko-šugnánský a díl pátý se věnuje pamírským křesťanským jménům.

systemu především v globální perspektivě, v některých publikacích věnuje prostor i konkrétním lokalitám, ve kterých ismá'ilité žijí (2013). Postavení ismá'ilitických skupin přímo v lokalitě Střední Asie analyzuje na příkladu Tádžikistánu a Afghánistánu Steinberg, ve své knize *Isma'ili Modern* (2011). Komplexní analýzu socioekonomických aspektů života v tádžickém Pamíru zpracoval Frank Bliss (2006) a problematice postavení konkrétních pamírských skupin (především Vachánců) se věnuje Hermann Kreutzmann (2003).

Z českých a slovenských autorů se k problematice pamírských skupin vyjadřoval orientalista Jaroslav Josef Malý ve své publikaci *V roklinách Darvázu* (1941). Ze současných autorů se ve svých textech o tádžickém Pamíru zmiňuje například Slavomír Horák (2005; 2008) a Petr Kokaisl (2007). Tito autoři se však na Pamír primárně nezaměřují a danou lokalitu popisují v širším kontextu sociálních procesů v celé Střední Asii. Neopomenutelná je práce Libora Duška, který se tematicky věnuje především fenoménu pamírského domu (Čid) (2010). Zajímavě je koncipovaná i jeho druhá práce mapující procesy a faktory, které ovlivňují postavení vachánských skupin na území Tádžikistánu, Afghánistánu a Pákistánu (2016). V oblasti tádžického Vachánu realizuje svůj terénní výzkum slovenská lingvistka Jaroslava Obertlová (2017; 2018).

Obecně je možné konstatovat, že v Tádžické republice má velice dobrou pověst tradice československé íránistiky. Mnozí akademičtí pracovníci z Institutu humanitních věd v Chorogu zmiňovali jméno Jana Rypky a jeho pokračovatele Jiřího Bečky. V současné době je svým dílem v tádžické akademické obci známý i Lubomír Novák, a to především prostřednictvím svého jaghnóbsko-českého slovníku (2010).

4. Vymezení lokality

V souvislosti s tématem výzkumu se v literatuře, ale i ve výpovědích informantů objevují tři základní pojmy, kterými je zkoumaná lokalita označována. Jedná se o pojmy *Pamír*, *Badachšán* a *GBAO*⁷¹. Přestože tyto pojmy označují přibližně podobnou oblast, rozhodně se nejedná o synonyma. Pracovně lze tyto pojmy vzájemně odlišit z hlediska jejich tematického zakotvení.

Sovětský úředník Boris Lapin, který ve dvacátých letech 20. století pracovně působil v sovětském Tádžikistánu (včetně jeho východní části, tedy Pamíru), se ve svých pamětech k dané otázce nepřímo vyjádřil následovně:

„Opravdu Pamír (nejen sovětský Pamír, rozdělený podle zásady sebeurčení národů na autonomní badachšánskou oblast patřící do Tádžické sovětské republiky, ale i zahraniční pamírské země – afghánský Malý Pamír, Vachán, Dardistán, Badachšán)“ (Lapin, 1930, s.6).

Boris Lapin ve svém popisu souběžně hovořil o geografické lokalitě (Pamír), administrativní oblasti (autonomní badachšánská oblast, tedy GBAO) a historickém území států (Badachšán, Vachán atd.). Toto pracovní rozdělení jsem se rozhodl použít i při popisu lokality, ve které jsem realizoval svůj výzkum. V kontextu tohoto dělení je tedy možné hovořit o třech základních rovinách vymezení lokality. Jedná se o vymezení:

- **geografické** – *Pamír* (pohoří)
- **historické** – *Badachšán* (starověkého království aj. státní celky)
- **administrativní** – *GBAO* (autonomní oblasti)

⁷¹ Dále je možné se setkat s pojmy Šugnán, Vachán, Murgab atd. viz další text.

Dříve však než se budu věnovat těmto rovinám popisu lokality výzkumu, stručně charakterizuji Tádžickou republiku. Důvodem pro toto rozhodnutí je skutečnost, že samotný popis lokality bez zasazení do širšího sociálněpolitického kontextu by byl neúplný.

4.1 Džumchurii Točikiston ⁷²

Tádžikistán je vnitrozemská postsovětská republika, která vznikla v roce 1991. Od dvacátých let 20. století byl Tádžikistán součástí SSSR (viz další text). Tato vnitrozemská středoasijská republika sousedí s Uzbekistánem (západní hranice), Kyrgyzstánem (severní hranice), Čínou (východní hranice) a Afghánistánem (jižní hranice).

Rozloha Tádžikistánu je 143 100 km². V současné době žije v tomto státě 8 734 951⁷³ obyvatel (odhad k 1.1.2018) (Businessinfo.cz, 2018). Tádžická republika patří k nejhudším státům Asie. Přibližně 35% obyvatelstva žije pod hranici chudoby.

Oficiálním jazykem je tádžický jazyk, speciální postavení má jazyk uzbecký a ruský.⁷⁴ Osídlení státu je značně nerovnoměrné. Na 7% území Tádžikistánu žije 90% obyvatelstva. Nej hustěji osídleno je hlavní město Dušanbe (počet obyvatel 778 500⁷⁵), dále Gissarské údolí, údolí řeky Vachš a okolí města Chudžand. Oproti tomu v Horno-Badachšánské autonomní oblasti (GBAO), která rozlohou zaujímá 45 % území státu žije

⁷² Republika Tádžikistán (zkráceně Tádžikistán). Pokud nebude uvedeno jinak, pocházejí všechny data popisující Tádžickou republiku se zdroje: (One World Nations Online, 2019)

⁷³ Z tohoto počtu poměrně velká část lidí žije a pracuje v Ruské federaci. K 1.1.2014 bylo oficiálně registrováno k dočasnému pobytu v Ruské federaci 1,1 mil. obyvatel Tádžikistánu. (Central Intelligence Agency).

⁷⁴ Ruský jazyk je podle ústavy jazykem mezinárodní komunikace. Příslušníci národnostních menšin mají právo používat svůj rodný jazyk. Nejčastěji používaným menšinovým jazykem je jazyk uzbecký – zejména okolí města Kurgan-Tjube a v Sogdijské oblasti na severozápadě Tádžikistánu. (Businessinfo.cz, 2018)

⁷⁵ Jedná se o údaj z roku 2014 (wikipedia, 2014)

jen 3,4 % obyvatel (Businessinfo.cz, 2018).

Tato skutečnost pramení z geografického charakteru jednotlivých oblastí Tádžické republiky.

Z hlediska národnostního složení je Tádžická republika státem poměrně etnicky heterogenním (zdroje hovoří přibližně o 140 různých národnostech). Podle výsledků posledního sčítání obyvatelstva (2010) tvořili nejpočetnější národnostní skupinu Tádžici 84,3 %⁷⁶, dále Uzbeki 13,8 %, zbylé 2% obyvatelstva tvoří Rusové, Kyrgyzové, Arabové aj. (Central Intelligence Agency).

Co se týče náboženského vyznání 90% obyvatelstva vyznává islám, 10% obyvatelstva se hlásí k jiným náboženstvím (6.1.2 Náboženská situace v Tádžikistánu). Státní statistiky oficiálně nerozlišují mezi sunnity a ší'ity (Central Intelligence Agency).

⁷⁶ Včetně Pamírců a Jagnóbců srov. (Central Intelligence Agency)



Mapa č.2: Administrativní členění Tádžické republiky

Zdroj: One World Nations Online 2019

Z přiložené mapy je patrné, že Tádžická republika je členěna do čtyř základních administrativních oblastí (Central Intelligence Agency).

Jedná se o:

- dvě provincie (tadž. *viloyat*), Sughd (s centrem Khujand) a Khatlon (s centrem Qurghonteppa)
- jednu autonomní provincii (tadž. *viloyati muktora*) – GBAO (centrum Chorog)
- hlavního region (tadž. *viloyati poytakht*) – centrální okresy RRP (centrum Dušanbe)⁷⁷

Speciální administrativní postavení má hlavní město Dušanbe.

4.2 Pamír, GBAO, Badachšán

4.2.1 GBAO - Autonomní oblast Horského Badachšánu⁷⁸

Autonomní oblast byla založena v roce 1925.⁷⁹ V tomto roce byla oblast sovětského Pamíru administrativně přiřčleněna k nově vzniklé Tádžické autonomní sovětské socialistické republice (Tádžická ASSR). Ve dvacátých letech 20. století nebyl Tádžikistán ještě samostatnou svazovou republikou. Samostatná Tádžická SSR (jejíž součástí zůstala i GBAO) vznikla až v roce 1929. Do tohoto roku byla Tádžická ASSR součástí Uzbeké SSR (Kokaisl, 2007) srov. (Bliss 2006); Karamšojev (2005).

V letech 1925–1929 byla tedy GBAO součástí následujícího hierarchického administrativního systému

- SSSR
- Uzbeká SSR
- Tádžická ASSR
- GBAO

V roce 1929 se mění status sovětského Tádžikistánu a administrativní systém vypadá následovně

- SSSR
- Tádžická SSSR
- GBAO

⁷⁸ Rusky: Gorno–Badakhshanskaya Avtonomnaya Oblast

⁷⁹ Problematiku administrativního členění Sovětského svazu popisuje František Bahenský, který poukazuje na zásadní roli ústavy z roku 1918. Tento legislativní předpis zavádí do praxe nové administrativní celky – kraje a oblasti, které navazovaly na carské gubernie a újezdy. Dochází k vytvoření odstupňovaného systému (Bahenský, 2010, 13–14).

- SSSR - Svaz sovětských socialistických Republik
- SSR - Sovětská socialistická republika
- ASSR - Autonomní sovětská socialistická republika
- AO - Autonomní oblast
- Kraj
- Oblast

horní tok Amudarji. Tento vodní tok byl v antickém světě znám jako Oxos (Middleton, 2010).

4.2.2 Pamír

Pojem Pamír primárně označuje horské pohoří, jedná se tedy o pojem především geografický. Cílem není obsáhle popisovat geografická specifika oblasti, pro stručnou představu o daném pohoří použijí krátký dobový popis z Ottova slovníku naučného:

„... P (Pamír) má podobu veliké poloellipsy, obrácené k v. vypuklou stranou tvořenou Kašgárskými horami a východním koncem Hindukuše, dlouhé od s. k j. 270 km, široké od v. k z. 245 km, jejíž povrch odhaduje se na 60–70.000 km². Náhoří P-u, zdvihající se v nejnižších svých místech do výše 3200 až 4000 m n. m., jeví se jako soustava dlouhých, rozvětvených a více méně plochých i širokých říčních údolí a jezerních úvalů, rozdělených horskými pásy a uzly, které pnou se nad tyto doliny skalnatými...“ (wikizdroje, 2014).

Robert Middleton upozorňuje, že Pamír netvoří jednoduté a celistvé pohoří, ale že se jedná o horský masiv, který se geologicky skládá z několika oblastí. Anglický dobrodruh Ralph Cobbold, který v roce 1898 navštívil Pamír jako jeden z prvních Evropanů, definoval osm „různých Pamírů“⁸¹. V současné době však převládá dělení na tzv. Pamír západní a východní (Middleton, 2010) srov. (Bliss, 2006); (Gavriljuk, Jaročenko, 1987). Kromě Tádžikistánu se pohoří Pamír rozkládá i na území Kyrgyzstánu, Číny a Afghánistánu. Za nejvyšší horu je považován Kongur⁸² (7 719 m n.m) (Dušek, 2016).

⁸¹ Jednalo se (nechávám v anglickém originálním přepise): Tagdumbash Pamir, Great Pamir, Little Pamir, Alichur Pamir, Sarez Pamir, Khargosh Pamir, Rangkul Pamir, Pamir-i-Wakhan (Middleton, 2010).

⁸² Kongur se nachází v Kašgarském hřebenu na území Číny – někdy bývá situován do pohoří Kchun-lun. V takovém případě je za nejvyšší horu Pamíru považován tádžický pik Ismail Somoni (7 495 m n. m.) (Dušek, 2016).



Mapa č.4: Geografická mapa Pamíru

Zdroj: Robert Middleton 2002

Zajímavou rovinu představuje i etymologické vysvětlení pojmu Pamír. Middleton poukazuje na několik jazykových teorií, které snaží vymezit základ tohoto geografického označení⁸³. Tyto teorie reflektují různá jazyková prostředí, ze kterých by daný pojem mohl vycházet (Middleton, 2010).

Sanskrt

- *upa – mery (země za břehem řeky⁸⁴)*
- *upa – meru (země nad horou Meru (posvátná hora, domov bohů a centrum vesmíru))*

⁸³ Jako první tento pojem údajně zaznamenal v sedmém století buddhistický mnich Xuanzang, který cestoval do údolí Po-mi-lo (Middleton, 2010)

⁸⁴ České ekvivalenty jsem přeložil z anglického originálu (Middleton, 2010).

Staroperština

- *poye – mehr* (země stopy slunce)
- *pa – i – mikhr* (pedestal boha Mitra)
- *bom – ir* (země Arijců)
- *pai – mir* (stopa horských vrcholků)
- *pa – e – Mir* (stopa Mir(a) – Hazar Ali)

Z hlediska výše uvedeného geografického popisu lokality je patrné, že se jedná o oblast poměrně izolovanou a špatně dostupnou. Celoročně je oblast tádžického Pamíru dostupná pouze po několika komunikacích. S touto relativní izolovaností v minulosti úzce souvisela i otázka nízké míry kontaktů mezi pamířskými společnostmi a okolním světem. Tato skutečnost měla determinující vliv na zachování lokálních jazykových a náboženských specifik (srov. Horák, 2005; Bliss, 2006; Gavriljuk, Jaročenko, 1987 aj.). Boris Lapin v této souvislosti hovoří o Pamíru jako o tzv. „pasti národů“ (Lapin, 1930) (viz další text).

4.2.3 Badachšán

Zatímco pojmy *Pamír* a *GBAO* jsou z hlediska svého významu poměrně jednoduše vymežitelné (*Pamír* jako oblast geografická a *GBAO* jako oblast administrativní), u označení *Badachšán* to již tak jednoznačně není (srov. Dušek, 2016). Přestože se jedná o pojem odkazující na určitou historickou státní entitu, v současné době se dané slovo používá v různých souvislostech.

Podobně jako je tomu u pojmu *Pamír*, i v případě označení *Badachšán*, pocházejí první zmínky od čínského buddhistického mnicha, který danou oblastí cestoval přibližně v roce 630 n. l. Tento cestovatel se zmiňuje o království *Po – to – chang – na*, na horním toku řeky Oxos. Právě toto označení bývá spojováno (ve smyslu původního tvaru) s pozdějším pojmem *Badachšán* (Middleton, 2010). Oblast označovaná jako *Badachšán* (v širším slova smyslu) geograficky odpovídá nejen Pamíru,

ale také zasahuje do pohoří Hindukuš (Dušek, 2016). Libor Dušek při etymologickém rozboru označení Badachšán konstatuje (na základě informací ze svého etnografického výzkumu), že se tento pojem dá přeložit jako *drahocenné světlo* nebo *hospodářova svítilna*⁸⁵ (Dušek, 2016, s. 45).

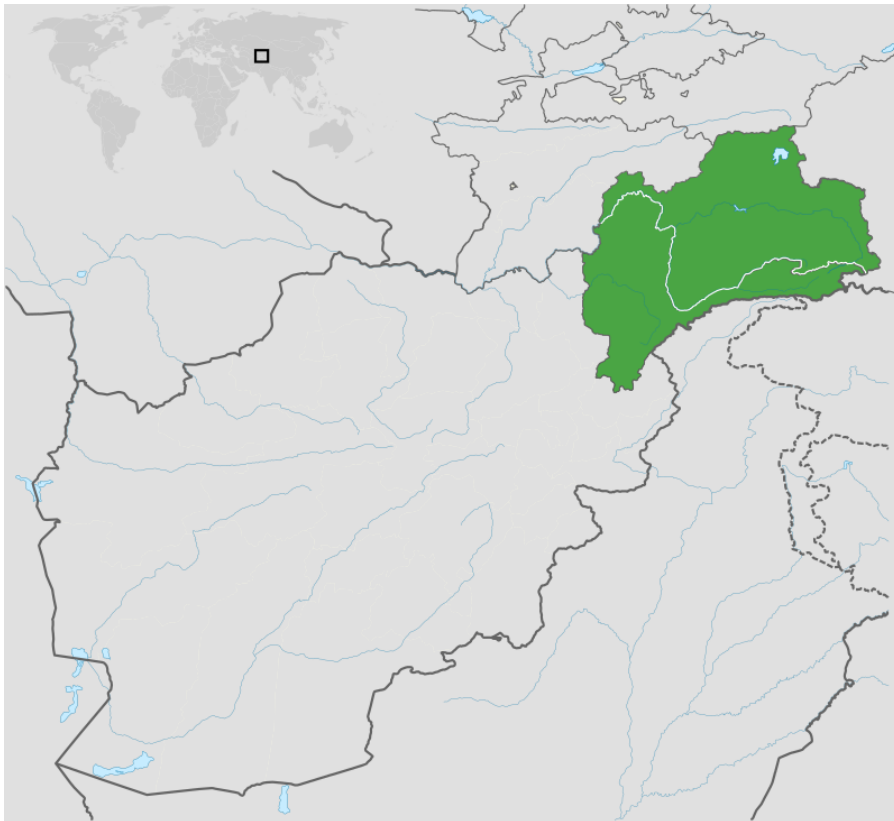
V současné době se pojem Badachšán (kromě historických analýz) používá pro označení konkrétních administrativních celků v rámci Tádžikistánu a Afghánistánu (pracovně lze hovořit o oblastech původního historického Badachšánu).

V kontextu Afghánistánu je v současné době pojmem Badachšán označována největší provincie tohoto státu, ležící na severovýchodě země. Součástí této provincie je i tzv. Vachánský koridor⁸⁶ – viz mapa č. 6. (srov. Vogelsang, 2010). Na tádžické straně se označení Badachšán používá jako významová zkrácenina pro Autonomní oblast Horského Badachšánu (viz GBAO).

Lze se setkat i s panbadachšánským pojetím, které hovoří o společné historické oblasti na obou stranách řeky Pjandž (tedy jak na tádžické, tak na afghánské straně).

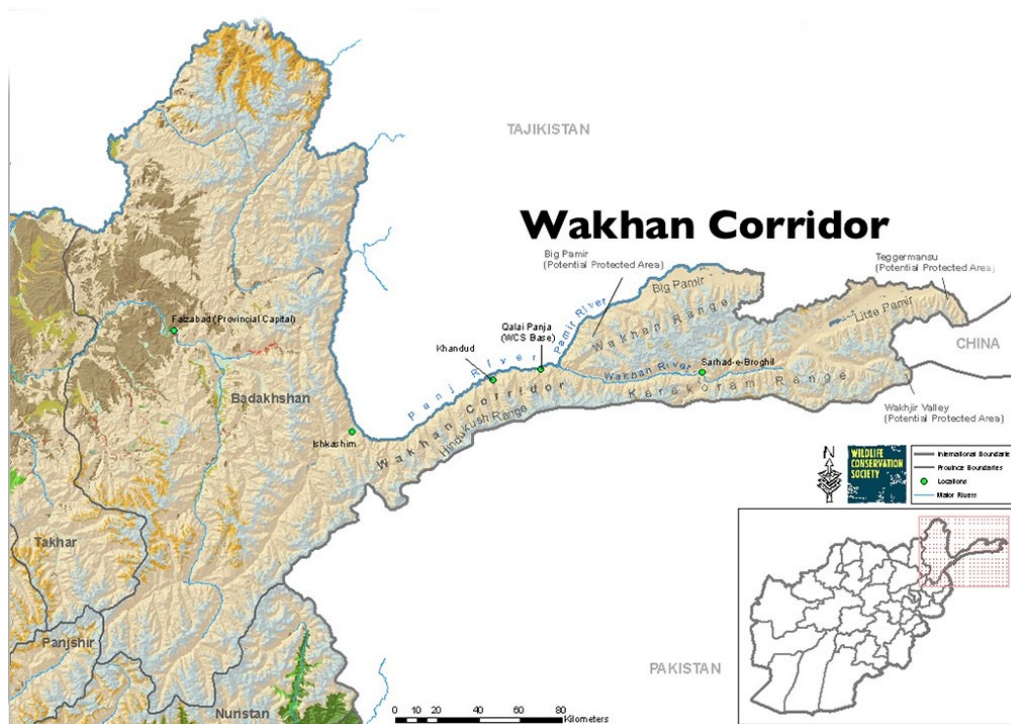
⁸⁵ Z perského *Bad* – drahocennost, drahokam, ale také hospodář a *Achšon* – světlo, louč, lampa (Dušek, 2016).

⁸⁶ Označení pro oblast historického Vachánu, která se stala nárazníkovým územím mezi sférami ruského a britského vlivu na konci devatenáctého století. Jednalo se tedy o dílčí součást tzv. Durandovy linie v rámci etapy tzv. Velké hry (Roux, 2007). Více o soupeření britského impéria a ruské říše ve Střední Asii na konci devatenáctého století například Dušek (2016); Bliss (2006); Pirumšojev (2012).



Mapa č.5: Mapa Badachšanu

Zdroj: wikipedia 2019



Mapa č.6: Vachánský koridor

Zdroj: CRSS Blog

V rámci svého etnografického výzkumu jsem se pohyboval pouze v tádžické části Pamíru (chceme-li Badachšanu), tedy na území tádžické GBAO. Z výše uvedeného textu je však patrné, že problematika identit Pamírců se nemusí vztahovat pouze k jedné konkrétní zemi, ale může zahrnout celou geografickou oblast (bez ohledu na státní hranice). Na druhou stranu je potřeba zdůraznit, že historické osudy pamírských skupin v jednotlivých státech regionu jsou značně specifické. Nelze tedy zkušenost z jednoho státu zobecňovat na celou oblast.

V této kapitole jsem vymezil základní pojmy a poukázal na jejich významové rozdílnosti. Kládl jsem důraz na skutečnost, že různé pojmy označující danou lokalitu nelze chápat jako významová synonyma. Na druhou stranu jsou od těchto pojmů odvozeny místní etnonyma. Především se jedná o etnonym *Pamírec*, lze se však také setkat s označením *Badachšánc*. Přestože někteří informanti⁸⁷ poukazují na určitou rozdílnost těchto etnonym (co se týče rozsahu a hranic daného konceptu), lze v pracovní rovině tyto pojmy zatím za synonyma považovat. V analytické části práce se k této otázce vrátím a budu ji konfrontovat s výpověďmi svých informantů.

V dalších pasážích disertační práce (podkapitoly 7.1.2 a 7.1.3) budu dále pracovat s dílčím dělením pamírského skupinového konceptu. Zaměřím se především na jazykové rozdíly mezi jednotlivými pamírskými skupinami a poukážu tedy mimo jiné na heterogenitu konceptu tzv. pamírství⁸⁸.

⁸⁷ Fašken poukazuje, že podle jeho názoru mezi pojmy Pamírci a Badachšánci žádný rozdíl není. Ty pojmy označují stejnou lokalitu. Pamír je pojem geografický, zatímco Badachšán historický.

⁸⁸ Jedná se o dělení Pamírců na Šugnánce, Vachánce, Iškašimce atd. (více podkapitola 7.1.2 Pamírské jazyky).

5. Obraz Pamírců

Cílem předchozí kapitoly bylo vymezit lokalitu, ve které příslušníci pamírských skupin žijí. Na tento text nyní navazuji již konkrétním pojednáním o lidech, kteří tento prostor obývají, tedy o Pamírcích. V této části disertační práce se ještě primárně nevěnuji samotnému vědeckému vymezení specifik pamírských skupin a ani emickým představám samotných Pamírců o těchto svých specifikách.

Do struktury disertační práce jsem se rozhodl zařadit kapitolu, která pojednává o představách, které si o pamírských skupinách utvářeli západní „cestovatelé⁸⁹“, kteří Pamír v minulosti navštívili při svých cestách.

Tito cestovatelé se setkávali s kulturními odlišnostmi obyvatel Pamíru. Tyto odlišnosti reflektovali, komparovali se specifičností jiných skupin regionu a zaznamenávali ve svých zápisech z cest. Tyto dobové popisy je možné využít jako úvodní vymezení pro další (již více empirické) kapitoly. Druhou rovinou textu je i skutečnost, že mnozí Pamírci tyto dobové záznamy znají, reflektují je a mohou s nimi i pracovat při odvolávání se na vlastní odlišnost a specifičnost. Nepřímo se tedy mohou stát i argumentem při vymezování se vůči těm ostatním.

5.1 Pamírci pohledem západních cestovatelů

Setkávání s kulturní jinakostí a s tím spojené představy o těch druhých nejsou v dějinách Evropy ničím neobvyklým. Již slavné tažení Alexandra Makedonského do Indie přineslo obyvatelům starého kontinentu, byť

⁸⁹ Pojem cestovatel zde využívám v širším významu. Jednalo se o obchodníky, misionáře, vojenské pozorovatele, novináře atd. viz další text.

ne samozřejmě všem, určité informace o lidech, kteří žijí mimo „náš“ známý prostor.⁹⁰ Že tyto informace často nebyly úplně přesné, je poměrně pochopitelné. Setkání s jinakostí často vyvolává u pozorovatelů tendence ty kulturně „odlišné“ nějakým způsobem popisovat a následně klasifikovat. S touto tendencí úzce souvisí vytváření vlastních představ o těch druhých. Pro tyto představy je častá exotizace toho druhého – kulturně odlišného a určité vytrhávání selektivně vybraných aspektů dané kultury z celkového kontextu.⁹¹ Tyto představy mívají zobecňující charakter, hovoří tedy o typických znacích, mentalitách a klasických představitelích daných skupin atd. srov. (Allport, 2004); (Goffman 2003).

Představy obyvatel „Západu“ o těch kulturně odlišných jsou i hlavním tématem této podkapitoly. Vycházím zde především z vlastních výzkumných pobytů v Pamíru, v průběhu kterých jsem několikrát narazil na informace od místních obyvatel o tom, jací cestovatelé v minulosti Pamír navštívili a jaké informace o místních obyvatelích po svém návratu do Evropy dále prezentovali.

Kombinuji tedy vlastní poznatky získané v průběhu antropologických výzkumů s informacemi z literárních zdrojů. Z hlediska struktury podkapitoly nejdříve stručně vymezím základní teoretická východiska, kterými jsem se při zpracovávání textu inspiroval. Následně poukáži na několik možných základních rovin nahlížení na jinakost Pamírců (perspektivou západních cestovatelů).

⁹⁰ Například lze zmínit Arianovo *Tažení Alexandra Makedonského* (Ariános, 1989)

⁹¹ V tomto kontextu je možné zmínit například zobecňující představy evropských, středověkých cestovatelů a misionářů na jejich cestách do Asie (srov. Valtrová, 2011; Roux, 2007).

5.1.1 Edward Said a orientalismus

Problematikou zobecňující exotizace těch kulturně odlišných se zabývá nespočet autorů. Za jeden z nevýznamnější literárních počinů reflektující vztah Západu k oblastem Východu (v tomto případě tzv. Orientu) lze považovat dílo *Orientalismus – Západní koncepce Orientu* Edwarda W. Saida (Said 2006). Na teoretické vymezení toho autora dále myšlenkově navazují například Homi K. Bhabha ve své publikaci *Místa Kultury* (Bhabha, 2013). V českém prostředí lze zmínit například tvorbu Pavla Barši, který se k problematice vztahu Západu ke kulturně odlišným taktéž vyjadřuje (například Barša, 2011).

Edward W. Said vytyčil základní teoretické obrysy diskurzu orientalismu, tedy určitého způsobu nahlížení obyvatel Západu na obyvatelé lokalit žijící na Východ od Evropy (v tzv. Orientu). Za jednu ze základních Saidových myšlenek lze považovat předpoklad, že Orient neexistuje jako neměnná konstanta sama o sobě, ale že jeho obraz zásadním způsobem spoluvytváří i pohled, očekávání a generalizační tendence Západu. „*Začal jsem domněnkou, že Orient není jakýmsi neměnným přírodním faktem. Neexistuje sám o sobě, právě jako Západ.*“ (Said, 2006, 23).⁹² Said pracuje s myšlenkou, že naše západní představy o oblasti Orientu nevypovídají ani tak o podobě a podstatě dané oblasti, ale spíše o motivacích a způsobech nahlížení obyvatel Západu na ty kulturně odlišné. Homi K. Bhabha konstatuje, že tyto způsoby nahlížení na kulturně odlišné jsou často provázány stereotypizací dané odlišující se skupiny (Bhabha, 2013). Tato stereotypizace se projevuje především určitým zjednodušováním, častým vytrháváním jednotlivých aspektů z celkového kontextu, a především zobecňováním dílčích rysů (Allport, 2004). Bhabha také upozorňuje na zajímavý fenomén, který nazývá ambivalentní povahou stereotypů.

⁹² V podobném duchu se vyjadřuje i Arnold J. Toynbee, který konstatuje, že otázka Orientu je ve skutečnosti otázkou Západu.

Autor poukazuje na skutečnost, že jednotlivé stereotypní představy o dané skupině se často vzájemně svým obsahem vylučují (Bhabha, 2013).⁹³

Edward W. Said upozorňuje, že způsob nahlížení na kulturně odlišné skupiny úzce souvisí s naší vlastní motivací pohledu a také s naším vztahem k dané odlišnosti. Lze konstatovat, že se ani tak nejedná o určité nepřesné nahlížení na toho druhého, ale spíše o určitý výraz našeho vztahu k němu. Podle Saida orientalistický diskurz nahlížení na kulturně odlišné úzce souvisí s otázkou moci, kterou nad ním máme (Said, 2008). Poukázáním na jinakost se často dopouštíme i hodnocení toho druhého. Nepřímo tak vytváříme představu o kulturní vyspělosti či nevyspělosti, což často souvisí s konceptem určité nadřazenosti. A právě koncept nadřazenosti, podle Saida do určité míry legitimizuje moc (politickou, intelektuální, kulturní či morální), kterou Západ nad zeměmi Orientu má (Said, 2006).

Orientalistický diskurz Edwarda W. Saida je i základním inspiračním zdrojem pro uchopení dané problematiky v rámci tohoto textu. Mou snahou je analyzovat obsah informací, které západní „cestovatelé“⁹⁴ o Pamírcích v Evropě po svém návratu prezentovali. Součástí této snahy o analýzu daného sdělení je i reflexe pozice daného cestovatele. Různí cestovatelé v různých dobách přicházeli do oblasti Pamíru s různými motivacemi a očekáváními. Právě tato skutečnost se pochopitelně odrážela i v obsahovém sdělení, které poté dále prezentovali. Na základě analýzy primárních dokumentů (zprávy cestovatelů), sekundárních zdrojů

⁹³ Zmiňuje například dva různé stereotypní pohledy na černošské obyvatelstvo. Jedna ze stereotypních představ o „černoších“ upozorňuje na skutečnost, že se jedná o nebezpečné a nevypočitatelní lidi. Ta druhá však zmiňuje fakt, že „černoši“ jsou poddajní, servilní a velice dobří služebníci. (Bhabha, 2013).

⁹⁴ Ne vždy se však jednalo o cestovatele v pravém slova smyslu. O Pamírcích se zmiňovali i vědci, novináři či ideologové. Pro všechny je však společná skutečnost, že Pamír osobně navštívili a měli možnost osobního setkání s těmi, o kterých se později zpětně vyjadřovali. Do určité míry tedy po Pamíru cestovali, tudíž v rámci textu bude užíván pojem Cestovatel, byť jsem si vědom určitého zjednodušení a zobecnění dané problematiky.

(informace o cestovatelích) a vlastních dat získaných v průběhu terénního výzkumu, jsem si vymezil několik základních rovin „západního“ nahlížení na Pamírce a na jejich kulturní (či jiné) odlišnosti. Toto vymezení je však potřeba chápat jako pracovní nástroj, který je značně ovlivněn mou vlastní zkušeností, kterou jsem získával v průběhu svých terénních výzkumů. Cílem tedy není zobecňující a všeobsahující schéma, ale snaha poukázat, jakými způsoby lze na odlišnost Pamírců nahlížet. Navrhuji pracovat s následujícími rovinami „západního“ pohledu (či pohledů) na obyvatele Pamíru:

- diskurz kulturní odlišnosti
- diskurz „rasový“⁹⁵
- diskurz zaostalosti a rozvoje⁹⁶

Zatímco diskurz rasový a diskurz rozvoje představují spíše okrajové roviny dané problematiky, a lze je do určité míry považovat spíše za doplňující zajímavosti. Diskurz kulturní odlišnosti se v „západních“

⁹⁵ Pojem *rasový* nepoužívám v kontextu jiné pamírské rasy, cílem práce není řešit rasovou (či jinou fyziognomickou) odlišnost Pamírců, ale poukázat na skutečnost, že se tato rovina objevuje v interpretacích a prezentacích nejen informantů, ale také v popisech západních cestovatelů. Pojem *rasa/rasový* jsem se rozhodl v textu použít pouze z důvodu, že ho užívají samotní informanti.

Někteří informanti (pamírští i tádžičtí) upozorňovali ve svých výpovědích na fyziognomické odlišnosti Pamírců a Tádžiků. Především Pamírci vysvětlovali tuto skutečnost předpokladem, že jsou potomci Árijců (popřípadě Árijců a vojáků Alexandra Makedonského). Podobná interpretace souvisí i s aktivitami německých expedic do prostoru Střední Asie, s možným cílem objevit „pravlast“ Árijců. Známa nacistická expedice pod vedením Ernsta Schäfera sice směřovala v roce 1938 do Tibetu (Meier-Hüsing, 2019), nicméně někteří informanti jsou přesvědčeni, že podobná výprava v průběhu druhé světové války byla směřována i do oblasti Pamíru (informant Fašken).

Problematiku fyziognomických typů Pamírců (především Šugnanců) řeší například Kalandarov ve své obsáhlé publikaci *Šugnanci* (Kalandarov, 2004).

⁹⁶ Především sovětské (popřípadě prosovětské) zdroje upozorňovaly na technologickou zaostalost oblastí Střední Asie a následně zdůrazňovaly význam státních zásahů a jejich pozitivní dopad na kvalitu života místních obyvatel. Současně poukazovaly na rigiditu místních předsovětských autorit a islám popisovaly jako překážku rozvoje společnosti (srov. Exnerová, 2008 ; Gavriljuk, Jaročenko, 1987 aj.).

V souvislosti se vztahem mezi islámem a pokrokem se nabízí pracovní paralela s evolucionistickým pojetím Jamese Frazera, který popisuje víru v magii jako překážku pokroku v Africe (Frazer, 1994). O možnostech využití evolucionistických konceptů v marxistických tezích pojednává například i Friedrich Engels ve svém díle *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* (1949).

popisech objevuje výrazně častěji. Z tohoto důvodu se budu dané problematice věnovat již pouze v kontextu této roviny.

5.2 Diskurz kulturní odlišnosti

Diskurz kulturní odlišnosti se týká především náboženského vyznání Pamírců, které je odlišné nejen od vyznání přicházejících cestovatelů, ale také Pamírce odlišuje od většiny ostatních obyvatel Střední Asie. Zatímco se většina obyvatel Střední Asie hlásí k sunnitské větvi islámu, tak na Pamíru je velice rozšířená ší'itská ismá'ílija (Bliss, 2006; Steinberg, 2011; Ivanov, 1948 atd.). Určitou kulturní odlišnost lze spatřovat i v rovině jazykové, neboť obyvatelé Pamíru hovoří tzv. pamírskými jazyky (Bliss, 2006); (Zarubin, 1960); (Mamadšezodšejev, 2007). Tento aspekt sice Pamírce odlišuje od skupin žijící mimo oblast Pamíru, nicméně z hlediska zmínek cestovatelů se nejedná o tak významný fenomén, jakým je výše zmiňována náboženská odlišnost. Aspekt rozdílné víry je často zmiňován, jak cestovateli, tak akademickými pracovníky, zatímco aspekt jazykový je předmětem zájmu především až moderní orientalistiky, íránistiky či lingvistiky. V souvislosti se západními cestovateli, kteří se přes Pamír pohybovali je často zmiňován Marco Polo⁹⁷ (například Bliss, 2006; Dušek, 2016;

⁹⁷ Marco Polo bývá popisován jako první Evropan, který se o oblasti Pamíru přímo zmiňuje ve svém cestopise. Podle legend by však prvním Evropanem v oblasti Pamíru měl být Alexandr Makedonský (tedy spíše část jeho vojska), který při cestě přes Baktrii (dnešní Afghánistán) do Indie překročil i řeku Oxos (dnešní Amudarja) a vojensky operoval na území tehdejší Sogdiany (srov. Roux, 2007; Grafurov, 2011). Někteří informanti tuto dávnou událost zmiňovali a poukazovali na to, že Pamírci jsou tedy potomci vojáků Alexandra Makedonského. Prostřednictvím této legendy vysvětlovali svou fyziognomickou odlišnost od Tádžiků i jiných skupin. V tomto ohledu lze pracovat s konceptem A. Smitha – aspekty etnického společenství (ethnie), konkrétně Představa společného předka (Smith, 2003). Tento předpoklad společného předka však nesdílejí všichni informanti. Někteří upozorňují na to, že to není podložené, popřípadě, že Alexandr Makedonský v oblasti Pamíru nebyl a že je to pouze zajímavost pro turisty. I přes tuto nejednoznačnost, je však možné konstatovat, že se motiv Alexandra Makedonského objevuje, jak v legendách (srov. Bielkiewicz, Blajet, 2015), tak v některých narací informantů a lze s ním tedy pracovat jako z jedním situačních aspektů vymezování se vůči ostatním skupinám (byť tento aspekt nesdílejí všichni Pamírci).

Důležitá je také otázka, nakolik je možné osídlení Pamíru v době tažení Alexandra Makedonského (ale i cesty Marca Pola), považovat za přímé předky dnešních Pamírců. Někteří informanti i odborníci na Pamír hovoří o tom, že skupiny Šugnánců (ale i Vachánců) přicházejí do oblasti Pamíru až mnohem později (17. století) (srov. Kalanderov, 2004). Na druhou stranu, z hlediska studia etnické identity není primární

srov. Roux, 2007)., který cestoval přes hory, které se rozkládají mezi Badachšánem (jeho „nížinatou“ afghánskou částí) a ujgurským Kašgarem (dnešní západní Čína) (Yamashita, 2003, s. 231). V českém překladu knihy *Milion* se můžeme dočíst:

Po oné plošině, která se nazývá Pamer, se cestuje dvanáct dní a na celé té cestě není žádné obydlí... Na vrcholku oněch vysokých hor bydlí lidé, kteří jsou modláři a téměř divochy; žíví se jen lovem zvěře a oblékají se kožemi; jsou to lidé zlotřilí (Marco Polo, 1961, s. 99).

Přestože není možné jednoznačně tvrdit, že Marco Polo v této pasáži svého cestopisu popisoval přímo předky dnešních Pamírců, vymezení lokality geograficky Pamíru odpovídá (oblast mezi afghánských Badachšánem a čínským Kašgarem). O dávné přítomnosti Marca Pola v pamírských horách se však zmiňují i lidové pamírské legendy. Šugnánský informant Fašken⁹⁸ konstatoval, že Marco Polo Pamírem skutečně procházel a že se o Pamírcích zmiňuje i ve své knize *Milión*, kde údajně píše, že se nejedná o žádné muslimy, ale o hašašiny (*gašašiny* – uživatelé hašiše). (Retka, 2009).

Marco Polo byl nejen významným cestovatelem, ale také člověkem poměrně znalým kulturních specifik „jiných“ etnik či civilizací. Podle Yamashita Marco Polo ve svém díle pečlivě rozlišoval křesťany, muslimy a modloslužebníky (příslušníky jiných – „původních“ náboženských systémů) (Yamashita 2003, srov. Budil 2007). Teoreticky za tyto modloslužebníky (modlaře) mohl považovat i pamírské ismá^cility, a to z důvodu jejich odlišného pojetí islámu (oproti sunnitské většině). Toto označení mohlo reflektovat skutečnost, že podoba ismá^cilistké religie Pamírců je částečně ovlivněna předislámským zoroastrismem. Některé prvky a symbolika systému zoroastrismu jsou v pamírském

otázka historické pravdivosti, ale spíše podoby současných interpretací. „*Etnicita je descendencí, společným původem, ať už skutečným nebo domnělým...*“ (van den Berghe, 1981, s. 355).

⁹⁸ Fašken, muž, cca 1970, Šugnánec, Chorog, obchodník, (výzkum 2006, 2014, 2015).

pojetí ismá'ilije patrné až do dnešní doby (Mamadšerzodšejev, 2007) srov. (Bliss, 2006); (Dušek, 2016).⁹⁹

Dalšími evropskými cestovateli, kteří do této lokality po Marcu Polovi přišli (s poměrně velkým časovým odstupem) a o svých cestách referovali prostřednictvím svých knih a zpráv, byli John Wood¹⁰⁰, Sven Hedin, Aurel Stein a Ole Olufsen¹⁰¹ (Bliss 2006). Kromě vojenských pozorovatelů a cestovatelů se Pamír na začátku a v průběhu první poloviny dvacátého století stal místem zájmu akademických pracovníků, kteří se zajímali především o specifika místních pamírských jazyků, etnografická specifika, popřípadě místní ismá'ilitskou verzi islámu. Jednalo se především o sovětské lingvisty (například Steblin-Kamenskij, Zarubin) a etnografy (Andrejev), v rámci sovětizace tádžické společnosti však přicházejí i ruští úředníci, učitelé, vojáci a další představitelé sovětské moci.

Například Boris Lapin pracoval v roce 1927 v Tádžikistánu na pozici úředníka Státního statistického úřadu. Ve svých pamětech vzpomíná na svá pracovní setkávání s obyvateli tádžického Pamíru. „*Tato práce mne nutila stýkat se úzce s obyvatelstvem horských krajů Pamíru – této „pasti národů*¹⁰²“, *jež je mnohém směru národopisnou záhadou*“ (Lapin, 1930, s. 6).

⁹⁹ Odkaz Marco Pola je v Pamíru aktuální i v dnešní době. Například je po něm pojmenován jeden druh horské ovce (*Ovis poli – Ovce Marco Pola*), který ve své knize Marco Polo při cestě po Pamíru často zmiňuje (Yamashita, 2003).

¹⁰⁰ John Wood anglický důstojník, který v roce 1836 prošel část tzv. Vachánského koridoru. Jeho přítomnost, podobně jako dalších vojenských pozorovatelů, souvisela se vzrůstajícím anglickým (z jihu) a ruským (ze severu) zájmem o tuto oblast. Rusko-anglické soupeření, které bývá označováno jako Great Game, v druhé polovině 19. století, se projevilo i v oblasti Pamíru. (Dušek, 2016; srov. Pirumšojev, 2012).

¹⁰¹ Ole Olufsen byl dánským plukovníkem, který se účastnil druh dánské expedice na Pamír v letech 1898–1899. Své zkušenosti z této cesty popsal v publikaci *Through the Unknown Pamir*. (Dušek, 2016).

¹⁰² Pojem „pasti národů“ vymysleli němečtí učenci, aby zdůraznili specifickou zdejší krajinu a její vliv na život místních společenství. „...*(Pamír) je spleť horských průsmyků a úbočí, kde zůstaly vězet zbytky plemen, vyhubených a pohlcených dobyvateli na středoasijských rovinách.* (Lapin, 1930, s. 6).

Při popisu horského obyvatelstva (konkrétně Šugnánců) vychází nejen ze svých osobních pozorování, ale také z textů jednoho afghánského autora¹⁰³, který v oblasti Šugnánu také cestoval.

„Obyvatelstvo Šugnánu je bílé pleti a mluví zvláštním jazykem. Náboženstvím patří k šiitům, přívržencům Aga-chána a poslouchá „piri“, jmenované jejich náboženskou hlavou. Je tu zvyk, podle kterého ženy každé osady při přiblížení pirů nebo išánů vystoupí na střechy domů, bítí na buben a zpívají tichým hlasem projevující radost. V tomto kraji je rozšířeno používání opia a hašiše“ (Lapin, 1930, s. 65).

Lapinův popis Šugnánců je zajímavý hned v několika rovinách. Autor poukazuje nejen na kulturní odlišnosti Šugnánců (jazyk a víra), ale také zdůrazňuje jejich fyziognomická specifika (ve srovnání s Kyrgyzy zmiňuje jejich „bílou kůži“). Zajímavá je i zmínka o rozšířeném užívání opia a hašiše, což je téma, které je v této oblasti aktuální i v současné době.

Popis obyvatel Pamíru se částečně objevuje i v dobových publikacích československých autorů. Například orientalista¹⁰⁴ Josef Jaroslav Malý, který se v roce 1913 účastnil expedice na Pamír, popisuje setkání s Pamírci ve své knize *V roklinách Darvázu* (1941) následovně:

„Nedaleko kyšlaku Čichav jsme potkali skupinu horalů. Zaujali mne temně bronzovými tvářemi a malebnými hadry, které sotva kryly statná, svalnatá těla, prozrazující značnou fyzickou silu. Byli to Vachánci ze Šugnánu. Vraceli se domů ze sezonních prací v Kuljabu. Jsou náruživými milovníky svobody, a proto nenávidí cizince. Ještě více nelásky chovají vůči bucharským vládním činovníkům... Jak jsem byl překvapen, spatřiv mezi nimi několik blondýnů s šedýma a jasně modrýma očima. Připomínali mi typ našich severanů.“ (Malý, 1941, s. 269–270).

¹⁰³ Burchaned-din-chan Kuškeki: „Kattagan a Badachšán“, překlad prof. Semenova, Taškent 1926.

¹⁰⁴ Odkaz česká orientalistiky a íranistiky ná v Pamíru, a v Tádžikistánu obecně, je stále velice živý. Někteří informanti a konzultanti z akademického prostředí vzpomínali na práce Jana Rybky a Jiřího Běčky (obsáhle dílo o tádžickém jazyce). V současné době je v kontextu československého akademického odkazu v Tádžikistánu zmiňován lingvista Lubomír Novák – autor jagnóbsko – českého slovníku (2010). Zajímavý jazykový výzkum přímo v oblasti Pamíru (ve Vachánu) realizuje Jaroslava Obrtelová (2017), (popřípadě ve spolupráci s Raihon Sohbnazarbekovou 2018).

Orientalista Malý tedy při svém popisu horských populací poukazuje i na zajímavou rovinu „specifického“ fyziognomického vzhledu Pamírců, který je prezentován i v některých narativích informantů. Josef Malý v popisu Pamírců pokračuje, a zmiňuje i rovinu náboženskou.

„U mohamedánů se netěší přízni. Považují je za káfiry – nevěřící. Kteří jen z přinucení plní navenek příkazy Koránu, ale v duši tajně vyznávají své vlastní náboženství, skládající se z prvků učení Zarathuštrova a křesťanství.“ ... „Jejich zbytky se rozprchly do Afghánistánu a skryly se v nedostupných roklinách Šugnánu. Žijí tam dodnes, odloučení od celého světa, vášnivě střežící čistotu své krve, své náboženství a staré zvyky předků.“ (Malý, 1941, s. 269–270).

Autor poukazuje na sunnitskou interpretaci náboženské odlišnosti obyvatel Pamíru (sunna x ismá^oilija). Tento diskurz náboženské odlišnosti, je stále patrný i ve výpovědi mnoha tádžických (sunnitských) informantů. Malý dále zmiňuje i vliv nemuslimských prvků na ismá^oilitické pojetí islámu, tedy křesťanství a zoroastrismu (srov. Daftary, 2011; Wasserman, 2007; Dušek, 2010 aj.). Tento aspekt dané problematiky bude dále rozpracován v kapitole 6. Náboženské vyznání.

Další zmínky v československých publikacích, lze nalézt například v díle Julia Fučíka, který cestoval po sovětské části Střední Asie v letech 1930, 1934 a 1935. Navštívil i oblast Darvozu (jeden z rajonu GBAO) a své zkušenosti poté popsal v jedné z reportáží pro Rudé právo.

„...za těmito hranicemi SSSR, v Afghánistánu, nebyla revoluce, která by lidem vracela zdraví. Projedeš sta kilometrů a nepotkáš lékaře, nenajdeš nemocnice. Syfilis je tu úrodnější než bavlník, trachom pevně sedí pod víčky a ženy jsou neplodné starými nemocemi a neduživým dědictvím. Kněží znají zaklínání a odvary z trav a z trusu, ale nepomohou-li, není již naděje.“ (Fučík, 1947).

Julius Fučík v dalších pasážích své reportáže o sovětské části Pamíru (rajon Darvoz) poukazuje na značné materiální a technologické rozdíly mezi tádžickou částí Sovětského svazu a afghánskými oblastmi. Zdůrazňuje významný vliv sovětského zřízení na kvalitu života místních

obyvatel a přímo i podporuje sovětské protináboženské postoje (Fučík 1947). Fučík nezdůrazňuje kulturní odlišnosti Pamírců, spíše než etnicita ho zajímá sociální aspekt života v různých státních systémech. Nelze tedy v kontextu jeho díla přímo hovořit o diskurzu kulturní odlišnosti, ale spíše o diskurzu rozvoje (potažmo o civilizační misi Sovětského svazu ve Střední Asii).¹⁰⁵

Diskurz rasy a diskurz zaostalosti a rozvoje úzce souvisejí s ideologiemi dvacátého století. Zatímco stoupenci nacismu na Pamíru hledali „kolébku“ árijství a čisté rasy, komunistická ideologie upozorňovala na „civilizační“ úspěchy, kterých v oblastech své sféry vlivu dosáhla. Oba tyto diskurzy mnozí informanti reflektují a v některých aspektech z nich i částečně vycházejí při prezentování svých kolektivních identit. Na druhou stranu je však nutné upozornit, že tyto západní diskurzy o Pamíru a Pamírcích většinou netvoří základ dané kolektivní identity (z hlediska sebe prezentace při interakci s lidmi mimo pamírské skupiny).

V tomto ohledu je zásadnější diskurz kulturní odlišnosti. Tato problematika se neobjevuje pouze v textech západních cestovatelů a akademiků, ale také ji reflektují nejen samotní Pamírci, ale také příslušníci „nepamírských“ středoasijských skupin (především Tádžici). Další text práce se tedy bude věnovat především této tematické rovině, s důrazem na specifika jazykové příslušnosti a náboženského vyznání.

¹⁰⁵ Mnozí informanti tento diskurz i „civilizační“ působení sovětských orgánů v oblasti také sdílejí. Upozorňují na sociální rozdíly (SSSR a dnešní Tádžikistán) a přínosy členství v Sovětském svazu. Zajímavý aspekt představuje i skutečnost, že někteří informanti z Darvozu vzpomínají i na přítomnost (spíše na oficiální informace o přítomnosti) Julia Fučíka. Zdůrazňují, že Fučík prošel Darvoz pěšky a v každé vesnici se zastavil na nocleh. Na základě této skutečnosti prý byl kolchoz v Darvozu pojmenován Kolchoz Julia Fučíka.

6. Náboženské vyznání ¹⁰⁶

Jak jsem již uvedl v předchozím textu, náboženské vyznání je jednou ze dvou základních rovin, na kterou poukazují Pamírci při vymezování se vůči ostatním skupinám. V této kapitole popíši základní specifika ismá[°]ilitského pojetí islámu. Danou problematiku zasadím především do kontextu religiozity ve Střední Asii (především s důrazem na Tádžikistán). V dalších pasážích kapitoly se již přímo zaměřím na popis specifík ismá[°]ilije. Zmíním základní aspekty daného náboženského systému a poukáži i na jeho význam v životě věřících. Budu reflektovat nejen současný stav v Tádžické republice, ale zaměřím se na fenomén ismá[°]ilija i v kontextu existence SSSR a občanské války v Tádžikistánu v devadesátých letech 20. století. V závěru zmíním postavu náboženského představitele ismá[°]ilitů Aga Chána IV.

6.1 Náboženství Střední Asie

Střední Asie je nábožensky poměrně homogenním regionem. Autochtonní obyvatelé Střední Asie se hlásí především k islámu. K jiným náboženským systémům se hlásí především potomci představitelů „imperiálních mocností“ (pravoslavní Rusové v postsovětském regionu, popřípadě buddhističtí a taoističtí Chánové v Ujgurstánu) (Baar 2002). Náboženskou mapu Střední Asie dále doplňují konvertité, popřípadě příslušníci „nemuslimských“ etnik, které byly do Střední Asie přesouvány v době stalinistických represí (například Němci a Korejci).

Islám ve Střední Asii nepředstavuje jednolitý a homogenní koncept. Specifika a projevy islámu byly v minulosti ve Střední Asii výrazně ovlivněny lokálními specifickými podmínkami. V této rovině měly

¹⁰⁶ Při zpracování této kapitoly disertační práce jsem částečně vycházel z pasáží textu, který jsem publikoval jako samostatnou kapitolu v rámci kolektivní monografie *Tradice a inovace v kulturách starého Východu* (Pecha, 2013), konkrétně se jedná o část *Ismailité ve Střední Asii – historie a současnost* (Retka, 2013)

zásadní roli i přístupy a strategie jednotlivých skupin, jejichž příslušníci k islámu postupně konvertovali. Nejedná se však pouze o základní kategorizaci na sunnity a ší'ity, ale také o rozdílné pojetí přístupů k islámu u kočovných pastevců a usedlých zemědělců (Kokaisl, 2007).

6.1.1 Postavení islámu ve Střední Asii

Islám se dostává do Střední Asie na počátku osmého století společně s arabskou armádou. Věra Exnerová popisuje náboženskou situaci ve Střední Asii před nástupem islamizace následovně:

„V oblasti převládala perština a zoroastrismus, v menší míře také manichismus. Na severu a východě hraničila s územím, které ovládaly turkické nomádské kmeny, vyznávající šamanismus“ (Exnerová, 2008, s. 19).

Věra Exnerová (2008) zmiňuje dva zajímavé aspekty dané problematiky. Oproti dnešní situaci, kdy převládají ve Střední Asii turkické skupiny, v dané době (před nástupem islámu) převládalo v oblasti obyvatelstvo perské. Druhým důležitým aspektem je skutečnost, že náboženská situace ve Střední Asii byla před nástupem islámu velice heterogenní.¹⁰⁷ Tato skutečnost se později projevovala v kulturních specifikách různých verzí islámu, které na „předislámské“ náboženské systémy navázaly (srov. Kokaisl, 2007).

Před nástupem islámu měl významné postavení především původní šamanismus, vedle kterého bylo rozšířené i křesťanství (nestoriánství a manichejství) a buddhismus. (Kokaisl, 2006). Opominout nelze zoroastrismus (Exnerová, 2008). Islám tedy nastupuje do poměrně nábožensky heterogenního prostředí a postupně si buduje svoji pozici v regionu. Toto období je spojeno především s působením perské dynastie Sámánovců, která od poloviny devátého století budovala v Transoxanii centralizovaný stát s centrem v Buchaře (Exnerová, 2008).

Jean Paul Roux upozorňuje, že při tomto upevňování pozic islámu nekonkurovaly pouze místní šamanistické systémy, ale také postupující buddhismus, který se v šestnáctém století rozšířil především mezi Mongoly (Roux, 2007, s. 298). Za pomyslné vítězství islámu ve Střední Asii považuje Roux až upevnění tohoto náboženského systému mezi příslušníky kazašských kočovných hord.

„V pohorí Altaj přežívalo několik kmenů, jež se držely šamanismu, a početní kazašští kočovníci, sdružení do čtyř velkých kmenových federací – Velké hordy (Ulu Juz), Střední hordy (Orta Juz), Malé hordy (Kiši Juz) a Hordy Bükey... Kazachové lpěli na svých tradicích a islámu se bránili, ale přesto i u nich byl stále více cítit dopad muslimské propagandy, což přineslo v 17. a 18. století islámu nakonec přece jen vítězství, byť opožděně (Roux, 2007, s. 298).

Carské Rusko a Sovětský svaz

Toto symbolické vítězství však bylo záhy ohroženo nastupujícím vlivem ruské a později sovětské moci v regionu (Exnerová, 2008).

Zatímco představitelé carského Ruska zastávali postoj spíše přehlíživý¹⁰⁸, snahou sovětů byla postupná eliminace islámské struktury, kterou chápali jako konkurenční vlastním sociálním modelům. K náboženské asimilaci obyvatel Střední Asie mělo dojít nejen prostřednictvím represe, ale i cílenou propagandou, která poukazovala na zaostalost (viz diskurz zaostalosti projevující se například u Fučíka). Islám byl komunistickou ideologií označován za antisociální a zkosnatělé náboženství, které vyvolává fanatismus a představuje překážku v rozvoji (Exnerová, 2008, srov. Gellner, 2003).

I přes represivní a propagandistický nátlak v průběhu dvacátého století islám ve Střední Asii své postavení neztratil a v současné době je opět považován za jeden ze zdrojů „národních identit“ některých novodobých středoasijských států (Kokaisl, 2007, s. 260–280, srov. Horák, 2005).

¹⁰⁸ O postavení muslimů v carském Rusku se zmiňuje například významný orientalista českého původu Alois Musil (Žďárský, 2014).

6.1.2 Náboženská situace v Tádžikistánu

Pozice islámu je v současné Tádžické republice podobná jako v ostatních státech postsovětské Střední Asie (viz další text). Je však vhodné reflektovat výše zmíněnou skutečnost, že na podobu islámu v jednotlivých lokalitách mělo výrazný vliv sociální prostředí (struktury) dané společností. V prostoru Střední Asie se jedná především o rozdílné přístupy k novému náboženství (v kontextu příchodu islámu do oblasti) u kočovných pastevců a usedlých zemědělců. Petr Kokaisl konstatuje, že u usedlých Tádžiků bylo přijetí islámu rychlejší a intenzivnější než kočovných skupin Kyrgyzů a Kazachů (Kokaisl, 2007, s. 266). Roux upozorňuje, že u některých skupin u kazašských pastevců k přijetí islámu došlo až ve století osmnáctém (Roux, 2007).

Stejně jako v ostatních svazových republikách, i na území dnešního Tádžikistánu docházelo v době existence SSSR k aktivitám, jejichž záměrem bylo postavení islámu ve společnosti eliminovat, popřípadě ho zcela zničit. Tento státními orgány řízený proces sekularizace však svých cílů plně nedosáhl a islám je i v současné době stále dominantním náboženským systémem, ke kterému se hlásí většina obyvatel Střední Asie (srov. Bliss, 2006; Exnerová, 2008; Kokaisl, 2007).

K 1.1. 2018 žilo na území Tádžikistánu podle oficiálních odhadů 8,7 milionů obyvatel. Z tohoto počtu se přibližně 90 % hlásí k islámu (Businessinfo.cz 2018). Oficiální statistiky nerozlišují mezi sunnity a ší'ity, nicméně podle odhadů se k sunnitské verzi islámu hlásí cca 85 % obyvatelstva, 5 % tvoří ší'ité a 10 % příslušníci ostatních náboženství (Ministerstvo zahraničních věcí ČR, 2013). Ší'itskou verzi islámu zastupují skupiny ismá'ilitů, ale i ší'itských imámitů (Kokaisl, 2007).

Důležitým fenoménem současné náboženské situace v Tádžikistánu (ale i ostatních zemích postsovětské Střední Asie) je postupná radikalizace

části sunnitských muslimů. Na tento trend poukazovali mnozí pamírští informanti, kteří zdůrazňovali vlastní náboženskou benevolenci a umírněnost v kontrastu k jejich představám o sunnitském islámu.¹⁰⁹

6.2 Ismá'ílija

Ismá'ílija (též *al-Ismá'ílija*, *ismá'ilité*) je označení pro jeden z islámských směrů, který vznikl v průběhu 8. století v rámci rozkolu uvnitř ší'itského islámu (srov. Andreyev, 1999; Daftary, 1998 aj.). Ší'itské pojetí islámu vychází (oproti sunnitské verzi) z předpokladu, že Muhammad otevřel „cyklus zasvěcování“. Prostřednictvím tohoto cyklu dochází k procesu následovnictví, kdy muslimské společenství získává svého nového vůdce – *imáma*. Ší'ité tedy vycházejí z předpokladu, že smrtí Muhammada neznamena konec prorokova působení na zemi. Na Muhammadův odkaz přímo navazují jeho potomci. Dochází tedy ke generačnímu předávání prorokovy schopností a kompetencí nutných k vedení muslimského společenství (Partidge, 2006).

Na prvotní rozkol v islámu po smrti Muhhamada a na rozdíly v pojetí soupeřících stran (ší'ité a sunnité) upozorňuje Libor Čech:

„Z historického kontextu je zjevné, že „strana 'Alího“ (ší' at 'Alí) začala disponovat jinou identitou od té doby, co se po smrti posla Božího Muhammada b. 'Abdulláha (570–632 AD) zmocnil moci Abú Bakr as-Siddíq (podle sunnitské ortodoxie první chalífa¹¹⁰, který vedl islámskou ummu v letech 632–634) na úkor 'Alího b. Abí Tálíba... Právo na imámat měl podle ší'itského společenství pouze 'Alí a jeho potomci (ahl al-bajt), tedy rod prorokova domu“ (Čech, 2016, s. 133).

¹⁰⁹ O významu auto a heterostereotypů například Ladislav Holý (1996).

¹¹⁰ Chaláfát rasúl Aláh – nástupce Posla Božího. Poznámka vložena autorem citace (Čech, 2016).

Prvním ší'itským imámem byl tedy Alí (synovec a zeť Muhhamada), který prorokovy kompetence k vedení muslimského společenství předal svým synům (z manželství s Muhammadovou dcerou Fatimou) Hasanovi a Husajnovi. Alího synové imámát poté předávali dál svým přímým potomkům (Partidge, 2006, s. 364–365).

Z Alího synů al-Hasana a al-Husajna tedy přechází imámát na jejich další mužské potomky Alí Zajnul'ábidína, Muhammada al-Baqíra a Dža'far as-Sádiqa. Se smrtí šestého imáma Dža'far as-Sadiqa dochází u ší'itů výraznému rozkolu v otázce, kdo má být legitimním sedmým imámem. Část věřících uznává posloupnost po linii staršího syna Dža'far as-Sadiqa (šestého imáma), druhá konkurující skupina se však přiklání k posloupnosti po linii syna mladšího (Kropáček, 1998).

Příčinou tohoto rozkolu je skutečnost, že starší syn Dža'fara as-Sadiqa (šestého imáma) Ismá'il¹¹¹ zemřel dříve než jeho otec, nemohl se tedy za svého života stát imámem. Lze se také setkat s vysvětlením, že Ismá'ila z nástupnictví vyloučil přímo jeho otec Dža'far as-Sádiq, a to z důvodu nevhodného chování a pití lihovin (Kropáček, 1998).

Ismá'ílité (stoupenci Ismá'ila) zastávají názor, že imámát legitimně náležel Ismá'ilovi, tedy přechází legitimně přechází na jeho přímé potomky. Prvním Ismá'ilovým synem byl Muhhamad, který se tedy podle ismá'ilitské tradice stál právoplatným imámem po svém dědovi Džafar as-Sádiqovi (šestý imám). Většina ší'itů však s touto interpretací nesouhlasí a vychází z předpokladu, že po smrti Džafar as-Sádiqa se legitimním imámem stává jeho mladší syn (a Ismá'ilův mladší bratr) Músa al-Kazím. Imámam se tedy podle této teze dále předává po jeho linii přímých potomků (Armstrongová 2008). Příčinou rozkolu v ší'itském islámu je tedy nesoulad v otázce nástupnictví po šestém imámovi Džafar as-Sádiq. Nejedná se „pouze“ o spor, kdo má být

¹¹¹ Od jeho jména je odvozen název celé skupiny, tedy ismá'ílité.

legitimním sedmým imámem, ale také, po čí rodové linii se bude dále imámát předávat. Zda po linii potomků Ismá'ila (ismá'ilité) nebo po linii Músu al Kazima (*ší'ité dvanácti imámů*) (Kropáček 1998).

Pojem *ší'ité dvanácti imámů* odráží skutečnost, že linie potomků Músu al-Kazima končí ve dvanáctém pokolení. Dvanáctý imám Muhammad Abú – Qásim odchází v roce 874 z důvodů pronásledování do úkrytu, stahuje se z veřejného života a v roce 934 bylo veřejně oznámeno jeho skrytí. Bůh dvanáctého imáma ukryl před jeho pronásledovateli. Některé ší'itské skupiny věří, že se tento dvanáctý imám vrátí v podobě *mahdího*. Zanedlouho poté nastane boží soud, *mahdí* zničí boží nepřátele a nastolí tak zlatý věk spravedlnosti a míru (Kropáček 1998).¹¹² Posloupnost imámátu v pojetí *ší'í dvanácti imámů je tedy následující* (Kropáček 1998):

- Alí
- al-Hasan
- al-Husajn
- Alí Zajnul'ábidín
- Muhammad al-Baqír
- Dža'far as-Sádiq
- Músá al Kazim
- Alí ar Rida
- Muhammad at-Taqi
- Alí an-Naqi
- Hasan al-Askarí
- Muhammad Abú-l-Qásim (al Mahdí)

Ismá'ilité oproti ší'itům dvanácti imámů věří, že linie Ismá'ilových potomků (legitimních imámů) nebyla přerušena a nepřetržitě pokračuje až do současné doby. Podle ismá'ilitské verze islámu je současným imámem již devětačtyřicátý potomek Muhammada, který je titulován jako

112 Více o motivu božího soudu v pojetí ší'itského islámu pojednává například Jean Pierre Filiu (2011).

Aga Chán (*nositel božího světla*), popřípadě Hazar Imám (současný imám) (Kokaisl 2007) srov. (Haeri 1997). Od roku 1957 je ismá'ílitským imámem princ Karim al-Husajni, který nese označení Aga Chán IV (vnuk předchozího imáma Aga Chána III).

Ismá'ilité netvoří jednu homogenní skupinu, jedná se o více různých směrů a přístupů. Nejpočetnější ismá'ílitskou skupinou je *Nizárijá*¹¹³. K odkazu Ismá'íla se také hlásí *bohorové, chodžové a Sab'íja* (srov. Daftary 1998).

Přehled všech ismá'ílitských imámů uvádí například Libor Dušek (2016), který vychází z díla předního ismá'ílitského odborníka Farhada Daftary (1998).

Imámové společní s ší'ca dvanácti imámů

- 1) Alí
- 2) al-Hasan
- 3) al-Husajn
- 4) Alí Zajnul'ábidín
- 5) Muhammad al-Baqír
- 6) Dža'far as-Sádiq

Po smrti šestého imáma Dža'far as-Sádiqa dochází k zmiňovanému rozkolu v ší'itském konceptu posloupnosti (vzniká *ší'ca dvanácti imámů* a *ismá'ílija*)

- 7) Ismá'íl (ibn Dža'far)

¹¹³ Tádžičtí ismá'ilité se hlásí k proudu Nizárijá, z tohoto důvodu bude v dalším textu reflektována především tato konkrétní tradice.

Fátimidé¹¹⁴

- 8) Ahmad al-Vafí
- 9) Muhhamad at-Takí
- 10) Abd Alláh ar-Radí
- 11) Ubajd Alláh al Mahdí bi-lláh
- 12) Muhhamad al-Kajm bi Amrilláh
- 13) Ismá^cil al Mansúr
- 14) Má^cád al-Mu^ciz li-Dínilláh
- 15) Abú Mansúr Nizár al-^c Azíz bi-lláh
- 16) Al-Hákim bi-Amrilláh
- 17) ^cAlí az Záhír
- 18) Abú Tamín Ma^cad al Munstansir bi-lláh

Nizárí imámové

- 19) Nizár bin al-Mustansir bi-lláh
- 20) Al-Hádí
- 21) Al-Mutadí
- 22) Al-Káhir
- 23) Hasan II
- 24) Núr ar-Dín Muhhamad II.
- 25) Džalálu ad-Dín Hasan III.
- 26) ^cAlá ad-Dín Muhammad III.
- 27) Ruknu ad-Dín Churšáh
- 28) Šamsu ad-Dín Muhammad
- 29) Kásim Šáh
- 30) Islám Šáh
- 31) Muhammad bin Islám Šáh
- 32) Al-Mustansir bi-lláh II.
- 33) ^cAbdu-s-Salám Šáh
- 34) Gharíb Mírzá
- 35) Abdú Dharr ^c Alí
- 36) Murád Mírzá

¹¹⁴ O fatimovském chalífátu podrobněji pojednává například Šajch Fadhalla Haeri (1997), popřípadě Miloš Mendel (1997).

- 37) Dhú-l-Fikár ° Alí
- 38) Núru ad-Dín ° Alí
- 39) Khalíllulláh II. ° Alí
- 40) Nizár
- 41) As-Sajjid ° Alí
- 42) Hasan ° Alí
- 43) Kásim ° Alí
- 44) Abú-l-Hasan ° Alí
- 45) Šáh Khalílulláh III.
- 46) Hasan ° Alí Šáh Ágá Chán I. (1817–1881¹¹⁵)
- 47) Aká ° Alí Šáh Ágá Chán II. (1881–1885)
- 48) Sultán Muhammad Šáh Ágá Chán III. (1885–1957)
- 49) Šáh Karím al-Husajní Ágá Chán IV. (1957–doposud)

Ve Střední Asii žijí ismá°ilité především v horských oblastech Tádžikistánu (Pamír), v severním Afghánistánu, západní Číně a v horských oblastech Pákistánu (Steinberg 2011, 36–39).¹¹⁶ Andreyev konstatuje, že se počet ismá°ilitů ve Střední Asii těžko odhaduje, přibližně se však jedná (v devadesátých letech 20. století) cca o 250 000 věřících v tádžickém Pamíru, od 100 000 do 500 000 v Afghánistánu a několik tisíc v Číně (Andreyev, 1999).

Ismá°ilitský náboženský systém se skládá ze dvou základních částí – rovin. Jedná se o složku exoterickou – vnější (*záhir*) a ezoterickou – vnitřní (*batín*) (Andreyev, 1999). *Záhir* tedy představuje vnější – viditelné učení a *batín* jeho vnitřní význam. Imám, který obě roviny propojuje (otvírá *batín*), bývá označován jako „hovořící korán“ (Wasserman, 2007).

¹¹⁵ Uvedené roky uvádějí rozsah imámátu daného imáma.

¹¹⁶ Jeden z šugnánských ismá°ilitských chalífů (představitel lokální náboženské obce) v průběhu rozhovoru hovořil o tom, že Ismá°ilité žijí především v USA, Kanadě, Indii, Keňi a Tanzanii. Podle tohoto informanta se v současné době hlásí k ismá°ilitskému vyznání přibližně 48 milionů lidí, kteří žijí v pětadvaceti státech světa (výzkum 2006).

„*Imámova duchovná funkcia, spočívajúca vo výklade a rozlišovaní vnútorného významu (bátin) od viditeľného učenia (záhir), sa označuje jako tawíl. Schopnosť obdržať tawíl sa odovzdáva zasvätením, počas ktorého sa duhovná schopnosť chápania u kandidáta postupne pripravuje na pochopenie ezoterickej pravdy. Interpretácia v zmysle tawílu často používa kabalistický výklad (exegézu) pre vysvetlenie cesty od vonkajšej podoby k realite*“¹¹⁷ (Wasserman, 2007, s. 107).

Wasserman poukazuje na určitý kabalistický aspekt ismá'ilitické víry. Ismá'ilijska býva označovaná jako pomerně synkretický náboženský systém, který obsahuje dílčí aspekty novoplatonismu, novopythagoreismu, gnostického křesťanství, hinduistickou mystiku a okultní prvky sufismu (Wasserman 2007 srov. Daftary 1998). James Wasserman přímo podrobně rozpracovává teorii o vzájemných kontaktech a inspiracích mezi ismá'ilitickými asasíny a templáři (Wasserman 2007).

Někteří autoři zjednodušeně konstatují, že základním prvkem ismá'ilitické ezoteriky je koncept převtělování duší, ze kterého vychází přesvědčení, že ismá'ilitští imámové jsou přímými dědici duše proroka a tím i zjevení Božího (Hrabal 1998). S touto tezí nesouhlasí například Luboš Kropáček, který konstatuje, že současná ismá'ilijska učení o inkarnaci božství nebo stěhování duší odmítá. *Nizárijia zdůrazňuje, že mezi imámy se předává jen světlo imámátu* (Kropáček 1998, 194).“

Kromě současného imáma uctívají ismá'ilité své i lokální náboženské představitele. Jedná se o tzv. *piry* (starší mistry)¹¹⁸ a jejich zástupce v konkrétních komunitách *chalífy*. Každá větší ismá'ilitická obec (popřípadě několik obcí menších) má svého chalífu, tedy místního náboženského představitele (Andreyev, 1999). Oproti mnoha jiným muslimům nemají ismá'ilité mešity. Funkci mešity v ismá'ilitické obci nahrazují modlitebny (tzv. *Džamatchány*), (Kropáček, 1998). Kromě modliteben mají pro ismá'ility velký religiozní význam i různá posvátná

¹¹⁷ Z důvodu dobré srozumitelnosti textu, jsem se rozhodl vybranou pasáž ponechat ve slovenském originále.

¹¹⁸ Více o instituci pirů (především v oblasti Šugnánu) Chodžibekov (2015)

místa, která se vyskytují v okolí téměř každé ismá^cilitické vesnice (Bliss, 2006). Jedná se o tzv. mazary (ostony).

6.2.1 Tádžičtí ismá^cilité

Jak již bylo uvedeno v předchozím textu, islám začal do oblasti dnešní Střední Asie pronikat od osmého století (Exnerová, 2008). V této době se však jednalo o sunnitskou verzi islámu. S ismá^cilijí se obyvatelé dnešního Pamíru (původně vyznavači zoroastrismu) setkávají až v průběhu století jedenáctého. Příchod ismá^cilije do oblasti Pamíru je úzce spjat s postavou Nasir Chusrava (Mamadžerzodšejev, 2007). Tento perský filosof, cestovatel, básník a duchovní představitel (žil v období 1003(4)–1072 nebo 1077) (Andreyev, 1999) se s ismá^cilijí seznámil během svého pobytu ve fatimovském chalífátu¹¹⁹ na území dnešního Egypta (Chansberger, 2005). Po několika letech působení ve fatimovském chalífátu se vydává Nasir Chusrav na svou misijní cestu do východních oblastí islámského světa a přichází až do pamírských údolí.¹²⁰ Náboženský odkaz Nasir Chusrava byl v Pamíru dále udržován nejen institucí pirů (viz předchozí text), ale také mu napomáhala i zhoršená dostupnost a izolovanost lokality (Andreyev, 1999), která až do 19. století výrazně odolávala „resunnizaci“.

Odkaz Nasir Chusrava zdůrazňovali i někteří informanti (pamírští i tádžičtí) Šugnánec Musofir¹²¹ mi v roce 2006 vyprávěl legendu o příchodu Nasir Chusrava na Pamír. Podle této legendy utíkal tento perský filosof se svým bratrem před náboženským pronásledováním, kterému byli ismá^cilité ze strany sunnitů vystaveni. Pohybovali se velice suchou krajinou, ale na jednom z míst, kde se Nasir Chusrav zastavil,

¹¹⁹ Fatimovský chalífát působil téměř 250 let oblasti v severní Africe, Palestiny, Sýrii, Hidžázu a na Sicílii (Hrabal, 1998) (srov. Daftari, 2006).

¹²⁰ Více o životě Nasir Chusrava například v publikaci *Nasir Chusrav – Rubin Badachšana* (Chansberger 2005)

¹²¹ Musofir, muž, cca 1965 let, Šugnánec žijící v Ruské federaci, lékař

vytryskl ze země pramen vody. Bratři došli až do oblasti Badachšanu. Zde se usadili a Nasir Chusrav začal šířit ismá'iliju mezi místními obyvateli. Od této doby jsou prý Pamírci ismá'ilité (výzkum 2006 in Retka, 2009).

Kromě horských oblastí Pamíru (Badachšanu) žijí nepočetné skupiny ismá'ilitů i v podhůří tohoto pohoří. Jedná se například o ismá'ilitskou vesnici Joged, která se nachází v jinak sunnitském regionu Darvoz. Obyvatelé této vesnice se nepovažují za horské Pamírce, ale za etnické Tádžiky. Od většiny ostatních Tádžiků se však odlišují svým pojetím islámu. Tato skutečnost se projevuje například v částečné endogamii této komunity. Podle místních obyvatel si vybírají své životní partnery pouze mezi místními ismá'ility. Popřípadě je možné uzavřít sňatek s tádžickým ismá'ilitou, žijícím v některém z větších měst jižního Tádžikistánu. Zapovězené pro ně nejsou ani „interetnické“ sňatky s Pamírci. V této rovině je patrné, že náboženské vyznání může být pro některé skupiny důležitější než etnická příslušnost (výzkum 2012). Tádžičtí ismá'ilité žijí i v oblasti jižního Tádžikistánu ve městech Kuljab a Kurgan-Tjube. Etnická kategorizace těchto ismá'ilitů je však složitá, neboť někteří z nich deklarují svůj „netádžický původ“ a prohlašují se za potomky Arabů (Kokaisl, 2007).

6.2.2 ismá'ilija v kontextu hmotné kultury

Zajímavý náboženský aspekt představuje odraz ismá'ilitské symboliky v hmotné kultuře Pamírců. Nejvýraznějším příkladem tohoto prolínání ideové a materiální roviny pamírských kultur je fenomén „pamírského domu“ tzv. *Čidu*¹²². Čid je popisován jako specifický druh stavby, který je typický pro oblasti Pamíru. Čid není zajímavý pouze svou architektonickou charakteristikou, ale především odrazem symboliky konkrétních náboženských systémů do dílčích detailů této stavby.

¹²² Podrobně se problematice pamírského domu (Čidu) věnuje Libor Dušek (2010).

Nejedná se pouze o symboliku ismá'ílitskou, ale patrné jsou i prvky symboliky zoroastrijské (srov. Dušek, 2010). Na odkaz zoroastrijské tradice zmiňoval informant Šakar¹²³, když poukazoval na tzv. *čorchonu*. Tento pamírský pojem se používá pro označení čtvercového zakončení stropu, které připomíná střešní okna. *Čorchona* má čtyři základní části, které symbolizují přírodní elementy. Jedná se o zemi, vodu, vítr a především oheň (výzkum 2006) (srov. Dušek, 2010).

V architektonických prvcích domu se projevuje i symbolika ismá'ílitská. V interiéru (v hlavní obytné místnosti) domu je pět hlavních sloupů. Tyto sloupy odkazují na pět zásadních postav imá'ílitské víry, tedy na Muhhamada, Aliho, Fatimu, Hasana a Husejna (výzkum 2006 srov. Dušek, 2010; Andreyev, 1999). Na příkladě symboliky hlavních sloupů je patrná určitá synkrese imá'ilije a prvků předislámských (zoroastrijských) systémů. Například sloup označovaný jako Muhhamad souběžně odkazuje i na zoroastrijského Surušu (božího posla). Symbolický význam však nemá pouze pět hlavních sloupů a *čorchona*, nýbrž lze hovořit i o symbolice jednotlivých trámů, lavic a dalšího tradičního vybavení domu (Dušek, 2010).

6.2.3 Ismá'ilija v každodenním životě

Důležitou rovinu výzkumu představuje otázka, jakými způsoby informanti interpretují vliv náboženské víry na jejich každodenní životy. Mnozí informanti poukazovali na skutečnost, že pojetí víry u Pamírců je značně tolerantní a benevolentní, čímž se odlišují od tádžických sunnitů. Frank Bliss při popisu ismá'ílitského islámu konstatuje, že obyvatelé Pamíru jsou liberální a vyhýbají se fundamentalistickým tendencím, které jsou patrné v některých skupinách tádžických sunnitů (Bliss, 2006, s. 236).

¹²³ Šakar, muž, 1970, Šugnánec, Chorog, obchodník.

Z hlediska náboženských pravidel, uznávají ismá^cilité sedm základních pilířů víry (Dušek, 2016). Jedná se o:

- 1) *Valaja* – láska a oddanost k Bohu
- 2) *Tahára* – čistota (včetně povinnosti mýt si ruce před každým jídlem)
- 3) *Namáz* – modlitba třikrát denně
- 4) *Zakát* – dobročinnost a s ní související almužna
- 5) *Ruza* – půst v měsíci ramadánu
- 6) *Hadždž* – pouť do Mekky
- 7) *Džihád* – svatá válka proti zlu uvnitř jedince

Za „nejdůležitější“ pilíře víry bývá ismá^cility považována láska k Bohu (*Valaja*) a modlitba (*Namáz*). Oproti tomu „nejmenší“ důraz bývá kladen na *Hadždž*. Cesta do Mekky může být nahrazena poutí k imámovi, který od devadesátých let oblast Tádžikistánu poměrně často navštěvuje (Dušek, 2010).

S tímto vymezení se většinou ztotožňovali i ismá^cilité, se kterými jsem se setkal v průběhu svých terénních výzkumů. Většina z těchto lidí uváděla, že pro ismá^cility je opravdu jednou ze základních náboženských povinností každodenní modlitba (*Námaz*). Sidali¹²⁴ z Chorogu, se kterou jsem vedl rozhovor v roce 2006, uvedla, že se ismá^cilité modlí třikrát denně – jednou ráno a dvakrát večer. Vždy se jedná o stejnou modlitbu (večer ji zopakují dvakrát po sobě). Tato ismá^cilitská modlitba je dlouhá asi na šest stránek (všichni mají stejnou – muži, ženy i děti). Někteří věřící ji čtou, jiní ji umí zpaměti. Informantka a ani její manžel pravidelně do modlitebny (Džamatchony) nechodí, oba se modlí především doma. V četnosti modliteb v průběhu dne se ismá^cilité liší od sunnitských muslimů, kteří se modlí v průběhu dne pětkrát. Význam modlitby zdůrazňovali i mnozí další ismá^cilitští Pamírci (výzkum 2006).

¹²⁴ Žena, 1970, Šugnánka, Chorog, prodejkyňe na bazaru.

Další náboženskou povinností, kterou informanti často zmiňovali, je půst v době ramadánu. Odpovědi informantů byly značně nejednoznačné. Mnozí poukazovali na svou umírněnost a nedogmaticnost a tím vysvětlovali skutečnost, že půst v době ramadánu nedodržují. Jistou výhodou při analýze této problematiky je skutečnost, že terénní výzkumy, z nichž tento text vychází, byly realizovány právě v průběhu ramadánu (září 2006, srpen 2012, červenec/srpen 2014). Je tedy možné informace získané z rozhovorů komparovat i s výsledky získanými pozorováním.

Mnozí ismá'ilité konstatovali, že jejich význam a podoba ramadánu se od toho sunnitského značně odlišuje. Podstatou ismá'ilitského ramadánu jsou podle informantů jiné aspekty než striktní zákaz konzumace pokrmů přes den. Například informant Šakar¹²⁵ v roce 2006 zastával postoj, že pro ismá'ility je důležité, aby se v průběhu ramadánu nerouhali, ošklivě nemluvili o druhých a nedělali nic špatného svým blízkým. Jiný informant (Nazrali), konstatoval, že sunnitům stačí přes den nejíst, Pamírci však mají jiné pojetí *Paruzy* (pravidla ramadánu). Podobně jako Šakar kladl důraz na předpoklad, že v průběhu ramadánu nesmějí ismá'ilité říkat nepravdivá slova, ponižovat a podvádět. Člověk by měl „být jako svatý“ a ke všem se chovat pohostinně (výzkum 2006). Zatímco v průběhu výzkumu v roce 2006 (v Pamíru) jsem se setkával i s jednotlivci či rodinami, ve kterých půst v době ramadánu dodržován nebyl, v roce 2012 (především v ismá'ilitské vesnici Joged mimo Pamír) byla situace na první pohled odlišná. Většina lidí, se kterými jsem přišel do kontaktu, ramadán (včetně půstu) dodržovala. Někteří obyvatelé vesnice Joged hovořili o tom, že dříve ramadán také vždy zcela nedodržovali, ale nyní ano. Odkazovali se na Aga Chána, který jim (ismá'ilitům obecně) tuto náboženskou povinnost doporučil dodržovat (výzkum 2012).

¹²⁵ Šakar, muž, 1970, Šugnánec, Chorog, obchodník.

6.2.4 Symbol Aga Chán

Jak již bylo uvedeno v předchozím textu, postava Aga Chána představuje pro ismá'ility (nejen ty tádžické) významnou morální autoritu, ke které se často obracejí. Vysoký symbolický význam osoby současného ismá'ilitského imáma Aga Chána IV. je možné vyvodit nejen z výpovědí jednotlivých ismá'ilitů, ale lze ho i vyzorovat v průběhu pobytu v interiérech jejich obydlí. Takřka ve všech domácnostech, které jsem v Pamíru navštívil (desítky pamírských domů od Rušanu, přes Šugnán a Murgab až po Vachán) měli vystavenou alespoň jednu fotografii, obraz nebo nástěnný koberec svého náboženského představitele. Ismá'ilitský chalífa¹²⁶ z Šugnánu konstatoval, že v současné době jsou tyto fotografie skutečně takřka v každém pamírské domě. V době Sovětského svazu to bylo spíše výjimečné. Fotografie (natož obrazy) s Aga Chánem byly v Tádžické SSR nedostatkové a daly se sehnat jen velice obtížně. Výjimečně se prý fotografie s Aga Chánem v tádžické části SSSR objevily, pokud mohl někdo z Pamírců pracovní vycestovat do Afghánistánu, Indie či Pákistánu. Lidé poté tyto fotografie skrývali a veřejně je nevystavovali. Ismá'ilitská víra sice nebyla přímo zakázána, ale věřící se nemohli nábožensky veřejně projevovat, neboť ismá'ilité nebyli státem uznané (povolené) náboženství, neměli oficiálně schválené náboženské představitele a oficiální modlitebny (výzkum 2006). Chalífa z Vachánu, který hovořil o náboženské situaci na Pamíru v době SSSR, konstatoval, že mnozí Pamírci vůbec nevěděli o tom, že jejich předci byli ismá'ilité a postavu Aga Chána neznali (výzkum 2013).¹²⁷

Po rozpadu Sovětského svazu dochází v mnoha oblastech Střední Asie k projevům desekularizace, což se projevuje i určitou renesancí významu

¹²⁶ V průběhu výzkumů jsem realizoval rozhovory se čtyřmi chalífy (2 byli z oblasti Šugnánu a 2 z Vachánu). V metodologické kapitole jsem popisoval proces anonymizace informantů. Informanti vystupují v textu disertace pod smyšlenými jmény. V případě chalífů jsem se však rozhodl informanty pod smyšlenými jmény neuvádět. Rozhodl jsem se u nich uvádět pouze pozici chalífy a obecně region, kde v době mého výzkumu působili.

¹²⁷ O postavení ismá'ilitů v době Sovětského svazu pojednává například Béatrice Zimmermann (2008).

islámu v každodenním životě obyvatel regionu (srov. Horák, 2005). K těmto procesům dochází i pamírských společnostech v průběhu devadesátých let 20. století. Mnozí informanti však poukazují, že současná vysoká popularita Aga Chána souvisí i s jeho „nenáboženskými“ aktivitami. V době občanské války v Tádžikistánu (1992–1997) docházelo k persekucím pamírského obyvatelstva v sunnitských oblastech Tádžické republiky (především v Dušanbe). Pamírci žijící mimo oblast Pamíru se stahovali do GBAO (výzkum 2014, například informant Tojrchon¹²⁸). Situace v GBAO byla v době občanské války pro Pamírce výrazně nepříznivá. Pamětníci popisují nedostatek základních potravin. V této době však Aga Chán, prostřednictvím svých organizací zorganizoval humanitární pomoc pro pamírské obyvatelstvo a tím důsledky potravinového nedostatku odvrátil (výzkum 2006 a 2014). Navazující rozvojové projekty realizované Aga Chánovými fondy a programy (například AKF, ITREC, MSDSP¹²⁹) jsou v Tádžikistánu (především v oblasti Pamíru) jasně patrné dodnes. V roce 2012 byla z těchto prostředků například financována stavba silnice v severním Afghánistánu či rekonstrukce vozovky v tádžickém regionu Darvoz (který je ovšem převážně sunnitský) (výzkum 2012). Tyto projekty jsou financovány z peněz, které do Aga Chánových fondů posílají ismá'ilitští věřící z celého světa. Jedná se tedy o určitou náboženskou daň, ze které jsou financovány rozvojové aktivity v regionech, ve kterých se nacházejí ismá'ilitské komunity. Kropáček uvádí, že se jedná přibližně o dvanácti procentní daň z ročního příjmu členů ismá'ilitského náboženského společenství (Kropáček, 1998).

Současná vysoká „popularita“ Aga Chána tedy souvisí s mnoha procesy a faktory, které sociální život obyvatel Pamíru ovlivňují. Mnozí informanti popisují ismá'ilitský náboženský systém jako velice progresivní, nefundamentální a zaměřený na pokrok. Například již

¹²⁸ Tojrchon, muž, 1965, Šugnánec, akademický pracovník.

¹²⁹ AKF: Aga Khan Foundation, ITREC: Ismaili Tariqa and Religious Education Committee, MSDSP: Mountain Societies Development Support Programme, více například Mastibekov (2014).

zmiňovaný šugnánský chalífa¹³⁰ hovořil o tom, že ismá^cilitští muslimové jsou progresivní, protože jejich pojetí imámátu vždy odráží soudobé trendy ve společnosti. Současný imám může reagovat na vzniklou situaci dobově adekvátním postupem nebo doporučením. Tímto tvrzením se tento informant vymezoval především vůči sunnitům, kteří (podle jeho interpretace) stále vycházejí z toho, co bylo aktuální v době Muhammeda (výzkum 2006). Tento důraz na určitou progresivitu, ale i na náboženskou umírněnost byl patrný i v průběhu výzkumů v pozdějších letech. V roce 2014 a 2015 jsem měl možnost realizovat několik opakovaných rozhovorů s pamírskými studentkami (Lali¹³¹ a Kata¹³²), které studovaly v Dušanbe.¹³³ Tyto informantky opakovaně hovořily o rozdílech mezi „rigidním“ až radikalizujícím pojetí islámu sunnitských Tádžiků a náboženskou umírněností ismá^cilitů (výzkum 2014 a 2015). Diskurz náboženské umírněnosti a sociální progresivnosti představoval jeden ze základních aspektů, prostřednictvím kterých se pamírští informátoři vymezovali vůči sunnitským Tádžikům, čímž i zdůrazňovali vlastní kulturní specifičnost. Další významnou rovino tohoto vymezování se vůči příslušníkům jiných (tedy nepamírských) skupin, představuje otázka jazykové příslušnosti.

¹³⁰ Muž, 1935, Šugnánec, ismá^cilitický chalífa.

¹³¹ Žena, 1990, studentka, Šugnánka, žije v Dušanbe.

¹³² Žena, 1990, studentka, Šugnánka, žije v Dušanbe.

¹³³ Již skutečnost, že jsem s nimi trávil čas bez přítomnosti jejich rodičů, bratrů atd., byla určitým faktorem, na který upozorňovaly, když hovořily o náboženské benevolenci a toleranci Pamírců. Na druhou stranu je potřeba upozornit, že se s těmito informantkami znám dlouhodobě a dobře mne znají i jejich rodiče a další příbuzní.

7. Jazyková příslušnost¹³⁴

Jazyková příslušnost představuje jeden z významných faktorů, jež jsou důležité pro utváření a udržování pocitu společné identity (například Šatava, 2009; Smith, 2003; Eriksen, 2007, ale i Bromlej, 1980). Podobně je tomu i v případě otázky identit tádžických Pamírců. Mnozí informanté poukazovali na skutečnost, že právě jazyk je společně s náboženským vyznáním tím základním atributem, prostřednictvím kterého vymezují hranice mezi konceptem skupiny vlastní (Pamírci) a skupiny cizí (srov. Bauman, 2000; Berger, Luckmann, 1999; Barth, 1969).

7.1 Jazyková situace Tádžikistánu

V Tádžické republice má v současné době pouze jeden jazyk status úředního jazyka. Jedná se o indoevropskou tádžičtinu (Horák, 2008). Kromě tádžičtiny je v Tádžikistánu poměrně rozšířená i ruština, popřípadě uzbečtina (Ministerstvo zahraničních věcí ČR, 2015). Podle tádžické legislativy má ruština status jazyka mezinárodní komunikace. Toto specifické postavení ruštiny přímo upravuje ústava Tádžické republiky (druhý článek).¹³⁵ Znalost ruského jazyka je v současné populaci Tádžikistánu stále rozšířená a je poměrně bezproblémové se tímto jazykem domluvit i s příslušníky neruských skupin, kteří v dnešním Tádžikistánu žijí (srov. Horák, 2008).

Kromě majoritní tádžičtiny a rozšířené ruštiny (a uzbečtiny) jsou v Tádžické republice zastoupeny i mnohé další jazyky. Významný

¹³⁴ Při zpracování této kapitoly disertační práce jsem částečně vycházel z pasáží textu, který jsem publikoval jako samostatnou kapitolu v rámci kolektivní monografie *Tradice a inovace v kulturách starého Východu* (Pecha, 2013). Konkrétně se jedná o část Jazyková politika současné Tádžické republiky v historicko-politických souvislostech (Retka, 2018a). Vznik této kapitoly byl finančně podpořen FHS UK v rámci projektu PRVOUK (P20/2013/53)

¹³⁵ Text ústavy Tádžické republiky je k dispozici online (Constitution of the Republic of Tajikistan, 1994) Originální verze v ruském jazyce byla publikovaná 30.11.1994 (in Leninabadsкая Pravda).

lingvistický web *Ethnologue – Languages of the World* (2016), který se specializuje na jazyky světa, konstatuje, že v Tádžické republice je zastoupeno třináct různých jazyků. Podle tohoto zdroje se jedná o deset jazyků původních a tři jazyky nepůvodní.

Za původní jazyky jsou považovány: tádžičtina, arabština, uzbečtina, kyrgyzština, parya, jagnóbština a jazyky pamírské (iškašimština, jazgulámština, šugnánština a vachánština).

Jako nepůvodní jazyky jsou uvedeny ruština, paštunština a perština.

Tento pracovní výčet však lze doplnit i o další jazyky. Například Nargis Rahmonová se zmiňuje i o početné komunitě Tatarů (Rahmonová, 2011). Vladimír Baar navíc zmiňuje i Turkmeny, Kazachy a Ujgury (Baar, 2002). Hermann Kreutzmann dále upozorňuje, že kromě zmíněných skupin v minulosti (v době SSSR) žili na území dnešního Tádžikistánu i Němci a Ukrajinci (Kreutzmann, 2015)

Je tedy patrné, že různé zdroje mohou o dané situaci informovat nejednotně. Nejednotné mohou být i snahy o klasifikaci jednotlivých jazyků do větších zastřešujících skupin. Již bylo zmíněno, že lingvistický server *Ethnologue – Languages of the World* (2016) rozlišuje jazyky „původní“ a „nepůvodní“ (viz předchozí text). Problematiku autochtonních jazyků zmiňuje i Vladimír Baar (2002), který ji ovšem spíše reflektuje v kontextu příslušníků státních národů ostatních středoasijských republik (viz další text). Nargis Rahmonová vymezuje čtyři významné jazykové kategorie, ale také upozorňuje i na skupinu pátou, kterou označuje jako „další indoevropské jazyky“. Do této páté (doplňující) skupiny spadají představitelé různorodých jazykových (indoevropských) menšin (Rahmonová, 2011).

Autorka tedy hovoří o čtyřech nejvýznamnějších etnicko-jazykových skupinách žijících v Tádžikistánu:

- majoritní **tádžické** obyvatelstvo, které žije především v nížinách,
- etničtí **Rusové** žijící především ve velkých městech – Dušanbe, Chudžant, Kuljab atd.,
- **uzbecké** obyvatelstvo, které tvoří majoritu v severozápadních oblastech Tádžikistánu – především ve městě Chudžant a v jeho okolí,
- **Kyrgyzové** žijící především ve východní části Gorno-Badachšánské autonomní republiky

Z hlediska tematického vymezení disertační práce je zajímavá především kategorie pátá (doplňující)

- „další indoevropské jazyky“

Některým z těchto „dalších indoevropských jazyků“ bude věnován prostor především v další části textu, nicméně je lze nyní alespoň stručně zmínit. Podle serveru *Ethnologue – Languages of the World* se jedná o následující indoevropské jazyky:

- perština (farsí) (cca 50 000 mluvčích),
- parya (1 195 mluvčích),
- jagnóbstina¹³⁶ (cca 2 000 mluvčích),
- paštunština
- skupina jazyků, které jsou označovány jako jazyky pamírské (Gordon, 2009)

Výše uvedený koncept Nargis Rahmonové o čtyřech základních jazykových (etnických) skupinách (a té páté doplňující), je možné stručně doplnit o otázku zastoupení autochtonních skupin, jejichž

¹³⁶ V českém akademickém prostředí se jagnóbskému jazyku věnuje Lubomír Novák, který sepsal a vydal první jagnóbsko-český slovník (Novák, 2010).

příslušníci tvoří majoritní obyvatelstvo sousedních států (či jiných administrativních útvarů v rámci širšího pojetí regionu Střední Asie). Tuto problematiku zpracovává Vladimír Baar, který konstatuje, že na konci dvacátého století žili v Tádžikistánu příslušníci následujících autochtonních skupin, jednalo se přibližně o 1 440 000 Uzbeků, 70 000 Kyrgyzů (především sever GBAO a okolí města Džergital), 25 000 Turkmenů, 15 000 Kazachů, 2 000 Afghánců a 1 000 Ujgurů. Nejpočetnější jazykové menšiny tedy vytváří Uzbekové (téměř milion a půl obyvatel) a Kyrgyzové (Baar, 2002). Přestože v souvislosti s občanskou válkou (v první polovině devadesátých let) došlo k silným reemigračním vlnám „netádžického“ obyvatelstva, poměrně vysoký poměr Uzbeků v tádžické společnosti i nadále zůstává (srov. Kokaisl, 2007). Z hlediska neautochtonních skupin je vhodné doplnit i poměrně početnou skupinu Rusů. Přestože se počet rusky hovořícího obyvatelstva po rozpadu SSSR a v průběhu následné občanské války výrazně snížil, Rusové stále vytvářejí druhou nejpočetnější jazykovou menšinu. V současné době žije na území Tádžikistánu přibližně 86 000 Rusů (Genzor, 2015).

Vladimír Baar upozorňuje na zajímavý jazykový fenomén Střední Asie, který představují početné tádžické populace žijící mimo Tádžickou republiku. Tato situace se týká především Afghánistánu (4 500 000 tádžicky hovořících obyvatel – devadesátá léta) a Uzbekistánu (1 200 000 obyvatel) (Baar, 2002). Afghánští Tádžici tvoří po Paštunech druhou nejpočetnější jazykovou skupinu v Afghánistánu. Podle Mojmira Šlachty žilo v Afghánistánu v roce 2006 přibližně 31 milionů obyvatel. Nejpočetnější Paštuni tvořili 42 % afghánské populace a druzí nejpočetnější Tádžici 27 % (přibližně tedy až osm milionů) (Šlachta, 2007). Nargis Rahmonová konstatuje, že na začátku 21. století žilo mimo Tádžickou republiku přibližně 10 000 000 Tádžiků (Rahmonová, 2011). Kromě Afghánistánu a Uzbekistánu tato autorka zmiňuje i vysoký počet Tádžiků žijících v Ruské federaci.¹³⁷ Je tedy možné konstatovat,

¹³⁷ Na základě vlastních poznatků může autor konstatovat, že důvodem vysokého počtu Tádžiků v Moskvě

že v současné době žije mimo Tádžickou republiku více Tádžiků než v samotném Tádžikistánu.

Zajímavá je situace ve vztahu k sousednímu Uzbekistánu. Vysvětlení poměrně vysokého počtu Tádžiků v tomto sousedním státě lze hledat především v administrativních aktivitách vedení Sovětského svazu ve dvacátých letech dvacátého století. Jak upozorňuje například František Bahenský, administrativní hranice nových sovětských socialistických republik či jejich nižších autonomních částí mnohdy neodpovídaly hranicím etnickým. Tuto situaci František Bahenský vysvětluje snahou Moskvy zamezit vzniku etnicky homogenních administrativních jednotek. Etnicky heterogenní územní jednotky, ve kterých se předpokládal nižší potenciál společné koordinace, měly zaručit snaží kontrolu z centra (Bahenský, 2010, s. 18–19). V důsledku této sovětské politiky „přišla“ Tádžická ASSR o Samarkand a Bucharu, tedy o dvě významná tradiční centra, ve kterých Tádžici v dané době tvořili většinové obyvatelstvo a které při novém vytváření hranic v sovětské Střední Asii připadly Uzbecké SSR (Rahmonová, 2011).

7.1.1 Tádžičtina

Jak jsem již uvedl v úvodu této kapitoly, tádžičtina představuje v současné době jediný oficiální úřední jazyk Tádžické republiky. Podle oficiálního sčítání z roku 1991 hovořilo na začátku devadesátých letech tádžickým jazykem 3 340 720 obyvatel (Kokaisl, 2007). V roce 1997 to již bylo 3 900 000 obyvatel (Baar, 2002). Oficiální údaje z roku 2000 hovoří o tom, že v tomto roce žilo v Tádžické republice přibližně 5 762 300 obyvatel, kteří se hlásili k tádžické národnosti (Ministerstvo zahraničních věcí ČR, 2009). V roce 2014 již počet obyvatel této středoasijské republiky dosáhl 8 milionů obyvatel (z toho cca 80%

a dalších ruských centrech je především fenomén pracovní migrace z bývalých sovětských středoasijských republik (výzkumy 2006–2015).

tádžické národnosti) (Ministerstvo zahraničních věcí ČR, 2015). A o čtyři roky později (rok 2018) se již jednalo o 8 734 951 obyvatel, z toho Tádžici tvořili cca 84 % populace (procentuální poměr je odhadnut na základě sčítání obyvatelstva z roku 2010) (Businessinfo.cz 2018). Tyto údaje jsou uvedeny pouze jako jisté doplnění problematiky, nelze je však považovat za naprosto relevantní a nekriticky z nich vycházet při dalším zpracovávání dané problematiky.

Důvodem této určité nerelevantnosti je skutečnost, že se jedná o data získaná z různých zdrojů, a není tedy úplně jisté, zda dané údaje popisují vždy to samé.¹³⁸ Další problematizující skutečností je fakt, že některé skupiny žijící v Tádžické republice jsou tádžickou legislativou považovány za Tádžiky, nikoliv za příslušníky národnostních menšin, přestože se od tádžického etnika odlišují jazykem a mnohdy i náboženstvím (viz předchozí text). Skutečnost, že příslušníci těchto skupin jsou oficiálně státem považováni za Tádžiky (národnost tádžická), ovšem neznamená, že je tádžičtina jejich primárním (mateřským) jazykem.¹³⁹ V tomto případě je tedy třeba rozlišovat mezi oficiálně připsanou národností (například při sčítání obyvatelstva) a jazykovou příslušností. Tato skutečnost se týká především příslušníků pamírských skupin, jejichž národnost je sice oficiálně tádžická, přesto se jimi užívané jazyky od tádžičtiny výrazně odlišují (Retka, 2009, výzkum 2014, 2015).

Tádžický jazyk, společně s jazyky pamírskými (či jagnóbštinou atd.), je řazen mezi jazyky indoevropské. Oproti tomu většina ostatních oficiálních jazyků středoasijských států je řazena do jazykové rodiny

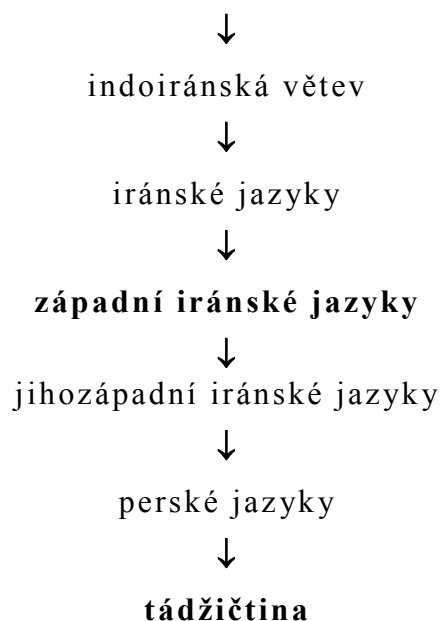
¹³⁸ Problematiku určité nejednoznačnosti výsledků jednotlivých cenzů obyvatelstva zmiňuje například Leoš Šatava ve své knize *Národnostní menšiny v Evropě* (Šatava, 1994)

¹³⁹ Jedná se především o Pamírce. Jedna z šugnánských informantek (Kata) mi v průběhu léta 2015 popisovala náležitosti pro získání cestovního pasu. Přestože se cítí být Pamírkou – Šugnánkou, musí uvést národnost tádžickou. Tato skutečnost se vztahuje jak k pasu vnitřnímu (obdobu českého občanského průkazu) tak k pasu mezinárodnímu (výzkum 2015).

altajské (například turkická kyrgyzština, uzbečtina, kazachština atd.) (srov. Pokorný, 2010; Genzor, 2015).

Z hlediska lingvistické klasifikace je tádžický jazyk součástí následujícího jazykového schématu:

Indoevropská jazyková rodina



Jazykové schéma č. 1 – tádžičtina

Zdroj: Gordon, 2006

Současná tádžičtina je velice blízká iránské fársí i afghánské dárí, tyto jazyky jsou vzájemně srozumitelné. Oproti dárí a fársí však tádžičtina obsahuje kromě jazykových výpůjček z arabštiny, výpůjčky i z uzbečtiny a ruštiny (Rahmonová, 2011).

Tádžický jazyk nedisponuje pouze jednou jazykovou formou, ale bývá dělen do čtyř základních dialektických skupin¹⁴⁰ (Kokaisl, 2007).

Severní skupina dialektů

- samarkandsko-bucharský dialekt – základ dnešní spisovné tádžičtiny
- západoferganský dialekt
- východoferganský dialekt
- uratjubinský dialekt
- pendžikentský dialekt
- varzobsko-gissarský dialekt

Centrální skupina dialektů

- matčinský dialekt
- falgarský dialekt

Jižní skupina dialektů

- vachánsko – karateginský dialekt
- kuljabský (severní, jižní a západní) dialekt
- kuljabsko-gissarský dialekt
- rožský dialekt
- badachšánský dialekt

Jihovýchodní skupina dialektů

- darvozský dialekt
- vančský dialekt

Rahmonová upozorňuje, že jednotlivé dialekty tádžičtiny si jsou blízké a výrazněji se od sebe neodlišují. Jisté rozdíly jsou však patrné v rovině jazykových výpůjček z jiných jazykových systémů. Jižní dialekty jsou ovlivněné především afghánskou dárí, oproti tomu v severních dialektech je patrný vliv turkické uzbečtiny (Rahmonová, 2011).

¹⁴⁰ Z hlediska sociolingvistiky představují dialekty geografické (na geografickém základě rozdílné) varianty daného jazyka (Černý, 2005, s. 209).

Psaná verze tádžického jazyka

Slavomír Horák upozorňuje, že u úředních jazyků stredoasijských republik docházelo v průběhu 20. století k významným změnám, které se týkaly především systémů jejich zápisů. Tyto jazyky (včetně tádžičtiny) procházely vývojem od arabského písma přes písmo latinské ve dvacátých letech, následnou cyrilici (zavedenou sovětským režimem), až po dnešní stav, kdy se některé státy pokusily znovu zavést turkizovanou verzi latinky (například Uzbekistán). (Horák, 2008). Tato situace se netýká pouze úředních jazyků, ale také některých jazyků menšinových (například šugnánštiny viz další text).

Podobná situace jako v ostatních státech Střední Asie panovala v průběhu dvacátého století i v Tádžikistánu. Ovšem v případě tádžičtiny již nejsou patrné snahy o návrat k psanému latinskému písmu. Obyvatelé historické oblasti dnešního Tádžikistánu původně užívali písmo arabské, které bylo v roce 1930 nahrazeno latinkou.¹⁴¹ Ve čtyřicátých letech byla zavedena ruská azbuka (Kokaisl, 2007). Po rozpadu Sovětského svazu se v devadesátých letech objevovaly pokusy některých opozičních skupin o transformaci tádžického jazyka, a to prostřednictvím přechodu na arabsko-perský systém písma. Tyto pokusy o zásadní změnu zápisu se však nezdařily, a tak je v současném Tádžikistánu i nadále používána tádžická verze ruské azbuky¹⁴² (Horák, 2008). Tádžická verze azbuky se od ruského systému v několika aspektech odlišuje. Na tuto skutečnost mne upozorňoval jeden z tádžických informantů Kabutar¹⁴³ v průběhu výzkumu v roce 2006. Podle tohoto informanta Tádžici ve svém psaném projevu používají (ve srovnání s ruskou azbukou) navíc čtyři znaky, pro

¹⁴¹ Přechod neruských populací na latinskou verzi abecedy připravoval na počátku dvacátých let dvacátého století Lidový komisariát pro národnostní otázku. Tato instituce, v jejímž čele stál v letech 1917 až 1923 J.V. Stalin, měla za úkol koordinovat vztahy mezi centrem a neruskými oblastmi SSSR. Jedním z úkolů byla příprava přechodu neruských populací na latinské písmo (Bahenský, 2010, s. 7–24).

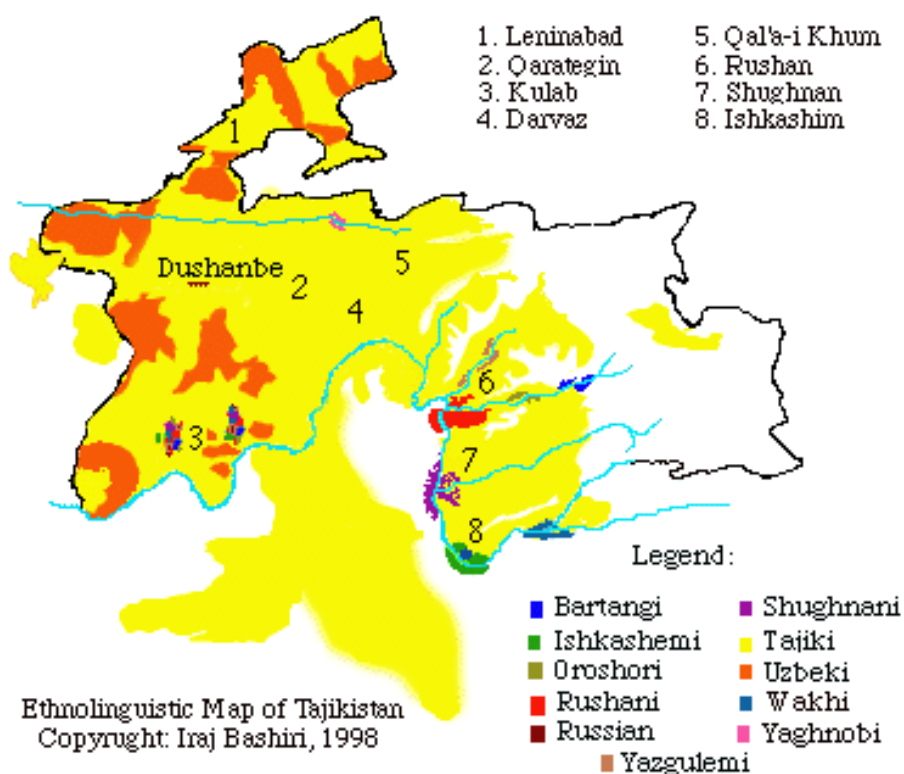
¹⁴² Rozdílné přístupy jednotlivých politických skupin k otázce psané verze tádžického jazyka se projeví i v průběhu mírových jednání o ukončení občanské války v devadesátých letech 20. století. Prezident Emómalim Rahmón ratifikoval mírovou smlouvu napsanou azbukou, opoziční představitel Saíd Abdulló Núrím podepsal její arabskou verzi (napsanou arabským písmem) (Horák, 2008).

¹⁴³ Muž, 1990, Tádžik, Student.

které nemá ruská azbuka relevantní ekvivalenty. Podle tohoto informanta tyto znaky přibližně odpovídají slabikám *dže*, *he*, *ee/eo* a *kh* (výzkum 2006 in Retka, 2009).

7.1.2 Pamírské jazyky

Další výraznou skupinu jazyků, která je v Tádžické republice zastoupena, představují již zmíněné jazyky pamírské. Tyto jazyky byly v letech 1937–1989 považovány za dialekty tádžičtiny. Až jazykový zákon z roku 1989 jim přiznává status samostatných jazyků. Z hlediska jejich postavení ve společnosti se však situace výrazněji nezměnila (Genzor, 2015, s. 527).



Mapa č.7: Jazyková mapa Tádžické republiky

Zdroj: <http://www.ling.su.se/staff/ljuba/maps/tajikistan.gif>

Jak jsem již uvedl v předchozím textu, podobně jako tádžičtina i jazyky pamírské patří do indoevropské jazykové rodiny, indoíránské větve a do skupiny iránských jazyků. Rozdíl je však ve skutečnosti, že zatímco tádžičtina je jazykem západoíránským, tak v případě jazyků pamírských se jedná o skupinu východoíránskou. Z hlediska lingvistické klasifikace jsou pamírské jazyky součástí následujícího jazykového schématu:

Indoevropská jazyková rodina



Jazykové schéma č.2 – Pamírské jazyky

Zdroj: Gordon, Raymond 2006

Členění pamírských jazyků

Přestože se v této části disertační práce věnuji jazykové situaci především v kontextu Tádžické republiky (s důrazem na Autonomní oblasti Horského Badachšanu¹⁴⁴), je potřeba připomenout, že Pamírci žijí i na území dalších států regionu. Příslušníci pamírských skupin žijí i v Číně, Afghánistánu a Pákistánu (viz další text).

¹⁴⁴ Jak již bylo uvedeno v podkapitole 4.2.1, tato autonomní oblast je integrální součástí Tádžikistánu již od roku 1924. Rozkládá se ve východní polovině Tádžické republiky a používá se pro ni zkratka GBAO, tedy Gorno–Badakhshanskaya Avtonomnaya Oblast. Přičemž termín Gorno – odkazuje na Horský charakter lokality. Tento konkrétní údaj umožnil sovětskému aparátu vymezit se vůči pamírským (vachánským) oblastem nacházejícím se v afghánském Badachšanu. (Kreutzmann, 2015, s. 351–430). Více o sovětské strategii zakládání tzv. konkurenčních autonomních jednotek, jakožto ideových konkurentů k sousedním státům (například sovětský Turkemnistán x Turecko, sovětské Karelofinsko x Finsko atd.) (Bahenský 2010, s. 7–24).

Důležitou rovinu pamírské identity představuje skutečnost, že pamírské obyvatelstvo nedisponuje jedním společným jazykem (například pamírštinou), ale že jednotlivé pamírské skupiny hovoří různými (pamírskými) jazyky. V otázce klasifikace a dělení těchto jazyků se odborné zdroje jednoznačně neshodují, lze se tedy setkat s různými schématy a koncepty. Například Slavomír Horák (2005), když hovoří o jazykové situaci Horského Badachšánu, zmiňuje tyto čtyři jazyky systémy:

- iškašemský jazyk
- vachánský jazyk
- šugnánsko-rušánský jazyk (a jeho dialekty)
- jazgulámský jazyk

Je možné se však setkat i se širším vymezením pamírských jazyků. Mamadžerzodšejev (2007) hovoří o jazyce šugnánském (a jeho rušánském a badžuvském dialektu), bartánském, sarikolském, jazgulámském, vančském – starovančském (mrtvý jazyk), vachánském a iškašimském (srov. Andreyev, 1999; Genzor, 2015).

Početní zastoupení pamírských jazyků

V Tádžické republice je z pamírských jazyků nejrozšířenější šugnánština. V roce 1975 hovořilo šugnánsky přibližně 20 000¹⁴⁵ obyvatel GBAO. K tomuto číslu je potřeba dále připočítat i další Pamírce, kteří hovořili různými šugnánskými dialekty¹⁴⁶. Jedná se o 15 000 mluvčích dialektem rušánským a 2 000 dialektem orošorvským (Gordon, 2006) srov. (Bliss, 2006). Podle údajů reflektujících rok 1989 se již jednalo 70 000 obyvatel GBAO, kteří se hlásili k užívání šugnánštiny (nejspíše včetně dialektů). Při sčítání obyvatelstva v roce 1988 se k užívání šugnánštiny přihlásilo

¹⁴⁵ Různé zdroje často uvádějí rozdílné počty. Záleží, co konkrétně popisují (mateřský jazyk, každodenní užívání atd.) viz Šatava (1994).

¹⁴⁶ Josef Genzor považuje za dialekty šugnánského jazyka především rušánštinu a dále chúfštinu, bartangštinu, rošorvštinu a sarykólštinu (Genzor, 2015).

cca 18 000 z celkového počtu 20 154 obyvatel Chorogu (Alamojev, 2007). V roce 1997 mluvilo šugnánsky více než 100 000 obyvatel Tádžikistánu (především GBAO) a dalších přibližně 50 000 obyvatel Afghánistánu (Mamadšerzodšejev, 2007). Podle současných zdrojů dosahuje současná populace Šugnánců přibližně 166 tisíc mluvčích, z toho 124 000 Šugnánců žije v Tádžikistánu a 42 000 v Afghánistánu (Joshua Project, 2019).

Početní zastoupení ostatních pamírských jazyků je výrazně nižší. Vachánským jazykem hovoří přibližně 7 000 obyvatel Tádžikistánu, 9 000 v Pákistánu, 7 000 v Afghánistánu a 6 000 v Číně.¹⁴⁷ Bartánským jazykem hovořilo v roce 1932 přibližně 2 000 mluvčích, v roce 1959 se jednalo o 1 000 obyvatel GBAO a v devadesátých letech (1997) o 2 500 Pamírců. K užívání jazgulámského jazyka se hlásí přibližně 4 000 obyvatel Tádžikistánu. Iškašimským jazykem hovoří přibližně 500 obyvatel GBAO a přibližně 2 000 obyvatel Afghánistánu (Mamadšerzodšejev, 2007).

Josef Genzor konstatuje, že současná situace všech pamírských jazyků (v Tádžikistánu) je sice stabilizovaná, ale že se jedná o stabilitu poměrně křehkou. Všechny pamírské jazyky jsou užívány v každodenní komunikaci v rámci interakcí mezi obyvateli pamírských lokalit a děti si dané jazyky osvojují jakožto mateřské při komunikaci s rodiči. Až na výjimky¹⁴⁸ se tyto jazyky nevyučují v rámci primárního (ani vyššího) školství. Druhým jazykem pamírských společností (ve školách většinou jediným oficiálním¹⁴⁹) je tádžičtina. Většina Pamírců je tedy bilingvní (popřípadě multilingvní) (Genzor, 2015, s. 527).

¹⁴⁷ Čínští Pamírci (Vachánci) bývají označováni za tzv. Sarikoli – viz informace z roku 2014 od lingvisty Shodichona Jusufbekova. (výzkum 2014).

¹⁴⁸ Josef Genzor (2015) zmiňuje určité využití jazgulámského jazyka v rámci primárního školství.

¹⁴⁹ Tento předpoklad neplatí u škol, které se profilují jako ruské či anglické, v těchto školách je jazykem komunikace i výuky ruština nebo angličtina (výzkum 2014).

Z hlediska meziskupinové komunikace (ve smyslu komunikace mezi příslušníky jednotlivých pamírských skupin) představuje velice zajímavý fenomén oblast Iškašimského rajonu GBAO. V rámci terénního výzkumu jsem se setkal s několika popisy jazykové situace v této oblasti. Šugnánec Karamšo¹⁵⁰ hovořil o tom, že v této oblasti lidé mluví především vachánsky, ale také rinsky a goronsky (jazyk podobný tádžičtině). Další šugnánský informant Musofir¹⁵¹ potvrdil dominantní pozici vachánštiny, hovořil i o jazyce rinském (pouze jedna vesnice¹⁵²), zdůraznil však rozšíření tádžičtiny, popřípadě farsí (výzkum 2006). V průběhu výzkumu jsem měl možnost danou situaci konzultovat s jedním z akademických pracovníků. Akademik Bachtali¹⁵³ rozšíření jednotlivých jazyků v Iškašimském rajonu vymežil i geograficky. Od vesnice Šochorog (na hranici mezi Šugnánským a Iškašimským rajonem) na jih, až po centrum Iškašim používají Pamírci především tádžičtinu. Od Iškašimi na východ převládá vachánština (výzkum 2015). Z výpovědí informantů je však patrné, že jsou tito obyvatelé stále považováni za Pamírce, přestože v současné době hovoří tádžicky, popřípadě farsí. Tuto interpretaci potvrzují i samotní informanti z této lokality. V průběhu výzkumných pobytů v dané lokalitě jsem měl možnost hovořit o této otázce s několika lidmi z města Iškašim a z vachánských obcí¹⁵⁴ v jihovýchodní části GBAO. Nikdo z nich se nehlásil k tádžické národnosti, přestože nehovořili žádným z pamírských jazyků, ale tádžicky, popřípadě užívali farsí. Stále se identifikovali jako Pamírci. Informantů Wazir¹⁵⁵ z Vachánu tuto jazykovou situaci vysvětloval

¹⁵⁰ Karamšo, muž, cca 1965, Šugnánec, učitel

¹⁵¹ Musofir, muž, cca 1965 let, Šugnánec žijící v Ruské federaci, lékař

¹⁵² Jedná se nejspíše o vesnici Rín – vzdálenou cca 2 km východně od města Iškašim. Ve vesnici Rín hovoří obyvatelé tzv. rinským jazykem, někdy je označován za jazyk iškašimský (většina obyvatel města Iškašim však používá jazyk tádžický) (výzkum 2013). Podle Mamadžerzodšejeva hovoří v Iškašimském rajonu iškašimským jazykem pouze 500 obyvatel, kteří žijí ve vesnicích Nud, Sumdžin a Mulvodž (Mamadžerzodšejev, 2007).

¹⁵³ Bachtali, muž 1940, Šugnánec, akademický pracovník

¹⁵⁴ Jeden z vachánských chalífů hovořil o tom, že tádžicky hovořící obyvatelé Pamíru žijí v obcích Jamg, Čiltok a Daršaj (výzkum 2013).

¹⁵⁵ Muž, 1940, Vachánec, učitel v penzi.

prostřednictvím předpokladu, že lidé z jejich vesnice (Jamg) nemluví vachánsky (ale fársí), protože jejich předci přišli před několika stoletími z perského města Sabzvor a fársí si jejich potomci zachovali až do současnosti. Tento informant zmiňoval zajímavou událost spojenou se skutečností, že v polovině devatenáctého století projížděla Vachánem Bobrinského expedice (viz podkapitola 3.3). Tento ruský vědec se v průběhu své expedice často bavil se staříky. Když přišel do Jamgu, velice se prý divil, že objevil ve Vachánu izolovanou populaci hovořící fársí (výzkumy 2013 a 2014).

Psaná verze pamírských jazyků

Většina z pamírských jazyků nyní nedisponuje kodifikovanou abecedou. Zápis orální verze jazyka je tedy možný pouze prostřednictvím písemných systémů jiných skupin (především prostřednictvím tádžické nebo ruské verze azbuky). Jediná šugnánština má v současné době vlastní systém písma (kodifikovaná abeceda). V případě šugnánštiny se jedná dokonce o dva písemné systémy, které v současné době existují a fungují paralelně vedle sebe. Jedná se o šugnánskou verzi latinky a azbuky. Jeden z prvních významných literárních počinů, který byl sepsán šugnánským písmem (šugnánskou azbukou) byl pětidílný rusko-šugnánský slovník (Karamšojev¹⁵⁶ 2005).

Kodifikovaná šugnánská abeceda tedy představuje mezi pamírskými jazyky poměrně zajímavý fenomén. Nejedná se pouze o skutečnost, že šugnánština je jediný psaný pamírský jazyk (alespoň co se týče Tádžikistánu), ale také o to, že se jedná o systém, který má dvě základní

¹⁵⁶ Karamšojev byl významný pamírský lingvista specializující se na pamírské jazyky (především na šugnánštinu). Jedná se mimo jiné o autora pětidílného šugnánsko-ruského slovníku (tři díly šugnánsko-ruský, jeden díl rusko-šugnánský a poslední díl, který vyšel až po autorově smrti, pojednává o pamírských křestních jménech). Jedná se o nejvýznamnějšího představitele tádžické pamírologie (která navazuje na sovětskou lingvistickou školu Zarubina, Andrejeva, Steblinga-Kamenského atd.). Na tuto osobnost dále navazují současní lingvisté (pamírologové) z Institutu humanitních věd v Chorogu (například Schodichon Jusufbekov a Shalo Nekushoeva), popřípadě i z jiných institucí (například v Moskvě působící sourozenci Nazar a Zarifa Nazaroví).

varianty písma. Skutečnost, že existují šugnánská verze azbuky i latinky, vede k otázce, jakým směrem se šugnánština bude v rámci svých emancipačních snach dále ubírat. Již v minulosti se objevovaly různé přístupy zápisu šugnánštiny¹⁵⁷. Významný ruský autor Zarubin například sepsal svůj rusko-šugnánský slovník v latince (tedy jen šugnánskou část, ruskou psal samozřejmě v azbuce) (Zarubin, 1960). Oproti tomu výše zmiňovaný šugnánský lingvista Karamšoev sepsal svůj šugnánsko-ruský slovník celý v azbuce. Na základě svého výzkumného působení v letech 2014 a 2015 mohu konstatovat, že tato nejednotnost přetrvává až dodnes.¹⁵⁸ Zatímco na Institutu humanitních věd v Chorogu spíše převládá postoj zapisovat šugnánštinu latinkou. Vzdělávací organizace Nur vydává své publikace (knihy pro děti) především psané azbukou (výzkumy 2014 a 2015).

V pasáži pojednávající o psané verzi tádžičtiny jsem zmiňoval skutečnost, že se tádžická verze azbuky od té ruské liší v několika znacích (slabikách, které v ruštině nejsou). Podobně je tomu i u šugnánštiny. Tento fakt jsem měl možnost zaznamenat v roce 2014 při vlastním studiu šugnánštiny, upozorňovali však na něj i informanti, se kterými jsem vedl rozhovory na téma pamírských jazyků. Šugnánec Zaref¹⁵⁹ hovořil o tom, že nejen tádžická verze azbuky se od té ruské odlišuje, ale že podobně je tomu i u šugnánštiny. V šugnánské abecedě jsou dva specifické znaky, kterým neodpovídají žádné ruské, ale ani tádžické ekvivalenty. Tyto znaky jsou určeny k písemnému zaznamenání slabik *žše* a *re*. (výzkum 2006, 2014).

¹⁵⁷ Mamadžerzodšejev upozorňuje, že před příchodem Arabů do Střední Asie, disponovali obyvatelé Pamíru vlastním písmem, jehož podoba se do dnešní doby však nezachovala. Konverze k sunnitskému islámu byla spojena i s „arabizací“ psaného projevu. Obyvatelé Pamíru tedy přijali arabskou abecedu, na kterou v devatenáctém století navázali vlastním šugnánským písmem (šugnánská verze arabské abecedy). Ve třicátých letech dvacátého století byl zápis šugnánského jazyka transformován na písmo latinské a ve čtyřicátých letech byla kodifikována šugnánská verze azbuky (Mamadžerzodšejev, 2007).

¹⁵⁸ Viz příloha III.

¹⁵⁹ Muž, 1970, Šugnánec, Chorog, obchodník.

Jazyková situace v dnešní Tádžické republice tedy představuje poměrně složité a obsáhlé téma. Jedná se o fenomén, který může zásadním způsobem ovlivňovat snahy centra o sjednocování a udržování konceptu jednotného tádžického národa. Tento koncept zahrnuje v oficiální rovině nejen mluvčí tádžičtiny, ale i příslušníky ostatních indo-iránských skupin (byť ti se s tímto konceptem často neztotožňují). Emancipační snahy těchto pamírských minoritních skupin mohou být v budoucnu vedeny především v rovině jazykové svébytnosti.

7.1.3 Skupinové identity v kontextu jazyka

Jazyková příslušnost představuje z hlediska konstruování a prezentování hranic skupinových identit tádžických Pamírců poměrně důležitou roli. Mnozí informanti vlastní specifickou svébytnost zdůrazňovali vymežováním se vůči náboženské a jazykové odlišnosti „nepamírců“. Jazyk tedy vedle náboženství představuje jeden ze základních aspektů, prostřednictvím kterých Pamírci interpretují otázku členství (a nečlenství) v rámci svého skupinového konceptu (více v podkapitole 9.3).

Zajímavou rovinu této problematiky představuje skutečnost, že tento způsob vymežování se vůči „nepamírcům“ (především vůči Tádžikům) nevychází z existence jednoho společného pamírského jazyka, ale ze společné příslušnosti k celé skupině pamírských jazyků. Tento aspekt je na jedné straně spojující, na straně druhé však vytváří prostor pro konstruování identit dílčích (šugnánské, vachánské, rušánské aj. viz další text, podkapitola 9.3). Pamírci se při vymežování se vůči Tádžikům tedy z hlediska jazyka primárně neodvolávají na skutečnost, že hovoří jiným jazykem, ale zdůrazňují, že jejich pamírské jazyky jsou odlišné od jazyků ostatních (především ve srovnání s tádžičtinou).¹⁶⁰

¹⁶⁰ Tato lingvistická skutečnost však nebrání tomu, aby samotní Pamírci v určitém kontextu o pamírském jazyce hovořili. Tento fakt jsem si uvědomil až v době, kdy jsem pozvolna začínal rozumět základním dialogům v šugnánštině (výzkum v roce 2014). Mnozí moji známí v hovoru používali slovní spojení pomire ziv (pamírský jazyk). Toto slovní spojení používali například pro označení šugnánštiny („správně“ xuxnene ziv – šugnánský jazyk). Zajímavé je, že v ruštině většinou použijí slovní spojení šugnánský jazyk, pokud však přejdou do své mateřštiny, tak používají označení pamírský (například Pomire ziv famo? Znáš pamírský

Problematika dílčích pamírských identit tedy primárně vychází z předpokladu jazykové odlišnosti jednotlivých pamírských skupin (otázka pamírských jazyků a jejich dialektů – viz předchozí text). Někteří informanti (například Wazir¹⁶¹) však zdůrazňují i aspekt historický, který reflektuje předpoklad, že předci dnešních Pamírců přicházeli do této lokality v různých dobách a z různých míst Perské říše. Důležitou roli hraje i vymezení geografické. Pamírské skupiny obývají jednotlivá horská údolí, kterým často odpovídá i rozšíření jednotlivých pamírských jazyků a jejich dialektů (například Šugnánci žijí v dolinách Šochdara a Gunt).

Při analýze projevů pamírských identit je potřeba vycházet z předpokladu, že prezentování příslušnosti ke konkrétnímu skupinovému konceptu bývá ovlivněno relačními a situačními faktory (Eriksen, 2007). Obecně lze konstatovat, že příslušnost ke konkrétní pamírské skupině (například Šugnánci, Vachánci atd.) informanti častěji deklarují, když se nacházejí přímo v Pamíru (když jsou mezi Pamírci). V případě, že se nacházejí v oblastech mimo Pamír, častěji deklarují příslušnost pamírskou (panpamírskou) „My Pamírci“.¹⁶² Tato rovina bude podrobněji analyzována v závěrečné kapitole (9. Skupinové identity tádžických Pamírců).

jazyk? Nebo když mluvili o mně – představovali mně ostatním. „Jo aspirant as čechia, jo pamire ziv fam“ On je aspirant (doktorand) z Čech a umí (učí se) pamírský jazyk. Otázka vztahu mezi pojmy pamírský (Pamírec) a šugnánský (Šugnánec) bude podrobněji rozpracována v závěrečné kapitole 9.

¹⁶¹ Muž, 1940, Vachánci, učitel v penzi.

¹⁶² Viz Simmelovo pravidlo sociální soudržnosti – míra vnitřní integrity dané skupiny je úměrná intenzitě vnějšího tlaku (ze strany příslušníků jiných skupin) (Eriksen, 2007).

8. Příbuzenství v kontextu etnické identity

8.1 Příbuzenství v antropologii

Problematika příbuzenských systémů představovala v dějinách sociální a kulturní antropologie jedno ze základních témat terénních výzkumů. Jaroslav Skupnik upozorňuje, že studiem příbuzenství vlastně historie moderní antropologie v devatenáctém století začíná (Skupnik, 2010).

Studium příbuzenství mělo po dlouhá léta postavení „královské disciplíny“ sociální antropologie, bylo považováno za její nejvýznamnější oblast...Na konci 40. let 20. století bylo studium příbuzenství zejména v britské antropologii tak centrální, že antropologie byla ironicky nazývána „kinshipology“ (Budilová, 2007, s. 2).

Antropologové¹⁶³ poukazují na skutečnost, že příbuzenství představuje jeden z příkladů tzv. kulturních univerzálií. *Příbuzenství všude na světě lidem říká, v jakých vztazích jsou s dalšími konkrétními lidmi, jak se mají sami chovat a jaké chování mohou očekávat od ostatních.* (Skupnik, 2010, s.14). Tato univerzální existence příbuzenských konceptů vychází ze skutečnosti, že tyto koncepty reflektují existenci biologické reprodukce, která je přítomná ve všech lidských společnostech (Budilová, 2007). Příbuzenství se však netýká pouze a výhradně biologických vztahů, ale především sociálních interpretací, které této biologické stránce přisuzujeme.

„Příbuzenství tedy můžeme označit za sociální vztahy, které jsou prototypicky vyvozovány, resp. modelovány, na základě vztahů genealogických, pramenících z lidské schopnosti biologické reprodukce. Biologické fakty jsou však příbuzenským vztahům vždy jen modelem – příbuzenské vztahy jsou kulturně konstruované a jako takové jsou předmětem našeho zájmu.“ (Budilová, 2007, s. 2).

¹⁶³ Lenka Budilová upozorňuje, že problematika zkoumání příbuzenství je jedno z mála oblastí, ve které antropologie zaujímá výrazně dominantní postavení. Většinu ostatních oblastí lidského života (náboženství, směna, rituály atd.) antropologie sdílí s ostatními sociálními vědami (Budilová, 2007).

Univerzální biologická podstata některých (filiálních) příbuzenských vztahů je tedy v různých společnostech interpretována různými způsoby. Tento kulturně-determinující aspekt příbuzenství je důvodem, proč se jednotlivé příbuzenské systémy mohou od sebe odlišovat (Skupnik, 2010). Eriksen kromě kulturní podmíněnosti poukazuje i na sociální význam příbuzenských systémů v rámci interakcí mezi příslušníky dané skupiny.

„...v mnoha společnostech je příbuzenství tou nejvýznamnější sociální institucí. Příbuzenská skupina v mnoha případech přebírá starost o živobytí, manželství, ochranu a sociální identitu jednotlivce“ (Eriksen, 2008. s. 121).

Přestože pozice studia příbuzenství není již tak silná a významná jako před několika desítkami let, stále tato oblast zůstává relevantní při analýze mnoha sociálních procesů v různých společnostech (srov. van den Berghe, 1981). Zajímavou rovinu představuje otázka příbuzenských systémů i při analýze projevů skupinových identit tádžických Pamírců.

Cílem kapitoly není vymezit koncept příbuzenských vztahů Pamírců v celé jeho komplexnosti. Rozhodl jsem se vybrat základní aspekty příbuzenství, které se v průběhu analýzy dat objevovaly nejčastěji, a popsat je v kontextu základních rovin vytváření a udržování kolektivních identit. Vycházím ze základní kategorizace příbuzenských vztahů na oblast příbuzenské filiace, aliance (manželství) a germanity (sourozenectví) (Copans, 2001, s. 51), srov. (Skupnik, 2010; Murphy, 2004). Z hlediska struktury textu však primární důraz kladu na analýzu vztahů filiačních a aliančních.

Podobně jako v předchozích pasážích disertační práce, i v této kapitole vycházím z terénních výzkumů, které jsem v oblasti Pamíru realizoval

v letech 2006 až 2015¹⁶⁴. Z hlediska studia příbuzenských systémů byl pro mne velice zásadní výzkum v roce 2014 v průběhu, kterého jsem se kromě sběru empirických dat věnoval i intenzivnímu studiu šugnánského jazyka. Studium jazyka mi umožnilo revidovat své dosavadní poznatky, a to nejen z hlediska transkripce jednotlivých šugnánských příbuzenských termínů¹⁶⁵, ale také z hlediska „hlubšího“ porozumění dílčím kontextům příbuzenských vztahů v dané lokalitě.

Problematiku příbuzenství reflektuji na základě empirických dat ve dvou základních rovinách. Především se jedná o otázku, nakolik představa společného příbuzenského konceptu (popřípadě konceptů) ovlivňuje pojetí skupinové identity jednotlivých pamírských skupin. Upozorňuji tedy na souvislost mezi koncepty příbuzenství a identity (v tomto případě etnické) (srov. van den Berghe, 1981). Druhou rovinu představuje otázka, nakolik se tento vztah mezi etnicitou a příbuzenstvím projevuje v rovině sociálních interakcí aktérů. Tedy zda etnicita (či jiné podoby skupinových identit) ovlivňuje aktéry při jejich rozhodování o uzavírání/neuzavírání příbuzenských aliancí.

8.2 Příbuzenské systémy ve Střední Asii

Na základě svých terénních výzkumů mohu konstatovat, že společným charakteristickým znakem příbuzenských systémů Pamírců a Tádžiků je absence výrazných rodových struktur. V tomto aspektu se usedlé tádžické a pamírské populace odlišují od příslušníků původně

¹⁶⁴ Do určité míry zde reflektuji i zkušenosti a poznatky z terénního výzkumu, který jsem na téma rodových systémů realizoval v letech 2005 a 2006 v sousedním Kyrgyzstánu a v pohraničních oblastech Tádžikistánu, kde Kyrgyzové tvoří významné etnické menšiny (například okolí města Murgab). Etnografická data získaná v kyrgyzských společnostech mi umožňují pracovní komparaci mezi historicky „kočovnými“ a „usedlými“ společnostmi.

Veškeré uvedené komparace (pokud nebude uvedeno jinak) vycházejí z mých poznatků, které jsem získal v průběhu těchto výzkumů.

¹⁶⁵ Pokud nebude uvedeno jinak, veškeré použité pojmy z šugnánského jazyka jsem si osvojil v roce 2014 a jejich transkripce byla konzultována s pracovníky Institutu humanitních věd v Chorogu.

pastevecko-kočovných skupin (Retka, 2009). Na tuto skutečnost poukazuje Ondřej Ditrich, který vymezuje určitou kulturní hranici mezi kočovnými pastevcí a usedlými zemědělci, která se mimo jiné projevuje i ve způsobech organizace společnosti. Zatímco pastevcí kladli primární důraz na rovinu genealogickou, organizační uspořádání usedlých vesničanů výrazněji vychází z principů ekonomických (společná správa zavlažovacích kanálů atd.). (Ditrich, 2004).

Příbuzenské systémy založené na rodové či klanové příslušnosti jsou tedy typické především pro společnosti, které tvoří potomci turkických kočovníků, jakými jsou například Kyrgyzové, Kazaši a Turkmeni. Oproti tomu usedlé íránské obyvatelstvo kladlo v minulosti důraz i na jiné sociální struktury (Retka, 2009). Tento předpoklad však nelze jednoznačně zobecňovat. Slavomír Horák konstatuje, že právě existence určitých klanových seskupení byla významným faktorem v občanské válce v Tádžikistánu v první polovině devadesátých let. (Horák, 1999). Je však otázka, nakolik jde o klany v genealogickém významu, nebo se jedná o označení větších regionálních skupin. Horák v jiné ze svých publikací upozorňuje, že středoasijské politické elity od devadesátých let dvacátého století byly většinou tvořeny několika mocenskými skupinami, které se profilyovaly na regionálním nebo na rodovém základě. Přičemž v Uzbekistánu a Tádžikistánu se projevoval především faktor regionální, v ostatní státech (především Kyrgyzstán, Kazachstán a Turkmenistán) byl primární faktor příbuzenský (Horák, 2005). Tento předpoklad potvrzují i tádžičtí a pamírští informanti, V roce 2006 jsem o dané problematice hovořil s tádžickým informantem (Kabir¹⁶⁶) z Chodžentu, který na otázku rodové příslušnosti konstatoval, že Tádžici rody podobné těm kyrgyzským nemají. Podle Kabira se Tádžici dělí do několika oblastí – regionů, lišících se od sebe různými dialekty tádžičtiny (viz podkapitola 7.1.1 Tádžičtina). Podobný postoj zastávali i Pamírci.

¹⁶⁶ Kabir, muž, 1960, Tádžik, sever Tádžikistánu, bývalý zaměstnanec armády.

Například Šugnánec Madbek¹⁶⁷ uvedl, že rody přímo nemají, ale prý mají velké rodiny (*awlody*¹⁶⁸), jejichž členové si navzájem pomáhají (výzkum 2006).

Jako příklad takovéto výpomoci lze uvést společnou práci příbuzensky spřízněných mužů na poli při sklizni nebo při stavbě či opravě domu. Tato příbuzenská výpomoc je Pamírci, konkrétně Šugnáneci, nazývána termínem *chašir*. Šugnánec Mawlon¹⁶⁹ uvedl, že v případě instituce *chašir* se jedná se o činnost, kterou ostatní členové rodiny konají zdarma (pouze za stravu) ve prospěch svého příbuzného. Tito pomáhající poté očekávají, že i oni v budoucnu získají podobnou podporu od svých příbuzných, kterým nyní pomáhají (výzkum 2006). Více o instituci *chašir* (v kontextu stavby pamírskeho domu *Čid*) pojednává například Libor Dušek (Dušek, 2010).

Usedlí Tádžici a ani horší Pamírci nedisponují tak pevnou rodovou strukturou, jako zástupci kočových skupin, například turkičtí Kyrgyzové.¹⁷⁰ I přes tuto skutečnost však nelze otázku rodové příslušnosti u těchto íránských etnik zcela opomíjet. Přestože se u Tádžiků a Pamírců sounáležitost s konkrétním rodovým konceptem neprojevuje tak intenzivně, jako je tomu u turkických kočovných skupin, stále má své legitimní opodstatnění ve vztahu jednotlivce ke své širší

¹⁶⁷ Madbek, muž, 1970, Šugnánec, Dušanbe, prodejce elektrotechnik

¹⁶⁸ Pojem *awlod* označuje širší rodinu – rod ve vztahu ke konkrétní lokalitě (viz další text). Tento pojem vychází z arabštiny a ve stejné formě se používá i v tádžičtině (výzkum 2014). Kyrgyzové používají pojem *urru*, označení pro rod ve významu genealogického schématu (výzkum 2005). Šugnánský (ale i arabský a tádžický) pojem *awlod* však nelze chápat jako ekvivalent pro kyrgyzský *urru*.

¹⁶⁹ Mawlon, muž, 1965, Šugnánec.

¹⁷⁰ Poznámka: Příslušníci kyrgyzského etnika se dělí do tří základních rodových jednotek – seskupení (Sol kanát, On kanát a Ičkilik), které se poté dále rozčleňují na dalších přibližně čtyřicet rodů – ty se opět strukturně větví na podrody a dílčí rody (výzkum 2006).

rodině a rodové občině, odkud daná příbuzenská jednotka pochází – viz koncept awlod¹⁷¹ (Retka, 2009) srov. (Retka, Konášová 2009).

Tento rozdíl v pojetí rodových systémů se projevuje také ve skutečnosti, že na rozdíl od Kyrgyzů, Pamírci (a ani Tádžici) nepoužívají jména svých patrilineárních předků pro označení vlastní rodové skupiny. V kyrgyzské společnosti je stále poměrně důležitá znalost genealogické instituce, kterou Kyrgyzové označují turkickým termínem *džeti ata* (kyrgyzsky Sedm otců). Tento systém „sedmi otců“, předpokládá znalost jmen sedmi patrilineárních mužských předků. V mnoha případech se stává, že jméno, které se používá pro označení konkrétního rodu, se objeví i v rodovém patrilineárním schématu. Pokud tomu tak je, znamená to, že jeden z uvedených genealogických předků je i zakladatelem dané rodové jednotky¹⁷² (výzkum 2006). V kulturách Tádžiků a Pamírců se tedy neobjevují rodové struktury podobné těm, kterými disponují společnosti potomků turkických kočovníků. Jak jsem již uvedl, usedlé zemědělské obyvatelstvo ve svých příbuzenských schématech klade důraz především na rodovou sounáležitost s konkrétní lokalitou, kde daná rodina žije a odkud pochází. V případě Pamírců (i Tádžiků) se jedná o koncept rodiny rozšířené, která sdružuje více příbuzensky spjatých rodin. Z tohoto důvodu je tedy možné i u usedlého obyvatelstva hovořit o rodech, ovšem s vědomím, že se nejedná o ekvivalent k rodu kyrgyzskému (Retka, 2009).

¹⁷¹ Awlody jsou typické intenzivními vztahy mezi jejich příslušníky. Přestože byl význam awlodů vlivem zásahů sovětské moci částečně eliminován, svůj význam však awlody úplně neztratily (Kokaisl, 2007). Podobnou sociální roli jako tádžické (a pamírské awlody) má kyrgyzský ayl a uzbecká mahalla (Horák, 2005).

¹⁷² Při výzkumu v Kyrgyzstánu jsem v roce 2005 sbíral především etnografická data týkající kyrgyzských genealogií. Jako příklad konkrétního genealogického schématu *džeti ata*, je možné uvést seznam předků informanta Tagajbeka, který uvedl následující jména:

Abdoluj (otec Tagajbeka) ⇒ Dolobaj (děd Tagajbeka) ⇒ Najim ⇒ Satybaldy ⇒ Čoj ⇒ Sejit ⇒ Abdilaj
Jméno jednoho z prapředků (Sejit), které informant uvedl, se objevuje i ve jménu jedné konkrétní rodové skupiny (podskupiny).

8.3 Příbuzenství tádžických Pamírců

8.3.1 Příbuzenská filiace

Jedním ze základních atributů pamírských příbuzenských systémů je pravidlo patrilinearity, které se projevuje především při odkazování své příslušnosti k danému awlodu. V tomto ohledu se tádžická a pamírská příbuzenská pravidla podobají příbuzenským systémům Kyrgyzů, popřípadě dalších turkických etnik. Jak jsem již uvedl v předchozím textu, v kyrgyzském příbuzenském systému je kladen zvýšený důraz na znalost genealogické instituce, která je označovaná jako *džeti ata* (sedm otců). Podobná instituce se objevuje i v kulturách Tádžiků a Pamírců. Genealogická znalost jmen mužských patrilineárních předků je u Tádžiků označována termínem *chaft pušt*¹⁷³, Pamírci (Šugnanci) používají termín *wūvd pušt*. V obou případech se jedná o termíny, které lze do češtiny přeložit jako *sedm pokolení* (Retka, 2009 a výzkum 2014).

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

¹⁷³ Kabir, muž, 1960, Tádžik, sever Tádžikistánu, bývalý zaměstnanec armády.

V roce 2006 jsem o významu znalosti *chaft pušt* hovořil s tádžickým informantem Mazarbekem¹⁷⁴.

Tento informant uvedl svůj genealogický koncept *chaft pušt*:

- Kamon
- Žučju Chozi
- Rakmon
- Chudoinazar
- Ašur
- Chizr
- Ego – informant

Skutečnost, že Mazar zná všech sedm požadovaných jmen, představuje poměrně nečestnou výjimku. Mnozí informanti (bez ohledu, zda se jednalo o Tádžiky nebo Pamírce) takto kompletní verzi svého konceptu *sedmi pokolení* neznali. Například Šugnánec Karamšo¹⁷⁵ uvedl ve svém *wūvd pušt* „pouze“ šest jmen. V průběhu rozhovoru však vymezil příbuzenské termíny, kterými Šugnáneci jednotlivé stupně *wūvd pušt* označují:

- otec – *Tat*
- děd – *Bob*
- praděd – *Katabob*
- prapraděd – *Bobokalon*
- praprapraděd – *Bobokalon*
- prapraprapraděd – *Bobokalon*

V průběhu výzkumu v roce 2006 jsem měl možnost se setkat s jedním z (mála) pamírských informantů, kteří znali všech sedm jmen svého konceptu svého *wūvd pušt*. Jednal se o jednoho z šugnánských chalífů,

¹⁷⁴ Mazarbek, muž, 1970, Tádžik, oblast Fanských hor.

¹⁷⁵ Karamšo, muž, cca 1965, Šugnánec, učitel.

který působí v dolině Gunt¹⁷⁶. Tento informant¹⁷⁷ při popisu svého *wūvd puxt* uvedl tato jména:

- Mamadjor
- Davlajor
- Chodojor
- Ruzadjor
- Bajk
- Chodojor
- Ego – informant

Tento náboženský představitel hovořil o tradičním významu znalosti *wūvd puxt* a zdůrazňoval její význam i v současné době. Poukazoval také na skutečnost, že mnozí lidé (bez ohledu na pohlaví) však své *wūvd puxt* celé neznají. O této situaci chalífa hovořil ve významu určité sociální negramotnosti.

Mnozí informanti při dotazu, proč neznají všechna jména svého schématu *sedmi pokolení*, uváděli různé důvody. Nejčastěji se jednalo o interpretaci, že tato jména neznají, protože předci zemřeli dříve, než se oni narodili¹⁷⁸. Častým důvodem je i skutečnost, že je s více jmény neseznámili již jejich rodiče.¹⁷⁹ (Retka, 2009).

¹⁷⁶ Chalífa – představitel muslimské obce, původně „*chalífat rasúl Alláh*“ - „náměstek posla božího“ – později používán již jen titul chalífa (Tauer, 1984). Nicméně je potřeba odlišovat význam pojmů chalífa v ší'itském (ismá'ilitském) a sunnitském pojetím islámu. Ismá'ilitský chalífa významově odpovídá sunnitskému pojmu mulla (Bliss. 2006, s. 159).

¹⁷⁷ Muž, 1935, Šugnánec, ismá'ilitský chalífa.

¹⁷⁸ Muž, 1990, Tádžik, Pendžikent, student.

¹⁷⁹ Kabir, muž, 1960, Tádžik, sever Tádžikistánu, bývalý zaměstnanec armády.

Význam *Wūvd puýt* v kontextu legend o založení *Awlođu*

Kromě výše uvedených důvodů, kterými informanti vysvětlovali, proč neznají jména všech sedmi generací (pokolení), se lze setkat i s jiným vysvětlením této skutečnosti. Nižší počet jmen v systému *wūvd puýt* může znamenat, že *awlođ*, ze kterého informant pochází, byl založen před méně než šesti generacemi. Někteří informanti poukazovali na tuto skutečnost, když konstatovali, že pokud někdo založil v minulosti novou rodovou občinu, byl jako nejstarší předek uváděn právě on.

S touto interpretací se lze setkat v popisech historií některých *awlođu*. Jedná se například o šugnánskou vesnici Nišusp, která se nachází jižně od správního města Chorogu. Tato šugnánská vesnice se nachází na obou stranách řeky Pandž (Pjandž)¹⁸⁰. V rámci tzv. Velké hry však byla řeka Pandž v roce 1895 prohlášena za hraniční tok, který rozděloval sféry vlivu carského Ruska a koloniální Anglie (Marek, 2006 srov. Dušek, 2016). V důsledku této události byla vesnice Nišusp rozdělena touto hranicí mezi dva státy.

Svůj výzkum jsem realizoval v roce 2006 ve vesnici Nišusp na tádžické straně řeky. Tádžičtí Šugnánci hovořili o tom, že současná tádžický Nišusp je rozdělen do dvou lokalit, které se od sebe liší nejen prostorově, ale také příbuzenskými vazbami. Část vesnice ležící přímo na břehu řeky Pandž je Šugnánci označována jako nižší či dolní Nišusp. Druhá část vesnice se rozkládá v hornatém terénu nedaleko řeky (ve zvedajících se kopcích a skalách). Tato hornatější část vesnice je označována jako Nišusp horní či vrchní.¹⁸¹

¹⁸⁰ Horní tok řeky Amudarja, který od konce devatenáctého století tvoří hranici mezi dnešním Tádžikistánem a Afghánistánem.

¹⁸¹ Jelikož se nejedná o oficiální názvy, ale o ustálené prostorové vymezení (horní a dolní), jsou tato přídavná jména uváděna malým písmem.

Informantka Mirilo¹⁸², která žije v horním Nišusp mi v průběhu výzkumu vyprávěla legendu o založení této vesnice. Historický počátek tohoto awlodu je spjatý s příchodem dvou bratrů *Rachdora* a *Golši*, kteří do této části Šugnánu přišli z Pákistánu. Podle této legendy všichni Šugnánci, kteří v Nišusp žijí jsou jejich přímými potomky (dále zde žijí i partnerky těchto potomků). Rachdor založil horní část a Golša nižní část vesnice (Retka, 2009). S podobným narativem jsem se setkal v roce 2013 v průběhu výzkumu ve Vachánu. Jeden z vachánských informantů (Wazir) mi vyprávěl tradovaný příběh, že všichni Vachánci (žijící na březích řeky Pjandž) jsou potomci třech bratrů, kteří do této lokality v minulosti přišli a založili nová sídelní místa (výzkum 2013). Jednalo se o tyto bratry a vesnice (které založili):

- Šochkambar – vesnice Langar
- Šojchimidin – vesnice Ptup
- Šohimojdon – vesnice Namadguti

Rodová posloupnost v kontextu předávaných jmen

V průběhu výzkumu jsem se v terénu setkával se zajímavými genealogickými případy, kdy za určitých okolností nově narozené dítě získávalo jméno po jednom ze svých prarodičů (popřípadě po jiných prapředcích). Jako příklad je možné uvést šugnánského informanta Tudaka¹⁸³ a jeho syna Rachdora, který byl pojmenován po svém dědovi (Tudakově otcevi). Tudak tuto událost vysvětlil s odkazem na pamírskou tradici, která reflektuje princip, že pokud člověk zemře, mají jeho přímí potomci po něm pojmenovat své první dítě, které se narodí po jeho smrti. Po smrti Rachdora se první chlapec narodilo jeho synovi Tudakovi, ten svého potomka tedy podle této tradice pojmenoval stejným jménem, tedy Rachdor. Pokud by se ovšem po smrti Rachdora dříve narodil syn některému z Tudakových sourozenců, pojmenoval by ho

¹⁸² Mirilo, žena, 1975, Šugnánka, pracuje v Moskvě

¹⁸³ Muž, 1970, Šugnánec, mechanik.

tímto jménem on a Tudakův syn by mělo jméno jiné (výzkum 2006). Na toto pravidlo jsem nenarazil pouze u Šugnanců v povodí řeky Pjandž. V roce 2015 jsem navštívil jednoho ze svých dlouhodobých informantů Tojrchona¹⁸⁴, který žije v dolině Šochdara (šochdarinští Šugnanci). Narodil se mu první první vnuk. I tento chlapec dostal jméno po svém zesnulém pradědovi (informantovi otci) (výzkum 2015).

Pravidlo postmaritální rezidence a fenomén nejmladšího syna

Jedno ze zajímavých antropologických témat, které příbuzenské teorie často reflektují, je otázka, v jaké lokalitě se usazují novomanželé po odchodu z domácností svých rodičů. Antropologické teorie rozlišují dva základní principy, které mohou determinovat konečné rozhodnutí partnerů o tom, v jaké lokalitě budou po svatbě společně žít. Jedná se o klasické vymezení pravidla patrilokality (novomanželé žijí v lokalitě ženicha – v jeho původní rodině/awlodu/vesnici) a pravidla matrilokality (novomanželé žijí v původní lokalitě nevěsty). Dále se lze setkat i s tzv. bilokalitou (novomanželé si mohou vybrat, v jaké příbuzenské lokalitě budou po svatbě společně žít), popřípadě neolokalitou (novomanželé se po svatbě usazují v lokalitě nové) (Murphy, 2006).

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

¹⁸⁴ Tojrchon, muž, 1965, Šugnánek, akademický pracovník.

manželství. Této rovině se budu podrobněji věnovat v následujících pasážích této práce.

Skutečnost, že příbuzenské systémy tádžických Pamírců tradičně zohledňují pravidlo patrilokality, úzce souvisí s již zmiňovanou zásadou patrilinearity. Na vztah mezi patrilinearitou a patrilokalitou upozorňuje Robert Murphy, který konstatuje, že patrilineární skupiny skutečně většinou bývají současně i patrilokálními (Murphy, 2006, s. 112). Jaroslav Skupnik tuto skutečnost potvrzuje, když konstatuje, že ze vzorku 399 patrilineárních společností jich je 384 patrilokálních (Skupnik, 2010, s. 86). Murphy také poukazuje na vztah mezi postmaritálním bydlištěm a vymezením rolí v dané příbuzenské skupině. Tento autor konstatuje, že místo rezistence novomanželů bývá dáváno do souvislosti se způsobem obživy dané skupiny. Patrilokalita je poměrně častá u skupin, jejichž způsob obživy vyžaduje spolupráci skupiny mužů. Jedná se například o lovce, pastevece, rybáře či zemědělce používající pluh (Murphy, 2006). Jelikož tradiční způsoby obživy Pamírců (i Tádžiků) vycházely právě ze zemědělství a nekočovného pastevectví (například Bliss, 2006; Kalandarov, 2004 aj.), spadají i oni do skupiny etnik, pro něž je původně typický systém patrilokální. Tradičně patrilokální pojetí postmaritální descendance Pamírců potvrzovali ve svých výpovědích i samotní informanti.

Pamírec Mawlon¹⁸⁵ hovořil o tom, že si staví pamírský dům vedle domu svých rodičů. Dále zmínil skutečnost, že s rodiči ve společné domácnosti nyní žije jeho mladší bratr se svou rodinou. Tento informant poukázal na další zajímavé příbuzenské pravidlo, které lze označit jako fenomén „nejmladšího syna“. V pamírských příbuzenských systémech převládá zvyk, že v domě rodičů zůstává jejich nejmladší syn, který jim ve stáří pomáhá a podporuje je (Retka, 2009). Tento zvyk potvrdili

¹⁸⁵ Mawlon, muž, 1965, Šugnánec.

i Šugnanci z oblasti Šochdary (výzkum 2014 a 2015). Jeden z informantů popisoval situaci, kdy jeho starší syn žije v Dušanbe, dcery se vdají a v lokalitě s rodiči zůstane nejmladší syn. Tento informant poukázal také na skutečnost, že ostatním synům rodiče pomáhají postavit vlastní domy. Nejedná se o pomoc pouze finanční, ale i o pomoc manuální při vlastní stavbě. Dochází zde tedy k již v předchozím textu zmiňované příbuzenské výpomoci, kterou Pamírci – Šugnanci označují termínem *chašir*.

S výše uvedenou problematikou souvisí i otázka dědického práva, tedy i způsoby rozdělení majetku mezi děti po smrti rodičů. Ismá'ilitský chalífa z oblasti Guntu¹⁸⁶ hovořil o tom, že dům po rodičích získává nejmladší syn, naopak nejstarší syn dostane pole (pokud je součástí majetku). Za svého života rodiče materiálně podporují všechny své syny při stavbě jejich vlastních domů. Po smrti rodičů jsou veškeré peníze a hospodářská zvířata rozdělena mezi všechny syny. Jelikož se jedná o společnost patrilokální, odcházejí dcery do jiné nové lokality (awlođu) za svým manželem a výše vymezené způsoby dělení majetku se jich tedy netýkají. Proces symbolického odchodu dcery z rodiny svých rodičů do (nové) rodiny manžela dále popisují v podkapitole fenomén šugnánské svatby (8.4).

Výše popsaná příbuzenská pravidla (tedy patrilokalita, patrilinearita a pravidlo nejmladšího syna) bývají ve výpovědích informantů interpretována jako tradiční a „ideální“ modely organizace pamírských společností. I na základě dat získaných terénními výzkumy, mohu konstatovat, že v současné době však nemusí k jejich naplňování docházet za všech okolností. Jak jsem již uvedl v předchozím textu, pamírské společnosti jsou v současné době výrazně ovlivněny pracovní migrací (do tádžických měst, ale i do Ruské federace) a procesem

¹⁸⁶ Muž, 1935, Šugnánec, ismá'ilitský chalífa.

urbanizací tádžické společnosti. Tyto sociální změny mají neopominutelný transformační vliv i na pojetí pamírských tradic. Rozdíly mezi „ideálním tradičním systémem“ a současnou žitou realitou často bývají zásadní. V tomto kontextu již tedy není důležité se pouze ptát, jaké jsou tradice a pravidla sociálního života obyvatel pamírských lokalit, ale také jaký mají význam a nakolik jsou dodržovány v současné době.

8.3.2 Sňatkové aliance

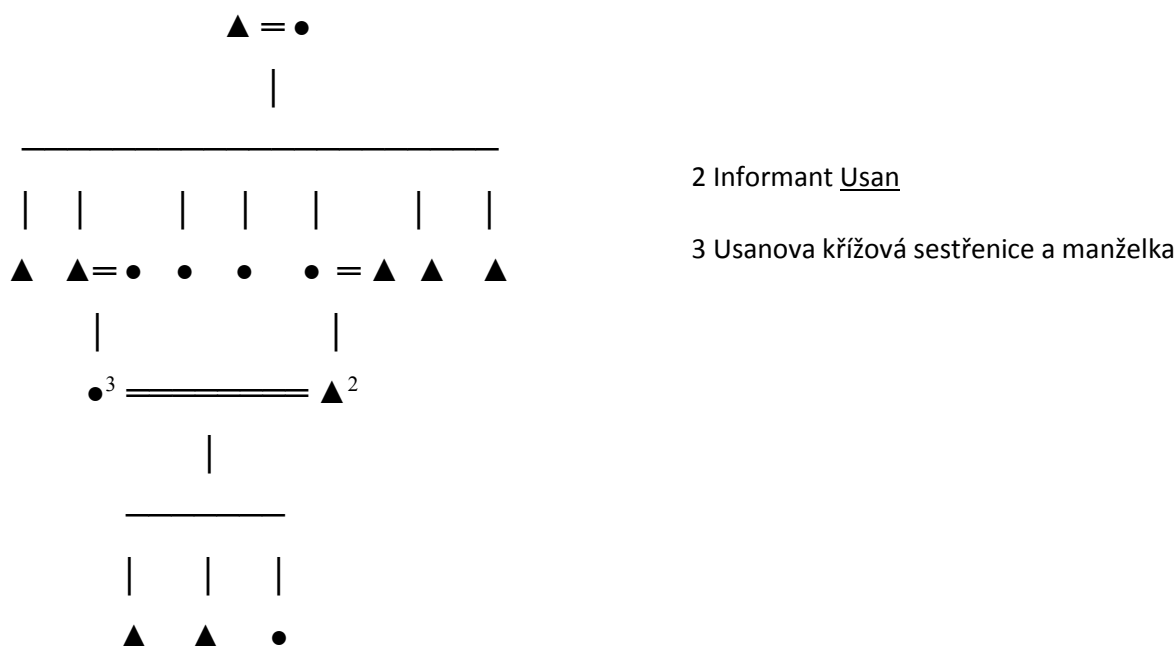
Druhou významnou rovinou studia příbuzenských systémů je analýza pravidel uzavírání sňatkových aliancí. V průběhu terénních výzkumů jsem v kontextu této otázky narazil na čtyři základní tematické aspekty. Jednalo se o problematiku uzavírání sňatků mezi příbuznými (mezi bratranci a sestřenicemi), způsoby výběru partnera, fenomén smíšených (interetnických) sňatků a o otázku mono a polygamie.

Sňatky mezi příbuznými

Jednou z příbuzenských oblastí, která se v průběhu výzkumů opakovaně objevovala, byla problematika manželských vztahů mezi příbuznými, především mezi bratranci a sestřenicemi. Přestože se nejedná z hlediska konstruování skupinových identit o zásadní téma, rozhodl jsem se ho do struktury disertační práce zařadit. Důvodem pro toto zařazení je skutečnost, že popis dané problematiky lze použít jako pracovní schéma pro vymezení základních příbuzenských termínů, což bude využitelné i při další analýze dané problematiky. Pohledy informantů na legitimitu partnerských vztahů mezi bratranci a sestřenicemi se často neshodovaly. Někteří informanti vycházeli z předpokladu, že není možné se oženit s vlastním bratrancem nebo sestřenicí. Z pohledu antropologie je zajímavé že v tomto postoji nehrálo roli, zda se jedná o bratrance křížové nebo paralelní. Důvodem pro zastávání tohoto postoje byl

primárně předpoklad, že případní potomci příbuzných manželů by byli slabí, nemocní nebo hloupí (Retka, 2009).

Většina informantů však zastávala postoje opačné. Mnozí Pamírci konstatovali, že znají ve svém okolí někoho, kdo se přímo oženil se svojí sestřenicí či se svým bratrancem. V šugnánštině se pro tyto příbuzné používá termín *Peteš*.¹⁸⁷ Informant Usan¹⁸⁸ uvedl, že on sám se oženil s dcerou bratra své matky, tedy se svojí křížovou sestřenicí. Podle Usana v tom žádný problém nebyl, protože to pamírské tradice a ani ismá[°]ilitské náboženství nezakazují. Pro lepší ilustraci dané problematiky jsem se rozhodl příbuzenský vztah Usana a jeho ženy (a křížové sestřence), vyjádřit následujícím schématem¹⁸⁹.



Genealogické schéma č. 1 – Sňatek křížové sestřence a bratrance

Zdroj: Výzkum 2006.

¹⁸⁷ Termín *Peteš* se používá jak pro bratrance, tak sestřenice, bez ohledu na pohlaví a příbuzenskou větev, ze které pocházejí. Jedná se tedy o FBS, FBD, FZS, FZD, MBS, MBD, MZS i MZD (výzkum 2014).

¹⁸⁸ Usan, muž, 1970, Šugnánec žijící v Dušanbe.

¹⁸⁹ Pokud nebude uvedeno jinak, veškerá genealogická schémata vycházejí z dat získaná z výzkumů v roce 2006 (Retka, 2009).

Z hlediska příbuzenské terminologie došlo tedy k průběžnému ustanovení a propojení několika příbuzenských vztahů.¹⁹⁰ Vztah mezi Džanšatem a jeho současnou manželkou byl nejdříve vztahem bratrance a sestřenice, vzájemně tedy byli ve vztahu, který šugnánci označují termínem *Peteš*¹⁹¹. Šugnánci (podobně jako Vachánci) na rozdíl od Tádžiků používají pouze jeden termín pro označení vztahů jakýchkoliv bratranců či sestřenic, bez ohledu na to, zda se jedná o příbuzné ze strany otce (FZS, FZD, FBS a FBD¹⁹²) nebo ze strany matky (MZS, MZD MBS a MBD). Termínem *Peteš* je možné označit, jakéhokoliv příbuzného, který je potomkem sourozenců rodičů daného jednotlivce (ega). V šugnánštině tedy nedochází k zohlednění pohlaví jednotlivce ani rodové linearit. Tyto roviny jsou však již reflektovány při vymezení příbuzenských vztahů, které odpovídají českým termínům strýc a teta. V šugnánštině se jsou tyto vztahy upraveny pojmy:

- Strýc – bratr otce – *Amak*
- Strýc – bratr matky – *Xolak*¹⁹³
- Teta – sestra otce – *Amā*
- Teta – sestra matky – *Xolā*

V případě přiřazených strýců a tet se jedná o termíny:

- Strýc – manžel sestry matky – *Šūxolā*
- Strýc – manžel sestry otce – *Šūmā*
- Teta – manželka bratra matky – *Zanxolak*
- Teta – manželka bratra otce – *Zane Amak*

¹⁹⁰ Jedním z cílů terénních výzkumů bylo i sepsat příbuzenské termíny, které se v pamírských jazycích vyskytují. Na základě informací od informantů z různých lokalit byl sestaven seznam termínů a jejich ekvivalentů v tádžickém, šugnánském a vachánském jazyce (výzkum 2006). Tento seznam jsem dále doplňoval a upravoval v průběhu studia šugnánského jazyka, především v roce 2014.

¹⁹¹ Veškeré příbuzenské pojmy v šugnánštině (včetně šugnánské transkripce), pokud není uvedeno jinak, jsem si osvojil při studiu šugnánštiny v roce 2014.

¹⁹² K příbuzenské typům například (Skupnik, 2010, s. 65).

¹⁹³ Přepis daného termínu do češtiny by zněl *Chola*. V latinské verzi šugnánské abecedy se X používá pro „české“ Ch.

Pro označení synovce a neteře používají Šugnánci, podobně jako v případě bratranců a sestřenic, pouze jeden termín – *Xer*¹⁹⁴ (výzkum 2006 a 2014) popřípadě *Nuxer* (výzkum 2006) (lze se setkat s oběma termíny).

Příbuzenský vztah mezi tchánem, tchyní, zetěm a snachou lze vyjádřit následovně:

- Tchán – otec manžela i manželky – *Xesur* / lze použít i *Tat* (*Tat* – šugnánsky otec)
- Tchyně – matka manžela i manželky – *Xix* / lze použít i *Nan* (*Nan* – šugnánsky matka)
- Zeť – *Dumod*
- Snacha – *ZinaŸ*

V příbuzenské terminologii lze pokračovat popisem vztahů mezi sešvagřenými příbuznými.

- Manžel sestry – *Xisirz*
- Manželka bratra – *Xiyun*
- Sestra manžela – *Xiyun*
- Bratr manžela – *Xisirz*
- Bratr manželky – *Xisirz*
- Sestra manželky – *Xiyun*

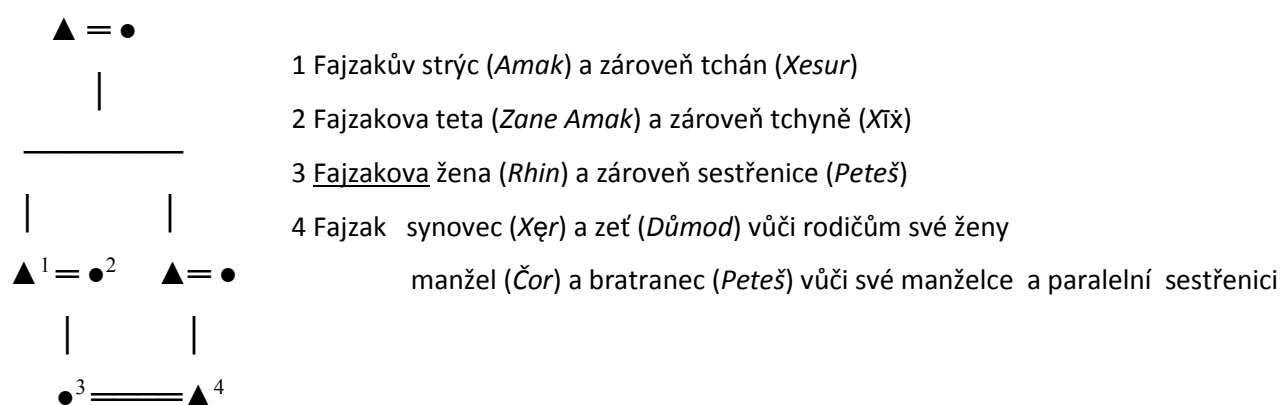
Z hlediska výše uvedené šugnánské příbuzenské terminologie lze konstatovat, že Šugnánci Džanšat zastává současně následující role:

- *Peteš* (bratranec) a *Čor* (manžel) – vzhledem ke své ženě (*Rhin*)
- *Xer* (synovec) a *Dumod* (zeť) – vzhledem k rodičům své ženy
- Jeho strýc z matčiny strany je současně jeho *Xolak* (ujec) a *Xesur* (tchán)
- Teta – manželka strýce je – *Zanxolak* (teta) a *Xix* (tchyně)

¹⁹⁴ Termín *Xer* označuje obecně příbuzného, bez ohledu na pohlaví a příbuzenskou větev.

Tento příklad příbuzenského svazku mezi příbuznými se týká tzv. křížového bratrance a křížové sestřenice. Lze se setkat i se sňatky mezi příbuznými v rovině paralelní.

Sňatek se svou paralelní sestřenicí (s dcerou bratra svého otce) uzavřel například informant Fajzak¹⁹⁵. Příbuzenský vztah Fajzaka a jeho manželky je možné znázornit následujícím způsobem:



Genealogické schéma č. 2 – Sňatek paralelní sestřenice a bratrance

Zdroj: Výzkum 2006.

K otázce legitimacy sňatků mezi bratranci a sestřenicemi (křížovými i paralelními) se vyjádřil i jeden z šugnánských chalífů¹⁹⁶, se kterým jsem měl možnost realizovat výzkumný rozhovor. Podle tohoto informanta jsou takto koncipované sňatky mezi bratranci a sestřenicemi naprosto legitimní. Svůj postoj vysvětlil konstatováním, že i Muhammad a Alí byli příbuzní a že se Alí oženil s Muhammadovou dcerou Fatimou¹⁹⁷ (výzkum 2006).

¹⁹⁵ Fajzak, muž, 1955, Šugnánec, Chorog, inženýr.

¹⁹⁶ Muž, 1935, Šugnánec, ismá'ilitský chalífa.

¹⁹⁷ Alí byl Muhammadův bratranec. Po smrti proroka byl jeho nejbližším žijícím mužským příbuzným. (Tauer 1984).

Ojedinelé názory, že sňatky mezi bratranci a sestřenicemi nejsou možné, tedy nemají oporu ani v pamírských tradicích, ale také je nijak neupravují ismá^cilitská náboženská pravidla.

Zajímavou lokalitu, ve které ke sňatkům mezi bratranci a sestřenicemi dochází poměrně často, představuje tádžická (ale ismá^cilitská) vesnice Joged, která se nachází v Darvozském rajonu GBAO. Darvoz je v současné době již takřka celý sunnitský. Joged zůstává poslední vesnicí, jejíž obyvatelé se hlásí k ismá^cilitskému vyznání. V této vesnici jsem realizoval krátký výzkum v roce 2012. Narazil jsem zde na fenomén, který lze antropologickou terminologií označit za důslednou endogamii. Nejedná se však o endogamii etnickou, nýbrž náboženskou. Obyvatelé Jogedu se hlásí k tádžické etnicitě, mateřským jazykem je pro ně tádžičtina. Od většiny ostatních Tádžiků se však liší svým náboženským vyznáním. Mnozí obyvatelé Jogedu mi potvrdili, že se jejich děti berou mezi sebou navzájem, eventuálně se stěhují za tádžickými ismá^cility do velkých měst (Dušanbe, Kuljab atd.), popřípadě si hledají partnery mezi horskými Pamírci. Dochází zde k zajímavé situaci, kdy náboženská příslušnost bývá při výběru partnera výrazně nadřazena příslušnosti etnické (výzkum 2012).

Faktory ustanovující výběr partnera

Při sběru genealogických dat jsem kladl informantům i otázku, zda jsou v současné době v pamírských společnostech ustanovena (doporučena) pravidla, kterými je potřeba se řídit při výběru partnera. Většina mužských informantů poukazovala na skutečnost, že Pamírci jsou velice svobodomyšlní, a tudíž si své ženy vybírají sami, pouze na základě svého uvážení. Šugnánec Madbek¹⁹⁸, vypověděl, že si ismá^cilité vybírají své manželky sami. Podle tohoto způsobu interpretace rodiče do této volby nijak nezasahují. Vybraná žena musí se sňatkem souhlasit (výzkum

¹⁹⁸ Madbek, muž, 1970, Šugnánec, Dušanbe, prodejce elektrotechniky

2006). Na druhou stranu se však i v pamírských společnostech i v dnešní době objevují sňatky, které nesou rysy sňatků domluvených. Jeden z pamírský informantů hovořil o tom, že on sám má zkušenost s domluveným sňatkem. Tento muž se prý viděl se svoji současnou ženou poprvé den před svatbou, kterou mu zorganizovali (včetně výběru nevěsty) jeho rodiče. Důvodem tohoto postupu prý byla skutečnost, že do té doby partnerky často střídal, což se jeho otci nelíbilo, a tak se ho rozhodl konečně oženit (výzkum 2006). Možnost domluveného sňatku připouštěla i Šugnánka Kata¹⁹⁹, která hovořila o tom, že i v současné době bývají sňatky u některých pamírských novomaželských párů domluvené. Osobně si myslí, že sňatek jejího staršího bratra byl rodiči²⁰⁰ předem domluvený, ale že sňatek její sestry domluven nebyl, prý se sestra a její manžel do sebe zamilovali, a tak se vzali. Tato informantka však upozorňovala, že u Pamírců instituce domluvených sňatků není tak častá jako u sunnitských Tádžiků (výzkum 2015).

Instituce rozvodu

Zajímavý fenomén, který jsem okrajově v průběhu výzkumů také refleктоval, se týkal podoby a četnosti instituce rozvodů. Postoje informantů i informantek se ve vztahu k této otázce projevovaly poměrně vysokou mírou benevolentnosti. V šugnánštině je dokonce ekvivalentní termín pro označení rozvodu. Šugnánci pro *rozvod* používají termín *Judo*, v případě slovesa *rozvádět se* se použije slovní spojení *Judo čīdow* (dělat rozvod) (výzkum 2014). Jedna z informantek v průběhu neformálního rozhovoru uvedla, že v současné době žije sama pouze se svou malou dcerou, která se narodila až po jejím rozvodu. Jiná informantka na téma rozvodovost uvedla, že jí manžel podvádí s milenkami, a navíc že má asi i druhou ženu. Rozvést se prý ještě nechce, přestože by v tom nebyl žádný problém (výzkum 2006).

¹⁹⁹ Kata, žena, 1990, studentka, Šugnánka, žije v Dušanbe

²⁰⁰ Pro označení vzájemného vztahu mezi rodiči nevěsty a ženicha se používá v šugnánštině termín *Qudā*

Postoje mnohých Pamírců k otázkám výběru partnerů, popřípadě k dostupnosti instituce rozvodu, lze označit za poměrně benevolentní. Je však otázkou, zda se primárně jedná o typické projevy pamírské kultury nebo o důsledky průběžné a intenzivní sovětizace pamírské společnosti. Cílem orgánů sovětské moci bylo snižovat vliv a pozici tradičních lokálních struktur a autorit. Věra Exnerová popisuje cíle a prostředky sovětské kampaně za „osvobození žen“ ve Střední Asii. Autorka konstatuje, že již v březnu 1919 byl v oblasti dnešního Uzbekistánu vyhlášen nový zákon o sňatkovém právu, který ustanovoval institut dobrovolného vstupu do manželství. Zdůrazňoval monogamii jako jedinou formu manželského vztahu a zakazoval qalim²⁰¹, sňatky nedospělých a také mnohoženství“ (Exnerová, 2007, 21).

Věra Exnerová (2007) sice poukazuje na situaci týkající se lokality dnešního Uzbekistánu, podobné kampaně však byly realizovány v rámci celého prostoru sovětské Střední Asie (srov. Roux, 2007). Mnozí pamírští informanti však často ve svých výpovědích prezentovali názory, že mezi Pamírci nikdy nebyli lidé, které by oni označovali za náboženské „fanatiky“. Tímto sebe prezentujícím diskurzem potvrzovali častou informací, že oni (ismá^cilité) jsou velice svobodomyšlní. Při tomto sebe prezentování se Pamírci často vymezovali vůči příslušníkům sunnitských skupin, především vůči Tádžikům.

Etnicky smíšené sňatky

S problematikou různých skupinových diskurzů týkající striktnosti dodržování „tradičních“ pravidel a doporučení, souvisí i otázka smíšených (interetnických) sňatků. Většina pamírských informantů poukazovala na skutečnost, že ke smíšeným sňatkům mezi Pamírci a Tádžiky (popřípadě příslušníky jiných skupin) v současné době příliš

²⁰¹ Forma platby za nevěstu, kterou rodina ženicha musí vyplatit rodině nevěsty (Exnerová, 2007) (srov. Kalanderov, 2004). Více o soudobé formě qalimu (šug. Kalim) v podkapitole 8.4 Fenomén šugnánské svatby.

často nedochází. V průběhu prvního výzkumu v roce 2006 jsem o této problematice hovořil se Šugnánцем Šakarem²⁰², který konstatoval, že pamírské ženy jsou oproti Tádžičkám výrazně emancipovanější, a to že tádžickým mužům nevyhovuje (výzkum 2006). Podobně se s odstupem několika let vyjadřoval Šugnánec Šechamad²⁰³, který poznamenal, že v době Sovětského svazu docházelo k interetnickým sňatkům docela často, nicméně v dnešní době jsou již vzácností (výzkum 2014)²⁰⁴. Mnozí Pamírci žijící v tádžických (sunnitských) oblastech Tádžikistánu hovoří o tom, že se tádžická společnost čím dál více islamizuje.²⁰⁵ Sunnité nemají zájem o ší'itské partnery a partnerky (výzkum 2014 a 2015). Na druhou stranu ani většina ismá'ilitů nepreferuje sňatek se sunnitou či sunnitkou. Tato skutečnost je asi nejpatrnější na příkladu již zmíněné tádžické vesnice Joged (výzkum 2012). Nelze tedy hovořit o etnické endogamii Pamírců, ale spíše o vzájemném vymezování se na základě rozdílné religiozity. K etnickým smíšeným sňatkům mezi pamírskými a tádžickými ismá'ility dochází (viz vesnice Joged).

²⁰² Šakar, muž, 1970, Šugnánec, Chorog, obchodník,

²⁰³ Šechamad, muž, 1960, Šugnánec, Chorog, akademický pracovník.

²⁰⁴ Při snaze o vysvětlení podstaty procesu snižování četnosti interetnických sňatků mezi Pamírci a Tádžiky, je potřeba reflektovat minimálně dvě základní roviny problematiky. Jedná se o rovinu etnickou (Pamírci a Tádžici) a náboženskou (ismá'ilité a sunnité). Společenské postavení obou faktorů je v současnosti zásadně odlišné od jejich postavení v době SSSR. Cílem ideologie komunistické strany v době SSSR bylo význam těchto faktorů ve společnosti snižovat – důraz na koncept sovětského člověka (bez ohledu na národnost), v jehož životě bude náboženství hrát malou (nebo žádnou) roli.

Karel Marx již ve svém *Komunistickém manifestu* zdůrazňoval význam internacionální spolupráce v konceptu třídního boje (Marx, 1982). *Marxismus zná třídy, nikoli národy: tolika třídy jsou legitimní společenství, a nakonec zůstává legitimní pouze jedna třída.* (Gellner, 2003, s. 106). Vztah sovětskému režimu k otázce náboženských identit byl ještě méně smlouvavý, než tomu bylo v případě identit etnických. „Nový režim byl zároveň vystaven na marxisticko-leninské ideologii, jejímž cílem bylo vymýcení náboženství ze života lidí a společnosti...Podle Marxe mělo náboženství mizet do té míry, do jaké se bude rozvíjet socialismus.“ (Exnerová, 2008, s. 32–32).

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

²⁰⁵ O tádžické společnosti na začátku 21. století pojednává například kniha Colette Harris (2006).

Problematika mnohoženství

Podle získaných empirických dat je výrazná většina pamírských sňatků monogamní. Nabízí se otázka, nakolik se jedná o fenomén vycházející z ismá'ilitské tradice nebo zda je to výsledek reformistických snah sovětského režimu. Nicméně samotní informanti hovořili o tom, že polygamie nikdy neměla v ismá'ilitském pojetí víry silnou pozici. Podle mnohých informantů je stoupencem monogamie i ismá'ilitský imám Aga Chán. Polygynie tedy nemá z hlediska jejich náboženství žádné legitimní opodstatnění. Aspekt prezentovaného důrazu na tradici monogamních sňatků využívají někteří Pamírci při vymezování se vůči sunnitům. Výše zmiňovaný informant Madbek²⁰⁶ uvedl, legislativa současné Tádžické republiky mnohoženství zakazuje a stejně tak ho odmítá i Aga Chán. To jsou důvody, proč mnohoženství není v pamírských společnostech rozšířené. Podle tohoto informanta je institut mnohoženství rozšířen u Tádžiků (především u Kuljabců²⁰⁷), protože jim to sunnitská verze islámu povoluje.

Mnohoženství u Pamírců je tedy v porovnání se sunnitskými Tádžiky výrazně výjimečné. Jak v nadsázce konstatoval Šugnánec Mabat²⁰⁸, mezi Pamírci je pouze jeden muž (jeden z jeho kolegů), který má dvě ženy (jednu v domě na vesnici a jednu v bytě ve městě, kde pracuje). Tyto ženy o této situaci nevěděly a když se na to přišlo, tak to prý byl velký skandál. Ostatní informanti, kteří se rozhovoru účastnili, tento případ znali a poukazovali na výjimečnost této situace (výzkum 2015). Výjimečnost mnohoženství u ismá'ilitských Pamírců a stoupající výskyt tohoto fenoménu u sunnitských Tádžiků popisovala i šugnánská studentka Kata²⁰⁹ (žijící v průběhu akademického roku v Dušanbe). Tato mladá Šugnánka popisovala stoupající religiozitu tádžických sunnitů,

²⁰⁶ Madbek, muž, 1970, Šugnánec, Dušanbe, prodejce elektrotechniky

²⁰⁷ Obyvatelé jižního Tádžikistánu – město Kuljab

²⁰⁸ Mabat, muž, 1945, Šugnánec, Chorog, akademický pracovník

²⁰⁹ Kata, žena, 1990, studentka, Šugnánka, žije v Dušanbe.

kteřá se projevuje nejen zahalováním se žen na ulici (což Pamírky podle ní nedělají), ale také poměrně častým mnohoženstvím (výzkum 2015). O tomto trendu hovořila i jedna ze sunnitských informantek (Nursul²¹⁰), kteřá kromě vlivu sunnitského islámu zmiňovala i faktory demografické a sociální. V důsledku pracovní migrace do Ruské federace dochází k situacím, že v dané lokalitě není dostatek vhodných „životních partnerů“. Jelikož do Ruské federace odjíždějí pracovat především muži²¹¹, nemají v některých případech mladé dívky jinou možnost“ než zůstat svobodné nebo se stát druhou manželkou staršího muže (výzkum 2009).

Konkrétní podoby příbuzenského systému Pamírců nepředstavují zásadní aspekt etnicity, prostřednictvím kterého by se vymezovali vůči tádžické většině (viz například Smith, 2003)²¹². Výjimku tvoří pamířské (ismá[°]ilitské) vymezování se vůči polygammím sňatkům, které jsou v sunnitském pojetí islámu častější a z hlediska víry i legitimnější. Příbuzenský systém Pamírců tedy z hlediska jejich kolektivních identit poskytuje především nástroje (doporučení náboženské endogamie) udržování symbolických hranic daných skupinových konceptů (nikoliv jeho kulturní obsahy). V tomto ohledu nelze od sebe striktně oddělit rovinu etnickou od roviny náboženské. K uzavírání interetnických sňatků dochází i v současné době. Jejich počet je však výrazně nižší (podle výpovědí informantů) než tomu bylo v době SSSR. Tádžičtí sunnité nejsou pro Pamírce preferovanými partnery, nikoliv však z hlediska etnicity, ale náboženské příslušnosti. V případě tádžických ismá[°]ilitů je tato situace rozdílná. Přestože zde hraje částečnou roli jiný mateřský jazyk i geografická vzdálenost, jsou tyto sňatky pamířskými i tádžickými ismá[°]ility prezentovány jako možné, legitimní a časté (v porovnání se sňatky s Tádžiky sunnitskými).

²¹⁰ Nursul, žena, 1985, Kyrgyzka žije v severním Tádžikistánu, studující v Kyrgyzstánu anglický jazyk.

²¹¹ Není pravidlem, že do Ruska odjíždějí pracovat pouze muži, v některých lokalitách však je výskyt této pracovní migrace mezi ženami rozšířen podstatně méně než mezi muži.

²¹² Ve smyslu Tádžici jsou jiní, protože mají jiná příbuzenská pravidla než my...

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

8.4 Fenomén šugnánské svatby v kontextu sociokulturních změn ²¹³

Podkapitola pojednávající o šugnánském pojetí svatebního rituálu je v této části disertační práce zařazena ze dvou základních důvodů. Z hlediska posloupnosti textu konkrétním způsobem doplňuje dílčí aspekty problematiky příbuzenství, které jsem vymezil v předchozí částech kapitoly. Druhým cílem je upozornit na dynamické sociální změny, kterými šugnánské (i jiná pamírské) společnosti v současné době procházejí. Primárním cílem tedy není pouze popis a vymezení tradic, ale i analýze toho, jak se tyto tradice mění.

Hlavním tématem této podkapitoly je popis a analýza fenoménu tzv. šugnánské svatby. Jak již bylo vymezeno výše, Šugnánci nejsou jedinou skupinou, která bývá označována jako pamírská. V některých kontextech se sice hovoří o tzv. *pamírské svatbě*, nicméně je možné konstatovat, že toto označení je poměrně zobecňující a zjednodušující. Přestože jednotlivé pamírské skupiny sdílejí některé velice podobné kulturní rysy, v mnoha aspektech se však od sebe odlišují. Tato skutečnost je spjata nejen s poměrně izolovanými lokalitami, ve kterých Pamírci žijí, ale také často s diametrálně odlišným historickým vývojem.²¹⁴ Pojem *pamírská svatba* je tedy možné chápat jako zjednodušující nálepku, která často

²¹³ Při zpracování této podkapitoly jsem vycházel ze svého textu, který jsem o dané problematice publikoval v kolektivní monografii *Kulturní vývoj asijského a afrického kontinentu*. (Pecha, 2018). Konkrétně se jedná o pasáž *Fenomén šugnánské svatby* (Retka 2018b).

²¹⁴ O vlivu geopolitického rozdělení Pamíru mezi jednotlivé státy (především Tádžikistán – jeden z nástupnických států SSSR a Afghánistán) pojednává například publikace Libora Duška *Trojí tvář Vachánu* (Dušek, 2016).

zastřešuje různé tradice a rituály spojené se svatebními rity obyvatel Pamíru. Popřípadě se může jednat o synonymum k pojmu *šugnánská svatba*, neboť Šugnánci tvoří nejpočetnější a v mnoha ohledech nejvýraznější (z hlediska sebe prezentace) pamírskou skupinu.²¹⁵ Cílem tohoto textu není komparace svatebních ritů jednotlivých pamírských skupin, byť k dílčím srovnáním se budu ve výjimečných případech uchýlovat. Hlavní rovinu by měla představovat otázka, jakými směry se fenomén šugnánské svatby vyvíjí a jaké aspekty tento vývoj ovlivňují. Snahou je tedy se zaměřit na srovnání „tradiční“ podoby daného fenoménu (jak ho známe z popisů cestovatelů a výzkumníků konce devatenáctého a začátku dvacátého století²¹⁶) s podobou, kterou má v současné době.²¹⁷

Základní pojmy

*Xunči*²¹⁸ – ženich, ve smyslu ženich na svatbě

Xismunj – ženich, ve smyslu „můj ženich“ – budoucí manžel

Niwenc – nevěsta, ve smyslu nevěsta na svatbě

Xismenz – nevěsta, ve smyslu „má nevěsta“ – budoucí manželka

Sūr – svatba

²¹⁵ Tento předpoklad je však platný pouze v kontextu Tádžické republiky, tedy v lokalitě, kde realizuji svůj dlouhodobý antropologický výzkum. Například v Číně a v Pákistánu Šugnánci nežijí, pokud by se v těchto zemích použil pojem pamírská svatba, byl by nejspíše chápán jako ekvivalent pojmu vachánská svatba.

²¹⁶ Popisem tradiční podoby šugnánské svatby se zabývá například Ivan Ivonovič Zarubin (Zarubin, 1960) či Tofir Kalandarov, který vychází i postřehů dánského důstojníka a cestovatele Olufsen (Kalandarov, 2004, s. 270–282).

²¹⁷ Informace týkající se současné situace v tádžickém Pamíru budou vycházet především z dat, které jsem získal v průběhu svého opakovaného terénního výzkumu. Tento výzkum probíhá (s přestávkami) od roku 2006. Pro tento text jsou klíčové postřehy z výzkumu z roku 2014 (4 měsíce), v průběhu, kterého jsem studoval na Institutu humanitních nauk (součást tádžické akademie věd) šugnánský jazyk. Pokud není uvedeno jinak, veškerá použitá transkripce šugnánského jazyka, vychází z poznatků získaných na této instituci. Kromě studia šugnánského jazyka jsem si v tomto roce věnoval i výzkumný rozhovorům na dané téma a v neposlední řadě mnoha hodinám zúčastněného pozorování.

²¹⁸ Znak X je v šugnánské abecedě používám pro souhlásku Ch – tedy Xunči (čti Chunči), Xexičid (Chechičid).

8.4.1 Fáze šugnánské svatby

Svatební rituál u Šugnánců neprobíhá pouze v rámci jednoho dne, nýbrž se jedná o kontinuální rituální proces, jehož jednotlivé fáze mohou trvat několik týdnů až měsíců.²¹⁹ Celý proces šugnánské svatby se v současné době skládá z následujících fází:

Tilaptow – prosení o nevěstu

Xexičíd – setkání budoucích příbuzných

Kuxn – platba za nevěstu

Sūr – vlastní svatební obřad

*Xixsale*m – návštěva ženicha v domě rodičů nevěsty

Kalzined – návštěva rodičů nevěsty v domě ženicha

Wamen salúm yod – Salúm nevěsty – návštěva nevěsty v domě svých rodičů²²⁰

Pracovní komparace s Vachánci

Určité podobnosti je možné vysledovat i při porovnání průběhu svatby vachánské. O této problematice se zmiňuje Libor Dušek, který konstatuje, že svatba u Vachánců probíhá následujícími fázemi:

Čilgag – zasnuby (u Šugnánců *Tilaptow*),

Ptukdin (u Šugnánců *Xexičíd*),

Perg vendek – pět dní před svatbou přichází otec ženicha přinést dary pro nevěstu (oblečení, boty a šátky),

²¹⁹ Například autoři publikace *Pamir: příroda, istorija, kultura* konstatují, že pamírská svatba je svázána s řadou obyčejů a obřadů (Mamadšerzodšojev, 2007, s. 32).

²²⁰ Toto vymezení jednotlivých fází se může u jednotlivých autorů částečně odlišovat.

Sup ketak – pečení chlebových placek, *Gušt pecak* – porážka a příprava masa na svatební hostinu, *Seprežuevn* – zkrášlování nevěsty a ženicha, *Midghanz*²²¹ *lokpar* – oblékání nevěsty, *Šoni lokper* – oblékání ženicha, *Nikoh* – formální stvrzení sňatku (u Šugnanců *Niko*), *Meher* – složení platby za nevěstu (u Šugnanců *Kuxn* – předchází však vlastní svatbě *Sur*), *Chas slum* – den po svatbě navštíví ženich matku nevěsty (u Šugnanců je fáze *Xixsale*m – netýká se však pouze návštěvy tchýně, ale i tchána).²²²

Šugnánské pojetí svatebního cyklu

Tilaptow – prosení o nevěstu

Svatební proces začíná fází *tilaptow*. Otec, starší bratr nebo jiný vážený příbuzný ženicha přichází do domu budoucí nevěsty a žádá její příbuzné (rodiče), aby jí provdali za jeho syna (bratra atd.).²²³ V některých případech nedochází pouze k *tilaptow* v domě rodičů nevěsty, občas může nastat i situace, že žádající navštívuje i další příbuzné nevěsty, aby jim budoucí sňatek posvětili. K této situaci dochází především v případě, že tito další příbuzní představují významné osobnosti dané lokality (například starostové obcí atd.). Rodina nevěsty může vyslance ženicha odmítnout, i opakovaně. V současné době mívá *tilaptow* spíše symbolický význam. Novomanželé jsou již předem domluvení, že se chtějí vzít, požádají tedy rodiče, aby zorganizovali *tilaptow*, kde se symbolicky domluví. Na druhou stranu však někteří informanti hovoří

²²¹ Na základě konzultace s lingvisty zabývající se vachánským jazykem jsem původní pojem Bidghnaz upravil na Midghanz.

²²² Dušek (2016). Více o průběhu a podobách vachánské svatby popisuje například (v sedmdesátých letech dvacátého století) Steblin-Kamenskij (Grjunberg, Steblin-Kamenskij 1976, s. 215–228).

²²³ Kalendarov zmiňuje, že k fázi *tilaptow* se váží další dva důležité pojmy. Jedná se o *duzdakupursi* a *guftugu*. Oba tyto pojmy se používají pro označení situace, kdy zástupci ženicha přicházejí do rodiny nevěsty a žádají o její ruku (Kalendarov, 2004, s. 271). Rozdíl však je v denní době. V případě *duzdakupursi* přicházejí příbuzní ženicha ve večerních hodinách (aby si sousedi nevšimli případného odmítnutí), oproti tomu *duzdakupursi* probíhá v průběhu dne.

i o tom, že stále může docházet ke sňatkům, které jsou domluveny pouze rodiči novomanželů, kteří tak do výběru svého budoucího partnera nemohou hovořit.

Xexičid – setkání budoucích příbuzných

V případě úspěšného *tilaptow* následuje fáze *Xexičid*. Několik vybraných vážených příbuzných ženicha se vypraví do rodiny nevěsty. Ženichovu rodinu při této fázi zastupují pouze muži, jedná se o skupinu přibližně deseti nejbližších a nejvážnějších mužských příbuzných, kteří zastupují celý svůj rod (vesnici).²²⁴ Rodina nevěsty je zastoupena i ženskými příbuznými. Jedná se o první veřejné přihlášení se k budoucímu příbuzenskému svazku mezi rodinami ženicha a nevěsty. Jedná se tedy o první projevy budoucího vztahu, který Šugnánci označují pojem *Quda* (vzájemný příbuzenský vztah mezi rodiči ženicha a nevěsty).

Podobně jako při *tilaptow*, se ani *xexičid* novomanželé neúčastní. Novomanželé se spolu potkávají až při vlastní svatbě (*sūr*).

Kuxm – platba za nevěstu

Zajímavý aspekt svatebního procesu je platba za nevěstu. Informanti se shodují, že k určité platbě ze strany rodiny ženicha skutečně dochází, ale že forma a výše této platby není zdaleka tak vysoká, jak je tomu u pasteveckých skupin (například *kalim* u Kyrgyzů). Šugnánci platbu za nevěstu označují pojmem *Kuxn*. *Kuxn* však není přesným ekvivalentem platby za nevěstu, jedná se spíše o darování výbavy nevěstě, neboť *kuxn* si neponechá rodina nevěsty (jak je tomu u kyrgyzského *kalimu*), ale nevěsta si ho odnáší do své nové domácnosti (v případě patrilokálních Šugnanců tedy do rodiny ženicha), popřípadě se spotřebuje v průběhu svatby (v případě potravin).

²²⁴ Dříve sebou představitelé rodiny ženicha přinesli ovci, maso a 80 lipjošek (místní chlebová placka) (Kalandarov 2004, 272). V současné době se od této praxe částečně opouští, zástupci ženicha sice stále sebou přinášejí lipjošky, ale ovci a maso již nenosí.

Asi týden před vlastním svatebním rituálem přináší otec ženicha do rodiny nevěsty *kuxn* v přibližně následujícím složení:

7 kusů *kolā* – látka

2 kusy *šol* – velký šál

1 kus *turak* – průhledný šál, sloužící jako závoj

40 kg masa (*guxt*)

20 kg rýže (*birinj*)

1 beran (*bučak*)

Tyto položky (složení) *kuxn* jsou konstantní, může však docházet k určitým rozdílům týkající se množství a počtu jednotlivých surovin. Jednotlivé položky *kuxn* jsou použity rodinou nevěsty na přípravu svatby (pohoštění), látky si nevěsta odnáší do své nové domácnosti.

Sūr – vlastní svatební rituál

Průběh svatebního dne – liminální fáze rituálu²²⁵

Od rána svatebního dne dochází k přípravě novomanželů na vlastní svatební rituál. Tato příprava probíhá odděleně, vždy v domě rodičů jednotlivých novomanželů. Osobně jsem měl možnost pozorovat průběh svatebního rituálu z pohledu člena skupiny (příbuzní, přátelé atd.) ženicha, tato pasáž se tedy bude týkat především této roviny problematiky.

Sartarošûn

Již od rána je ženich rituálně připravován. Proces přípravy ženicha bývá v šugnánštině označován jako *Sartarošûn*. Tento pojem vychází z tádžických slov *Sar* hlava a *Torošûn* holit. Informantka Shalo hovořila

²²⁵ Inspirativní může být nahlížet na dané fázi pohledem Victora Turnera, tedy prostřednictvím konceptů přechodových rituálů (Turner 2004, 95–105).

o skutečnost, že dříve byly všem ženichům v den svatby oholeny nejen tváře, ale i hlava. Tento zvyk do současné doby přetrvává především v symbolické rovině. Mladí muži se několik dní před svatbou neholí a v den svatby tedy mívají plnovous. Tento plnovous je však v rámci *sartarošun* obřadně oholen. Vlasi holeny již nebývají, dochází pouze k symbolickému zastřížení účesu. Po oholení vousů a zastřížení vlasů nastává fáze přípravy svatebního oblečení. Ženich je oblékán veřejně, za doprovodu hudby²²⁶ a tance svatebních hostů. Z hlediska kontextu symbolického prostoru pamírského domusedí ženich na čestném místě na *Barnexu*, muži sedí v jeho okolí. Ženy a děti sedávají na tzv. ženském místě – *Čirizak*. V průběhu přípravy ženicha bývá přítomen i místní chalífa. V rámci *Sartarošun* ženich nevykonává žádnou aktivitu. Tento den ženich nic nedělá, podle informantů se má jako *car*²²⁷ (tadž. *Šah*, šugn. *Šā*). Veškeré aktivity spojené s touto fází přípravy na svatební obřad (mytí, holení, stříhání, oblékání atd.) zajišťují ženichovi nejbližší přátelé, kteří v průběhu dne vystupují v rolích ženichových průvodců a svědků.

Po realizaci *Sartarošun* dochází k pozvolnému přesunu ženicha a jeho doprovodu do domu nevěsty, kde probíhá vlastní svatební rituál. Ženichův doprovod je sice početnější než při předchozím *Xexičid*, nicméně i při vlastní *Sūr* je ženich doprovázen pouze mužskými příbuznými a přáteli. Ženy zůstávají v domě ženichových rodičů a očekávají příjezd novomanželů. Příchod ženicha a jeho doprovodu do lokality nevěsty je doprovázen hrou na bubny a zpěvem *Šo muborak bod!* (Ať je požehnán na knížete/cara) a následně *Šo daromad xona-ye!* (Do domu přichází kníže/car). Po vstupu průvodu (v pořadí chalífa, ženich, jeho svědci, muzikanti z vesnice ženicha a poté všichni ostatní) do domu nevěsty, začínají muzikanti z vesnice nevěsty hrát a zpívat *Xuš*

²²⁶ Muzikanti hrají na bubny a zpívají: Imrüz či rüz? Sar-tirošon! (Co je dnes za den? Dnes stříhejte hlavy!) (Kalandarov, 2004, s. 278). Poznámka: veškeré texty písní uvádí Kalandarov v šugnánském i ruském jazyce. Překlad do českého jazyka – autor textu (vycházel jsem z ruské verze písně).

²²⁷ Kalandarov používá pro šugnánský termín *Šo* ruský ekvivalent *Knjaz*, tedy kníže (Kalandarov, 2004, s. 280). Lze se však setkat i s ekvivalentem *car*.

omadī, yor memoni mo! (Buď vítán, hoste drahý!) (Kalandarov, 2004, s. 280). Vlastní svatební rituál probíhá v domě rodičů nevěsty a trvá přibližně tři hodiny. Průběh rituálu zajišťuje chalífa (z vesnice ženicha), který po určité době hraní a veselí, přeruší děj a začne se svatebním rituálem *Niko*, po kterém se ženich a nevěsta stávají manželi (Kalandarov, 2004, s. 281). Ke konci svatebního rituálu se nevěsta loučí se svými příbuznými a symbolicky opouští dům svých rodičů a odchází do svého nového domova (do domu rodičů ženicha).²²⁸ Z domu nevěsty průvod odhází v pořadí: chalífa, nevěsta v doprovodu jedné z žen (*činiwerz*), ženich, muzikanti, kteří zpívají „*Šoyi mo dar safar-e*“ (Kníže/car náš jde.), a za nimi všichni ostatní.

Xixsalem – návštěva ženicha v domě rodičů nevěsty

Po třech dnech od svatebního rituálu se ženich sám vrací zpět do domu své nevěsty. Přichází pozdravit své nové příbuzné a potvrdit tak vzájemný příbuzenský vztah. Manželka se ke svým rodičům může vypravit na návštěvu až mnohem později.

Kalzined – návštěva rodičů nevěsty v domě ženicha

Přibližně po týdnu od svatby přichází rodiče nevěsty do domu ženicha. Cílem této rituální návštěvy je pozdravit své nové příbuzné (zetě a *Quda*) a setkat se se svojí dcerou. V průběhu této návštěvy dochází k rituálnímu mytí hlavy nevěsty, která si celou dobu od svatby své vlasy nemyje. Z důvodu tohoto rituálního úkonu je *kalzined* někdy označován ruským termínem *glavomojka*.

²²⁸ Zde se nabízí částečná paralela s Colangesovým popisem antické obce (tedy patrilokální a patrilineární společnosti) (Coulanges, 1998, s. 40–47).

Wamen salûm yod – Salûm nevěsty

Po 1–2 měsících od vlastní svatby (*Sûr*) žádá nevěsta svou novou rodinu (manžela a jeho rodiče), zda může jet navštívit své rodiče. Do této doby by nevěsta neměla samostatně opouštět lokalitu (vesnici) svého manžela. Až po první rituální návštěvě svých rodičů se pro nevěstu opět symbolicky otevře cesta k její původní rodině.

8.4.2 Tradice v současnosti

Výše uvedený popis jednotlivých fází a procesů představuje spíše tradiční pojetí šugnánského svatebního ritu. V současné době jsou sice stále jednotlivé fáze většinou dodržovány a naplňovány, často však dochází k jejím různým modifikacím, v průběhu kterých se aktéři snaží naplnit alespoň symbolickou rovinu dané tradice. Významným faktorem ovlivňujícím každodenní i sakrální život pamírských Šugnánců je ekonomická i kulturní orientace na Ruskou federaci. Tento aspekt se projevuje v určité rusifikaci šugnánských tradic.²²⁹ Jako příklad lze uvést skutečnost, že vedle tradiční šugnánské svatby v pamírském domě probíhá i následná oslava v restauraci (nevěsta mění tradiční červené oblečení za evropské bílé šaty). Další rovinou je i skutečnost, že mnozí mladí lidé v dnešní době žijí mimo Pamír, především v Rusku. Do své původní lokality se vrací pouze na několik týdnů v roce (někdy i po několika letech). Svatební rituály jsou tedy ovlivněny i touto skutečností. Někteří informanti hovořili například o tom, že mladí lidé se potkávají v Dušanbe či v Moskvě, dohodnou se, že se chtějí vzít, a své rodiče prostřednictvím moderních komunikačních technologií žádají, aby první fáze svatby zrealizovali bez nich. Tito migrující novomanželé

²²⁹ Tento předpoklad se týká pouze Šugnánců, kteří žijí na území Tádžické republiky. Šugnánci žijící na území Afghánistánu samozřejmě rusifikace svých tradic a kultury příliš nepocítují. V tomto ohledu je možné na danou problematiku nahlížet i prostřednictvím diskurzu kolonialismu a kulturních změn, která je koloniálním (v tomto případě ruským) či neokoloniálním působením následně vyvolávána. Tento vztah kultury centra a periferie řeší například Homi Bhabha, který hovoří o určité hybridizaci kultur (Bhabha, 2013). Koncept kulturní hybridity dále analyzuje například Thomas H. Eriksen, který odkazuje především na birminghamskou školu kulturních studií – zejména na Stuarta Halla (Eriksen, 2012, s. 248).

přijíždějí „pouze“ na vlastní svatební obřad Sur, po kterém se opět vrací do lokality, ve které mají práci. Z tohoto hlediska tedy nelze na fenomén šugnánské svatby nahlížet pouze v rovině tradice a rituálů, nýbrž je potřeba zohlednit i rovinu transnacionální²³⁰ a migrační.

²³⁰ O transnacionálních procesech pojednává například George Marcus (Marcus, 1995), Thomas H. Eriksen (Eriksen, 2012), popřípadě v českém prostředí Csaba Szaló (Szaló 2003; 2007) aj.

9. Skupinové identity tádžických Pamírců

V závěrečné kapitole disertační práce vymezím základní závěry vycházející z průběžné analýzy a interpretace získaných empirických dat. Tádžičtí Pamírci při vlastní sebe prezentaci poukazují na několik základních tematických rovin a oblastí, které je možné považovat za zdroje a projevy jejich skupinových identit. Přestože etnická rovina hraje v kontextu identit tádžických Pamírců zásadní roli, je na základě analýzy získaných dat patrné, že není možné danou problematiku redukovat pouze na úroveň etnicity. Z výsledků výzkumu vyplývá, že relevantní roli hrají i jiné „typy“ skupinových identit, především se jedná o otázku identity náboženské. Pamírci tedy při svém sebevymezení se poukazují na etnické aspekty vlastní identity, souběžně však hovoří i o identitě náboženské (ismá^cilitské), kterou částečně společně sdílejí (napříč etnickými kategoriemi) i s jinými tádžickými ismá^cility (Tádžici z vesnice Joged, města Kuljab atd.). Vymezené téma výzkumu tedy představuje obsáhlou, vzájemně propojenou a situačními faktory výrazně ovlivnitelnou problematiku.

Již v průběhu samotného výzkumu bylo patrné, že mezi významné oblasti dané problematiky patří především otázky náboženského vyznání a jazykové příslušnosti. Právě na tyto dva aspekty poukazovali mnozí informanti v průběhu realizovaných rozhovorů. Průběžná analýza dat a následná interpretace potvrdily, že se tato témata v rámci výpovědí informantů objevují nejčastěji a je na ně při prezentování vlastních skupinových identit kladen zvýšený důraz. Kromě těchto dvou základních oblastí (jazyk a náboženství) se ve výpovědích informantů objevovaly i další aspekty a roviny projevů skupinových identit (legendy o společném původu, odkazy na materiální kulturu, společně sdílená historie atd.). Interpretace významů těchto dalších faktorů pro identitu (identity) Pamírců však nebyly ve výpovědích informantů zastoupeny s takovou intenzitou jako jazyk a náboženství. V některých tematických oblastech (například koncept společného původu) nepanovala mezi

informanty shoda, zda je daný aspekt pro Pamírce z hlediska jejich identit relevantní nebo nikoliv. Přestože se někteří Pamírci prostřednictvím těchto aspektů vymezovali vůči Tádžikům (například rovina fyziognomické odlišnosti – Pamírci jakožto potomci Alexandra Makedonského a jeho vojáků), jiní informanti zastávali postoj, že je tento názor nepřesný, ojedinělý, popřípadě nedůležitý.

V průběhu přepisu a kategorizace dat jsem si vymezil základní tematické oblasti, které se z hlediska výpovědí informantů objevovaly nejčastěji. K těmto oblastem jsem poté doplňoval data v rámci dalších doplňujících rozhovorů. Při analýze dat jsem nepozoroval pouze četnost různých typů výpovědí, ale i vzájemnou provázanost jednotlivých kategorií a také jsem zohledňoval kontexty, které podobu dat mohly ovlivnit (věk, gender, sociální status, osobní historie informantů aj.).

Při zpracovávání poslední kapitoly disertační práce jsem se rozhodl empirická data analyzovat a interpretovat ve třech základních rovinách, které spolu vzájemně úzce souvisejí a společně spoluvytvářejí prostor pro prezentaci skupinových konceptů tádžických Pamírců.

Jedná se o následující roviny (tematické aspekty):

Etnonym Pamírci

- označující a popisující faktor v kontextu pojmenování příslušnosti k popisované skupině

Ismá'ilia

- faktor, prostřednictvím kterého Pamírci vymezují vnější hranice vlastních společných kolektivních konceptů (společná pamírská identita – My Pamírci)

Pamírské jazyky

- faktor, prostřednictvím kterého Pamírci vymezují vnější hranice vlastních společných kolektivních konceptů (společná pamírská identita – My Pamírci)

Ale také:

- důležitý faktor při vymezování dílčích pamírských (jazykových) konceptů skupinových identit (dílčí pamírské identity – My Vachánci, popřípadě Šugnánci, Iškašimci atd.).

9.1 Etnonymum Pamírci

Pojem *Pamírci*²³¹ představuje ústřední kategorii celého výzkumu. V průběhu opakovaných výzkumů jsem se v rámci desítek rozhovorů s lidmi, kteří se jako *Pamírci* označují (a jsou svým okolím označováni), snažil přesněji vymezit, co je obsahem tohoto pojmu, jaké jsou jeho hranice a v jakých situacích se používá. Z tohoto pohledu se nabízí několik základních rovin analýzy.

9.1.1 Pamírci a Badachšánci

Z hlediska významu se na první pohled etnonymum *Pamírec* velice podobá pojmu *Badachšánc*. Nejedná se však o synonyma. Někteří informanti sice tyto pojmy zaměňují a v průběhu hovorů i střídají, přestože nemění kontext nebo význam svých sdělení. Jiní informanti však upozorňují na skutečnost, že označení *Badachšánc* má širší využití než pojem *Pamírec*. Většina informantů (Pamírci i Tádžici) se shodují, že Pamírci jsou lidé, kteří hovoří pamírskými jazyky a hlásí se k ismá^cilitské verzi islámu. Z hlediska jednotlivých skupin bývají za Pamírce označováni Šugnánci, Rušánci, Vachánci, Iškašimci (Rinci).

²³¹ Kurzivu používám, když dané označení uvádím v kontextu etymologického vymezení daného pojmu. V popisné rovině (předchozí kapitoly) však etnonyma uvádím písmem normálním (bez kurzívy).

Na pomezí společného pamírskeho konceptu jsou skupiny, jejichž příslušníci hovoří pamírskými jazyky, ale z hlediska náboženského vyznání se jedná o sunnity. Konkrétně se jedná o Jazgulámce, kteří přibližně před sto lety konvertovali od ismá'ilije k sunně. Většina ismá'ilitských Pamírců hovoří o tom, že Jazgulámci sice hovoří jedním z pamírských jazyků (jazgulámsky), ale o Pamírce se nejedná, protože jsou to sunnité. Tito informanti hovoří nejčastěji o Jazgulámcih jako o Badachšáncih. Pojem *Badachšánc* má tedy v interpretacích mnohých Pamírců širší konotace než etnonym *Pamírec*.

Z hlediska významu pojmu *Pamírec* tedy panuje mezi informanty shoda. Etnonym *Badachšánc* bývá využíván i v širších kontextech. Na základě analýzy empirických dat je možné konstatovat, že pojem *Badachšánc* je využíván ve třech základních významech:

Nejužší nábožensko-jazykové vymezení: etnonym *Badachšánc* jakožto ekvivalent pojmu *Pamírec*, tedy nábožensko-jazykové hledisko. Tento způsob vymezení není příliš častý.

Jazykové vymezení: pojem *Badachšánc* označuje příslušníky skupin obývajících oblast Badachšánu a jazykově spadající do skupiny pamírských jazyků. Jedná se o poměrně rozšířenou interpretaci. Podle tohoto postoje lze tedy pojmem *Badachšánc* označit nejen ismá'ilitské Pamírce, ale také sunnitské Jazgulámce. Neoznačuje však sunnitské Tádžiky a ani turkické Kyrgyze žijící v Mugrabském rajónu.

Nejširší – geografické vymezení: lze se také setkat s přístupem, že etnonym *Badachšánc* označuje všechny obyvatele Badachšánu, tedy GBAO (srov. Dušek 2016). Podle tohoto (mezi Pamírce) nepříliš rozšířeného postoje tedy etnonym *Badachšánc* zastřešuje ismá'ilitské Pamírce, sunnitské Jazgulámce, ismá'ilitské Tádžiky (z vesnice Joged) a sunnitské Tádžiky.²³²

²³² Postavení murgabských Kyrgyzů je v rámci výpovědí informantů nejednoznačné. Teoreticky lze tedy toto geografické vymezení dále rozdělit na koncept „paniránský“ (Badachšánci jsou příslušníci všech iránských

9.1.2 Situační faktory konceptu pamírské identity

Symbolické hranice konceptu pamírství jsou z pohledu samotných Pamírců poměrně jednoznačné. Za Pamírce jsou považováni (nebo se považují) obyvatelé hor, kteří hovoří pamírskými jazyky a hlásí se k ismá^ciliji. Další důležitou otázkou je, nakolik daný společný pamírský koncept koresponduje s existencí dílčích identit jednotlivých jazykových skupin, tedy Šugnanců, Vachanců, Rušanců a Iškašimců. Při analýze této roviny jsem vycházel nejen z polostrukturovaných rozhovorů na dané téma, ale především z pozorování a neformálních rozhovorů. Na základě pozorování a poslouchání každodenních interakcí bylo možné určit, jaké skupinové koncepty Pamírci v různých situačních a relačních kontextech zdůrazňují (srov. Eriksen 2007). Je patrné, že mimo oblast Pamíru (především v Dušanbe a dalších tádžických, popřípadě ruských městech) hovoří o sobě příslušníci pamírských jazykových skupin jako o Pamírcích. Panpamírská identita je v interakci se sunnitskými Tádžiky (obecně v sunnitském prostředí) patrná a silná.²³³ Podobně je panpamírský koncept využíván při symbolickém vymezení se vůči kulturní jinakosti Tádžiků. Bez ohledu na to, zda se jednalo o Vachance, Šugnance nebo jiné skupiny, většina informantů při prezentování stereotypních představ o sobě (autostereotypy) nebo o Tádžicích (heterostereotypy) používala pojem Pamírci, jakožto protipól k Tádžikům. Nezaznamenal jsem komparaci typu „*My Šugnanci nejsme stejní jako Oni Tádžici*“, ale vždy informanti hovořili o tom, že „*My Pamírci se odlišujeme o těch Odlišných Tádžiků*“. Koncept Pamírci je tedy užíván především v souvislosti s kontakty (skutečnými ale i symbolickými) s nepamírskými skupinami, především Tádžiky.

skupin, tedy bez turkických Kyrgyzů) a „celobadachšánský“ (tedy příslušníci všech iránských i turkických skupin žijící na území GBAO).

²³³ Na podobný princip poukazuje například Zdeněk Uherek, který sílicí sociální soudržnost v cizím prostředí demonstruje na příkladu migrantů, kteří se ocitnou v cizím kulturním prostředí. „*Etnicita v prostředí jinakosti se může stát silným sociálním pojátkem a homogenizuje zájmy lidí, kteří by ve zdrojovém prostoru k sobě stěží našli cestu...podobnou roli hraje též solidarita věřících*“ (Uherek, 2016, s. 56).

Dalším z mých závěrů je předpoklad, že v samotných „pamírských“ lokalitách (rajonech) již intenzita užívání pojmu *Pamírec* v každodenních interakcích klesá.²³⁴ Z hlediska prezentace skupinové příslušnosti je ve výpovědích informantů častější důraz na identity vachánské, iškašimské aj. Určitou výjimku představují Šugnánci (nejpočetnější skupina tádžických Pamírců), kteří pojmy *Pamírec* a *pamírský* mnohdy užívají ve významu synonym k pojmům *Šugnánec* a *šugnánský*²³⁵. Podle informantů z různých pamírských oblastí (ale i podle dalších výzkumníků, kteří se Pamírem zabývají) se však přímo nejedná o projev panpamírské identity, ale spíše o určité prezentování skutečnosti, že Šugnánci (z emické perspektivy) představují nejpočetnější a „nejdůležitější“ pamírskou skupinu. Šugnánské město Chorog představuje administrativní, ekonomické i mocenské centrum celého tádžického Pamíru. Šugnánci často zauímají nejvýznamnější posty v rovině samosprávy a administrativní autonomie vůči tádžickému centru v Dušanbe. V tomto ohledu se Šugnánci často prezentují jako nejvýraznější představitelé pamírských skupin a v jejich interpretacích je mnohdy obsah pojmu *pamírský* totožný s pojmem *šugnánský*.

Prostřednictvím výše uvedených tezí si lze odpovědět na vymezené výzkumné otázky:

„Jakými způsoby koncept pamírské identity interpretují a prezentují Šugnánci. Tedy příslušníci nejpočetnější skupiny tádžických Pamírců.“

Jakou roli hrají situační a relační aspekty při prezentování identit tádžických Pamírců (především Šugnánců)?

Na základě předchozích závěrů je možné konstatovat, že projevy a prezentace společné panpamírské identity jsou patrné především při kontaktu Pamírců s příslušníky jiných (nepamírských) skupin. Při

²³⁴ Viz Simmelovo pravidlo sociální soudržnosti (Eriksen, 2007).

²³⁵ Například se jedná o situaci, kdy Šugnánci nehovoří o svém jazyce jako o šugnánském, ale jako o pamírském.

interakcích mezi samotnými Pamírci dochází často k prezentování dílčích jazykových identit (Vachánci, Iškašimci i Šugnánci). Přestože jsou si Šugnánci samozřejmě vědomi jazykové (a částečně i historické) odlišnosti od ostatních pamírských skupin (a částečně se vůči jim i vymezují), intenzivně nezdůrazňují při svých interpretacích tohoto vztahu etnonymum *Šugnánci*. V porovnání s informanty z Vachánu nebo iškašimských oblastí (vesnice Rin) používají tedy Šugnánci pojem *Pamírec* a *pamírský* intenzivněji i v situacích, kdy příslušníci ostatních pamírských skupin již často zdůrazňují své dílčí jazykové identity. Na základě získaných dat lze dojít k závěru, že takto popsaná situace souvisí se skutečností, že Šugnánci mají mezi ostatními skupinami tádžických Pamírců specifické postavení vycházející nejen z početního zastoupení, ale také z výraznějšího přístupu k moci v rámci místní samosprávy, dostupnější infrastruktury a ekonomických možností. Otázku vztahu mezi pomyslným centrem a periferií tedy nelze popisovat pouze v rovině Dušanbe – Pamír, ale také Chorog (Šugnán) – ostatní oblasti tádžického Pamíru.

9.2 Ismá^ʿilija

Z předchozího textu je patrné, že právě otázka náboženského vyznání představuje z hlediska emické perspektivy informantů jeden z nejdůležitějších faktorů vytvářející symbolické hranice konceptu pamírské identity. Mnozí informanti považují náboženské vyznání za pevné a zásadní kritérium v případě pomyslného zařazení či nezařazení dílčí skupiny do společného pamírského konceptu. Na druhou stranu však etnonymum *Pamírec* není synonymem k pojmu *ismá^ʿilita* (viz předchozí text). Podle pamírských informantů je tedy ismá^ʿilitické vyznání spíše předpokladem než jediným kritériem pro „pamírskou příslušnost“. Nabízí se zjednodušený pracovní závěr, že „každý“ Pamírec je ismá^ʿilita, ale „každý“ ismá^ʿilita nemusí být Pamírcem. Dochází zde tedy k intenzivnímu prolínání roviny etnické a náboženské.

Cílem textu není vytvářet zobecňující závěry, proto tedy i tezi, že každý Pamírec je ismá'ilita, je potřeba brát v určité nadsázce. Vlivem rusifikace a pozdější sovětizace regionu docházelo v průběhu dvacátého století k postupnému snižování významu náboženství v životě obyvatel Pamíru (srov. Exnerová, 2008). I v současné době, kdy je náboženství opět integrovanou součástí života většiny Pamírců, se lze setkat s informanty, jejichž vztah k náboženství je silně ovlivněn předchozím působením sovětského režimu. Je však zajímavé, že i přes intenzivní a poměrně dlouhodobé působení antináboženské politiky SSSR je podíl lidí hlásící se k bezvěrectví (popřípadě k ateismu) mezi Pamírci poměrně nízký (podle interpretací informantů). V průběhu výzkumů jsem tedy průběžně řešil i otázku, jaké faktory ovlivnily renesanci ismá'ilitské religie u tádžických Pamírců v průběhu posledního desetiletí dvacátého století.²³⁶ Mnozí informanti ve vztahu k náboženskému vyznání často hovořili o událostech první poloviny devadesátých let, kdy v Tádžické republice probíhala občanská válka (srov. Horák 2005). Přístupové cesty mezi Pamírem a ostatními oblastmi Tádžikistánu byly uzavřeny vládními vojsky, což výrazně ovlivnilo možnosti zásobování potravinami. Pamětníci hovoří o tom, že Pamírcům v té době hrozil výrazný nedostatek potravin. Významné pomoci se však Pamírci dočkali od mezinárodních ismá'ilitských organizací (především AKDN²³⁷), které je začaly zásobovat humanitární pomocí dováženou po přístupových komunikacích z Kyrgyzstánu (srov. Niazov 2002). Mnozí informanti hovořili o tom, že je vlastně takto Aga Chán zachránil před vyhladověním a že se jim této pomoci dostalo především proto, že jsou ismá'ilité. Humanitární pomoc se v pozdějších letech transformovala do roviny rozvojové spolupráce, v rámci které docházelo k rekonstrukci infrastruktury a k podpoře turistického ruchu (srov. Bliss, 2006). Nabízí se tedy pracovní teze, že materiální podpora ismá'ilitských organizací byla jedním z důležitých faktorů, které od devadesátých let 20. století

²³⁶ O desekularizačních procesech v muslimských společnostech v postsovětském prostoru pojednává například Addeb Khalid ve svém textu *Islam after Communism*. (2007) (srov. Daftary, 2010).

²³⁷ Aga Khan Development Network

výrazně potvrzovaly (popřípadě podporovaly) význam ismá^cilije pro identitu Pamírců²³⁸.

9.3 Pamírské jazyky

Podobně jako náboženské vyznání i jazyková příslušnost představuje ve výpovědích informantů základní aspekt při vymezování hranic konceptů skupinových identit. Pamírští informanti poukazují ve svých interpretacích na jazykovou podmíněnost pamírské skupinové příslušnosti. Jazyková příslušnost však nevytváří pouze prostor pro vymezování hranic vnějších (My Pamírci x Oni nepamírci), ale také je jedním ze zásadních kritérií při vytváření dílčích subkategorií panpamírského konceptu. Mluvčí jednotlivých pamírských jazyků se od sebe odlišují, vzájemně se vůči sobě i vymezují a tím vytvářejí prostor pro dílčí pamírské identity, tedy identity Vachánců, Šugnánců, Iškašimců atd.

Je však patrné, že hranice jednotlivých pamírských subkategorií nejsou tak pevné a těžko propustné, jako v případě hranic vnějších, které jsou kromě jazykové příslušnosti definovány i příslušností náboženskou. Tato skutečnost se projevuje především ve dvou rovinách.

První rovinu představuje skutečnost, že vzájemné vymezování se mezi příslušníky jednotlivých pamírských skupin není tolik zatížené stereotypními představami a předsudky, jako je tomu v případě

²³⁸ Sarfarož Nivozov se zmiňuje, že kromě materiální pomoci v průběhu občanské války, měly na religiozitu Pamírců od devadesátých let dvacátého století, také významný vliv osobní návštěvy Aga Chána IV v Pamíru. Přítomnost duchovního vůdce přinášela mezi Pamírce novou energii a naději (Nivozov, 2002). Tuto skutečnost potvrzovali i samotní informanti. Například isma^cilité z vesnice Joged hovořili o tom, že když přiletěl Aga Chán poprvé do Chorogu, vydala se tam takřka celá vesnice, kromě malých dětí, těhotných žen a lidí, kteří již nemohli cestovat z důvodu stáří a nemoci. Více o desekularizaci isma^cilitských komunit na Pamíru pojednávají například Elnazarov a Aksakolov (2011).

vymezování se vůči Tádžikům a dalším sunnitským skupinám. Mnozí informanti při popisu vztahů mezi jednotlivými pamířskými skupinami často hovořili o tom, co mají jakožto Pamírci společné, nikoliv primárně o tom, co je rozděluje (viz koncept Simmelova pravidla sociální soudržnosti srov. Eriksen, 2007). Tento trend byl patrný především ve výpovědích šugnánských informantů o vztahu ostatním Pamírcům. U početně menších skupin byla již patrná vyšší míra identifikace s vlastním jazykovým konceptem a následně intenzivnější vymezování se vůči ostatním Pamírcům, především Šugnáncům. Je však otázka, zda vymezování se příslušníků ostatních pamířských skupin vůči Šugnáncům primárně souvisí s kulturními (jazykovými) odlišnostmi mezi jednotlivými skupinami nebo se skutečností, že Šugnánci jsou v interpretacích ostatních Pamírců považováni za držitele lokální politické a ekonomické moci, která je pro příslušníky ostatních pamířských skupin méně dostupná. Aspekt vymezování se vůči centru není přítomný pouze ve stahu ostatních Pamírců vůči Šugnáncům, ale také u Šugnánců žijící mimo Chorog vůči obyvatelům tohoto města.²³⁹

Druhá rovina problematiky souvisí s otázkou, jak se vztahy mezi příslušníky dílčích pamířských subkategorií projevují v rámci sociálních interakcí. V kontextu této otázky se objevovala především data týkající se meziskupinové komunikace a meziskupinových sňatků. Otázka komunikace mezi příslušníky jednotlivých pamířských skupin představuje velice zajímavou problematiku.

²³⁹ Někteří Šugnánci z vesnic hovořili o tom, že chorogští Šugnánci již vlastně nejsou tradičními Šugnánci, ale označují je za tzv. Chorogské obyvatelstvo – označení „Chorogští“ (tedy městské obyvatelstvo).

Na základě výpovědí informantů nelze popsat jednu společnou komunikační strategii. Na druhou stranu je možné vysledovat několik principů, které se ve výpovědích informantů často objevovaly:

- mnozí Pamírci jsou multilingvní²⁴⁰,
- příslušníci menších pamírských skupin často ovládají i jazyk svých početně silnějších sousedů²⁴¹ – obráceně to často neplatí,
- v případě smíšených manželství si ženy často osvojují jazyk svých manželů,
- mnozí Pamírci dávají při komunikaci s Pamírci z jiných skupin (pokud si vzájemně nerozumí) přednost ruštině před tádžičtinou.

Z výše vymezených komunikačních principů je patrné, že k interakcím mezi příslušníky jednotlivých pamírských skupin dochází poměrně často. A to nejen v rovině pracovní nebo obchodní, ale také z hlediska uzavírání meziskupinových sňatků. Mnozí informanti zmiňovali rodinné příběhy o tom, že jejich matka, tchýně atd. pochází z jiné jazykové oblasti Pamíru. Jelikož se stále jedná o společnosti, které zdůrazňují patrilokální pojetí postmaritální rezidence, přicházejí ženy z odlišných jazykových prostředí do rodin (lokalit) svých manželů, kterým se posléze jazykově přizpůsobují. Nicméně i muži, kteří se oženili se ženou z jiné pamírské jazykové skupiny, si často jazyk své manželky částečně osvojují.

9.4 Závěrečné shrnutí

Problematika skupinových identit tádžických Pamírců představuje komplexní fenomén, který se projevuje v několika základních rovinách, a jeho podoby jsou determinovány různými situačními a relačními

²⁴⁰ Kromě své mateřštiny a oficiálního tádžického jazyka často hovoří i některým z dalších pamírských jazyků – vlivem smíšených sňatků či stěhování za prací do center – Chorog.

²⁴¹ Iškašimci často rozumí vachánsky, Vachánci šugnánsky.

faktory. Ve svém výzkumu jsem se zaměřil především na rovinu společné pamírské (panpamírské) identity v kontextu vymezování se vůči příslušníkům nepamírských skupin. Druhou popisovanou rovinou je otázka dílčích identit příslušníků jednotlivých pamírských „podskupin“. Obě roviny jsem analyzoval mimo jiné i v kontextu uzavírání meziskupinových sňatků a snažil se vysledovat, zda se v této oblasti objevují konkrétní opakující se principy endogamního jednání. Zatímco v oblasti vztahů mezi příslušníky jednotlivých pamírských skupin (tedy mezi Šugnánci, Vachánci, Rušánci atd.) se důraz na endogamní jednání ve výpovědích informantů takřka nevyskytuje (naopak mnozí informanti hovoří o vlastní zkušenosti s těmito smíšenými „mezijazykovými“ sňatky), v oblasti vztahů k příslušníkům nepamírských skupin je situace komplikovanější. Mnoho informantů hovoří o určitých endogamních strategiích vůči Tádžikům i Kyrgyzům. Tento částečný požadavek endogamního jednání však primárně nevychází z roviny etnické, ale především náboženské. Interetnické sňatky mezi ismá^čility (tedy mezi ismá^čilitskými Tádžiky a Pamírci) jsou častější a z pohledu informantů i legitimnější než v současné době ojedinělé sňatky se sunnity (Tádžiky, Jazgulámci nebo Kyrgyzy). Přestože je tedy koncept pamírství prezentován především rovině etnické (Pamírci jako etnická kategorie), nelze opomíjet ani význam identity náboženské, která v současné době mnohdy výrazně ovlivňuje sociální život tádžických Pamírců.

Seznam zdrojů

Použitá literatura

- ABAJEV T.G. 1964. *Očerki istorii Badachšana*. Taškent: Izdetelstvo nauky uzbeskoj SSR.
- ABU GHOSH, Yasar, Tereza STÖCKELOVÁ (eds.), 2014. *Etnografie. Improvizace v teorii a terénní praxi*. Praha: Slon, 250 s. ISBN 978-80-7419-148-0.
- ALAMOJEV, M. M. 1994. *Sistema mestoimenij šugnanskogo jazyka*. Dušanbe.
- ALLPORT, Gordon W., 2004. *O povaze předsudků*. Praha: Obzor, 576 s. ISBN 80-7260-125-3.
- ALVESSON, Mats, Jörgen SANDBERG, 2013. *Constructing Research Questions: Doing Interesting Research*. Los Angeles, CA: Sage, 152 s. ISBN: 978-1446255933
- ANDREEV, Michail Stepanovič, 1953. *Tadžiki doliny Chuf*. Stalinabad: Akademija Nauk Tadžiskoj SSR.
- ANDREYEV, Sergei, 1999. *Ismailis of Central Asia*.
- ANDERSON, Benedict, 2008. *Představy společenství: Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Karolinum, 276 s. ISBN 978-80-246-1490-8
- ARIÁNOS, 1989. *Tažení Alexandra Makedonského*. Praha: Naše vojsko, 272 s. ISBN 80-206-0045-0
- ARMSTRONG, John, A. 1982. Pokus o typologii vzniku národů. In: Hroch, Miroslav (ed.), 2003. *Pohledy na národ a nacionalismus – čítanka textů*. Praha: Slon, s. 174–187. ISBN 80-86429-20-1.
- ARMSTRONGOVÁ, Karen, 2008. *Islám*. Praha: Sloart, 255 s. ISBN 978-80-7391-155-3.
- AXWORTHY, Michael, 2014. *Dějiny Iránu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 319 s. ISBN 978-80-7422-352-5.
- BAAR, Vladimír, 2002 *Národy na prahu 21. století – emancipace nebo nacionalismus?* Šenov u Ostravy: Tila., 415.s. ISBN 80-86101-66-5.
- BAHENSKÝ František (ed.), 2010. *Národnostní politika na teritoriu bývalého SSSR*. Praha: Etnologický ústav, 219 s. ISBN 978-80-87112-39-7.
- BAHENSKÝ, František, 2016. Se sovětským národopisem na věčné časy! Fikce, či realita? In: WOITSCH, Jiří, *Etnologie v zúženém prostoru*. Praha: Etnologický ústav, 148–157 s. ISBN 978-80-88081-11-1.
- BAKEŠOVÁ Alena, 2009. *Filosofický slovník*. Praha: Euromedia Group, 359 s. ISBN 978-80-2422582-1.
- BARŠA, Pavel, 2006. Konstruktivismus a politika identit. *Antropowebzin*. no.1-2, s. 21-34. ISSN 1801-8807

- BARŠA, Pavel, 2011. *Orientálcova vzpoura (a další texty z let 2003-2011)*. Praha: Dokořán, 326 s. ISBN 978-80-7363-374-5.
- BARFIEL, Thomas (ed.), 1997. *The dictionary of anthropology*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 622 s. ISBN 978-1-5771-8057-9.
- BARTH, Fredrik (ed.), 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*. Bergen: Universitetsforlaget and Boston: Little, Brown & Co.
- BARTH, Frederic, 1969. Etnické skupiny a hranice: Předmluva. In JAKOUBEK, Marek (ed.), 2016. *Teorie ethnicity: Čítanka textů*. Vyd.1. Praha: Slon, s. 205-236. ISBN 978-80-7419-185-5.
- BAUMAN, Zygmunt, 2000. *Myslet sociologicky*. Vyd.1. Praha: Slon, 249 s. ISBN 80-85850-90-7.
- BERGER, Peter Ludwig, Thomas LUCKMANN, 1999. *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 214 s. ISBN 80-85959-46-1.
- BERNARD, H. Russell, 2006. *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. 4th ed. Oxford: Altamira Press, 803 s. ISBN 0-7591-0868-4.
- BHABHA, Homi K., 2013. *Mista kultury*. Vyd.1. Praha: tranzit.cz, 345 s. ISBN 978-80-87259-16-0.
- BIELKIEWICZ, Bohdan, Zuzanna, BLAJET, 2015. *Pamirskie opowieści: dla mniej i bardziej rozwiniętych dorostłych i niedorostłych*. Kraków, 172 s.
- BLISS, Frank, 2006. *Social and Economic Change in the Pamirs (Gorno – Badakhshan, Tajikistan)*. New York: Routledge, 378 s. ISBN 0-415-59995-4.
- BOBRINSKIJ, A. A., 1902. *Sekta ismailja v ruskich i bucharských predelách Srednej Azii*. Moskva.
- BOBRINSKIJ, A. A., 1908. *Gorci verchovjev Pjandža (Vachancy i Iškačimcy)*. Moskva.
- BOLANDER, Brook, 2018. Scaling value: transnationalism and the Aga Khan's English as a "second language" policy. *Language Policy*. Volume 17, Issue 2, s. 179–197 ISSN: 1568-4555.
- BOURDIEU, Pierre, 1995. Sociální prostor a symbolická moc. *Cahiers Du Cefres*. No.8. s.213–234.
- BOURDIEU, Pierre, 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum, 179 s. ISBN 80-7184-518-3.
- BROMLEJ, Julian Vladimirovič. 1980. *Etnos a etnografia*. Bratislava: Vydavateľstvo slovenskej akademie vied, 332 s.
- BUDIL, Ivo, 2007. *Za obzor západu: Proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase*. Vyd. 2. Praha: Triton, 809 s. ISBN 978-80-7254-998-6.
- BUDILOVÁ, Lenka, 2007. Studium příbuzenství v antropologickém kontextu. *Přehledové studie* no. 07/01, s. 1-12. Plzeň: CAAT, Katedra antropologických a historických věd FF ZČU.

- BUDILOVÁ, Lenka J., 2015. Etnografie a terénní výzkum. In. TOUSEK, Laco (et. al), 2015. *Kapitoly s kvalitativního výzkumu*. Vyd. 1. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, s. 9-21, ISBN 978-80-261-0471-1.
- COPANS, Jean, 2001. *Základy antropologie a etnologie*. Praha: Portál, 128 s. ISBN 80-7178-385-4
- COULANGES, Fustel de. 1998. *Antická obec*. Praha: Pastelka.
- ČEBOKSAROV, Nikolaj, Nikolajevič. 1978. *Národy – rasy – kultury*. Praha: Mladá fronta. 1978. 304 s.
- ČECH, Libor, 2016. *Írán a kultura mučednictví: Od zbožnosti k protestu*. Vyd. 1. Praha: Academia, 479 s. ISBN 978-80-200-2546-3.
- ČERNÝ, Jiří, 2005. *Malé dějiny lingvistiky*. Praha: Portál, 240 s. ISBN 80-7178-908-9.
- DAFTARY, Farhad, 1998. *A short history of the Ismailis*. Edinburgh: University Press, ISBN 978-0-7486-0687-0.
- DAFTARI, Farchad. 2006. *Tradicij ismailizma v srednie veka*. Moskva: Lodomir, 320 s. ISBN 5-86218-403-1.
- DAFTARI, Farchad. 2013. *Novejšaja istorija ismailitov*. Moskva: Natalis, ISBN 978-5-8062-0355-8.
- DISMAN, Miroslav, 2002. *Jak se vyrábí sociologická znalost: Příručka pro uživatele*. Praha: Karolinum, 374 s. ISBN 978-80-246-0139-7.
- DITRYCH, Ondřej, 2004. Vymyslet si středoasijské národy... *Navýchod* no.3, s 11–12.
- DUŠEK, Libor, 2010. *Pamírský dům – harmonie dvou světů*, Vyd. 1. Pardubice: Univerzita Pardubice, 98 s. ISBN 978-80-7395-320-1.
- DUŠEK, Libor, 2016. *Trojí tvář Vachánu: Proměny tradičního způsobu života horalů žijících na území Afghánistánu, Tádžikistánu a Pákistánu*. Vyd. 1. Praha: Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, 245 s. ISBN 978-80-7308-666-4.
- ELZAROV, Hakim, Sultonbek, AKSAKOLOV, 2011. The Nizari Ismailis of Central Asia in Modern Times. In. DAFTARY, Farhad (ed.), 2011. *A modern history of the ismailis: Continuity and change in a muslim community*. London: I.B. Tauris and Co. Ltd., s. 45-76. ISBN 978-1-84511-7177.
- ENGELS, Friedrich, 1949. *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*. Vyd. 3. Praha: Svoboda, 172 s.
- EPSTEIN, Arnold, Leonard, 1978. Etnicita a identita. In. JAKOUBEK, Marek (ed.), 2016. *Teorie etnicity: Čítanka textů*. Vyd.1. Praha: Slon, s. 283-306. ISBN 978-80-7419-185-5.
- ERIKSEN, Thomas Hylland, 2007. *Antropologie multikulturních společností: Rozumět identitě*. Vyd.1. Praha/Kroměříž: Triton. 268 s. ISBN 978-80-7254-925-2.
- ERIKSEN, Thomas Hylland, 2008. *Sociální a kulturní antropologie: Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Vyd.1. Praha: Portál, 408 s. ISBN 978-80-7367-465-6.

- ERIKSEN, Thomas Hylland, 2012. *Etnicita a nacionalismus*. Vyd. 1. Praha: Slon, 352 s. ISBN 978-80-7419-053-7.
- EXNEROVÁ, Věra, 2007. Sovětský experiment s parandžou. *Nový orient*, roč. 62, č. 1, s.21–24. ISSN 0029-5302.
- EXNEROVÁ, Věra, 2008. *Islám ve Střední Asii za císařské a sovětské vlády – na příkladu jednoho z center oblasti, Ferganské doliny*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Karolinum, 195 s. ISBN 978-80-246-1504-2.
- FILLIU, Jean-Pierre, 2001. *Apokalypsa v islámu*. Vyd. 1. Praha: Volvox Globator, 269 s. ISBN 978-80-7207-811-0.
- FRAZER, James George, 1994. *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta, 640 s. ISBN 80-204-0488-0.
- FUČÍK, Julius, 1947. *V zemi milované*. Praha: Mír, 481 s.
- GAVRILJUK, Aleksandr, Viktor JAROČENKO, 1987. *Pamir*. Moskva: Planeta, 476 s.
- GEERTZ, Clifford, 2000. *Interpretace kultur – vybrané eseje*. Praha: Slon, 565 s. ISBN 80-85850-89-3.
- GELLNER, Ernest, 2003. *Nacionalismus*. Vyd.1. Praha: CDK, 133 s. ISBN 80-7325-023-3.
- GENZOR, Jozef, 2015. *Jazyky světa: historie a současnost*. Vyd. 1. Brno: Lingea, 672 s. ISBN 978-80-7508-061-5
- GHAFUROV, Bobojon, 2011. *Tajiks: Pre-ancient, ancient and medieval history*. Dushanbe, 672 s. ISBN 978-99947-0-323-4.
- GIDDENS, Anthony, 1999. *Sociologie*. 1. vyd. – dotisk. Praha: Argo. 595 s. ISBN 80-7203-124-4.
- GOFFMAN, Erving, 2003. *Stigma: poznámky k problému zvládnutí narušené identity*. Praha: Sociologické nakladatelství, 167 s. ISBN 80-86429-21-0.
- GRJUNBERG, Aleksandr, Leonovič, Ivan, M. STEBLIN-KAMENSKIJ, 1976. *Vachanskij jazyk: teksty, slovar, gramatičeskij očerk*. Moskva: Glavnaja redakcija vostočnoj literatury.
- HAALAND, Gunnar, 1969. Ekonomické determinanty v etnických procesech. In. JAKOUBEK, Marek (ed.), 2016. *Teorie etnicity: Čítanka textů*. Vyd.1. Praha: Slon, s. 627-642. ISBN 978-80-7419-185-5.
- HAERI, Fadhlalla, Šajch, 1997. *Základy islámu*. Olomouc: Votobia, 235 s. ISBN 80-7198-212-1.
- HAMAR, Eleonóra, 2008. Náboženství a etnicita. In NEŠPOR, Zdeněk, R., VÁCLAVÍK, David (eds.). *Průručka sociologie náboženství*. Praha: Slon, 218-224. ISBN 978-80-86429-92-2.
- HARRIS, Colette. 2006. *Muslim Youth – Tensions and Transitions in Tajikistan*. Oxford: westview Press, 192 s. ISBN 10: 0-8133-4294-5.
- HEDIN, Sven, 1899. *V serdci Azii. (Pamir, Tibet, Vostočnyj Turkestan)*. Cankt Peterburg.

- HENDL, Jan, 2005. *Kvalitativní výzkum: základní metody a aplikace*. Praha: Portál, 408 s. ISBN 978-80-7367-485-4.
- HENDL, Jan, Jiří, REMR, 2017. *Metody výzkumu a evaluace*. Vyd.1. Praha: Portál, 376 s. ISBN 978-80-262-1192-1.
- HOBBSAWM, Eric, 1994. *Věk extrémů: Krátké 20. století 1914-1991*. Praha: Argo, 628 s. ISBN 80-7203-184-8.
- HOBBSAWM, Eric, 2000. *Národy a nacionalismus od roku 1780*. Brno: CDK. 207 s. ISBN 80-85959-55-0.
- HOLÝ, Ladislav, 2001. *Malý český člověk a skvělý český národ: národní identita a postkomunistická transformace společnosti*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 209 s. ISBN 80-85850-97-4.
- HORÁK, Slavomír, 2005. *Střední Asie mezi Východem a Západem*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 259. s. ISBN 80-246-0906-1.
- HORÁK, Slavomír, 2008. *Rusko a Střední Asie po rozpadu SSSR*. 1. vyd. Praha: Karolinum. 226 s. ISBN 978-80-246-1472-4.
- HORÁLEK, Adam, 2012. Tři přístupy k pupkům národů. *Český lid*, roč. 99, č.1. s. 23-43. ISSN 0009-0794.
- HRABAL, F.R. (ed.) 1998. *Lexikon náboženských hnutí, se a duchovních společenství*. 1. vyd. Bratislava: CAD PRESS, 516 s. ISBN 80-85349-79-5.
- HROCH, Miroslav (ed.), 2003. *Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*. 1. vyd. Praha: Slon, 451 s. ISBN 80-86429-20-2.
- HROCH, Miroslav, 2009. *Národy nejsou dílem náhody*. Vyd.1. Praha: Slon, 315 s. ISBN 978-80-7419-010-0.
- HUJEROVÁ, Jana, 2013. *Příčiny ozbrojeného konfliktu v tádžické autonomní oblasti Horský Badachšán*. Bakalářská práce. Brno: Masarykova Univerzita.
- CHANSBERGER, Elis K., 2005. *Nasir Chusrav – Rubin Badachšana*. Moskva: Lodomir, 285 s. ISBN 5-86218-389-2.
- CHODŽIBEKOV E., 2015. *Ismailitskije dochovnyje nastavniki (piry), ich rol v obšestvenno – političeskoj i kulturnoj žizni šugnana*. Dušanbe: Buchoro, ISBN 978-99975-42-64-9.
- IVANOV Vladimir, 1948. *Nasir-I Khusraw and Ismailism*. Leiden 78 s.
- JAKOUBEK, Marek, 2015. Studium etnicity v České republice v kontextu obecné antropologie. *Acta FF ZČU*. Vol. 7, no. 1, s. 51-69. ISSN 1802-0364.
- JAKOUBEK, Marek (ed.), 2016. *Teorie etnicity: Čítanka textů*. Praha: Slon, 733 s. ISBN 978-80-7419-185-5.

- JENKINS, Richard, 1994. Rekonceptualizace ethnicity: identita, kategorizace a moc. In. JAKOUBEK, Marek (ed.), 2016. *Teorie ethnicity: Čítanka textů*. Vyd.1. Praha: Slon, s. 383-414. ISBN 978-80-7419-185-5.
- JENKINS, Richard, 1997. *Rethinking ethnicity: Arguments and exploration*. 1st ed. London: Sage, 194 s. ISBN 0-8039-7678-X.
- JENKINS, Richard, 2003. Přehodnocení ethnicity. In. JAKOUBEK, Marek (ed.), 2016. *Teorie ethnicity: Čítanka textů*. Vyd.1. Praha: Slon, s. 133-140. ISBN 978-80-7419-185-5.
- JENKINS, Richard, 2011. *Being Danish: Paradoxes of identity in everyday life*. 1st ed. Copenhagen: Museum Tusulanum Press. 361 p. ISBN 978-8763538411
- JUSUFBEKOV, Šodichon, P., Ch. P. PIRUMŠOJEV, 2005 *Istorija Gorno-badachšanskoj avtonomnoj oblasti* Dušanbe: Akademija Nauk Respubliki Tadžikistan, 352 s.
- KALANDAROV, Tofir, Safarbekovič. 2004. *Šugnanci (Istoriko-etnografičeskoje issledovanije)*. Moskva: Rossijskaja Akademija Nauk.
- KARAMŠOJEV, Dodchudo., 2005 (ed.) *Jazyki i etnografija kriši mira. SP: Peterburskoje Vostoko-vedenie*, 112 s.
- KARAMŠOJEV, Dodchudo, 2005. *Russko-šugnanskij slovar*, 4. vyd. Dušanbe: Glavnaja naučnaja redakcija Tadžikskoj nacionalnoj enciklopedii, 279 s. ISBN 5-89870-082-X.
- KARAMŠOJEV, Dodchudo. 2015. *Slovar pamijskich ličnych imen – Tom 5*. Dušanbe: Akademija nauk respubliky Tadžikistan, 361 s. ISBN 978-99975-44-27-8.
- KHALID, Adeeb, 2007. *Islam after Communism: Religion and politics in Central Asia*. 1st ed. Berkeley: University of California Press, 253 s. ISBN 978-0520249271.
- KOKAISL, Petr, Jan, PARGAČ, a kol., 2006. *Pastevecká společnost v proměnách času: Kyrgyzstán a Kazachstán*. 1 vyd. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 297 s. ISBN 80-7308-119-9.
- KOKAISL, Petr, Jan, PARGAČ, a kol., 2007. *Lidé z hor a pouští: Tadžikistán a Turkmenistán: Strípky kulturních proměn Střední Asie*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 343 s. ISBN 9788073081676.
- KREUTZMANN, Hermann, 2003. Ethnic minorities and marginality in the Pamirian Knot: survival of Wakhi and Kirghiz in a harsh environment and global contexts. In: *The Geographical Journal*, Vol. 169, no. 3, s. 215-235.
- KREUTZMANN, Hermann, 2015. *Pamirian crossroads: Kirghiz and Wakhi of High Asia*. 1st ed. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. 559 s. ISBN 978-3447104494.
- KROPÁČEK, Luboš, 1998. *Duchovní cesty islámu*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 296 s. ISBN 80-7021-287-X.
- LAPIN, Boris, 1930. *Vypravování o zemi Pamír*. Praha: K. Borecký, 143 s.
- LOZOVIUK, Petr, 2005. *Evropská etnologie ve střeoevropské perspektivě*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 189 s. ISBN 80-7194-752-0.

- LOZOVIUK, Petr, 2005. Etnická indiference a její reflexe v etnologii. In. JAKOUBEK, Marek, Tomáš, HIRT (ed.), 2005. *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: antropologická perspektiva*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 162-197. ISBN 80-86473-83-X.
- MADDEN, Raymond, 2013. *Being ethnographic: A guide to the theory and practice of ethnography*. 1st ed. reprinted London: Sage, 197 s. ISBN 978-1-4129-4697-1.
- MALÝ, Jaroslav Josef, 1941. *V roklínách Darvázů*. Praha: Družstevní práce, 305 s.
- MAMADŠERZODŠEJEV, Ymed, Šozodamamadovič, Nazardod, Džonbobojevič, DŽONBOBOJEV, Mavzuna, Jaminovna JAMINOVA, 2007. *Pamir: příroda, istorija, kultura*. Biškek: Universitet Centralnoj Azii. 74.s. ISBN 978-9967-24-478-8.
- MARCUS, George E., Michael M.J., FISCHER, 1986. *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human science*. 1st ed. Chicago: The University of Chicago Press. 205 s. ISBN 0-226-50448-4.
- MARCUS, George.E., 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In. *Annual Review of Anthropology* Vol. 24 (1995), s. 95-117.
- MAREK, Jan, 2006. *Dějiny Afghánistánu*. 1 vyd. Praha: Nakladatelství lidové noviny. 403 s. ISBN 80-7106-445-9.
- MARX, Karl, Friedrich ENGELS, 1982. *Manifest komunistické strany*. Praha: SPN, 48 s. ISBN14-100-82.
- MASTIBEKOV, Otambek, 2014. *Leadership and authority in Central Asia: the ismaili community in Tajikistan*. New York: Routledge, ISBN 978-0-415-85596-9.
- MEIER-HÜSING, Peter, 2019. *Nacisté v Tibetu: Záhada expedice SS pod vedením Ernsta Schafera*. 1. vyd. Praha: Volvox Globator, 304 s. 978-80-7411-456-3.
- MENDEL, Miloš, 1997. *Džihád – Islámská koncepce šíření víry*. Brno: Atlantis, 231 s. ISBN 80-7108-151-5.
- MIDDLETON, Robert, 2010. *The Pamirs – History, Archeology and Culture*. University of Central Asii, 131 s.
- MURPHY, Robert, 2004. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Slon, 268 s. ISBN 80-86429-25-3.
- NEŠPOR, Zdeněk, Dušan LUŽNÝ, 2007. *Sociologie náboženství*. Vyd.1. Praha: Portál, 232 s. ISBN 978-80-7367-251-5.
- NEŠPOR, Zdeněk R., David VÁCLAVÍK, David (eds.), 2008. *Průručka sociologie náboženství*. Praha: Slon, 409 s. ISBN 978-80-86429-92-2.
- NOSKOVÁ, Jana, Michal, PAVLÁSEK, 2013. *Když výzkum, tak kvalitativní. Serpentinami bádání v terénu*. Brno: Masarykova Univerzita, 154 s. ISBN 978-80-210-6480-5.
- NOVÁK, Ľubomír, 2010. *Jaghnóbsko-český slovník (s přehledem jaghnóbské gramatiky). Ягнобӯ-чехӣ луғат (ягнобӯ зивоку дастури фехрастунӣ)*. Vyd. 1. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 265 s. ISBN 978-80-7308-337-3.

- OBRTELOVÁ, Jaroslava, 2017. *Narrative Structure of Wakhi Oral Stories*. Uppsala: Uppsala Universitet, 250 s. ISBN 978-91-513-0150-1.
- OBRTELOVÁ, Jaroslava, Raihon, SOHIBNAZARBEKOVA, 2018. Steps being taken to reverse language shift in the Wakhi language in Tajikistan. In. SALOUMEH, Gholami (ed.), 2018. *Endangered Iranian Languages*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2018, s. 93-109. ISBN 97-8395-49032-90.
- OKAMURA, Jonathan Y., 1981. Situační etnicita. In JAKOUBEK, Marek (ed.), 2016. *Teorie etnicity: Čítanka textů*. Vyd.1. Praha: Slon, s. 337-352. ISBN 978-80-7419-185-5.
- OLŠOVSKÝ, Jiří, 2011. *Slovník filozofických pojmů současnosti*. Vyd. 3. Praha: Grada. 336 s. ISBN 978-80-247-3613-6.
- OLUFSEN, Ole, 1904. *Through the Unknow Pamirs: The second Danish Pamir Expedition 1898-1899*. London: William Heinemann, 238 s.
- ORTNER, Shery, B. 2004. Teorie v antropologii od šedesátých let. *Biograf*. č. 34, s. 123-162. ISSN 1211-5770.
- PARTRIDGE, Christopher (ed.), 2006. *Lexikon světových náboženství*. Praha: Slovart, 495 s. ISBN 80-7209796-2.
- PIRUMŠOJEV, Munir, 2012. *Pamir v ruské historiografii*. Dušanbe: Akademija nauk respubliky Tadžikistan 197 s.
- POKORNÝ, Jan, 2010. *Lingvistická antropologie: jazyk, mysl a kultura*. Vyd.1. Praha: Grada, 352 s. ISBN 978-80-247-2843-8.
- POLO, Marko, 1961. *Milión: O záležitostech Tatarů a východních Indií*. Vyd.1. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 327 s.
- RAHMONOVÁ, Nargis, 2011. Jazyková situácia v stredoázijských republikách bývalého ZSSR. *Jazyk a kultúra* č. 8. ISSN 1338-1148.
- RETKA, Tomáš, 2006. *Etnické složení a rodová struktura Kyrgyzstánu*. Pardubice: Univerzita Pardubice. Bakalářská práce.
- RETKA, Tomáš, 2009. *Etnická identita Pamírců*. Pardubice: Univerzita Pardubice. Diplomová práce.
- RETKA, Tomáš, Zuzana KONÁŠOVÁ, 2009. Příbuzenství tádžických Pamírců „včera a dnes“. *AntropoWebzin*. 2-3/2009, s. 25–34. ISSN 1801-8807.
- RETKA, Tomáš, 2010. „Identita(y) obyvatel tádžického Pamíru“. *AntropoWEBZIN*. 3/2010, s. 253–261. ISSN: 1801-8807.
- RETKA, Tomáš, 2013. Ismailité ve Střední Asii – historie a současnost. In. PECHA, Lukáš (ed.), 2013. *Tradice a inovace v kulturách starého Východu*. Vyd. 1. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, s. 78-85. ISBN 978-80-261-0332-5.
- RETKA, Tomáš, 2018a. Jazyková politika současné Tádžické republiky v historicko-politických souvislostech. PECHA, Lukáš (ed.), 2018. *Historie a kultura asijských zemí*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, s. 108-124. ISBN 978-80-261-0715-6.

- RETKA, Tomáš, 2018b. Fenomén šugnánské svatby. PECHA, Lukáš (ed.), 2018. *Kulturní vývoj asijského a afrického kontinentu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, s. 161-169. ISBN 978-80-261-0744-6.
- ROUX, Jean – Paul, 2007. *Dějiny Střední Asie*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství lidové noviny. 2007. 435 s. ISBN 978-80-7106-867-9.
- ŘIHÁČEK, Tomáš, Roman, Hytyk (a kol.), 2013. *Kvalitativní analýza textů: čtyři přístupy*. 1.vyd. Brno: Masarykova univerzita, 190 s. ISBN 978-80-210-6382-2.
- RŮŽIČKA, Michal, 2015. Problém „reflexivy“ v sociálním výzkumu. In. TOUSEK, Laco (et. al), 2015. *Kapitoly z kvalitativního výzkumu*. Vyd. 1. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, s. 22-31. ISBN 978-80-261-0471-1.
- SAID, Edward W., 2006. *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Vyd. 1. Praha: Paseka. 464 s. ISBN 978-80-7185-921-5.
- SILVERMAN, David, 2005. *Jako robiť kvalitatívny výskum: praktická príručka*. 1.vyd. Bratislava: Ikar, 327 s. ISBN 80-551-0904-4.
- SKUPNIK, Jaroslav, 2010. *Antropologie příbuzenství: Příbuzenství, manželství a rodina v kulturně antropologické perspektivě*. Vyd.1. Praha: Slon, 402 s. ISBN 978-80-7419-019-3.
- SOUKUP, Martin, 2014. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Praha: Karolinum, 169 s. ISBN 978-80-246-2567-6.
- SOUKUP, Václav, 2011. *Antropologie: teorie člověka a kultury*. Vyd. 1. Praha: Portál, 774 s. ISBN 978-80-7367-432-8.
- SMITH, Anthony, D., 1991. Etnický základ národní identity. In. HROCH, Miroslav (ed.), 2003. *Pohledy na národ a nacionalismus – čítanka textů*. 1.vyd. Praha: Slon, s.270-296. ISBN 80-86429-20-1.
- STALIN, Josif, Vissarionovič, 1951. *Marxismus národnostní a koloniální otázka*. Družstevní práce, 334 s.
- STEBLIN-KAMENSKIJ, M. Ivan, 1999. *Etimologičeskij slovar vachanskovo jazyka*. Sankt-Petěrburg: Petěrburgskoje Vostokovedenje.
- STEINBERG, Jonah, 2011. *Isma'ili Modern: Globalisation and identity in a Muslim community (Islamic civilisation and Muslim Networks)*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 252 s. ISBN 978-0807871652.
- STRAUSS, Anselm, Juliet, CORBIN, 1999. *Základy kvalitativního výzkumu: postupy a techniky metody zakotvené teorie*. Vyd. 1. Brno: Sdružení podané ruce. 196 s. ISBN: 80-85834-60-X.
- SZALÓ, Csaba, Igor, NOSÁL (eds.), 2003. *Mozaika v re-konstrukci: Formování sociálních identit v současné střední Evropě*. Brno: Masarykovo Univerzita v Brně, 235 s. ISBN 80-210-3306-1.
- SZALÓ, Csaba, 2007. *Transnacionální migrace: Proměny identit, hranic a vědění o nich*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 175 s. ISBN 978-80-7325-136-9.

- ŠATAVA, Leoš, 1994. *Národnostní menšiny v Evropě*. 1. vyd. Praha: Ivo Železný, 385 s. ISBN 80-7116-375-9.
- ŠATAVA, Leoš, 2009. *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace*. Praha: Slon, 215 s. ISBN 978-80-86429-83-0.
- ŠAVELKOVÁ, Livia, 2010. *Současní Irokézové: severoameričtí indiáni a utváření jejich identit*. Vyd.1. Pardubice: Univerzita Pardubice, 238 s. ISBN 978-80-7395-302-7.
- ŠLACHTA, Mojmir, 2007. *Ohniska napětí ve světě*. 1 vyd. Praha: Nakladatelství české geografické společnosti s.r.o. 190 s. ISBN 978-80-7011-926-6.
- TAUER, Felix, 1984. *Svět islámu – jeho dějiny a kultura*. 1.vyd. Praha: Vyšehrad. 268 s.
- TOMKOVÁ, Alena, 2014. *Formování a proměna identit v moderním Íránu*. Vyd.1. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 229 s. ISBN 978-80-261-0411-7.
- TOŠNER, Michal, 2008. Postmoderní a kritická antropologie. *Antropowebzin* 2-3, s. 35-43, ISSN 1801-8807.
- TURNER, Victor. 2004. *Průběh rituálů*. Brno:Computer press,194 s.ISBN 80-7226-900-3.
- UHEREK, Zdeněk, Věra, HONUSKOVÁ, Šárka OŠŤÁDALOVÁ a Vladislav, GÜNTER, 2016. *Migrace: Historie a současnost*. Vyd. 1. Praha: Občanské sdružení PANT, 145 s. ISBN 978-80-905942-9-6.
- VALTROVÁ, Jana, 2011. *Středověká setkání s „jinými“: Modloslužebníci, židé, saraceni a heretici v misionářských zprávách o Asii*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2010 s. ISBN 978-80-257-0399-1.
- VAN DEN BERGHE, Pierre L., 1981. Etnicita jako příbuzenský výběr: biologie nepotismu. In. JAKOUBEK, Marek (ed.), 2016. *Teorie etnicity: Čítanka textů*. Vyd.1. Praha: Slon, s.353-382. ISBN 978-80-7419-185-5.
- VAŇKOVÁ, Markéta, 2010. Výzkumník lapený: Úvahy k (a)symetrii vztahů mezi výzkumníkem a zkoumaným. *Biograf* (52-53): 46 odst. ISSN 1211-5770.
- VOGELSANG, Willem, 2010. *Dějiny Afghánistánu*. Vyd. 1. Praha: Grada, 368 s. ISBN 978-80-247-3077-6.
- WASSERMAN, James, 2007. *Templáři a asasíni: Nebeskí bojovníci*.1.vyd. Bratislava: Remedium.417 s. ISBN 80-89230-27-3.
- WOOD, John, 1872. *A Journey to the source of the river Oxus*. London.
- YAMASHITA, Michael, 2003. *Po cestovatelových stopách*. 1 vyd. Praha: Mladá fronta. 504 s. ISBN 80-204-1033-3.
- ZANDLOVÁ, Markéta, 2015. *Etnická mobilizace a politiky identit Aromuni v Bulharsku*. Vyd. 1. Praha: FHS UK, 344 s. ISBN 978-80-87398-83-8.
- ZARUBIN, Ivan, Ivanovič. 1960. *Šugnanskije texty i slovar*. Moskva: Akademija Nauk.
- ŽDÁRSKÝ, Pavel (ed.), 2014. *Alois Musil: Ze světa islámu*. Praha: Akropolis, 444 s. ISBN 978-80-7470-062-0.

Internetové zdroje

American Anthropological Association, 2019 [online] [cit. 2019-03-16]

Dostupné z: <https://www.americananthro.org/>

Businessinfo.cz 2018, *Tádžikistán* [online] [cit. 2019-01-18]

Dostupné z: <https://www.businessinfo.cz/cs/clanky/tadzikistan-zakladni-charakteristika-teritoria-19451.html>

Central Intelligence Agency, 2019 *The World Factbook* – Tajikistan [online]

[cit.2019-02-15]

Dostupné z: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ti.html>

Constitution of the Republic of Tajikistan, 1994 [online] [cit.2016-04-15]

Dostupné z: <http://www.refworld.org/pdfid/3ae6b50910.pdf>

Ethnologue – Languages of the World (2016) *Tajikistan* [online] [cit.2016-04-17]

<https://www.ethnologue.com/country/TJ/languages>

FORST, Václav, 2017. *Výzkum terénní* [online] [cit. 2019-03-17].

Dostupné z:

https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/V%C3%BDzkum_ter%C3%A9nn%C3%AD

GORDON, Raymond, (ed.), 2006. *Ethnologue: Languages of the World* [online],

Dostupný z www.ethnologue.com/.

www.ethnologue.com/show_country.asp?name=TJ , [cit.2009-06-10]

www.ethnologue.com/show_language.asp?code=yai, [cit.2009-06-10]

www.ethnologue.com/show_language.asp?code=sgl, [cit.2009-06-14]

GRIMES, F, Barbara (ed.). 1996. *Tajikistan. Ethnologue* [online]. [cit. 2009-06-17].

Dostupné z < www.christusrex.org/www3/ethno/Taji.html>

HORÁK, Slavomír, 1999. *Občanská válka v Tádžikistánu a vnitropolitický vývoj v letech 1991-1997*. [online] [cit.2019-01-03]

Dostupný z: slavomirhorak.euweb.cz/Tadzikistan-obcanskavalka.pdf

Human Rights Watsh 2012 [online] [cit.2018-12-03]

Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2012/07/30/tajikistan-respect-rights-security-operations>

Human Rights Watsh 2014 [online] [cit.2018-12-03]

Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2014/06/19/tajikistan-free-or-charge-researcher>

Joshua Project: *Language: Shughni*, 2019. [online] [cit.2018-12-03]

Dostupné z: <https://joshuaproject.net/languages/sgl>

Ministerstvo zahraničních věcí ČR, *Tádžikistán* [online]

Dostupné z:

http://www.mzv.cz/jnp/cz/encyklopedie_statu/asi/tadzikistan/index.html [cit. 2009-06-02]

http://www.mzv.cz/jnp/cz/encyklopedie_statu/asi/tadzikistan/index.html [cit. 2013-06-14]

http://www.mzv.cz/jnp/cz/encyklopedie_statu/asi/tadzikistan/index.html [cit.2015-09-05]

NIYOZOV, Sargaroz, 2002. Evolution of the Shi'a Ismaili tradition in Centroal Asia. *The institute of Ismaili studies*. 5 s. Dostupný z: <https://iis.ac.uk/evolution-shi-ismaili-tradition-central-asia#6>

One World Nations Online – Tajikistan, 2019 [online] [cit.2019-03-20]

Dostupné z: <https://www.nationsonline.org/oneworld/tajikistan.htm>

Wikipedia 2014 *Dušanbe* [online] [cit.2019-03-20] Dostupné z:

<https://cs.wikipedia.org/wiki/Du%C5%A1anbe>

Wikizdroje, 2014. Pamír[online] [cit.2017-11-06]

Dostupné z: https://cs.wikisource.org/wiki/Ott%C5%AFv_slovn%C3%ADk_nau%C4%8Dn%C3%BD/Pam%C3%ADr

ZIMMERMANN, Béatrice, 2008. *A Society in Transition: Ismailis in the Tajik Pamirs.*

[online] [cit.2019-01-03]

Dostupné z: http://www.ndr.ch/wpcontent/.../03/Society_in_Transition_2008.pdf

Seznam map, jazykových schémat a genealogií

Mapy

Mapa č.1: Autonomní oblast Horního Badachšánu – lokality výzkumu

Zdroj: Robert Middleton 2002

<https://www.pamirs.org/images/maps/Itineraries-bw.gif>

Umístění v práci: str. 17

Mapa č.2: Administrativní členění Tádžické republiky

Zdroj: One World Nations Online 2019

<https://www.nationsonline.org/oneworld/map/tajikistan-administrative-map.htm>

Umístění v práci: str 54

Mapa č.3: Administrativní členění GBAO

Zdroj: Robert Middleton 2002

<https://www.pamirs.org/images/maps/Itineraries-bw.gif>

Umístění v práci: str.56

Mapa č.4: Geografická mapa Pamíru

Zdroj: Robert Middleton 2002

<https://www.pamirs.org/images/maps/pamir-gr.jpg>

Umístění v práci: str. 58

Mapa č.5: Mapa Badachšánu

Zdroj: wikipedia 2019

<https://en.wikipedia.org/wiki/Badakhshan#/media/File:Badakhshan.svg>

Umístění v práci: str. 61

Mapa č.6: Vachánský koridor

Zdroj: CRSS Blog

<https://crssblog.com/wp-content/uploads/2018/02/wakhan-corridor-34531318-1519120780762.jpg>

Umístění v práci: str. 61

Mapa č.7: Jazyková mapa Tádžické republiky

Zdroj: <http://www.ling.su.se/staff/ljuba/maps/tajikistan.gif>

Umístění v práci: str. 102

Jazyková schémata

Jazykové schéma č. 1 – Tádžičtina

Zdroj: Gordon Raymond 2006

Dostupný z www.ethnologue.com/show_country.asp?name=TJ

Umístění v práci: str. 99

Jazykové schéma č.2 – Pamírské jazyky

Zdroj: Gordon, Raymond 2006

Dostupný z www.ethnologue.com/show_country.asp?name=TJ

Umístění v práci: str. 103

Genealogie

Genealogické schéma č. 1 - Sňatek křížové sestřenice a bratrance

Zdroj: Výzkum 2006.

Umístění v práci: str. 126

Genealogické schéma č. 2 - Sňatek paralelní sestřenice a bratrance

Zdroj: Výzkum 2006.

Umístění v práci: str. 129

Seznam informantů a informantek

V tomto seznamu uvádím pouze informanty a informantky, kteří jsou přímo zmíněni v textu disertační práce. Další desítky jmen informantu, které v textu práce přímo nezmiňuji, jsem se rozhodl nezveřejňovat.

Bachtali

Muž, 1940, Šugnánec, akademický pracovník. Výzkum: 2014–2015

Fajzak

Muž, 1955, Šugnánec, Chorog, inženýr. Výzkum: 2006

Fašken

Muž, cca 1970, Šugnánec, Chorog, obchodník. Výzkum: 2006, 2014, 2015

ismá'ílitský chalífa ze Šugnánu

Muž, 1935, Šugnánec, ismá'ílitský chalífa. Výzkum: 2006

ismá'ílitský chalífa z Vachánu

Muž, 1965, Vachánec, ismá'ílitský chalífa. Výzkum: 2013

Kabir

Muž, 1960, Tádžik, sever Tádžikistánu, bývalý zaměstnanec armády. Výzkum: 2006

Kabutar

Muž, 1990, Tádžik, Student. Výzkum: 2006

Karamšo

Muž, 1965, Šugnánec, učitel. Výzkum: 2006

Kata

Žena, 1990, studentka, Šugnánka, žije v Dušanbe. Výzkum: 2014–2015

Lali

Žena, 1990, studentka, Šugnánka, žije v Dušanbe. Výzkum: 2014–2015

Mabat

Muž, 1945, Šugnánec, Chorog, akademický pracovník. Výzkum: 2014–2015

Madbek

Muž, 1970, Šugnánec, Dušanbe, prodejce elektrotechniky. Výzkum: 2006

Mawlon

Muž, 1965, Šugnánec. Výzkum: 2006

Mazarbek

Muž, 1970, Tádžik, oblast Fanských hor. Výzkum: 2006

Mirilo

Žena, 1975, Šugnánka, pracuje v Moskvě. Výzkum: 2006

Musofir

Muž, 1965 let, Šugnánec žijící v Ruské federaci, lékař. Výzkum: 2006

Nursul

Žena, 1985, Kyrgyzka, žije v severním Tádžikistánu, studuje v Kyrgyzstánu anglický jazyk. Výzkum: 2006

Sidali

Žena, 1970, Šugnánka, Chorog, prodejkyně na bazaru. Výzkum: 2006–2015

Šakar

Muž, 1970, Šugnánec, Chorog, obchodník. Výzkum: 2006–2015

Šechamad

Muž, 1960, Šugnánec, Chorog, akademický pracovník. Výzkum: 2014–2015

Tochir

Muž, 1990, Tádžik, Pendžikent, student. Výzkum: 2006

Tojrchon

Muž, 1965, Šugnánec, akademický pracovník. Výzkum: 2014–2015

Tudak

Muž, 1970, Šugnánec, mechanik. Výzkum: 2006

Usan

Muž, 1970, Šugnánec žijící v Dušanbe. Výzkum: 2006

Wazir

Muž, 1940, Vachánec, učitel v penzi. Výzkum: 2013

Zaref

Muž, 1970, Šugnánec, Chorog, obchodník. Výzkum: 2006

Přílohy

Seznam příloh

Příloha I. Podrobné vymezení lokality výzkumu

Příloha II. Systémy zápisů šugnánské a tádžické abecedy

Příloha III. Fotodokumentace autora

Příloha I. Podrobné vymezení lokality výzkumu

Celková mapa GBAO

Zdroj: Robert Middleton 2002

Dostupné z: <https://www.pamirs.org/images/maps/Itineraries-bw.gif>

Následující 4 mapy odpovídají jednotlivým kvadrátům (viz popisy na této mapě).



Mapa 1 Rajóny Darvoz (včetně vesnice Joged) a Vanč: Výzkum 2012

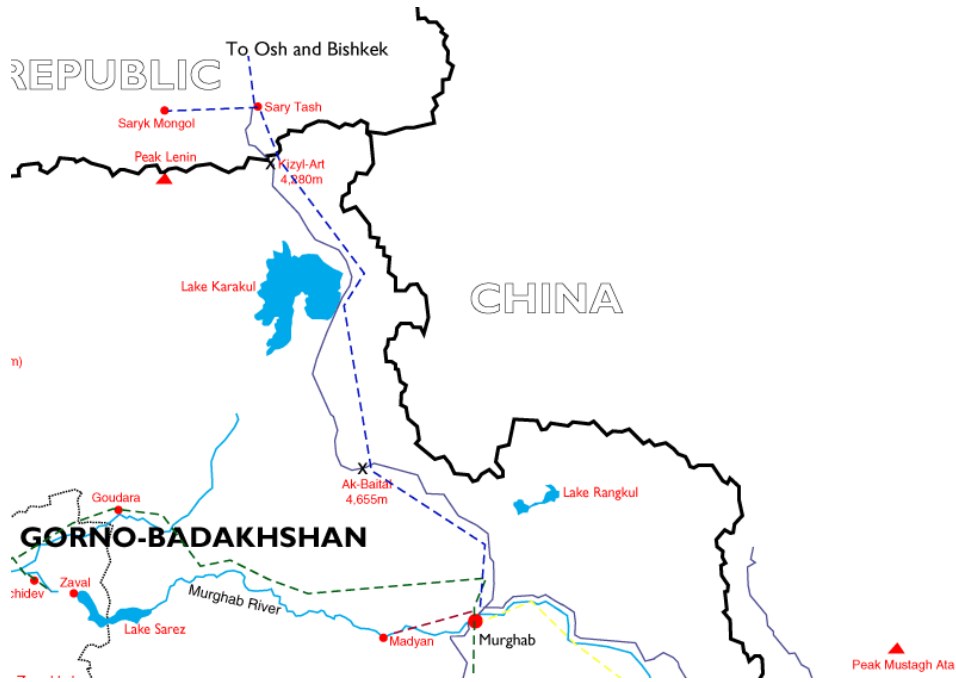
GORNO-BADAKHSHAN, TAJIKISTAN

KYRGYZ F

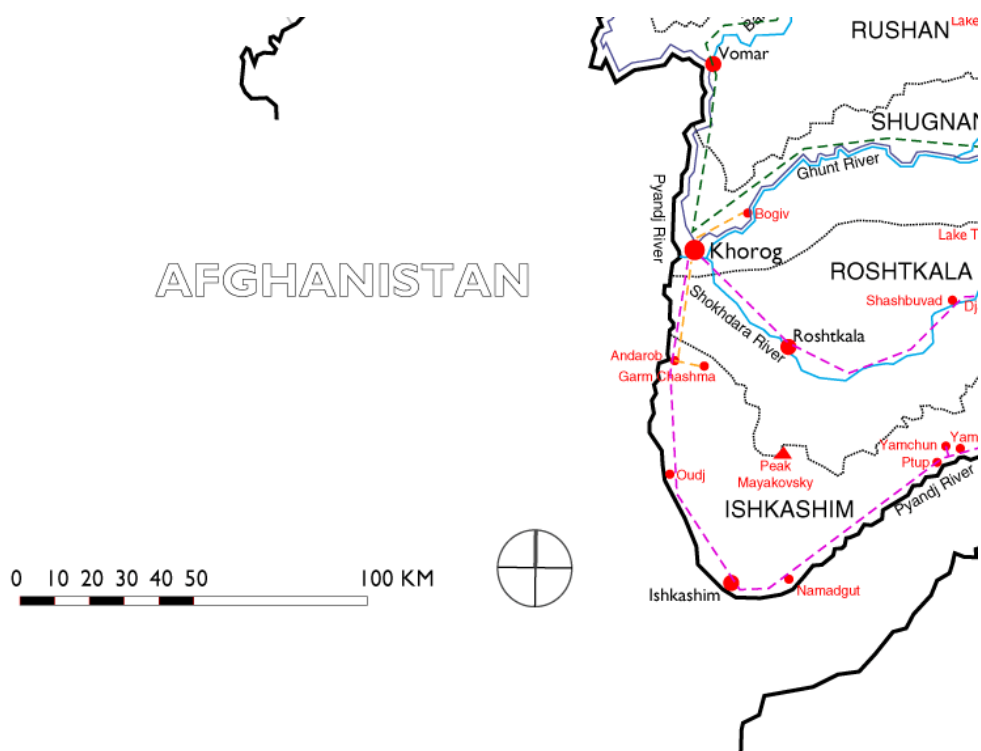
RECOMMENDED ITINERARIES



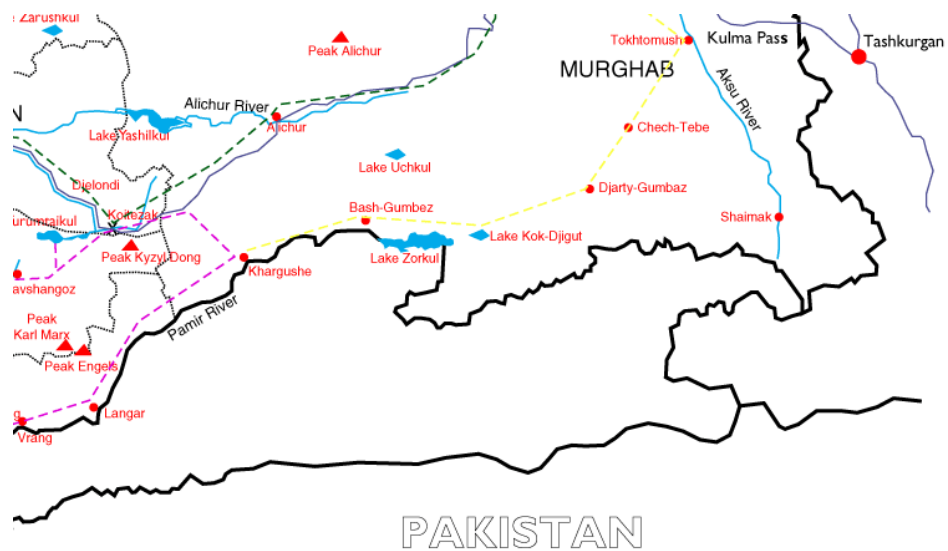
Mapa 2 Rajón Murgab: Výzkum 2006



Mapa 3 Rajóny Šugnán, Roškala a Iškašim: Výzkumy 2006, 2014 2015



Mapa 4 Rajón Iškašim – především oblast Vachánu: Výzkum 2013



Příloha II. Systémy zápisů šugnánské a tádžické abecedy

A	B	C	Ç	Ɔ	D	Ɖ	F
a	b	c	ç	ɔ	d	ɗ	f
G	Ɔ	H	I	J	K	L	M
g	ɔ	h	i	j	k	l	m
N	O	Ɔ	P	Q	R	S	Ɔ
n	o	ɔ	p	q	r	s	ɔ
T	Ɔ	U	V	W	X	Ɔ	H
t	ɔ	u	v	w	x	ɔ	h
Z	Z	Ɔ					
z	z	ɔ					

Šugnánská abeceda – latinská verze (rok 1931)

Zdroj: Wikipedia – Liingua xugní, 2009

Dostupné z: http://gl.wikipedia.org/wiki/Lingua_xugní

а	ā	б	в	ǃ	г	Ғ	ғ
д	ǃ	ē	ê	ж	з	з	и
й	й	к	қ	л	м	н	о
п	р	с	т	ǃ	у	ӯ	ў
ф	х	х	ц	ч	ч	ш	ъ
ь							

Šugnánská abeceda – verze azbuka (rok 1938)

Zdroj: Wikipedia – Liingua xugní, 2009

Dostupné z: http://gl.wikipedia.org/wiki/Lingua_xugní

Печатные буквы	Рукописные буквы	Названия букв	Печатные буквы	Рукописные буквы	Названия букв
А а	<i>А а</i>	а	У у	<i>У у</i>	у
Б б	<i>Б б</i>	бэ	Ф ф	<i>Ф ф</i>	эф
В в	<i>В в</i>	вэ	Х х	<i>Х х</i>	ха
Г г	<i>Г г</i>	гэ	Ц ц	<i>Ц ц</i>	цэ
Д д	<i>Д д</i>	дэ	Ч ч	<i>Ч ч</i>	чэ
Е е	<i>Е е</i>	е	Ш ш	<i>Ш ш</i>	ша
Ё ё	<i>Ё ё</i>	ё	Щ щ	<i>Щ щ</i>	ща
Ж ж	<i>Ж ж</i>	жэ	Ъ ъ	<i>Ъ ъ</i>	аломати сакта
З з	<i>З зз</i>	зэ	Ы ы	<i>Ы ы</i>	еры
И и	<i>И и</i>	и	Ь ь	<i>Ь ь</i>	аломати чудой
Й й	<i>Й й</i>	и-и кӯтох	Э э	<i>Э э</i>	э
К к	<i>К к</i>	ка	Ю ю	<i>Ю ю</i>	ю
Л л	<i>Л л</i>	эл	Я я	<i>Я я</i>	я
М м	<i>М м</i>	эм	Ғ ғ	<i>Ғ ғ</i>	ғэ
Н н	<i>Н н</i>	эн	И й	<i>И й</i>	и-и заданок
О о	<i>О о</i>	о	Қ қ	<i>Қ қ</i>	қэ
П п	<i>П п</i>	пэ	У ў	<i>У ў</i>	ў
Р р	<i>Р р</i>	эр	Х х	<i>Х х</i>	хэ
С с	<i>С с</i>	эс	Ц ц	<i>Ц ц</i>	цэ
Т т	<i>Т т</i>	тэ			

Tádzická abeceda (tádzická verze azbuky)

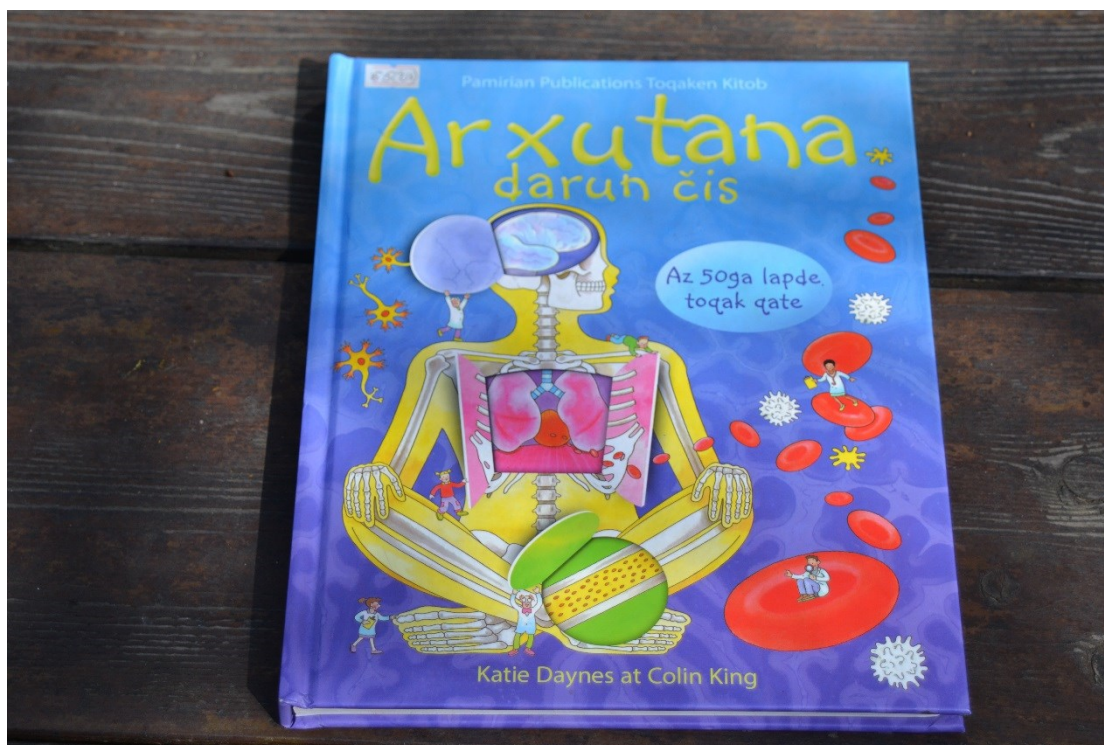
Zdroj: Prima vista – Таджикский, 2009

Dostupné z: <http://www.primavista.ru/dictionary/abc/tajik.htm>

Příloha III. Fotodokumentace autora



Příklad šugnánské literatury pro děti (azbuka), výzkum 2014



Příklad šugnánské literatury pro děti (latinské písmo), výzkum 2014



Ismá'ílitské centrum v Dušanbe, výzkum 2015



Fotografie Aga Chána IV., výzkum 2013



Vyobrazení Aga Chána IV., výzkum 2012



Joged – WELCOME HAZIR IMAM, výzkum 2012



Ismá'ílitská modlitebna ve Vachánu, výzkum 2013



Joged – zobrazení Nasir Chusrava, výzkum 2012



Hraniční řeka Pjandž – tádžický a afghánský Vachán, výzkum 2013



Odkaz SSSR – Lenin v Darvozu, výzkum 2012