

Univerzita Pardubice

Filozofická fakulta

Etnická identita Pamírců

Tomáš Retka

Diplomová práce

2009

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Katedra sociálních věd
Akademický rok: 2006/2007

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Tomáš RETKA**
Studijní program: **N6703 Sociologie**
Studijní obor: **Sociální antropologie**

Název tématu: **Etnická identita Pamírců**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Základním tématem dané diplomové práce bude zpracování fenoménu etnické identity příslušníků horských etnik, která žijí v tádžické části Pamíru - tzv. Pamírců. Autor bude ve své činnosti částečně navazovat na téma, které již zpracoval ve své práci bakalářské (Etnické složení a rodová struktura Kyrgyzstánu). Už tato bakalářská práce byla zaměřena především na problematiku etnické identity - zdroje a projevy daného fenoménu v případě příslušníků etnika kyrgyzského. Zkušenosti získané zpracováním tohoto tématu v roce minulém autor prohloubil dalším terénním výzkumem v podobné lokalitě - v tádžické části Pamíru - Autonomní oblast horského Badachšanu - GBAO.

Cílem navrhované diplomové práce bude vymezit a analyzovat základní zdroje a projevy etnické identity Pamírců (především Šugnanců). I přes skutečnost, že se příslušníci horských - pamírských etnik liší od Tádžiků jazykem, náboženským vyznáním a v některých aspektech i tradicemi, jsou stále považovány tádžickými úřady za Tádžiky.

Na základě dat získaných terénním výzkumem v dané lokalitě autor předpokládá, že ve své diplomové práci zdůrazní především význam faktorů jazyka, náboženského vyznání a příbuzenského systémů, jakožto potenciálně nejvýznamnějších zdrojů pamírské etnické identity. Nezanedbatelnou část práce bude tvořit analýza stereotypních představ (auto i hetero) nejen Pamírců ale i mocensky dominantních Tádžiků.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

- ALAMOJEV, M. M. Sistema mestoimenij šugnanskogo jazyka, Dušanbe 1994. Výpisky váosobním vlastnictví.
- HORÁK, S. Střední Asie mezi východem a západem. Praha: Nakladatelství Karolinum 2005. ISBN 82-246- 0906-1. Kádispozici váknihovně
- MUCHABLRATOV CH.M.; CHONALCEV N.CH.: Pamír-resursnyj potenciali perspektivy pazvitija ekonomiki, Dušanbe 2005 Výpisky váosobním vlastnictví.
- TAGEJEV, B. L. Pamirskie Kirgizy. ž, 1897, &8470;38

Vedoucí diplomové práce:

PhDr. Petr Skalník, CSc.
Katedra sociálních věd

Datum zadání diplomové práce:

30. dubna 2007

Termín odevzdání diplomové práce:

31. března 2008



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

L.S.



PhDr. Lívía Šavelková, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2007

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 30. 6. 2009

Tomáš Retka

Na tomto místě bych rád poděkoval panu PhDr. Petru Skalníkovi CSc. za podnětné postřehy a komentáře v průběhu vedení mé diplomové práce. Dále děkuji Veronice Šubrtové, Jaroslavu Markovi a Nelce za připomínky týkající se stylistické, gramatické i obsahové stránky této práce. V neposlední řadě děkuji i Zuzaně Konášové a Liborovi Duškovi – kolegům badatelům za cenné výzkumnické postřehy a společné strávené chvíle ve Střední Asii.

ANOTACE

Tato diplomová práce pojednává o problematice etnické identity či identit obyvatel tádžického Pamíru. Cílem práce je poukázat na fenomén identity příslušníků horských etnik, kteří se náboženským systémem, jazykem a v některých aspektech i materiální kulturou liší od majoritního tádžického obyvatelstva. I přes tyto odlišnosti jsou Pamírci z hlediska tádžické legislativy považováni za Tádžiky. Otázka identity pamírského obyvatelstva bude analyzována především v kontextu náboženského vyznání, jazyka a příbuzenského systému. Stručně bude zmíněna i otázka pamírské materiální kultury a problematika stereotypních představ (auto i hetero) nejen Pamírců, ale i mocensky dominantních Tádžiků.

Klíčová slova

sociální antropologie - Střední Asie - Pamír - ismá'ilité - identita příbuzenství - jazykové skupiny

TITLE - Ethnic Identity of the Pamir People

ANNOTATION

This diploma work deals with a problematic of the ethnic identity or identities of the Pamirs population of Tajikistan. The aim of this thesis is to point out the phenomenon of identity of the members of mountain ethnic groups. Those groups distinguish from the Tajik majority by their religion, language and in some aspects also by material culture. Despite of those differences the Pamirs are regarded as the Tajiks from the view of the legislative of Tajikistan. The question of the Pamirs identity will be analysed mainly in the context of the religion, language and kinship. Then will be briefly sketched out the question of the material culture and problematic of the stereotypes (auto and hetero) not only of the Pamirs but also of the Tajiks.

Key words

social anthropology - Middle Asia - Pamir - Ismá'ilits - identity - kinship - language groups

Obsah

Obsah.....	7
1. Úvod.....	9
2. Metodologie.....	11
2.1 Terénní výzkum.....	11
2.1.1 Metody a techniky terénního výzkumu.....	12
2.1.2 Populace a vzorek.....	14
2.1.3 Lokalita.....	15
2.2 Výzkumné téma.....	17
2.3 Teoretická východiska.....	18
3. Význam náboženství pro pamírskou identitu.....	20
3.1 Religiozita ve Střední Asii	21
3.1.1 Islám ve Střední Asii	22
3.1.2 Postavení islámu v době carského Ruska a Sovětského svazu	25
3.1.3 Význam islámu v životě obyvatel Střední Asie	27
3.2 Islám v Tádžikistánu	30
3.2.1 Islám v Pamíru	32
3.3 Ismá'ílíja	33
3.3.1 Ismá'ilíté v Pamíru.....	35
3.3.2 Odraz náboženství v hmotné kultuře Pamírců	36
3.3.3 Náboženství a hranice pamírské identity	38
3.3.3.1 Hranice „pamírství“ v kontextu antropologických teorií	41
3.3.4 Ismá'ilitská identita.....	42
3.3.4.1 Postoje Ismá'ilitů v kontextu občanské války	43
3.3.5 Heterostereotypní představy „nepamírců“	44
3.3.6 Postoje pamírských ismá'ilitů k náboženským povinnostem	45
3.3.7 Postava Aga Chána.....	48
3.4 Pamírská etnická identita – shrnutí	50
4. Jazyk v kontextu pamírské identity.....	53
4.1 Jazyková mapa Tádžikistánu.....	55
4.2 Tádžičtina	57
4.2.1 Psaný projev jazyka - tádžická abeceda	59

4.3	Pamírské jazyky	60
4.3.1	Členění pamírských jazyků	62
4.3.2	Početní zastoupení jednotlivých pamírských jazyků	63
4.3.3	Problematika psaného projevu pamírských jazyků	65
4.4	Jazykový aspekt v kontextu internetnické komunikace	66
4.4.1	Pamírci a ti „jiní“	66
4.4.2	Komunikace mezi Pamírci	68
4.5	Pamírská identita v kontextu dílčích jazykových příslušností	71
5.	Pamírský příbuzenský systém v kontextu etnické identity	73
5.1	Rodová příslušnost obyvatel Pamíru	73
5.2	Charakteristika příbuzenských pravidel Pamírců	79
5.2.1	Význam Uvf pušt v kontextu legend o založení občiny	83
5.2.2	Jména potomků v kontextu rodové posloupnosti	92
5.3	Postmaritální rezidence a fenomén nejmladšího syna	94
5.4	Pravidla týkající se uzavírání sňatkových aliancí	97
5.4.1	Sňatky mezi příbuznými	98
5.4.2	Další faktory upravující výběr partnera	102
5.4.3	Otázka rozvodovosti	103
5.4.4	Problematika mnohoženství	105
6.	Závěr	106
7.	Seznam použité literatury a dalších zdrojů informací	109
7.1	Odkazované zdroje	109
7.2	Další prostudované – v textu neodkazované zdroje informací	113
8.	Seznam respondentů	116
9.	Seznam tabulek	122
10.	Přílohy	122

1. Úvod

Otázka identit představuje v současné době téma poměrně „populární“, se kterým „operuje“ nejen antropologie či ostatní sociální vědy, ale které je také často užíváno, využíváno či zneužíváno i v prostředí neakademickém popřípadě pseudoakademickém. Podobně jako pojem *kultura*, tak i *identita* se stala jedním ze symbolů určité významové nejednoznačnosti a flexibility. A stejně jako pojmy *etnicita*, *národ* a *kulturní svébytnost* bývá i *identita* často využívána v rámci konstruktivistických konceptů. V těchto konceptech se mnohdy projevují tendence prostřednictvím určitých kategorií legitimizovat své cíle, ideje a postoje, které však s těmito kategoriemi nemusí přímo (a nebo vůbec) souviset. A jednou z těchto jiných cíle legitimizujících kategorií může být i fenomén *identita*.

I tato diplomová práce pojednává o problematice identity a jak je patrné z názvu, tak dokonce o problematice identity etnické. Cílem práce je poukázat na otázku identity obyvatel Pamíru tedy tzv. Pamírců. Konkrétně se jedná o problematiku přístupů k otázce společné skupinové identity Pamírců, kteří žijí v Autonomní oblasti Horského Badachšánu, tedy v Tádžické republice. Tento text vychází z faktické skutečnosti, že i přes určité rozdíly v jazyce, náboženském vyznání a částečně i v dílčích aspektech materiální kultury jsou obyvatelé Pamíru považováni tádžickou legislativou za Tádžiky a nikoliv za Pamírce. Etnonym Pamírci jakožto určitý výraz skupinové příslušnosti používají nejen obyvatelé Pamíru k označení vlastní skupiny, se kterou se ztotožňují a členstvím v ní se prezentují, ale také i příslušníci skupin ostatních, včetně tádžického obyvatelstva žijícího mimo Autonomní oblast Horského Badachšánu.

Jedná se tedy o otázku významu a spoluexistence dvou skupinových identit, z nichž jedna je oficiální (připsaná státní legislativou) a druhá je lidová, žitá a tedy neoficiální (získávána a vytvářena prostřednictvím sociálních interakcí). Tádžická legislativa předpokládá existenci pamírských Tádžiků, neboli Tádžiků žijících v oblasti Pamíru, zatímco lidové modely prožívání sociální reality se pohybují v konceptu tádžických Pamírců, tedy Pamírců žijících v Tádžické republice.

Cílem této diplomové práce však není potenciální střet dvou odlišných konceptů skupinové příslušnosti analyzovat z hlediska otázky legitimizace nároků Pamírců na oficiální uznání své jinakosti – tedy uznání Pamírského etnika. Popřípadě se snažit toto etnikum konstruktivisticky vymezovat, tedy jasně popsat jeho charakteristické znaky, popřípadě určovat jeho etnické hranice a vymezovat, kdo do této skupiny ještě patří a kdo již nikoliv.

Předkládaná diplomové práce poukazuje na problematiku pamírské skupinové příslušnosti především v kontextu lidových modelů prožívání reality. Tyto lidové modely budou analyzovány nejen z hlediska přístupů samotných Pamírců, ale i z hlediska přístupů příslušníků skupin jiných, těch od Pamírců odlišných. Při vymezování konceptu identity vychází tento text především z Eriksenova předpokladu, že podstatou a zdrojem identity skupiny jsou aspekty, prostřednictvím kterých se příslušníci daného společenství vymezují vůči skupinám těch druhým, jiným a odlišným (Eriksen 2007). V souvislosti s tímto přístupem bude v této práci analyzována především otázka náboženského vyznání, jazykové příslušnosti a příbuzenských systémů, jakožto potenciálně nejvýznamnějších zdrojů vymezování se vůči těm odlišným a tedy i jako potenciálně nejvýznamnějších prvků pamírské etnické identity.

2. Metodologie

Data použitá v této diplomové práci pocházejí z informací získaných prostřednictvím dvouměsíčního terénního výzkumu v Tádžické republice. Tato data získaná praktickým výzkumem, jsou poté dále doplněna informacemi teoretickými, které pocházejí především ze sekundární literatury.

2.1 Terénní výzkum

Terénní výzkum, ze kterého tato diplomová práce vychází, byl realizován v roce 2006. Tento výzkum v oblasti Tádžické republiky byl součástí dvouletého výzkumného šetření, jehož cílem byla analýza problematiky politické a ekonomické transformace pasteveckých společností a charakteristika vlivu této transformace na „tradiční“ kulturní aspekty obyvatel postsovětské Střední Asie. Zatímco první část výzkumu byla v roce 2005 realizována v Kyrgyzstánu, druhá navazující část se uskutečnila o rok později především v Tádžikistánu, přičemž někteří výzkumníci a se v průběhu realizace svého bádání vypravili i do Turkmenistánu, což ovšem není případ autora této diplomové práce.

Autor této diplomové práce se zúčastnil obou fází výzkumu. V roce 2005 se v průběhu tříměsíčního výzkumného pobytu v Kyrgyzské republice zaměřil na otázky etnického

složení této republiky, rodové struktury kyrgyzského etnika a kyrgyzské etnické identity. Výstupy z tohoto výzkumu prezentoval ve své bakalářské práci *Etnické složení a rodová struktura Kyrgyzstánu* (Retka 2006). V druhé fázi výzkumu, která byla realizována o rok později, se autor zúčastnil tříčlenné badatelské expedice do Tádžické republiky. Část tohoto výzkumného pobytu strávil badatelský tým i v republice Kyrgyzské, autor tudíž mohl nejen částečně navázat na svůj předchozí výzkum v dané oblasti, ale také doplnit nové výzkumné téma o další pohledy a faktory a tím ho zasadit do širšího kontextu.

Terénního výzkumu v Tádžické republice se v roce 2006 postupně zúčastnily dva badatelské týmy složené ze studentů sociální antropologie Univerzity Pardubice. Každý ze studentů si určil své výzkumné téma, na které se v průběhu výzkumného pobytu zaměřil.

I skupina

Aneta Hoduláková - *Svatební rituály v Tádžické a Turkmenské republice*

Libor Čech - *Islám ve Střední Asii*

Zuzana Palečková - *Materiální kultura v Tádžické a Turkmenské republice –Fenomén jurta*

II. skupina

Libor Dušek – *Architektura v Pamíru - Fenomén Čid*

Zuzana Konášová – *Pohřební rit a sňatkové aliance v Pamíru*

Tomáš Retka – *Pamírská etnická identita*

2.1.1 Metody a techniky terénního výzkumu

V průběhu terénního výzkumu bylo získávání dat realizováno především prostřednictvím kvalitativních metod - konkrétně rozhovory a pozorování. Za poměrně přínosnou metodu lze považovat i analýzu dokumentů.

Rozhovory byly realizovány především ve formě polostrukturované či nestrukturované. Většina setkání s respondenty probíhala náhodně, spontánně a často až řetězově s vlastní vnitřní logikou. Především obyvatelé Pamíru bývají „velice pohostinní“ a komunikaci s cizinci pozitivně nakloněni. Tohoto faktoru výzkumná skupina využívala nejen pro získávání potřebných informací, ale vlastně i pro faktické přežívání v dané lokalitě. Stačilo se projít po ulici (především ve vesnickém prostředí) a za chvíli již někdo z místních obyvatel zval členy výzkumného týmu k sobě domů odpočinout si, popovídat a popít čaj. S posezením u čaje se často stala návštěva na několik hodin a v některých případech i na několik dní. V průběhu těchto často spontánních a neplánovaných návštěv byli respondenti průběžně dotazováni na konkrétní témata a informace, které výzkumníci právě v tu danou chvíli považovali za relevantní. V případě, že respondent projevil zájem a případně i hlubší znalosti dané problematiky, byl s ním na konkrétní téma veden polostrukturovaný a v některých případech i strukturovaný rozhovor (například při zápisu dat týkajících se příbuzenských terminologií). V některých případech sami respondenti doporučovali své příbuzné, sousedy či známé, kteří se danou problematikou podrobněji zabývají (například genealogie dané oblasti). V takovýchto případech lze hovořit i o částečném využívání metody sněhové koule.

Rozhovory byly vedeny v ruském jazyce, který lze považovat za určitou *lingua franca* daného regionu. Určité úskalí této situace spočívá ve skutečnosti, že ani výzkumníci a většinou ani respondenti nejsou rodilými mluvčími a tudíž mohlo docházet k dílčím nepochopením významu otázek či odpovědí. Další jistou komplikací představoval zápis pamírských, tádžických či kyrgyzských pojmů. Jelikož tyto jazyky disponují některými znaky, pro které nemá ruská azbuka adekvátní ekvivalenty, mohlo docházet k určitým nepřesnostem při zápisu. S touto skutečností je třeba při četbě této diplomové práce počítat. Autor diplomové práce tedy i přes skutečnost, že se snažil si dané pojmy ověřovat u dalších respondentů, nemůže zaručit formální správnost všech uvedených pojmů.

Metoda pozorování byla realizována především formou nezúčastněnou a skrytou. Prostřednictvím pozorování lze verifikovat či falzifikovat data získaná pomocí jiných výzkumných metod. Jednalo se například o ověřování informací týkající se užívání konkrétních jazyků v konkrétních situacích (nápisy na veřejných budovách – zda jsou v ruštině či tádžičtině atd.), popřípadě o porovnání teoretických informací týkající se náboženských povinností se skutečnou žitou realitou (na kolik respondenti skutečně dodržují to, co by podle vlastních informací dodržovat měli – například ramadán).

Doplňující metodu představuje analýza dokumentů. Jednalo se především o dokumenty primární – periodika, denní tisk, sborníky zákonů a statistické ročenky popřípadě o dokumenty sekundární – zdroje, které již zpracovaly primární dokumenty – odborné publikace či tématická periodika.

2.1.2 Populace a vzorek

Populaci, na kterou byl výzkum zaměřen představovali všichni obyvatelé Tádžické republiky (nejen Pamíru), popřípadě hraničních oblastí Kyrgyzské republiky, bez ohledu na jejich věk, pohlaví, sociální status a etnickou příslušnost. Jistým předpokladem byla znalost ruštiny, v případě že se jednalo o potenciálně významného respondenta, který ovšem tento jazyk neovládal, byl rozhovor překládán některým z jiných obyvatel lokality, jenž ovládal jazyk místní i jazyk ruský.

Výběr respondentů byl již popsán v podkapitole pojednávající o metodách a technikách výzkumu. Jednotlivé respondenty lze rozdělit podle různých hledisek do několika kategorií. Nejedná se jen o otázku etnické příslušnosti, která může být z hlediska některých témat zásadní (meziethnické vztahy), ale i o pohlaví (otázka sňatkových aliancí) či o sociální status (pastevec x učitel). Podle jiného dělení lze respondenty dělit na náhodné – jednorázové (cestující v dopravních prostředcích) a dlouhodobé, u kterých byl výzkum realizován opakovaně.

Celkově autor zaznamenal výpovědi 87 respondentů z Tádžické a Kyrgyzské republiky. Ke každému z respondentů je přiděleno registrační číslo, pod kterým je zaevidován v seznamu respondentů (viz příloha diplomové práce). Respondenti jsou uváděni ve formě: číslo respondenta)

jméno, pohlaví, věk nebo přibližný věk, etnická příslušnost, lokalita, profese, popřípadě příbuzenský vztah k dalším respondentům.

Například:

78) Bandišo, muž, přibližně 56 let, Pamírec – Vachánec – Murgab, prodavač v obchodě

U veškerých informací, kterou jsou získané prostřednictvím rozhovorů s respondenty, jsou formou poznámky pod čarou tyto popisné údaje o daném respondentovi uvedeny. Výjimku tvoří situace, kdy lze poskytnuté informace považovat za osobní či pro osobu potenciálně diskreditující, v takovémto případě si autor tohoto textu vyhrazuje možnost zdroj informací nekonkretizovat.

2.1.3 Lokalita

Terénní výzkum byl realizován na několika místech v Tádžické a Kyrgyzské republice. Tyto výzkumné lokality lze vymežit do tří základních oblastí.

Kyrgyzská republika

Krátkodobý výzkum byl realizován v průběhu několika dní, které členové výzkumného týmu strávili v dopravních prostředcích při snaze dopravit se do Tádžické republiky. V této lokalitě byly sbírány první informace o Pamíru, především data týkající se stereotypní představ příslušníků kyrgyzského etnika o Pamírcích.

Tádžická republika

V kontextu terénního výzkumu se jedná především o oblast centrálního Tádžikistánu, tedy bez Autonomní oblasti Horského Badachšanu. Důraz byl kladen především na sběr dat týkající se představ Tádžiků o příslušnících pamírského etnika. Dále byly zjišťovány i informace týkající se vybraných aspektů tádžické kultury (například příbuzenské systémy atd.).

V Tádžické republice byl terénní výzkum realizován v následujících lokalitách:

- Dušanbe - hlavní město Tádžické republiky - krátkodobý výzkum po dobu zařizování formálních náležitostí pro vstup do Autonomní oblasti Horského Badachšánu – přibližně 7 dní
- Pendžikent (historické město v západním Tádžikistánu při hranicích s Uzbekistánem) krátkodobý výzkum – podobné důvody jako při pobytu v Dušanbe (administrativní průtahy – prodloužení víza a registrace a vystavení úřední propustky do Autonomní oblasti Horského Badachšánu) – 3 dny
- Fanské hory (severozápadně od Dušanbe - horské vesnice Rudaki a Jakachana) - krátkodobý výzkum – 3 dny
- Choča obi Garm (lázně nedaleko Dušanbe) – krátkodobý výzkum – 3 dny

Pamír - Autonomní oblast Horského Badachšánu

Autonomní oblast Horského Badachšánu (též Gornobadachšánská autonomní oblast - dále GBAO) byla ustanovena v roce 1925, kdy byla oblast sovětského Pamíru administrativně přiřčleněna k nově vznikající Tádžické ASSR (Autonomní sovětská socialistická republika). V této době byla Tádžická ASSR součástí Uzbecké SSR (Sovětská socialistická republika). Samostatná Tádžická SSR (včetně GBAO) vznikla v roce 1929 (Kokaisl 2007).

V současné době je GBAO členěna do 7 rajonů – Vachánský, Darvazský, Iškašimský, Murgabský, Roskalinský, Rušánský a Šugnánský (jehož součástí je správní město GBAO Chorog).¹

V této oblasti byl výzkum zaměřen již na sběr dat a informací týkající se přímo konkrétních aspektů pamírské etnické identity, popřípadě problematiky pamírských stereotypních představ o těch druhých (především o Tádžicích). Dílčí výzkum byl realizován i mezi Kyrgyzi žijícími v Murgabském rajonu GBAO.

¹ Nazarenko, O, Dergacheva, N. *Republic of Tajikistan – mapa*, Dušanbe: Tadjikglavgeodesiya 2001

V GBAO byl terénní výzkum realizován v následujících lokalitách:

- Chorog správní město GBAO – Šugnánský rajon - intenzivní výzkum – přibližně 7 dní
- Nišusp – šugnánská (jedna dílčí pamírská „podskupina“) vesnice jižně od Chorogu – Šugnánský rajon – intenzivní výzkum – přibližně 7 dní
- Murgab – město v severovýchodní části GBAO – obyvatelstvo kyrgyzské a pamírské – intenzivní výzkum – přibližně 7 dní

2.2 Výzkumné téma

Základním tématem diplomové práce je otázka pamírské identity. Výzkum na dané téma vycházel z předpokladu, že základní podstatu a projev tohoto fenoménu tvoří kulturní aspekty, prostřednictvím kterých se příslušníci dané skupiny vymezují vůči příslušníkům skupin odlišných. Na základě rozhovorů s respondenty z různých etnických skupin byly vybrány základní aspekty, které by potenciálně mohly být pro vytváření a udržování etnické identity Pamírců zásadními. Autor diplomové práce si na základě dat získaných terénním výzkumem vytyčil pracovní koncept, který předpokládá, že pro etnickou identitu Pamírců je důležité především jejich náboženské vyznání, jazyková příslušnost, příbuzenský systém a některé specifické aspekty materiální kultury. Tyto faktory mohou být potenciálními zdroji pocitu vzájemné sounáležitosti a jednoty Pamírců a na druhou stranu mohou vytvářet nástroje a argumenty pro vymezování se vůči těm *jiným*. Za tyto *jiné, druhé a cizí* jsou v kontextu pamírské etnické identity považováni především příslušníci etnika tádžického, neboť právě za Tádžiky jsou Pamírci ze strany tádžické legislativy považováni.

Problematiku této diplomové práce lze shrnout do několika základních výzkumných otázek:

- „Sdílejí obyvatelé tádžického Pamíru společnou identitu? Pokud ano, v jaké formě se tato identita projevuje? Jedná se o identitu regionální, sociální, profesní, etnickou atd.?“
- „Jaké jsou zdroje a projevy této identity? Z jakých faktorů pocit společné identity Pamírců vychází a jakými způsoby se příslušníci této skupiny vymezují vůči příslušníkům skupin odlišných, tedy vůči „nepamírcům“?“
- „Jak Pamírci vnímají vymezení hranic vlastní skupiny? Na základě čeho se určuje členství či nečlenství ve skupině Pamírců?“
- „Jak na otázku pamírské identity nahlízejí příslušníci jiných skupin, kteří v dané lokalitě společně s Pamírci žijí. Jak se projevuje vztah My x ONI mezi Pamírci a příslušníky ostatních skupin?“
- „Existují dílčí identity v rámci konceptu společné pamírské skupiny? Pokud ano, z čeho vycházejí a jak se projevují?“

Tyto výzkumné otázky budou postupně řešeny v průběhu zpracovávání jednotlivých kapitol. Cílem této diplomové práce však není vytvářet zobecněné postoje a závěry, nýbrž nabídnout určitý přístup, jak je potenciálně možné danou problematiku analyzovat a poukázat na některé aspekty, které autor textu považuje za důležité a pro zpracování dané problematiky za zásadní.

2.3 Teoretická východiska

Z hlediska antropologické (popřípadě jiné sociálněvědní) teorie vychází tato diplomová práce především z přístupů Thomase Hyllanda Eriksena. Jedná se především o Eriksenovo pojetí relační, flexibilní a situační identity (Eriksen 2007). Z hlediska otázky společně sdíleného pocitu sounáležitosti lze danou problematiku stručně analyzovat v kontextu pomyslných společenství Benedicta Andersona (Anderson 2003). Při popisu kulturních obsahů „pamírství“ v kontextu hranic tohoto konceptu je možné vycházet mimo jiné z díla Fredrika Bartha (Barth 1969). Při analýze významu náboženství pro obyvatele Střední Asie budou zmíněny přístupy Ernesta Gellnera (Gellner

2003), Emile Durkheima (Gellner 2003) a Clifforda Geertze (Geertz 2000). V souvislosti s lokalitou, ve které byl terénní výzkum realizován, je možné poukázat i na pohled sovětské etnografické školy, především jejího předního představitele Juliana Vladimiroviče Bromleje (Bromlej 1980), popřípadě Nikolaje Čeboksarova (Čeboksarov 1978). Sovětskou teorii etnosu je možné doplnit či konfrontovat přístupy dalších „nesovětských“ autorů, kteří se danou problematikou zabývají (Armstrong 2003; Connor 2003; Smith 2003). Při analýze otázky stereotypních představ o vlastní skupině popřípadě o skupinách cizích, lze zmínit například přístup Ladislava Holého (Holý 2001).

Přístupy výše uvedených autorů ke zpracovávané problematice byly autorem diplomové práce prostudovány a lze konstatovat, že ovlivnily podobu daného textu, i když ne na všechny je v práci přímo odkazováno.

3. Význam náboženství pro pamírskou identitu

Jak již bylo uvedeno v předchozím textu, podstatou sociální identity či identit bývají faktory, prostřednictvím kterých se příslušníci dané skupiny vymezují vůči příslušníkům skupin jiných. „*Jakákoliv identita a jakékoliv společenství předpokládá kontrast vůči těm druhým* (Eriksen 2007: 17).“ Pokud budeme při snaze o analýzu problematiky pamírské identity vycházet z tohoto (nejen) Eriksenova předpokladu, lze konstatovat, že jedním z nejvýraznějších, ne-li tím nejvýraznějším rysem identity Pamírců je právě jejich náboženské vyznání.² Příslušnost k isma'ilistickému pojetí islámu představuje pro Pamírce zásadní zdroj vymezování se vůči všem, které lze označit nálepkami „jiný“, „druhý“ či „odlišný“. Teoreticky tedy dochází k naplnění Bromlejeva předpokladu, že náboženství obecně představuje jeden z nejvýraznějších znaků konkrétního ethnosu (Bromlej 1980). Bromlej však dále konstatuje, že náboženství sice představuje výrazný etnický znak, nicméně se však nejedná o faktor nejdůležitější - tím je podle tohoto předního představitele sovětské etnologie jazyk dané skupiny. Nakolik se tato etnologická teorie ukáže jako relevantní i v případě identity Pamírců, je jedna z otázek, na které se bude snažit tato diplomová práce odpovědět.

² Náboženství je v kontextu této diplomové práce chápáno především ve významu způsobu, jakým lze vyjádřit vztah člověka, k tomu, co ho přesahuje (Linhart 1996). Podobně se k dané problematice staví i Ivan Odilo Štampach, který konstatuje, že náboženství je vztah člověka k numiniózní - posvátné transcenci (Říčan 2002). Lze doplnit i definici náboženství od Ericha Fromma, podle kterého je náboženství jakýkoliv systém myšlení a akce, jenž sdílí skupina a který poskytuje jednotlivci orientační rámec a objekt oddanosti (Říčan 2002).

Cílem této kapitoly je poukázat na význam náboženské příslušnosti Pamírců, a to nejen v kontextu současného vymezování se vůči příslušníkům náboženských směrů odlišných, nýbrž i upozornit na širší souvislosti daného fenoménu. Při snaze o analýzu stavu a podoby religiozity v konkrétní oblasti Střední Asie je vhodné zmínit i souvislosti širší, které danou problematiku pevněji zasadí do společensko-historického kontextu daného regionu. I přes skutečnost, že se Pamírci svoji religiozitou v jistých aspektech odlišují od příslušníků ostatních skupin, které v dané oblasti žijí, společně s nimi však alespoň částečně sdílejí určitou historickou zkušenost, která nejen ovlivňuje identitu jejich, ale i identitu těch druhých a odlišných. Z tohoto předpokladu bude vycházet i struktura této kapitoly, která se bude vyvíjet od obecné charakteristiky religiozity ve Střední Asii, přes konkrétnější popis situace v Tádžické republice, až po cílené zaměření se na otázku náboženského vyznání obyvatel tádžického Pamíru.

3.1 Religiozita ve Střední Asii

Vladimír Baar charakterizuje Střední Asii jako lokalitu nábožensky homogenní. Původní obyvatelstvo daného regionu vyznává islám, příslušníci jiných náboženství jsou potomci představitelů imperiálních mocností (jedná se především o pravoslavné Rusy v postsovětské oblasti a buddhistické a taoistické Chány v Ujgurstánu) (Baar 2002). Toto vymezení je však dále možné doplnit o fenomén konvertitů či příslušníků neislámských etnik, kteří byli do oblasti Střední Asie přesunuti v době stalinistických represí.

Otázku konvertitů lze ilustrovat například na osobním příběhu respondenta Žeňi³, Tádžika z jihu země, který se zřekl své dosavadní muslimské víry a přestoupil k jednomu z proudů letničního hnutí, konkrétně do protestantské skupiny Sunmin. Žeňa a další respondenti z Tádžikistánu (popřípadě i z Kyrgyzstánu) dokládají, že v současné době již neplatí model, kdy všichni etničtí Tádžikové (popřípadě příslušníci jiných „původních“ etnických skupin) jsou muslimského vyznání či se považují za ateisty (následkem vlivu systematické protináboženské propagandy za doby SSSR).

Jako příklad přesídlených nemuslimských etnik, jejichž příslušníky nelze považovat za potomky imperiálních mocností, je možné uvést Němce či Korejce, kteří do oblasti Střední Asie byli transportováni společně s dalšími etnickými skupinami (především muslimskými – Turky, Čečenci,

³ 14) Žeňa, muž, 20 let, otec Tádžik matka Židovka (prarodiče – Židé z Polska), žije v církvi – misii Sunmin v Dušanbe, původně muslim - konvertoval ke křesťanství

Ázerbájdžánci atd.) v průběhu třicátých a čtyřicátých let v rámci stalinistických represí (Palagina 2003).

Z důvodu nízkého procentuálního zastoupení výše uvedených skupin z celkového počtu obyvatel států Střední Asie⁴ je však možné se pro další účely této práce ztotožnit s Baarovou tezí, že se většina „původních“ obyvatel Střední Asie hlásí k islámu. Dále je nutné podotknout, že i Vladimír Baar otázku přesídlených etnik zmiňuje ve své knize *Národy na prahu 21. století* a lze tedy předpokládat, že jeho výše uvedená charakteristika oblasti byla myšlena především v kontextu skupin autochtonních.⁵

I v případě, že další text bude vycházet ze zobecňujícího předpokladu, že příslušníci autochtonních etnických skupin v dané oblasti (kromě potomků imperiálních mocností) se hlásí k islámské víře, je třeba si uvědomit, že středoasijský islám nevytváří jeden homogenní celek. Podoby islámu ve Střední Asii jsou často determinovány místními – regionálními podmínkami a přístupy. Přičemž se nejedná pouze o klasické dělení na sunnity a šíity, ale i o rozdílné pojetí islámu u kočovných pastevců a usedlých zemědělců (Kokaisl 2007). Přestože není primárním cílem obsáhle pojednávat o specifikách středoasijského islámu či jeho různých verzích, je vhodné se o těchto často i zásadních odlišnostech alespoň krátce zmínit, neboť, jak vyplývá i z dalšího textu, tyto odlišnosti v pojetí víry mohou být zásadními zdroji pro vytváření sociální identity některých skupin.

3.1.1 Islám ve Střední Asii

Na problematiku historických souvislostí a faktorů ovlivňujících podoby islámu v současných státních útvarech Střední Asie poukazuje například Věra Exnerová (Exnerová 2008). Přestože se tato autorka zaměřuje na danou problematiku především v kontextu nástupu ruské carské moci do regionu a pozdějšího vlivu sovětské protináboženské politiky v dané oblasti, popisuje i události mnohem starší.

⁴ Například během sčítání obyvatelstva Kyrgyzské republiky bylo zjištěno, že v roce 1999 tvořili příslušníci etnika tureckého 0,7%, německého 0,4%, korejského 0,4% a kurdského 0,2% z celkového počtu 5 milionů obyvatel této středoasijské republiky (Palagina 2003).

⁵ Za autochtonní (původní) obyvatelstvo bývají považováni příslušníci etnických skupin, jejichž výskyt (ve větším počtu a kompaktnějším zastoupení) v dané lokalitě je datován zhruba do začátku 20. století. (Šatava 1994.)

„Islám přinesla do Střední Asie arabská armáda na počátku osmého století. V zemi za řekou Oxus (Amudarja) nazývané Má wará a n-nahr neboli Transoxanie, byla stará usedlá civilizace usazená na obchodní křižovatce mezi Indií, Čínou a Středomořím. V oblasti převládala perština a zoroastrismus, v menší míře také manichismus. Na severu a východě hraničila s územím, které ovládaly turkické nomádké kmeny, vyznávající šamanismus (Exnerová 2008: 19).“

Exnerová ve výše uvedeném textu poukazuje na dva zajímavé faktory. Jednak se jedná o skutečnost, že v dané lokalitě původně převládalo obyvatelstvo perské a nikoliv turkické, což je situace přesně opačná té dnešní. A také, že před nástupem islámu byla religiózní mapa oblasti značně nehomogenní, což se mohlo později projevit i v kulturních specifikách různých verzí islámu, které na předislámské náboženské systémy navázaly.

Na otázku perských a turkických etnik ve Střední Asii upozorňuje i Vladimír Baar, který konstatuje následující:

„Ještě na přelomu našeho letopočtu tu žily především iránské kmeny, z nich však přežily do dnešních dob pouze Tádžikové a Afghánci. Většinu oblastí postupně ovládly turkické kmeny, z nichž se vykrytalizovaly dnešní státotvorné národy – Uzbeki, Kazaši, Turkmeni a Kyrgyzi, jakož i Karakalpaci a Ujguři, kteří mají pouze autonomní útvary (Baar 2002: 262).“

Tato skutečnost zmiňovaná Baarem a Exnerovou souvisí nejen s podobou dnešního pojetí islámu v jednotlivých zemích regionu (viz stručně další text), ale také především s otázkou jazykovou – příslušností jednotlivých etnik k jednotlivým jazykovým skupinám (viz jedna z dalších kapitol) a v neposlední řadě i s problematikou vnějších geopolitických hráčů, na kterou poukazuje například Slavomír Horák. Kromě geopoliticky silného Ruska se snaží své zájmy v regionu prosazovat i další státy. Některé z těchto zemí sice nemohou konkurovat silným politickým či ekonomickým kapitálem, popřípadě vhodnou geografickou polohou, mohou však využívat pro prosazení svých dílčích zájmů, myšlenek a konceptů panturkického či panperského spojení (Horák 2005).

Více než výše uvedený faktor, který lze spíše považovat za jazykový či kulturní, se problematiky náboženství dotýká aspekt druhý, kterým je zmiňovaná religiózní nehomogenita předislámské Střední Asie. Před příchodem islámu do Střední Asie se v této lokalitě mísily prvky původního šamanismu s křesťanstvím (nestoriánství a manichejství) a buddhismem (především lámaismem) (Kokaisl 2006). Významné postavení měl v oblasti i zoroastrismus, který také navazoval na místní pohanské kultury (Exnerová 2008). Do tohoto prostředí přichází na počátku osmého století relativně nové náboženství – islám, který si svoji dominantní pozici v regionu buduje téměř dvě století. *„Vývoj a upevnění islámu v oblasti souvisely s příchodem iránské dynastie Sámánovců v první polovině devátého století, která postupně v Transoxanii vytvořila centralizovaný stát s centrem v Buchaře (Exnerová 2008: 20).“* Za vlády Sámánovců došlo k určitému kulturnímu prolínání různých etnických skupin (jejich mocenských elit) a posléze ke vzniku společné perskoturkické kultury, která navíc přijala arabskou verzi písma. V desátém století se podařilo Sámánovcům islamizovat i turkické kočovníky ze severu své země (Exnerová 2008).

Jak již bylo uvedeno v předchozím textu, způsoby přijetí islámu a následně i podoby jeho uctívání byly značně závislé na kulturních specifikách daného etnika. Zatímco náboženský systém usdlých populací Tádžiků a Uzbeků se projevoval především propracovanější věroukou a teologickou přesností, u kočovných skupin (Kyrgyzové, Turkmeni a Kazaši) byly častěji zastoupeny pověry a magické praktiky (Kokaisl 2006).

„Islám nemohl mít u kočovníků, kde byla téměř stoprocentní negramotnost, podobu náboženství se všemi dogmaty a teologickou přesností. Bez muslimských duchovních – mullů – nemohlo nové náboženství zapustit pevné kořeny, ale stalo se jen zástěrkou, za kterou se v některých případech mohl skrývat původní šamanismus. Někdy došlo ke změně jmen, ale smysl zůstal stejný. Kytengri (božstvo, obyvatel nebe) se stal Alláhem, duch země se stal šajtanem nebo džinem (zlí duchové, ďáblové) (Kokaisl 2006: 106).“

I přes tyto faktické rozdíly ve způsobech přijímání a prožívání islámu v jednotlivých společnostech si islám vytvořil dominantní postavení v regionu, přičemž jeho religiózní skoro až monopol trval až do přelomu 19. a 20. století. V této době se v oblasti začala výrazněji prosazovat moc nejdříve carského Ruska a později k islámu ještě „nepřátelštějšího“ Sovětského svazu.

3.1.2 Postavení islámu v době carského Ruska a Sovětského svazu

Významný faktor ohrožující postavení doposavad dominantního islámu představoval stále sílící mocenský vliv Ruska v dané oblasti.

„Středoasijská muslimská společnost byla poprvé výrazněji konfrontována s moderní dobou s příchodem Rusů, kteří od první poloviny 19. století oblast postupně kolonizovali. Carskou politiku v regionu sice určovaly především hospodářské a politické zájmy, nicméně politika přehlížení místní společnosti na základě premisy, že příchod „vyspělé“ ruské civilizace povede k „modernizaci“ „zaostalé“ muslimské společnosti, nutně ovlivnila další vývoj ve Střední Asii (Exnerová 2008: 10).“

Přestože představitelé carské moci považovali islám za zastaralý a jeho vyznavače za zaostalé, oficiální ruská doktrína volila spíše politiku nezasahování do místních kulturních a náboženských záležitostí. I přes tuto skutečnost muslimové ve Střední Asii považovali zástupce ruského impéria za představitele jiné a cizí kultury, vůči které se snažili vymezovat. Konfrontace s ruskou kulturou vyvolávala mezi místními muslimskými elitami myšlenky a snahy o vlastní reformu muslimské společnosti (Exnerová 2008). Tyto reformní snahy se však většinou nedařilo realizovat, důvodem byla jednak skutečnost, že autochtonní obyvatelstvo s danými reformními procesy nemělo téměř žádné zkušenosti a navíc se stále projevovala určitá kulturní heterogenita regionu. *„Existovalo sice pouto vycházející ze společné náboženské víry a společných dějin, ale nebylo silnější než pouta jazyková a etnická (Roux 2007: 327).“*

Postavení islámu se však výrazně změnilo po Velké říjnové revoluci a po ustanovení Sovětského svazu. Abdikace cara sice vyvolávala u místních elit určité naděje na vybudování vlastních nezávislých států, historie se však vyvíjela jiným, pro středoasijský islám nepřítelnějším pozitivním směrem (Exnerová 2008).

„S příchodem komunistické vlády ovšem nabral vývoj radikálně odlišný směr a islám se ocitl na seznamu nepřátelských ideologií, které potenciálně ohrožovaly podstatu nového režimu, a měl být proto ze života společnosti vymýcen. I přes prvotní období zvláštního soužití místních muslimských elit

se sovětským režimem byl do konce třicátých let islám opravdu vymazán z veřejného života – jeho institucionální základy a většina náboženských autorit byly zlikvidovány a zbývající obřadní praxe prohlášena za národní tradice (Exnerová 2008: 10).“

K absolutnímu zničení islámu však vzhledem k jeho významu a silnému zakořenění v místních komunitách nedošlo, byl však vytlačen do sféry soukromé, skryté a často ilegální (Exnerová 2008). K určitému náboženskému uvolnění a zmírnění či omezení systematických protiislámských aktivit došlo ve čtyřicátých letech, kdy sovětské vedení potřebovalo podporu středoasijského obyvatelstva v průběhu bojů na frontách druhé světové války. V roce 1943 došlo k setkání Stalina s náboženskými představiteli SSSR, v průběhu kterého tento přední představitel sovětské moci poznamenal, že přehodnocuje svá předchozí stanoviska a vybídl muslimy, aby si stanovili své požadavky. V průběhu tohoto zasedání došlo i k povolení znovuotevřít některé mešity a kostely (Kokaisl 2007).

Ke konci druhé světové války byla vytvořena síť registrovaných mešit a byl ustanoven oficiální islámský establishment (Exnerová 2008). Tito oficiální – státem potvrzení náboženští představitelé však byli často ve své politice přímo odpovědní KGB a podle toho k nim tato tajná služba i přistupovala (Kokaisl 2007).

Sovětská protináboženská politika se neprojevovala pouze cílenou represí či snahou ovlivňovat náboženské skupiny prostřednictvím tajných služeb. Původně sovětská etnografka a později americká antropoložka Natalija Sodomskaja poukázala také na snahu sovětského režimu sekularizovat původně náboženské svátky a obřady a tím snižovat význam jejich náboženského zakotvení. Tato autorka poznamenává, že za dobu existence Sovětského svazu bylo vytvořeno 63 nových socialistických – nenáboženských svátků a rituálů, z nichž mnohé se termínově překrývaly s populárními svátky náboženskými. Cílem těchto aktivit byla sekularizace významných dnů a výročí – „původním a tradičním“ svátkům byl uměle dodán nejen nový obsah, ale i název (Skalník 1991).⁶

⁶ Například tradiční svátek *soba* na Sibiři byl spojen s *Dnem sovětské armády*. Velice populární náboženský svátek *Jana Křtitele* byl ponechán, nicméně jeho obsah byl oproštěn od křesťanství a byl mu dosazen nový kontext pohanský, neboť pohanství bylo považováno za ideologicky méně nebezpečné než křesťanství či jiné náboženské systémy (Skalník 1991).

Tento stav politických represí trval až do počátku devadesátých let, kdy po rozpadu Sovětského svazu došlo k ustanovení nezávislých středoasijských republik a posléze i k opětovné legitimitě a částečně i renesanci islámu mezi obyvateli daných států.

3.1.3 Význam islámu v životě obyvatel Střední Asie

Jak již bylo uvedeno v předchozím textu, radikální změny v životě středoasijských muslimů nastaly nástupem ruské a později sovětské moci do regionu. Zatímco představitelé imperiálního Ruska zastávali postoj spíše přehlíživý, snahou sovětů již byla úplná likvidace islámské struktury, kterou chápali jako konkurenční vlastním sociálním modelům (Exnerová 2008). K této náboženské asimilaci obyvatel Střední Asie mělo dojít nejen prostřednictvím represe, ale i cílenou propagandou, která poukazovala na zaostalost a sociální nemorálnost islámu.

„Islám byl z pohledu komunistické ideologie cizím náboženstvím, přineseným arabskými dobyvateli a osmanskými sultány. Byl „antisociálním náboženstvím, nejreakčnějším a nejzaostalejším ze všech, ponižoval ženy, podporoval takové barbarské návyky jako obřízku a půst“. Islámská morálka navíc „odporovala komunistickým normám, vyvolávala fanatismus a xenofobii“, islámské umění bylo „zkostnatělé a neschopné rozvoje“ (Exnerová 2008: 32).“

I přes tento systematický represivní a propagandistický nátlak islámské náboženství ve Střední Asii své postavení úplně neztratilo a v současné době je mnohdy považováno za jeden ze zdrojů „národních identit“ některých novodobých středoasijských států (Kokaisl 2007).

Středoasijské pojetí islámu je možné považovat nejen za nejednotné (viz určitý rozdíl pastevců x zemědělci), ale do určité míry i za specifické. Tuto specifičnost vytvořilo nejen represivní působení sovětských mocenských složek, ale také možnost obyvatel tohoto regionu se setkávat a konfrontovat s kulturními prvky evropské – ruské společnosti. Tyto skutečnosti se zásadně projeví v každodenním životě a tedy i v náboženských přístupech muslimů žijících ve Střední Asii.

Věra Exnerová upozorňuje na význam islámu v každodenním sociálním životě jeho vyznavačů.

„Islám ve střeđoasijské oblasti stejně jako v ostatních muslimských zemích po staletí představoval nejen náboženství ve formě vztahu člověka k Bohu (ʿibádát), ale určoval a reguloval vzájemné vztahy mezi lidmi (muʿámalát), v rodině i na úrovni komunity. Byl právním kodexem, který obsahoval představu o každodenním životě, mezilidských vztazích, trestním právu, státoprávním uspořádání a vztahu k nemuslimskému okolí (Exnerová 2008: 9).“

Islám ve Střední Asii tedy neznamenal „pouze“ možnost a způsob vyjádření transcendentálních představ jednotlivých obyvatel lokality, ale také výrazným způsobem formoval sociální vztahy v komunitě. *„Být muslimem znamenalo žít v komunitě, která se za muslimskou považovala. Pohled člověka na svět se utvářel v rámci vztahů v rodině a místní komunitě, které byly vnímány jako přirozená součást identity jednotlivce (Exnerová 2008: 177).“* V této souvislosti Ernest Gellner poukazuje na Emíle Durkheima a jeho tezi o sociálních aspektech islámu *„náboženské bylo v muslimském světě výrazem sociálního. Světci pomáhali společenským jednotkám nalézt vyjádření sebe sama (Gellner 2003: 100).“* Geertzovo pojetí naopak vychází především z předpokladu, že náboženství (nejen islám) představují určité kulturní – symbolické systémy. Tyto symboly vytvářejí soulad mezi aspekty každodenního života jednotlivce a jeho morálkou, estetickým cítěním, náladou, světovým názorem a metafyzickou představou o kosmickém řádu (Geertz 2000).

Zatímco Durkheim (jakožto francouzský sociolog) vyzdvihuje především sociální aspekty života v náboženské – muslimské společnosti, Geertz (jakožto americký symbolický antropolog) upozorňuje na širší, symboly vyjádřený kosmologický rámec, v kontextu kterého se jedinec pohybuje. Při popisu života muslimů žijících ve Střední Asii lze jistě využít pojetí obou výše uvedených autorů (záleží na osobních preferencích daného badatele), je však potřeba neustále zohledňovat skutečnost, že „čisté muslimské modely“ vnímání světa ve Střední Asii již neexistují (tedy pokud někdy existovaly) a že vliv sedmdesátiletého sovětského působení na danou sféru je nezanedbatelný. V dobách Sovětského svazu byla muslimská religie odsunuta do částečné ilegality, popřípadě pod dohled tajných služeb či do kategorie etnografických – folkloristických zajímavostí ze života původního obyvatelstva (Exnerová 2008). Náboženský život byl často redukován na základní náboženské úkony a praktiky (obřizka, požehnání při svatbě či modlitba při pohřbu) mnohdy bez širších náboženských souvislostí a transcendentálního zakotvení (Kokaisl 2007).

Z hlediska antropologické teorie lze na problematiku islámu v postsovětském regionu (tedy nejen ve Střední Asii, ale také například na Kavkazu) pohlížet i prostřednictvím díla Ernesta Gellnera, konkrétně v kontextu jeho tezí o nacionalismu. Ve Střední Asii dochází k prolínání a vzájemnému ovlivňování dvou systémů, které Gellner v souvislosti s nárůstem nacionalismu zmiňuje. Tento autor dále upozorňuje na odlišnost podstat těchto systémů, které jejich vztah k nacionalismu značně determinují. Oblasti Střední Asie a Kavkazu jsou z hlediska Gellnerovských teorií zajímavé především z důvodu „souběžného výskytu“ islámu a marxismu.

„Vztah islámu k nacionalismu se od vztahu marxismu k těmto 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: 106).“

Gellner dále upozorňuje na skutečnost, že zatímco ve vzájemné konfrontaci islám nad nacionalismem ve dvacátém století zvítězil (a nadále vítězí), aniž by s ním vědomě bojoval, marxismu, i přes jeho cílenou snahu nacionalismus porazit, se to nepodařilo. Podle Gellnera je konkrétním projevem porážky marxismu rozpad Sovětského svazu, zatímco symbolem vítězství islámu je skutečnost, že se tomuto náboženskému systému daří pokrývat většinu funkcí, které za normálních okolností zajišťuje právě nacionalismus (Gellner, 2003).

Je však otázkou nakolik tato Gellnerova teze o vítězství islámu nad nacionalismem platí i v případě novodobých středoasijských republik, jejichž představitelé sice často deklarují svůj otevřený, ale značně umírněný postoj k islámskému náboženství, ovšem častěji využívají rétoriky nacionální. Náboženská příslušnost se mnohdy stala součástí novodobých národních identit (Kokaisl 2007), a tedy ji lze považovat za jeden ze zdrojů státního nacionalismu. Nebezpečí islámského extremismu (a to jak to skutečné, tak to uměle vytvářené) a následná opatření proti této hrozbě jsou často využívány v rámci snah o posílení nejen moci státního aparátu, ale často, a u některých

státních etnik především, i pro posílení pozice konkrétního politika a jeho rodiny, rodu či klanu, jejichž zájmy daný jednotlivec protekcionalisticky prosazuje (Horák 2005).

Nelze tedy tvrdit, že by islám ve Střední Asii jednoznačně zvítězil nad nacionalismem a že by tedy bylo možné pro tento region daný Gellnerův předpoklad o vítězství islámu nekriticky přijímat a zobecňovat na veškeré aspekty sociálního života obyvatel Střední Asie. Nelze tudíž ani hovořit o dominantním postavení panislámské identity spojující všechny muslimské státní příslušníky jednotlivých středoasijských republik. Otázka vztahu islámu a skupinové identity bude podrobněji zpracována v dalším textu, který již bude konkrétně zaměřen na problematiku pojetí a specifika islámu u Pamírců.

3.2 Islám v Tádžikistánu

Postavení islámu v Tádžické republice se od situace v ostatních státech postsovětské Střední Asie v podstatných aspektech příliš neliší, byť je neustále potřeba zohledňovat kulturní a sociální specifika dané oblasti a jejich vliv na konkrétní podobu islámu v daném prostředí. Jedná se například o již zmiňovaný rozdíl mezi etniky původně kočovnými (pastevci) a usedlými (zemědělci).

„Dá se říci, že oproti jiným historicky kočovným či polokočovným středoasijským národům, jako jsou Kyrgyzové, Kazaši atd., došlo u sedentarizovaných Tádžiků k rychlejšímu a hlubšímu přijetí islámu. V rurálních oblastech hraje islámská zbožnost stále důležitou roli, která se v posledních letech stále ještě více umocňuje (Kokaisl 2007: 266).“

Lze tedy konstatovat, že tádžické pojetí islámu bude mít více společných rysů s tím uzbeckým, než kyrgyzským, kazašským či turkmenským. Tento předpoklad však nelze zobecňovat a vycházet z něho při jakýchkoliv popisech a snahách o analýzu dané problematiky. Na druhou stranu je však vhodné tuto skutečnost znát a s jejím vlivem potenciálně i počítat.

Z hlediska historie islámu v Tádžikistánu lze vycházet z poznatků uvedených v předchozích kapitolách, které popisují danou problematiku v kontextu celé Střední Asie. Podobně jako i v ostatních oblastech tohoto regionu docházelo i v Tádžikistánu k systematickému nátlaku orgánů sovětské moci s cílem vliv islámu zničit či ho alespoň částečně eliminovat. I pro Tádžikistán platí určité uvolnění tohoto tlaku v průběhu čtyřicátých let dvacátého století a následná snaha vytvářet oficiální náboženské struktury, které by fungovaly závisle a pod přímým dohledem sovětské moci.

„Toto uznání dostali však pouze sunnitě a ší' a dvanácti imámů (ithnā' ašáríja). Mimo to byl SSSR rozdělen na čtyři muftiáty, Tádžikistán spadl pod jurisdikci taškentskou. Vrcholným představitelem tádžického oficiálního duchovenstva se stal Qadi Kalan (velký kádí, arabsky kádí – soudce), který ve skutečnosti působil pod přísnou kontrolou KGB (Kokaisl 2007: 261).“

Vedle těchto oficiálních náboženských autorit a sovětským režimem povolených mešit existovalo i mnoho neoficiálních a ilegálních míst, kde se věřící scházeli a náboženských představitelů, kteří byli s těmito místy spojeni. *„Na konci osmdesátých let působilo v republice více než tisíc neoficiálních mullů a stovky nelegálních mešit, přičemž těch oficiálních bylo registrováno pouze sedmnáct (Kokaisl 2007: 261).“*

Další poměrně podstatnou informací, na kterou jedna z výše uvedených citací odkazuje je skutečnost, že uznání některých oficiálních náboženských představitelů a povolení vybraných mešit, se týkalo pouze sunnitů a šíitů, kteří vycházeli z konceptu dvanácti imámů (viz další text). Na základě tohoto faktu došlo k opominutí dalších šíitských směrů, které uznávají jiné modely imamátu. Tato skutečnost se týká i tzv. ismá'ilitů, tedy příslušníků šíitského směru, který je rozšířen především mezi horskými Pamírci obývajícími Autonomní oblast Horského Badachšanu.

V současné době se v Tádžikistánu hlásí k islámskému vyznání přibližně 90% celkové počtu 7,2 milionů obyvatel. 85% tvoří muslimové sunnitští, 5% šíité a 10% příslušníci ostatních

náboženství.⁷ Šíitské směry zastupují nejen ismá'ilité, ale i šíitští imámité, popřípadě i další muslimské sekty (Kokaisl 2007). Po rozpadu Sovětského svazu a následném politickém uvolnění došlo k legalizaci do té doby často ilegálních náboženských aktivit. Kromě své „běžné“ – religiozní praxe, se jednotlivé muslimské skupiny začaly organizovat a profilovat i politicky. Sunitské muslimy prezentovala *Islámská strana obrody Tádžikistánu (Hizb-i nihzat-i islom-i Točikiston)* a isma'ilité se začali sdružovat v hnutí *Nasiri Chesrav (Sazman-i Nosir-i Chesrav)* či v politickém seskupení *Sozmon-i la' I-i Badachšan* (etno-náboženská politická strana) (Kokaisl 2007).

Tyto nábožensko-politické subjekty se společně s dalšími nekomunistickými stranami a hnutími zapojily do procesu formování společné opozice proti do té doby mocensky monopolní komunistické straně. Tato nejednotná opozice sjednocovala (či se sjednotit snažila) proudy nacionalistické, demokratické, islámistické a autonomistické.⁸ Tyto politické subjekty se vzájemně tématicky prolínaly a v různých kombinacích a aliancích se zapojily do občanské války, která v Tádžikistánu probíhala v letech 1992 až 1997 (Horák 2005).

Nejen charakteristika pozice pamírských isma'ilitů v průběhu této několikaleté občanské války, ale i stručné vymezení dalších specifických aspektů tohoto muslimského směru bude hlavním tématem dalších podkapitol této práce.

3.2.1 Islám v Pamíru

Z hlediska pamírské etnické identity představuje náboženské vyznání faktor velice zásadní. Již v předchozím textu byla zmíněna skutečnost, že se Pamírci ve svém pojetí religiozity odlišují nejen od kyrgyzských kočovných pastevců, se kterými společně sdílejí prostor Autonomní oblasti Horského Badachšanu, ale také od usedlých Tádžiků, kteří žijí v centrálním Tádžikistánu.⁹ Tádžikové i Kyrgyzové,

⁷ Zdroj: Ministerstvo zahraničních věcí ČR: www.mzv.cz – data z roku 2003. [cit. 2009-06-02]

⁸ Nacionálně-demokratický směr zastupovalo *Lidové hnutí Rastoches – Obrození*, za radikální demokraty byla považována *Demokratická strana Tádžikistánu*, islámistické myšlenky prezentovala *Islámská strana obrody Tádžikistánu* a pamírské hnutí *Lálei Badachšon* vznášelo požadavky větší autonomie a popřípadě do budoucna i nezávislosti dnešní GBAO (Horák 2005).

⁹ Pro účely této práce bude pojem centrální Tádžikistán používán v kontextu vymezení této oblasti jako místo mimo GBAO. Na Tádžikistán lze pohlížet jako na republiku, která se skládá ze dvou základních částí – východní GBAO - kde žijí Pamírci (a Kyrgyzové) a západní (přibližně druhá polovina), kde žijí především Tádžikové (Uzbekové a Rusové). V západní části se nachází většina měst, infrastruktury, průmyslu atd. –

stejně jako většina ostatních autochtonních etnik, jejichž příslušníci žijí v regionu Střední Asie (bez ohledu, zda se původně jedná o kočovníky či zemědělce), se hlásí k sunnitské verzi islámu. A právě v této podstatné skutečnosti se Pamírci od nich odlišují neboť, jejich verze islámu následuje tradici šíitskou. Pamírští šíité se konkrétně hlásí k šíitské sektě ismá'ilitů.

3.3 Ismá'ilija

Islámská šíitská sekta *Ismá'ilija* (též *al-Ismá'iliya*, *ismailité*) byla založena v 8. století po schizmatu uvnitř šíitské větve islámu (Hrabal 1998). Šíité jsou narozdíl od sunnitů přesvědčeni, že Muhammad otevřel „cyklus zasvěcování“, prostřednictvím kterého muslimské společenství získává svého nového vůdce – *imáma*. Šíitská tradice tedy vychází z přesvědčení, že fyzickou smrtí Muhammada prorokovo působení na zemi nekončí, ale že na Muhammadův odkaz navazují jeho přímí potomci, kteří si po generace předávají prorokovy schopnosti a jsou tedy kompetentní – vyvolení k vedení muslimského společenství (Partridge 2006).

„Imámovi se dostalo schopnosti Bohem vnuknuté a neomylné interpretace Koránu. Prvním imámem byl Alí. Jako Muhammadův bratranec, jeho osvojený syn a pozdější zeť (vzal si Muhammadovu dceru Fatimu) byl nejenom ze stejného kmene, ale i z „lidí jeho domu“. Tento úzký rodinný vztah má svůj význam: šíité věří, že Alí zdědil Muhammadovy „duchovní schopnosti“ jeho vilajah. Alí byl neomylný v interpretaci Koránu a při vedení společenství. Tyto schopnosti předal svým synům povstalých z manželství s Fatimou, Hasanovi a Husajnovi, kteří je předávali dál svým potomkům v linii imámů (Partridge 2006: 364).“

Z Alího synů Hasana a Husajna přešel imámat postupně na jejich další potomky Alí Zajmlábidína, Muhammada al Baqíra a Džafar as-Sádiqa. Po smrti šestého imáma Džafar as-Sadiqa dochází mezi šíitskými muslimy k již zmiňovanému schizmatu. Část šíitů uznává další imámskou posloupnost po linii staršího syna Džafar as-Sadiqa (šestého imáma) a druhá šíitská větev se však přiklání k posloupnosti po linii syna mladšího. Důvodem této nejednotnosti v následnictví je skutečnost, že starší syn šestého imáma Ismá'il (od jeho jména je odvozen název sekty ismá'ilité) zemřel dříve než jeho otec a tudíž se za svého života imámem nestal. Ismá'illovi stoupenci - ismá'ilité však vycházejí z předpokladu, že mu imámat náleží a tudíž že automaticky přechází na jeho přímé potomky (prvním z nich byl jeho syn

z tohoto důvodu je chápána jako centrum státu. Pojem centrální Tádžikistán tedy není používán ve významu geografickém, ale spíše politologickém a územněsprávním.

Muhhamad, který se tedy měl stát sedmým imámem po svém dědovi – šestém imámovi Džafar as-Sádiqovi). Odpůrci této teze věří, že na imamát měl nárok po smrti šestého imáma Ismá'ilův mladší bratr Músa al Kazím a tedy, že další imámská posloupnost pokračuje po linii jeho přímých potomků. (Armstrongová 2008). Lze se setkat i s názorem, že Ismá'ílovi (a následně jeho potomkům) nebyl imamát přiznán, neboť údajně za svého života konzumoval víno (Kokaisl 2007).

Podstatou sporu mezi jednotlivými šíitskými skupinami je tedy otázka, kdo byl legitimním sedmým imámem a tedy po čí rodové linii se imamát dále předává. Jedna verze uznává za imámy potomky Ismá'ila a druhá Músu al Kazima. Zatímco stoupenci Músu al Kazima bývají nazýváni *šíity dvanácti imámů*, stoupenci Ismá'ila jsou označováni jako „*sedmíci*“, „*sekta sedmi*“, popřípadě *ismá'ilité*. Označení *šíitů dvanácti imámu* vychází ze skutečnosti, že imámská linie potomků Músu al Kazima končí v dvanáctém pokolení Alího následovníků.¹⁰ Dvanáctý imám Abú – Qásim Muhammad odešel v roce 874 z důvodů pronásledování do úkrytu – stáhl se z veřejného života. V roce 934 bylo veřejně oznámeno jeho skrytí – Bůh ho údajně zázračně ukryl před pronásledovateli a tedy již nemůže být v přímém styku s věřícími. Některé skupiny šíitských muslimů věří, že se tento dvanáctý imám vrátí v podobě *mahdího* a zanedlouho poté nastane boží soud, v průběhu kterého *mahdí* zničí Boží nepřátele a nastolí zlatý věk spravedlnosti a míru (Armstrongová 2008).

Oproti tomuto konceptu dvanácti imámů ismá'ilité předpokládají, že linie Ismá'ilových potomků, tedy imámů které uznávají oni, nepřetržitě pokračuje až do současnosti. V současné době je představitelem ismá'ilitské verze šíitského islámu již devětačtyřicátý imám nesoucí označení Aga Chán (pokládáný za nositele božího světla) či Hazar Imám (současný imám) (Kokaisl 2007). Současným představitelem ismá'ilitů je od roku 1957 princ Karim al-Husajni, který nese označení Aga Chán IV. Ismá'ilité se však dále dělí na dílčí skupiny. Nejpočetnější odnoží je tzv. *Nizárijá* – skupina uznávající Aga Chána, dalšími skupinami jsou *bohorové*, *chodžové* a *Sab'íja*. V minulosti z ismá'ilitských myšlenek vycházely i sekty *karmátů* a *assasínů* (Hrabal 1998).

¹⁰ Po smrti Músu al Kazima nastupují na pozici imáma postupně jeho potomci Alí ar ridá, Muhammad al- Taqi, Alí al-Hádí, Askarí Hasan al a Abú – Qásim Muhammad – též označován jako skrytý imám (Armstrongová 2008).

Pamírští ismá'ilíté se hlásí k proudu Nizáríja, jejíž nejvyšším představitelem je již zmiňovaný devětačtyřicátý imám Aga Chán IV.¹¹ Podle některých zdrojů se Aga Chán IV narodil v Indii (Hrabal 1998), jiné prameny uvádějí jako místo narození Švýcarsko a místo nynějšího pobytu Francii (Kokaisl 2007). Kromě tádžického Pamíru žijí ismá'ilíté i v Indii, Pákistánu, Iránu, Libanonu, Sýrii, Tanzánii (Hrabal 1998). Ismá'ilitský chalífa Alifbek¹² z pamírské obce Vankala by tento výčet zemí doplnil ještě o USA, Kanadu, Keňu a další státy. Podle tohoto respondenta se v současné době k ismá'ilitskému vyznání hlásí přibližně 48 milionů lidí, kteří žijí v pětadvaceti státech světa.

Ismá'ilitské pojetí islámu vychází z poměrně složité filosoficko-teologické dogmatiky. Toto náboženské učení se skládá ze dvou základních částí – verzí. Jedná se o složku exoterickou – vnější (*záhir*) a ezoterickou (*batín*). V ezoterická složce, se kterou jsou seznámeni pouze „duchovně vyspělí“ věřící, jsou obsaženy i prvky novoplatonismu, novopythagoreismu a gnostického křesťanství. Základním prvkem ismá'ilitské ezoteriky je víra v převtělování duší. Z tohoto předpokladu vychází i přesvědčení, že ismá'ilitští imámové jsou přímými dědici duše proroka a tím i zjevení Božího. Ismá'ilíté věří, že Bůh se na zemi projevil prostřednictvím sedmi proroků, prvním z nich byl Adam a sedmým Muhammad (syn Ismá'ila). Podobně jako šítité dvanácti imámů věří i ismá'ilíté v příchod posledního imáma – *mahdího*, který obnoví spravedlnost na zemi (Hrabal 1998).

3.3.1 Ismá'ilíté v Pamíru

Obyvatelé Pamíru, kteří původně vyznávali zoroastrismus, přijali islám na přelomu sedmého a osmého století, kdy se v oblasti Střední Asie toto nové náboženství objevilo společně s postupující arabskou armádou. V této době se však ještě nejednalo o ismá'ilitské učení, to se do oblasti dnešního Pamíru dostává až ve století jedenáctém. Ismá'ilitské pojetí islámu zprostředkoval obyvatelům Pamíru filosof a ismá'ilitský duchovní Nasir Chusrav (1004 – 1088), který se s tímto náboženským směrem seznámil v průběhu svého několikaletého působení ve fatimovském Egyptě¹³ (Mamadžerzodšejev 2007). Na význam osoby Nasira Chusrava upozorňovali i někteří respondenti,

¹¹ V dalším textu bude termín ismá'ilíté již používán pouze ve významu příslušníků skupiny Nizáríja.

¹² 71) Alifbek, muž, 71 let, Pamírec – Vankala, ismá'ilitský chalífa, dříve řidič

¹³ Dynastii Fatimovců založil v desátém století Ismá'ilův vnuk Abdalláh (chalífa Ubajdulláh al-Mahdí). Dynastie Fatimovců vládla téměř 250 let v severní Africe, Palestině, Sýrii, Hidžázu a na Sicílii (Hrabal 1998).

kteří byli na problematiku náboženství u Pamírců dotazováni. Pamírec Mubarakšo¹⁴ potvrdil, že právě Nasir Chusrav se zasloužil o rozšíření ismá'ilitské víry v Badachšanu. Podle jedné legendy utíkal Nasir Chusrav se svým bratrem před pronásledováním, kterému byli ismá'ilité vystaveni. V průběhu této cesty se údajně udál i jeden zázrak, který je s postavou tohoto ismá'ilitského učence spojován. Krajina, kterou se bratři ubírali, byla velice suchá, ale na jednom místě, kde se Nasir Chusrav zastavil, vytryskl z vysušené země pramen. Bratři se dostali až do oblasti Badachšanu, kde se Nasir Chusrav usadil a začal šířit své učení mezi místními obyvateli. Od té doby jsou prý Pamírci ismá'ilité.

3.3.2 Odras náboženství v hmotné kultuře Pamírců

Prvky pamírské religiozity se v některých aspektech projevují i v hmotné kultuře obyvatel tohoto regionu. Nabízí se konstatování, že je možné považovat některá kulturní specifika daného etnika za určité zdroje sebeidentifikace a tedy i za významné faktory pro vymezování se vůči těm jiným. Nejvýraznějším kulturním prvkem Pamírců, ve kterém se zřetelně projevuje i jejich náboženský systém, je fenomén „pamírského domu“ tzv. *Čidu*. Touto problematikou se velice obsáhle, podrobně a fundovaně zaobíral ve své diplomové práci kolega badatel a odborník na fenomén pamírského domu Libor Dušek. Libor Dušek byl významným členem badatelské skupiny, která v lokalitě Pamír v roce 2006 realizovala svůj terénní výzkum. Jelikož se tedy v případě pamírského domu jedná o výzkumné téma, které již bylo podrobně zpracováno, bude fenomén *Čidu* v této práci zmíněn pouze okrajově. Případný zájemce o danou problematiku se může obrátit přímo na Libora Duška či si vyhledat výstupy z jeho terénního bádání (diplomová práce obhájená na Univerzitě Pardubice v roce 2009).

Pamírský dům představuje prvek materiální kultury, na jehož významu pro sociální identitu Pamírců se shodla většina oslovených respondentů. Tento dům nelze považovat „pouze“ za specifický druh stavby, který je typický pro oblast Pamíru. Jedná se také o kulturní prvek vysoké symbolické hodnoty. V případě pamírského domu se nejedná pouze o symboliku muslimskou - ismá'ilitskou, nýbrž jsou v něm patrné i prvky víry předislámské.

¹⁴ 65) Mubarakšo, muž přibližně 40 let, Pamírec – Nišusp – dnes Moskva a Miami, lékař, synovec 64)

„Před příchodem a následným etablováním ismá'ilistké víry byli Pamírci (Badachšánci) vyznavači zoroastrijského náboženství, jež vycházelo ze starobylé árijské filosofie. Toto pojetí víry bylo spjato s kultem ohně a právě u zoroastrijců se poprvé, před více než 2 500 lety, objevil čid. Můžeme říci, že pamírský dům se v minulosti stavěl pouze v zoroastrijských a posléze v ší'itských oblastech, resp. v těch částech dnešního Tádžikistánu, kde lidé vyznávají ismá'ilitskou odnož islámu. Toto pravidlo je platné i dnes (Kokaisl 2007: 303).“

Pamírský čid lze tedy považovat za určitý kulturní prvek, v němž se prolíná symbolika nejen současné religie ismá'ilistké, ale také symbolika religie „původní“ zoroastrijské. Na význam zoroastrijské symboliky v interiéru čidu poukazoval například respondent Šody¹⁵, který danou problematiku demonstroval na příkladu tzv. *čorchony* – čtvercového zakončení stropu – jakéhosi střešního okna. *Čorchona* se skládá ze čtyř základních částí, které symbolizují přírodní elementy, jimiž jsou země, voda, vítr a především oheň. Šodyho žena Salima¹⁶ zmiňovala symbolický význam pěti hlavních sloupů pamírského domu. Podle této respondentky tyto sloupy odkazují na zásadní postavy imá'litské víry, tedy na Muhhamada, Aliho, Fatimu, Hasana a Husejna.

Fenomén čidu tedy představuje prvek určitého symbolického synkretizmu. Tento fenomén se však neprojevuje pouze v kultuře materiální, nýbrž je částečně zastoupen i ve vlastním náboženském systému. Přestože jsou současní Pamírci vyznání ismá'ilitského, určité zastoupení v jejich náboženských představách, přístupech a konkrétních úkonech má i symbolika předislámská – zoroastrijská.

Kromě pamírského domu, je možné zmínit i další (méně významné) kulturní specifika, kterými se Pamírci odlišují od příslušníků ostatních etnik. Pamírec Šermad¹⁷ například upozorňoval na fenomén „typické pamírské lipjošky“ (druh bílého pečiva). Podle tohoto respondenta se pamírské lipjošky od těch tádžických podstatně liší, neboť Tádžikové do nich na rozdíl od Pamírců nedávají máslo a vejce. Na základě pozorování je možné si všimnout i určitých rozdílů v tradičním oblečení příslušníků jednotlivých skupin. Zatímco tádžická *tupitějka* (pokrývka hlavy) je hranatá, špičatá a většinou černá s bílými vzory (není pravidlem), tak ta pamírská je kulatá, plochá a černá se vzory

¹⁵ 42) Šody, muž, 37 let, Pamírec – Chorog, majitel občerstvení v Chorogu

¹⁶ 43) Salima, žena, 36 let, Pamírka – Chorog, žena 42), pomáhá v občerstvení svého muže

¹⁷ 40) Šermad, muž, 27 let, Pamírec Chorog – vesnice Pazor, student filosofie v Dušanbe

barevnými. Tato dílčí specifika však nepředstavují, na rozdíl od pamírského domu, výraznější prvky pamírské identity, navíc nemají s náboženským systémem pamírců přímou souvislost. Jejich uvedení v tomto textu má úlohu pouze doplňující.

3.3.3 Náboženství a hranice pamírské identity

Většina oslovených respondentů poukazovala, že právě jejich ismá'ilitická víra je podstatou jejich „pamírství“. Tento názor zastával například jeden muž z Rušanu¹⁸, který konstatoval, že Pamírci jsou jiní než Tádžikové, jsou přátelštější a věří v Aga Chána. V Badachšanu prý platí vyšší zákon a je tam jiná atmosféra než v Tádžikistánu. Na určitou rozdílnost mezi Pamírci a Tádžiky, která pramení mimo jiné i z jejich náboženského vyznání, poukazoval i zaměstnanec kyrgyzské pohraniční stráže.¹⁹ Podle tohoto muže jsou Pamírci jiné etnikum než Tádžikové, mají světlejší vlasy a oči. Tento respondent považoval Pamírce za velice hrdé, kteří si ovšem o sobě myslí, že jsou něco více než Tádžikové. Také zmínil jejich víru v Aga Chána, který jim v průběhu občanské války posílal do Pamíru humanitární pomoc. Ve výpovědi tohoto respondenta se objevilo několik odkazů na zajímavé skutečnosti, jedná se například o údajný původ Pamírců (potomci Alexandra Velikého) a na postoj a aktivity Aga Chána v průběhu občanské války v Tádžikistánu.

Na základě výše uvedených informací se nabízí zobecňující závěr, že podstatou etnické identity Pamírců je jejich náboženské vyznání - ismá'ilia. Jak se však ukázalo v průběhu realizace terénního výzkumu, termíny *Pamírec* a *ismá'ilita* nelze vždy zaměňovat. Zobecňující vztah, podle kterého by všichni Pamírci byli ismá'ilité a všichni ismá'ilité by byli Pamírci tak úplně neplatí. Popřípadě možná platí, ale ne všichni respondenti se s ním ztotožňují.

Tádžičtí ismá'ilité nežijí „pouze“ v oblasti Pamíru, ale několik byt' nepočetných ismá'ilitských skupin se vyskytuje i v jižním Tádžikistánu. „*Ismá'ilité žijící v jižních částech Tádžikistánu (Kurgan_Tjube) jsou označováni jako Tádžikové, ale oni sami často deklarují svůj odlišný, arabský původ* (Kokaisl 2007: 267).“ Podobně jako ismá'ilité žijící v Pamíru, tak i tito „jihotádžičtí“ odmítají

¹⁸ 39) Muž, přibližně 45 let, Pamírec – Rušan – nyní žije v Dušanbe

¹⁹ 1) Muž, přibližně 30 let, Kyrgyz – Oš, zaměstnanec kyrgyzské pohraniční stráže v Sary Taši, Iškilik – Kyzylajak – Boston

zvenčí připisovanou tádžickou identitu. Oproti ismá'ilitům pamírským se ti tádžičtí neodvolávají na svoji regionální specifičnost, ale poukazují na svou genealogickou spřízněnost s příslušníky arabského etnika. Přestože tato skutečnost nepředstavuje zásadní aspekt pro analýzu problematiky identity Pamírců, je vhodné ji zmínit, aby nadále již nedocházelo k nepřesným a zobecňujícím závěrům.

Významnější aspekt pro zpracování zkoumané problematiky představuje existence obyvatelstva Badachšanu, které se hlásí k jinému než ismá'ilitskému vyznání. Nejedná se však pouze o etnicky (i národnostně) odlišné sunnitské Kyrgyze, kteří společně s Pamírci Autonomní oblast Horského Badachšanu obývají, ale také o sunnitské muslimy, jejichž národnost je tádžická, a kteří také v tomto regionu žijí. Skutečnost, že sunnitští muslimové žijící v některých oblastech GBAO jsou národnosti tádžické, není z hlediska jejich identity (či identity pamírských ismá'ilitů) podstatná. Podle legislativy Tádžické republiky jsou za Tádžiky považováni nejen tito badachšánští sunnitě, ale i ismá'ilité. Připsaná národnost tedy není z hlediska skupinové identity rozhodující. Otázkou však zůstává, zda jsou tito sunnitě obývající západní část GBAO považováni za Pamírce či zda jsou vymezováni na základě jiných specifik.

Konkrétně se jedná o problematiku obyvatel Darvazského a Vančského rajónu, které představují určité „hraniční oblasti“ mezi centrálním Tádžikistánem a ostatními rajony GBAO. V těchto rajonech žijí především sunnitě, v menší míře jsou zastoupeni ismá'ilité a šíitští imámité (Kokaisl 2007). Jelikož vlastní terénní výzkum nebyl v těchto rajonech GBAO přímo realizován, není možné při snaze o analýzu dané problematiky zohlednit i postoje obyvatel těchto lokalit. Tuto skutečnost lze považovat za metodologickou chybu, kterou však je možné chápat i jako určitou výzvu pro případný další terénní výzkum v dané oblasti. Na otázku „pamírství“ neismá'ilitských skupin se lze tedy podívat pouze ze strany ismá'ilitských Pamírců, kteří obývají všechny ostatní rajóny na východ od Vanče a Darvosu.

Postoje jednotlivých ismá'ilitských Pamírců k otázce „pamírství“ sunnitských „Tádžiků“ ze západních oblastí GBAO se od sebe značně odlišovaly. Na základě získaných poznatků je možné konstatovat, že respondenti zastávali dva základní navzájem se popírající postoje. První skupina vycházela z předpokladu, že i obyvatelé západních rajonů GBAO jsou Pamírci. Tito respondenti tudíž

příslušnost k pamírskému etniku (či etnikům) nepodmiňovali příslušností k ismá'ilistké víře.²⁰ Je však možné se setkat i s názory opačnými. Například Šugnánec Manučar zastával postoj, že sunnitské obyvatelé Vanče a Darvosu za Pamírce považovat nelze, neboť nejsou ismá'ility a navíc mluví tádžicky a nikoliv některým z pamírských jazyků.²¹ Manučar tyto tádžické obyvatelé GBAO označil za Badachšánce, čímž vytyčil další regionální kategorii, která by teoreticky měla zastřešovat ismá'ilitcké Pamírce i neismá'ilitské Tádžiky, popřípadě další perskými jazyky hovořící skupiny. Badachšánci by tedy měli být všichni obyvatelé Autonomní oblasti Horského Badachšán, naskytá se však otázka, zda by do této kategorie spadali i kyrgyzští pastevcí, žijící v Murgabském rajonu na severu GBAO.

Za specifickou skupinu na pomezí Pamírců a Tádžiků označil Manučar tzv. Jazgulamce. Příslušníci této skupiny jsou sice v současné době vyznání sunnitského, nicméně ještě v století 18. (či 19.) se hlásili k šíitům. Důvodem konverze k sunnitské větvi islámu prý byla skutečnost, že to Jazgulamci „měli blíže“ do Darvosu a Vanče, kde žijí pouze sunnitě, než do oblastí „čistě ismá'ilitských“. Specifičnost Jazgulamců také vychází z faktu, že příslušníci této skupiny hovoří vlastním jazykem, který se spíše než tádžičtině podobá jazykům pamírským (konkrétně šugnánštině). Manučar tedy prezentoval etnický koncept, který vycházel z předpokladu, že existuje určitá panbadachšánská „identita“, která zastřešuje sunnitské obyvatelé Vanče a Darvosu, jazykově specifické sunnitské Jazgulámce a ismá'ilitské Pamírce. Pamírská identita je z hlediska tohoto přístupu jasně spjata s ismá'ilistickým vyznáním. Respondent Manučar tento svůj předpoklad vymezil i geograficky. Podle Manučara začíná Pamír v Rušánu, tedy v nejzápadnějším „ismá'ilitském“ regionu GBAO.

Nabízí se konstatování, že na základě výše uvedených poznatků, nelze jednoznačně danou problematiku vymezit. Předchozí text na konkrétní otázky neposkytl adekvátní odpovědi, ale spíše poukázal na nové potenciální pohledy na danou problematiku a navíc několik dalších otázek i otevřel. Jelikož si tato diplomová práce neklade (a nikdy ani nekladla) ambice přesně vymezit a ohraničit identitu Pamírců, tedy odpovědět na poměrně subjektivní otázku, kdo ještě Pamírcem je a kdo jim již není, lze tuto problematiku uzavřít. Přesněji řečeno nechat ji otevřenou, ale již ji opustit, s tím, že se k ní lze kdykoliv vrátit, což by ovšem vyžadovalo další a tentokrát systematictější výzkum v dané lokalitě.

²⁰ Například respondent: 65) Mubarakšo, muž přibližně 40 let, Pamírec – Nišusp – dnes Moskva a Miami, lékař, synovec 64)

²¹ 75) Manučar, muž, 28 let, Pamírec – Karakol, pohraniční stráž, bratranec 74)

3.3.3.1 Hranice „pamírství“ v kontextu antropologických teorií

Z hlediska antropologické teorie (či teorií), lze na otázku „pamírské příslušnosti“ pohlížet například v kontextu přístupů Frederika Bartha. Barth upozorňuje, že charakteristiky, které lidé považují při vymezování se vůči jiným za důležité, často nepředstavují sumu „objektivních“ odlišností (v tomto případě otázka významu náboženství). Etnická hranice, která definuje jednotlivé skupiny, nemusí odpovídat (a často neodpovídá) „objektivnímu“ kulturnímu obsahu, který tyto skupiny odlišuje. Podle Bartha jsou některé kulturní charakteristiky jednotlivými skupinami (při vymezování se vůči ostatním) významově nadhodnocovány (stávají se z nich symboly a emblémy rozdílnosti) a jiné jsou naopak ignorovány, potlačovány, maskovány či odmítány (Barth 1969). Podobný postoj zastává i Eriksen, který poukazuje na určitou flexibilitu těchto identit a tedy i na jejich určitou obsahovou nejednoznačnost, při které neexistuje pouze sociální diskurz *bud'* a *nebo*, ale i *jak – také* (Eriksen 2007). A právě z konceptu, podle kterého neexistují pouze „čisté kategorie“ (kdy platí pouze *bud'* a *nebo*), ale že etnické (nejen) kategorie jsou často nejednoznačné, flexibilní a propustné (tedy že platí i *jak – také*), je možné vycházet i při snaze o analýzu fenoménu „pamírství“.

Jelikož je však potřeba si kategorii „Pamírců“ vymezit alespoň rámcově, bude tato diplomová práce dále vycházet z pracovního konceptu (byť možná částečně zjednodušujícího a zobecňujícího), že Pamírci jsou všichni obyvatelé GBAO hlásící se k ismá'ilitské víře. Jedná se tedy o ismá'ilitské obyvatele žijící od Rušánského rajonu na východ. Podle respondenta Mubarakša se jedná o Šugnánce, Rušánce, Vachánce a Iškašimce.

Vedle těchto „jednoznačných“ Pamírců, na jejichž „pamírství“ se shodli všichni respondenti, tedy existují i různé přechodové oblasti, popřípadě hraniční kultury (etnické či subetnické skupiny). Lze hovořit o určitém vytváření konceptů oblastí s přechodovými kulturami (kultury na pomezí) mezi Pamírci a Tádžiky, kteří žijí mimo lokalitu GBAO. Do této kategorie by patřili například nepočetné skupiny ismá'litů, žijící v západních rajonech GBAO (vesnice Joged v Darvoském rajonu), jazykově specifičtí Jazgulámci a tádžicky hovořící sunnitští Badachšánci. Tento koncept je však pouze pracovní a nelze ho chápat jako jeden ze závěrů diplomové práce.

3.3.4 Ismá'ilitská identita

V předchozí podkapitole byla nastíněna otázka, nakolik je náboženské vyznání pro Pamírce důležité a zda ismá'ilitské pojetí islámu vytváří hranice pamírské identity, tedy zda definuje hranici mezi My a Oni. Tato otázka však zodpovězena nebyla, neboť se ukázalo, že se jedná o problematiku značně nejednoznačnou a subjektivní, jejíž zpracování by vyžadovalo další systematický výzkum v dané oblasti.

Poslední část této kapitoly bude již zaměřena na konkrétní otázku identity pamírských ismá'ilitů a na způsoby vymezování se vůči těm ostatním. Tento text již tedy nebude řešit otázku přechodových skupin mezi ismá'ilitskými Pamírci a těmi druhými, ale bude vycházet z informací, získaných od respondentů, kteří se za pamírské ismá'ility sami považují a také jsou za ně považováni i ostatními.

Tématem této části diplomové práce je otázka, jak sami Pamírci (myšleno ve významu pamírských ismá'ilitů) vnímají své náboženství a jak potenciální odlišnosti od religiozity „ostatních“ mohou ovlivňovat jejich identitu a to buď tu etnickou, popřípadě nějakou jinou. „*Jakákoliv identita a jakékoliv společenství předpokládá kontrast vůči těm druhým* (Eriksen 2007: 17).“

Pamírští ismá'ilité se při vymezování se vůči sunnitským Tádžikům (popřípadě Uzbekům či Afghánským Paštunům) často odvolávají na svůj méně dogmatický, benevolentní a otevřený náboženský postoj. Pamírec Iftichor²² na toto téma uvedl, že oni - ismá'ilité jsou oproti sunnitům více svobodní a že si mohou dělat, „co chtějí“, jen je potřeba číst *námaz* (modlitby). Podobně se vyjadřoval i respondent Šody²³, který konstatoval, že v Pamíru nejsou náboženská pravidla tak přísná, jako v jiných muslimských zemích či regionech. Tento svůj předpoklad demonstroval na příkladu postavení žen. Zatímco ženy v Pamíru údajně nikdy nechodily zahalené, v Tádžikistánu musely nosit šátky ještě na začátku dvacátého století.²⁴ Podle Šodyho striktní náboženská pravidla, podobná

²² 41) Iftichor, 39 let, Pamírec – Nišusp, prodavač v magazíně v Chorogu

²³ 42) Šody, muž, 37 let, Pamírec – Chorog, majitel občerstvení v Chorogu

²⁴ Problematiku zahalování žen ve Střední Asii zmiňuje například Colette Harris, když popisuje ženy v Turkestánu na konci devatenáctého století. Podle tohoto zdroje informací ženy skutečně v této době nosily

například těm iránským, jsou pro Pamírce nepřijatelná. Tuto skutečnost potvrzovala i Šodyho žena Salima²⁵, která k otázce postavení žen dodala, že ismá'ilité se modlí všichni společně (muži, ženy i děti – pokud už umí číst), zatímco u sunnitů jsou ženy od mužů v mešitě odděleny. Otázku náboženského extremismu zmínil Pamírec Ichsmad²⁶, který konstatoval, že tento jev mezi Pamírci rozšířen není a že lidé na Pamíru žijí svobodně.

3.3.4.1 Postoje Ismá'ilitů v kontextu občanské války

Někteří respondenti v souvislosti s výše uváděnou pamířskou umírněností poukazovali na postoje Pamírců v průběhu občanské války v letech 1992 až 1997. Ozbrojený odboj odmítl například učitel Kamon²⁷, který prohlásil, že islám je víra v Boha, nikoliv boj. Respondent Rachym²⁸ konstatoval, že ismá'ilité by neměli bojovat, protože Aga Chán vyzývá k nenásilí. V době, kdy začala občanská válka, se Rachym pohyboval v hlavním městě Dušanbe, prý uposlechl pokynů Aga Chána a do bojů se nezapojil, místo toho odletěl do Moskvy. Tento respondent však uvedl, že někteří Pamírci se do bojů (především v hlavním městě) zapojili, podle Rachyma se však jednalo z větší části o kriminálníky, narkomany a lidi, kteří bojovali pro peníze. Na druhou stranu však někteří respondenti uváděli, že znají Pamírce, kteří se do občanské války přímo zapojili, přestože Aga Chán i „tradiční“ místní autority – „*staříci*“ byli proti tomu. Důvodem k zapojení se do vojenských operací na straně opozičních skupin, prý byla snaha získat pro GBAO vyšší stupeň nezávislosti.²⁹ Slavomír Horák k otázce občanské války v Tádžikistánu poznamenává, že jedním z významných faktorů pro eskalaci protivládních demonstrací, které poté vyústily v několikaletou občanskou válku, byla skutečnost, že prezident Rahmón Nabijev v roce 1992 odvolal z vysokých státních pozic všechny Pamírce, včetně ministra obrany Navdžuvanova. Na tuto skutečnost opozice (nejen pamířská) reagovala masivními demonstracemi, které postupně přerostly v ozbrojené střety s proprezidentskými skupinami (Horák 2005).

parandžy (dlouhé šátky) a čačvony (plášť s mřížkou přes obličej – podobný afghánské burce) (Harris 2006). Věra Exnerová poznamenává, že v Uzbekistánu ženy nosily parandžy a čačvony ještě ve dvacátých letech dvacátého století, kdy proti tomuto „zvyku“ začala aktivně vystupovat sovětská protisilámská politika (Exnerová 2007).

²⁵ 43) Salima, žena, 36 let, Pamírka – Chorog, žena 42), pomáhá v občerstvení svého muže

²⁶ 44) Ichsmad, muž, 35 let, Pamírec – Nišusp – dnes Dušanbe – prodejce elektrotechniky, bratranec 41)

²⁷ 54) Kamon, muž, přibližně 40 let, Pamírec – Nišusp učitel

²⁸ 81) Rachym, muž, 39 let, Pamírec – Chorog, komerční lovecký průvodce u Karakolského jezera

²⁹ Respondenti, kteří poskytli tyto informace nebudou v této práci konkretizováni., jelikož se jedná o potenciálně diskreditující informaci.

Skutečnost, že se někteří Pamírci zapojili do ozbrojeného boje proti vládě komunistického prezidenta Nabijeva však přímo nesouvisí s tezí o jejich náboženské umírněnosti. Opoziční jednotky byly složeny z různých zájmových skupin a u většiny z nich nebyla náboženská otázka hlavním důvodem pro účast v občanské válce. Je tedy možné konstatovat, že i přes skutečnost, že se někteří Pamírci do bojů v průběhu občanské války zapojili, většina Pamírců (respondentů) se i nadále ztotožňuje s autostereotypní představou o vlastní náboženské umírněnosti.

3.3.5 Heterostereotypní představy „nepamírců“

S odkazy na určitou náboženskou umírněnost obyvatel Pamíru se lze setkat i v odborné literatuře či ve zprávách obchodníků a cestovatelů, kteří oblastí Pamíru procházeli „*V minulosti byli (Pamírci) jinými muslimy označováni za heretiky díky svým světštějším názorům, než zastávali sunnitě či jiné ší'itské směry* (Kokaisl 2007: 265).“ Podobné stanovisko zastával například Tádžik Tachyr³⁰ s Chodžentu, který k otázce religiozity v Tádžikistánu poznamenal, že zatímco Tádžikové jsou sunnitští muslimové, tak pamírácká religie muslimská není, v tomto aspektu jsou tyto etnika podle respondenta odlišná.

Náboženské umírněnosti Pamírců si nevšímají „pouze“ příslušníci jiných etnik (především sunnitě) či výzkumníci, kteří se na danou problematiku cíleně zaměřují, ale také cestovatelé, kteří Pamír navštívili. Například Peter Hupka ve svém článku, který uveřejnil v cestovatelském časopise *Lidé a země* konstatuje, že rodiny isma'ilitů působí navenek otevřeněji a světštěji než většina komunit sunnitských. Pro tuto náboženskou otevřenost a benevolenci byli údajně Pamírci dávání do souvislosti s rosenkruciány, assásíny či templáři.³¹

O obyvatelích hor, které se rozkládají mezi Badachšánem (jeho „nížinatou“ afghánskou částí) a ujgurským Kašgarem (dnešní západní Čína), se zmiňuje i benátský cestovatel Marco Polo, který ve třináctém století touto krajinou cestoval do Číny. Ve své slavné knize *Milion* si Marco Polo

³⁰ 11) Tachyr, muž 46 let, Tádžik – Chodžent (původně Dušanbe – odešli kvůli válce), manžel 10), vyučený kuchař, bývalý zaměstnanec armády, dnes nezaměstnaný

³¹ HUPKA, Peter. Země rozdělená horami. Lidé a země [online]. Vyd. 2007/10. [cit. 2009-05-29] Dostupný z WWW : < www.lidezeme.cz/clanek/zeme-rozdelena-horami >

poznamenal: „na vysokých horách bydlí mnoho krutých a zlých modloslužebníků, kteří se živí lovem a odívají se kůžemi (Yamashita 2003: 231).

S jistotou nelze tvrdit, že Marco Polo v této pasáži myslel zrovna předky dnešních Pamírců, nicméně pravděpodobnost je poměrně vysoká, neboť lokalita kterou tento cestovatel popisuje geograficky odpovídá Pamíru. Přítomnost Marca Pola v pamírských horách „dokládají“ i lidové pamírské legendy. Například Pamírec Fahradin³² 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). Této verzi by odpovídal i výraz použitý Marco Polem, když dané obyvatelstvo označil za modloslužebníky.

Marco Polo byl nejen významným cestovatelem, ale na svoji dobu i člověkem poměrně znalým kulturních specifik „jiných“ etnik či civilizací. Ve svém díle pečlivě rozlišoval křesťany, muslimy a modloslužebníky (příslušníky přírodních - „původních“ náboženských systémů) (Yamashita 2003). V tomto kontextu by za tyto modloslužebníky mohl považovat i pamírské ismá'ility, a to nejen pro jejich náboženskou umírněnost a nedogmaticnost, kterou se již ve třináctém století mohli odlišovat od sunnitských muslimů, na které mohl být Marco Polo „zvyklý“ ze svých předchozích cest. Označení modloslužebníci mohlo pramenit i ze skutečnosti, že podoba ismá'ilistické religie Pamírců je částečně ovlivněna předislámským zoroastrismem, jehož některé prvky a dílčí symbolika se v náboženském systému Pamírců dochovaly až do dnešní doby (Mamadšerzodšejev 2007).³³

3.3.6 Postoje pamírských ismá'ilitů k náboženským povinnostem

Za určitý „charakteristický rys“ pamírské religiozity je tedy považována náboženská umírněnost a nedogmaticnost. Na tyto charakteristiky však lze nahlížet v různých kontextech. Jednak je možné tuto umírněnost a nedogmaticnost považovat za projev tolerance a benevolentnosti k jiným názorům, postojům a přístupům, ale také za náboženskou nesystematičnost, neuvědomělost a skoro až „religiózní laxnost“. V kontextu tohoto druhého přístupu je možné otázku

³² 74) Fahradin, muž, přibližně 35 let, Pamírec – Chorog – částečně Murgab – dodavatel masa

³³ Odkaz Marco Pola je v Pamíru aktuální i v dnešní době. Po tomto benátském cestovateli je pojmenován jeden druh horské ovce (*Ovis poli* – *Ovce Marco Pola*), jejíž hojný výskyt v Pamíru Marco Polo ve své knize *Milión* zmiňuje (Yamashita 2003).

pamírské náboženské umírněnosti analyzovat na příkladu postojů Pamírců k jejich náboženským povinnostem.

Většina respondentů uváděla, že pro ismá'ility je jednou ze základních náboženských povinností každodenní modlitba (*Námaz*). Respondentka Salima³⁴ uvedla, že se ismá'ilité modlí třikrát denně – jednou ráno (přibližně v šest hodin) a dvakrát večer (přibližně v půl sedmé). Vždy se jedná o stejnou modlitbu (večer ji zopakují dvakrát po sobě). Tato ismá'ilitská modlitba je dlouhá asi na šest stránek (všichni mají stejnou – muži, ženy i děti), někteří věřící ji čtou, jiní ji umí z paměti (včetně respondentky Salimy). Salima a ani její manžel Šody pravidelně do modlitebny nechodí, oba se modlí spíše doma.³⁵ V četnosti modliteb v průběhu dne se ismá'ilité liší od sunnitských muslimů, kteří se modlí v průběhu dne pětkrát.³⁶ Význam modlitby zdůrazňovali i další respondenti, již v předchozím textu byl zmíněn postoj Iftichora³⁷, který zastával stanovisko, že Pamírci mohou dělat všechno, co chtějí, ale musejí číst *námaz*. Lze konstatovat, že na významu pravidelných modliteb se shodla většina respondentů, se kterými byla problematika ismá'ilitských náboženských povinností konzultována.

Mnohem méně jednotné byly odpovědi respondentů, které se týkaly jiné náboženské „povinnosti“, a to otázky významu postního měsíce ramadánu a povinností a zákazů s ním spojených. Právě v otázce přístupu k ramadánu se výrazně projevila určitá umírněnost, nedogmaticčnost a částečně i značná nejednotnost Pamírců v otázce některých základních dogmat jejich víry. Jistou výhodou při analýze této problematiky je skutečnost, že terénní výzkum, z něhož tato diplomová práce vychází, byl realizován právě v průběhu ramadánu (září 2006). Data použitá při analýze významu tohoto fenoménu tedy nebyla získávána „pouze“ rozhovory, ale i nezúčastněným a částečně i zúčastněným pozorováním v pamírských komunitách (vesnicích).

Mnozí respondenti ve svých výpovědích shodně poukazovali, že se ismá'ilitské pojetí ramadánu od toho sunnitského liší. Určitá shoda panovala i v otázce jednoho ze „základních aspektů“ ramadánu - zákaz konzumace jídla přes den. Pamírci poukazovali, že zatímco sunnité jíst

³⁴ 43) Salima, žena, 36 let, Pamírka – Chorog, žena 42), pomáhá v občerstvení svého muže

³⁵ Ismá'ilité nemají na rozdíl od sunnitů mešity, ale své vlastní modlitebny tzv. *džamatchony* (*džamoat-choně*)

³⁶ Sunnitští muslimové se modlí přibližně v následujících hodinách: 4:00, 13:00, 18:30, 19:55, 20:45 (Kokaisl 2007).

³⁷ 41) Iftichor, 39 let, Pamírec – Nišusp, prodavač v magazině v Chorogu

nemohou, tak u nich to tak jednoznačné není. Podstatou ismá'ilitského ramadánu jsou prý jiné aspekty než striktní zákaz konzumace pokrmů přes den. Na těchto jiných aspektech tvořících podstatu ismá'ilitského ramadánu se však již respondenti ve svých odpovědích tak jednoznačně neshodli. Například Šody³⁸ z Chorogu tvrdil, že pro ismá'ility je důležité, aby se v průběhu ramadánu nerouhali, ošklivě nemluvíli o druhých a nedělali nic špatného svým blízkým. Podle Nazraliho³⁹, prý sunnitům stačí, že přes den nejedí, to Pamírci mají své vlastní pojetí *Paruzy* (pravidla ramadánu), podle které nesmějí v průběhu tohoto měsíce říkat nepravdivá slova, nikoho neponižovat, nepodvádět, „být jako svatý“ a ke všem se chovat pohostinně. Respondent Nusairi⁴⁰ připustil, že i půst (zdržení se jídla přes den) může mít určitý pozitivní přínos, není to však podmínkou (on ho však drží). Důležitější prý je očistit se zevnitř – duchovně, což v praxi znamená nedívat se vyzývavě na cizí ženy a neposlouchat „špatná“ slova. Fahradin⁴¹ na otázku významu ramadánu poznamenal, že ismá'ilité by se určitými příkazy a pravidly měli řídit celý rok a ne pouze při ramadánu, konkrétně by se měli zdržet pití, kouření, rouhání se a „chození za cizími ženami“. Tento respondent ovšem poznamenal, že tyto věci však Pamírci většinou dělají a že to není rozhodně dobře (doslova uvedl, že jsou „*duraci*“⁴², když neposlouchají svého ímáma). Nakonec byl na význam ramadánu dotázán ismá'ilitský chalífa⁴³, který zastával názor, že i pro ismá'ility je půst, tedy zdržení se konzumace pokrmů v průběhu dne, velice důležitý a ti, co tvrdí opak prý nemají pravdu. Jak je patrné z výše uvedených výpovědí Pamírci ve svém pojetí religiozity nejsou skutečně „příliš“ dogmatictí, tedy alespoň co se náboženských povinností spojených s ramadánem týče.

Je však otázkou, zda tato náboženská umírněnost, dogmatická nejednotnost a skoro až „religiózní laxnost“ vycházejí z podstaty ismá'ilitského náboženství nebo jsou „následkem“ sedmdesátileté sovětské protináboženské propagandy. Na tuto otázku nelze v tomto okamžiku jednoznačně odpovědět. Je však možné poznamenat, že sunnitští Kyrgyzové, u kterých byl podobný výzkum realizován o rok dříve (2005), v průběhu měsíce ramadánu také půst příliš nedodržovali. A navíc, byť není cílem této diplomové práce komparativně-etnografická studie, lze konstatovat, že například požívání alkoholických nápojů je v sunnitském Kyrgyzstánu podstatně častější a intenzivnější než u ismá'ilitských Pamírců.

³⁸ 42) Šody, muž, 37 let, Pamírec – Chorog, majitel občerstvení v Chorogu

³⁹ 66) Nazrali, muž, přibližně 35 let, Pamírec – Nišusp, geolog

⁴⁰ 50) Nusairi, muž, 38 let, Pamírec- Nišusp, student filologie v Chorogu, bratr 49) a bratranec 41)

⁴¹ 74) Fahradin, muž, přibližně 35 let, Pamírec – Chorog – částečně Murgab – dodavatel masa

⁴² Hanlivé až vulgární označení

⁴³ 71) Alifbek, muž, 71 let, Pamírec – Vankala, ismailitský chalífa, dříve řidič

Respondenti však nepoukazovali pouze na význam *namázu* a *ramadánu*, nýbrž zmiňovali i další aspekty pamírské religie. Další z respondentů⁴⁴, který byl na problematiku významu náboženství u Pamírců dotazován konstatoval, že ismá'ilité vycházejí z několika základních premis, podle kterých je pouze jeden Bůh, zprostředkování Boží vůle lidem umožnil prorok Muhammad a že pouze imám (současný) určuje religii. Tento respondent, kromě toho, že zmínil základní a univerzální aspekty muslimské víry (jeden Bůh a jeho prorok Muhammad), upozornil i na význam imáma, který svým působením určuje, jakým směrem se bude ismá'ilitská víra vyvíjet (jak bude reagovat na aktuální společenská témata). Pamírec Nasairi⁴⁵ na otázku významu Aga Chána poznamenal, že pro Pamírce je to nejvyšší autorita, která je pro ně důležitější než stát, ve kterém žijí. Jiný pamírský respondent⁴⁶ zase poznamenal, že „typický pamírský pozdrav“, při kterém si muži podají pravé ruce, stisknou je a vzájemně si je políbí, je výrazem vzdání pokory a úcty svému imámovi Aga Cháhovi.

3.3.7 Postava Aga Chána

Vysoký symbolický význam osoby současného ismá'ilitského imáma Aga Chána IV. je možné vyvodit nejen z výpovědí konkrétních respondentů, ale lze ho i vypožorovat v průběhu pobytu v interiérech pamírských obydlí.

Na základě mnohahodinového pozorování v několika desítkách pamírských domácnostech, je možné konstatovat, že není mnoho pamírských rodin, které by neměly doma vystavenou alespoň jednu fotografii svého náboženského představitele Aga Chána IV. Skoro se až nabízí závěr, že takováto fotografie je pravidelnou součástí interiéru „každé“ pamírské domácnosti. Na tuto skutečnost odkazovala respondentka Salima, která tvrdila, že fotografie Aga Chána je v každém pamírském domě. Podobné stanovisko (možná ne tak zobecňující) zastával i ismá'ilitský chalífa Alifbek⁴⁷, který k otázce Aga Chánových fotografií dodal, že za Sovětského svazu byly součástí výbavy domácnosti jen výjimečně, neboť se nedaly nikde sehnat. Občas je prý někdo tajně přivezl, pokud

⁴⁴ 69) Muž, přibližně 40 let, Pamírec – Chorog, zaměstnanec ITREKu

⁴⁵ 50) Nusairi, muž, 38 let, Pamírec - Nišusp, student filologie v Chorogu, bratr 49) a bratranec 41)

⁴⁶ 66) Nazrali, muž, přibližně 35 let, Pamírec – Nišusp, geolog

⁴⁷ 71) Alifbek, muž, 71 let, Pamírec – Vankala, ismá'ilitský chalífa, dříve řidič

mohl z nějakého důvodu vycestovat do Afghánistánu, Indie či Pákistánu. Tyto fotografie byly v Tádžikistánu značně nedostatkové a lidé je z důvodu protináboženských represí museli doma přechovávat tajně. Tento chalífa k otázce náboženského vyznání za dob SSSR ještě dodal, že ismá'ilitská víra sice nebyla zakázána, ale lidé se nemohli nábožensky projevovat veřejně (viz předchozí text - ismá'ilité neměli státem uznané náboženské představitele a oficiální modlitebny), lidé se tedy modlili doma. Jiní respondenti ovšem uváděli, že religiozita Pamírců v době fungování SSSR nebyla „nikterak vysoká“. Řidič⁴⁸ pravidelné maršrutky z Dušanbe do Chorogu poznamenal, že před rozpadem SSSR prý Pamírci Aga Chána vůbec neznali.

Toto zjednodušující tvrzení je sice značně zobecňující (také je v částečném rozporu s informacemi, které poskytnul chalífa Alifbek), nicméně poukazuje na možnou skutečnost, že současný vysoký stupeň identifikace Pamírců s ismá'ilitským náboženstvím je výsledkem určité náboženské renesance, která proběhla bezprostředně po rozpadu SSSR. Vysoká popularita Aga Chána je spjata mimo jiné i s jeho „nenáboženskými“ aktivitami. Již v předchozím textu byla zmíněna humanitární pomoc, kterou Aga Chán IV. prostřednictvím svých nadací a fondů v průběhu občanské války do Pamíru posílal.⁴⁹ Rozvojové projekty realizované Aga Chánovým fondem (ITREK) jsou v GBAO jasně patrné do dnes.

ITREK, který se zaměřuje především na realizaci projektů zaměřených na vzdělávání, kulturu a zdravotnictví,⁵⁰ je finančně zabezpečen z peněžních darů, které ismá'ilité z celého světa do Aga Chánových nadací posílají (údajně se jedná o dvanácti procentní daň z příjmu členů ismá'ilitského náboženského společenství).⁵¹ Rozvojové projekty Aga Chánova nadace nerealizuje pouze v Tádžikistánu, ale i v dalších zemích, kde žijí stoupenci této muslimské skupiny – například v Pákistánu.⁵²

⁴⁸ 82) Muž, přibližně 50 let, Pamírec – Chorog, řidič maršrutky – Dušanbe - Chorog

⁴⁹ 1) Muž, přibližně 30 let, Kyrgyz – Oš, zaměstnanec kyrgyzské pohraniční stráže v Sary Taši, Iškilik – Kyzylajak – Boston

⁵⁰ 65) Mubarakšo, muž přibližně 40 let, Pamírec – Nišusp – dnes Moskva a Miami, lékař, synovec 64)

⁵¹ HUPKA, Peter. Země rozdělená horami. Lidé a země [online]. Vyd. 2007/10. [cit. 2009-05-29] Dostupný z WWW : < www.lideazeme.cz/clanek/zeme-rozdelena-horami>

⁵² Sunnité a šitté: <http://www.hedvabnastezka.cz/rady/sunnite-siite-a-dalsi-sekty>, [cit. 2009-06-15]

„Popularita“ Aga Chána tedy nemusí být spjata „pouze“ se skutečností, že se jedná o nejvyšší autoritu ismá'ilitského náboženství, ale určitý vliv mohou mít i takové faktory, jakým je určité očekávání a naděje na zlepšení ekonomické situace v GBAO, která je součástí jednoho z nejchudších států Asie. Například podle Pamírce Nazraliho⁵³, Aga Chán posune Tádžikistán (konkrétně Badachšán) mezi země „druhého světa“, tedy alespoň na úroveň, na které jsou v současné době Irán a Irák (nejspíše myšleno před spojeneckou invazí). Tato víra v pokrok může potenciálně úzce souviset s ismá'ilitským konceptem imámství. Chalífa Alifbek⁵⁴ konstatoval, že ismá'ilitští muslimové jsou značně progresivní, neboť každý imám přichází s novým přístupem, který reaguje na současnou situaci, oproti tomu sunnitě vycházejí stále z toho, co bylo aktuální v době Muhammeda. Prvek progresivity zmiňoval i respondent Manučar⁵⁵, který poukázal na skutečnost, že ismá'ilité prý kladou zvýšený důraz na vzdělání, čímž se poté zvyšuje jejich šance „uchytit se ve světě“.

3.4 Pamírská etnická identita – shrnutí

Pamírští ismá'ilité tedy při charakteristice vlastního náboženského přístupu zdůrazňují náboženskou umírněnost, nedogmaticčnost a postoj vylučující náboženský fanatismus a extremismus. Kladou poměrně vysoký důraz na důležitost pravidelných modliteb (*námazů*), v případě postního měsíce ramadánu se projevuje jistá nejednotnost týkající se interpretace a následného dodržování náboženských pravidel a zákazů. Pamírci ve svých postojích projevují značnou úctu a autoritu svému ismá'ilitskému imámovi Aga Chánovi IV.

Lze předpokládat, že podstatný vliv na dnešní podobu – způsoby interpretace a prožívání některých aspektů víry měla skutečnost, že od druhé poloviny devatenáctého století bylo území dnešní GBAO pod kulturním vlivem ruské a později sovětské moci. Nabízí se také konstatování, že jistým aspektem posilujícím ismá'ilitskou – pamírskou identitu mohla být i občanská válka, která po rozpadu SSSR v Tádžikistánu propukla. Vzhledem ke skutečnosti, že Pamírci žijí v této době

⁵³ 66) Nazrali, muž, přibližně 35 let, Pamírec – Nišusp, geolog

⁵⁴ 71) Alifbek, muž, 71 let, Pamírec – Vankala, ismailitský chalífa, dříve řidič

⁵⁵ 75) Manučar, muž, 28 let, Pamírec – Karakol, pohraniční stráž, bratranec 74)

v centrálním Tádžikistánu byli na základě své etnicity perzekuováni⁵⁶, nabízí se možnost na danou problematiku podívat z hlediska konceptu tzv. Simmelova pravidla. Toto pravidlo vychází z předpokladu, že míra soudržnosti skupiny je přímo úměrná intenzitě vnějšího tlaku, který na danou skupinu vyvinou příslušníci skupin těch *jiných, druhých* či *cizích* (Eriksen 2007).

„Abychom mohli mít „My“ musíme mít i druhého. Čím druhý působí hrozivěji a nebezpečněji, tím lépe, neb tím se jen ještě posílí pocit interního „my“. A čím je tlak zvenčí silnější, tím semknutější je jádro společenství (Eriksen 2007: 148).“

Pamírci v centrálním Tádžikistánu byli v průběhu občanské války na základě své etnické příslušnosti pronásledováni. Oblast GBAO, ve které Pamírci žijí, byla vojensky uzavřena a lidé se tak stali na několik let závislími pouze na vlastní potravinové produkci a později na humanitární pomoci Aga Chánovy ismá'ilitské organizace. Tyto skutečnosti mohly značně posílit sounáležitost obyvatel Pamíru s „jejich vlastní skupinou“ – se skupinou Pamírců, kteří se od těch ostatních, v tuto chvíli především od Tádžiků „podstatně“ odlišují. Tuto pamírskou skupinu a její identitu tedy mohli paradoxně spoluvytvářet a posilovat i příslušníci skupin těch druhých, tedy „samotní Tádžikové“. Cílem této teze rozhodně není snaha o poskytnutí odpovědí na otázku, co je podstatou etnické identity Pamírců. Jedná se „jen“ o určité nabídnutí jednoho z potenciálních pohledů na problematiku identit.

Na základě dat získaných terénním výzkumem v dané oblasti je možné konstatovat, že určitá ismá'ilitská identita, která se projevuje především prostřednictvím konceptu „pamírství“ skutečně existuje (nebo je alespoň tak deklarována). Obyvatelé Pamíru se v první řadě prezentují především jako Pamírci. Termín *Pamírci* používají nejen obyvatelé Pamíru (označení vlastní skupiny), ale i ti *druzí*, kteří se za Pamírce nepovažují (pro označení odlišné skupiny – těch z hor).

Pro mnohé Pamírce je zásadním zdrojem jejich skupinové identity příslušnost k ismá'ilitské verzi islámu. Zjednodušeně lze konstatovat, že termín *Pamírec* je označení pro ismá'ility žijící v konkrétní lokalitě – v Pamíru (tento závěr však nelze plně zobecňovat – jedná se pouze o

⁵⁶ Tato perzekuce se projevila nejen odvoláním Pamírců z veřejných funkcí (viz Horák 2005), ale později i fyzickým pronásledováním – někteří respondenti hovořili i o likvidaci osob na základě jejich pamírské etnicity – zdroje těchto informací však v této práci konkretizovány nebudou.

pracovní koncept). Pamírci tedy vytvářejí společnou skupinu, se kterou se silně identifikují. Do určité míry lze využít pro popis dané problematiky i konceptu Andersonových myšlených společenství. Podstatou těchto společenství je skutečnost, že se příslušník takovéto skupiny s většinou ostatních členů nejen nikdy nemusí osobně poznat, ale také se s nimi mnohdy ani nepotká, přesto však společně s nimi sdílí představu o společném společenství (Anderson 2003). V případě Pamírců se koncept představy o takovémto společenství zdá být aplikovatelným. Příslušníci jednotlivých pamírských skupin se společně prezentují - vymezují jako Pamírci, čímž deklarují svoji kolektivní odlišnost a z ní pramenící pocit společné identity.

Při analýze dané problematiky je však třeba počítat i s několika zásadními faktory, které mohou výše uvedené teze částečně narušit či zpochybnit. Jedná se především o nejasně vymezené statusy Jazgulámců či badachšánských sunnitů a jejich postavení v rámci konceptu „pamírství“ – tuto problematiku členů, hranic a přechodových kultur v rámci konceptu „pamírství“ by bylo vhodné dále podrobněji rozpracovat (viz předchozí text).

Důležitým aspektem pamírské etnické identity je i faktor jazyka. Na jednu stranu obyvatelé Pamíru hovoří (až na výjimky) některým z tzv. pamírských jazyků. Tato skutečnost může opět posilovat pocit pamírské identity a to z důvodů, že „My“ hovoříme pamírskými jazyky - pamírsky, zatímco „Oni“ hovoří jinak (nepamírsky - tádžicky, kyrgyzsky atd.). Na druhou stranu však jazykový faktor může „panpamírskou identitu“ dále stratifikovat a členit na jednotlivé subskupiny a jim potenciálně odpovídající dílčí identity. Fenomén jednotného společného pamírského jazyka neexistuje, nýbrž se jedná o lingvistickou kategorii „pamírské jazyky“, která zastřešuje několik částečně podobných lokálních jazyků či jejich dialektů.

4. Jazyk v kontextu pamírské identity

Dalším významným faktorem pro utváření či udržování pocitu etnické identity je jazyk, který členové daného společenství používají (Bromlej 1980; Smith 2003; Eriksen 2007 aj.). Někteří autoři považují jazykový aspekt dokonce za nejdůležitější faktor při vytváření etnické identity dané skupiny. Konkrétně Bromlej konstatuje, že ze všech komponentů kultury právě jazyk obvykle disponuje největší funkcí – ve významu charakteristického rysu etnosu (Bromlej 1980). Bromlej ovšem sám upozorňuje na skutečnost, že tato „největší funkčnost“ jazyka je „pouze“ obvyklá, nikoliv jednoznačně platná ve všech případech. Určitou variabilitu významů jednotlivých identitu vytvářejících faktorů zmiňuje Thomas Eriksen.

„Etnicita souvisí s rozdíly mezi skupinami a s 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: 20).“

Nelze tedy Bromlejevovo pojetí o významu jazyka, jakožto nejvýznamnějšího identitu vytvářejícího faktoru zobecňovat, nicméně je ovšem nutné s aspektem jazyka počítat a zmínit ho i při popisu, vymezení a analýze fenoménu pamírské etnické identity (či identit).

Jak již bylo naznačeno v závěru předchozí kapitoly, jazykový aspekt představuje pro Pamírce významný zdroj vymezení se vůči těm jiným a odlišným. Nicméně se jedná o problematiku poměrně složitou, a to především z důvodu neexistence jednoho společného pamírského jazyka. Koncept „pamírství“ se tedy neopírá o jeden konkrétní jazyk – například pamírštinu, ale o skutečnost, že příslušníci jednotlivých pamírských skupin hovoří různými pamírskými jazyky či jejich dialekty. Pamírci tedy při vymezení se vůči jiným neodkazují na skutečnost, že hovoří jiným jazykem než například Tádžikové, nýbrž na skutečnost, že hovoří jinými jazyky než Tádžikové a tyto jiné jazyky vytvářejí společnou a jednotnou skupinu tzv. pamírských jazyků.

Ke skutečnosti, že existuje jedna společná jazyková skupina, která zastřešuje různé pamírské jazyky a jejich dialekty, lze přistupovat v kontextu dvou základních otázek. Jedná se nejen o problematiku významu této společné jazykové skupiny, jakožto zdroje vymezení se vůči těm jiným, jejichž jazyky do této skupiny nepatří. Důležitým faktorem ovlivňujícím podobu pamírské etnické identity může být i otázka, nakolik tyto částečně odlišné jazyky představují potenciální zdroje pro tvorbu dílčích lokálních identit. Jednotlivé pamírské skupiny - etnika nejsou vymezeny pouze jazykově, nýbrž i geograficky.

„Tádžický Pamír, jehož území vyplňuje tzv. Autonomní oblast Horského Badachšanu, představuje velmi obtížně dostupnou oblast Tádžikistánu, která je dále rozdělena na množství samostatných údolí, v nichž vždy převládaly semiautonomní sociální struktury. Etnicky se obyvatelstvo Pamíru skládá z příslušníků mnoha národností hovořících několika východoiránskými jazyky (Horák 2005: 142).“

Příslušníci jednotlivých pamírských etnik tedy obývají konkrétní (často od sebe geograficky oddělené) lokality – horská údolí. Těmito geograficky vymezeným lokalitám často odpovídají i jednotlivé pamírské jazyky či jejich dialekty. Je otázkou na kolik faktory lokální a jazykové příslušnosti vyvolávají u obyvatel jednotlivých horských údolí pocity společné identity. V této části diplomové práce tedy dochází k určitému rozšíření tematického rámce. Již není řešena „pouze“ otázka společné

pamírské identity, ale i fenomén identit dílčích. Při analýze této problematiky lze vycházet z Eriksenova předpokladu, že identita má relační, situační a flexibilní charakter. Podle tohoto přístupu je každá osoba nositelem celé řady potenciálních identit, ale jen některé z nich se stávají významnými a ovlivňují sociální život daného jednotlivce (Eriksen 2007). Otázkou tedy je, na kolik jsou tyto potenciální dílčí identity pro obyvatele Pamíru důležité a jakým způsobem se případně projevují v rámci konceptu „pamírství“, tedy jaké je jejich postavení v rámci pamírské („panpamírské“) identity, kterou členové těchto skupin společně sdílejí a veřejně ji deklarují. Toto veřejné deklarování pamírské identity se vyznačuje mimo jiné i užíváním společného ethnonyma *Pamírci* pro označení příslušníků všech pamírských skupin.

Cílem této kapitoly tedy bude nejen upozornit na význam pamírských jazyků pro vytváření či udržování společné pamírské identity, ale také zmínit i problematiku dílčích odlišností mezi těmito pamírskými jazyky a pokusit se poukázat na problematiku významu jazykové příslušnosti v kontextu dílčích jazykových identit.

4.1 Jazyková mapa Tádžikistánu

Tádžická republika, podobně jako ostatní státy postsovětské Střední Asie, má v současné době vlastní kodifikovaný úřední jazyk, jehož název je odvozen od názvu samotného státního útvaru. Vedle tádžičtiny, která má jako jediná status úředního jazyka Tádžické republiky, je velice rozšířená i ruština. Ruský jazyk podle legislativy Tádžické republiky v současné době plní funkci jazyka pro dorozumění mezi národy. Tento status ruštiny přímo upravuje druhý článek ústavy Tádžické republiky (Horák 2008). Na význam ruského jazyka upozorňuje Slavomír Horák, když konstatuje:

„Značná část tádžické populace včetně mládeže je dnes schopna domluvit se rusky. Z právního hlediska zůstává ruština tzv. jazykem dorozumění mezi národy. Přestože podle tádžického zákona měla být od 1.dubna 1998 většina úředních dokumentů vydávána výhradně v tádžičtině, dosud se na úřadech a na dalších veřejných místech objevují i ruské varianty dokumentů (Horák 2008: 138).“

Je možné tedy konstatovat, že ruština funguje jako *lingua franca* a to nejen Tádžikistánu, ale celé postsovětské Střední Asie (Horák 2008).

Kromě tádžičtiny a ruštiny jsou v Tádžické republice zastoupeny i následující jazyky: arabština (přibližně 1 000 mluvčích), západní farsí (50 000), parya (1 195), jagnobi – jagnobština (2 000) a skupina jazyků, které jsou označovány jako jazyky pamírské (viz další text).⁵⁷

V tomto výčtu jazyků však nejsou zastoupeni příslušníci autochtonních etnik, kteří tvoří dominantní obyvatelstvo ostatních států Střední Asie. Tuto problematiku zmiňuje například Vladimír Baar. Tento autor názorně demonstruje otázku zastoupení autochtonních etnik v ostatních státech Střední Asie prostřednictvím následující tabulky (Baar 2002).⁵⁸

Tabulka č.1 Početní zastoupení příslušníků autochtonních etnik ve státech Střední Asie (Baar, 2002).

Národ/Stát	Ujg.	Kaz.	Kyr.	Uzb.	Tád.	Tur.	Afg.	Mimo
Ujguři	6 720	200	40	40	1	1	0	500
Kazaši	1 060	7 220	40	950	15	100	1	2 900
Kyrgyzi	130	20	2 520	200	70	1	200	600
Uzbeci	15	350	590	17 420	1 440	380	2 000	4 800
Tádžici	35	30	40	1 190	3 900	3	4 640	5 900
Turkmeni	0	5	1	140	25	3 070	500	1 900
Afghánci	0	0	0	2	2	1	11 900	18 700

⁵⁷ Veškerá data uvedena v tomto odstavci pocházejí ze zdroje GORDON, Raymond G., Jr. (ed.),. Dostupný z www.ethnologue.com/show_country.asp?name=TJ , [cit.2009-06-10]

⁵⁸ Tabulka popisuje stav v roce 1997, údaje jsou uvedeny v tisících a poslední kategorie *mimo* znamená ostatní státy, do této kategorie jsou však započteny pouze státy sousední, a dále Rusko, Čína, Irán a Pákistán.

V Tádžické republice tedy podle Baara v devadesátých letech žilo přibližně 1 000 Ujgurů, 15 000 Kazachů, 70 000 Kyrgyzů (především sever GBAO a okolí města Džergital) 1 440 000 Uzbeků, 25 000 Turkmenů a 2 000 Afghánců. Nejpočetnější etnické menšiny v Tádžické republice tedy vytváří Uzbekové (téměř milion a půl obyvatel) a Kyrgyzové.

Zajímavou skutečností, na kterou Baar poukazuje, je početné tádžické osídlení mimo vlastní stát. Jedná se o téměř 1 200 000 Tádžiků v Uzbekistánu a přibližně 4 500 000 v Afghánistánu (Baar 2002). Podle tohoto zdroje informací je tedy populace Tádžiků v Afghánistánu početnější, než populace Tádžiků ve vlastním Tádžikistánu. Tádžikové v Afghánistánu tvoří druhou nejpočetnější etnickou skupinu po Paštunech. V roce 2006 v této středoasijské republice žilo přibližně 31 milionů obyvatel, z toho 42% tvořili Paštunové a 27% Tádžikové (což by znamenalo více než osm milionů obyvatel) (Šlachta 2007). Jako zajímavost, která však nemá mnoho společného s tématem této diplomové práce, lze uvést fakt, že afghánským Tádžikem byl i Ahmad Šah Masúd tzv. „Lev z Pandžiru“ – jeden z předních vojenských velitelů protitalibanských jednotek, které se později zformovaly v tzv. Severní alianci (Marek 2006).

4.2 Tádžičtina

Podle údajů z roku 1991 hovořilo v té době tádžickým jazykem 3 340 720 obyvatel Tádžikistánu.⁵⁹ Vladimír Baar uvádí, že v roce 1997 se jednalo již o 3 900 000 obyvatel (Baar 2002). Podle oficiálních údajů z roku 2000, žilo v tomto roce v Tádžické republice přibližně 5 762 300 obyvatel tádžické národnosti.⁶⁰ Tyto údaje jsou uvedeny pouze jako jisté doplnění problematiky, nelze je však považovat za naprosto relevantní a nekriticky z nich vycházet při dalším zpracování dané problematiky. Podstatou 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.

Již bylo zmíněno v předchozím textu, že některé skupiny žijící v Tádžické republice nejsou tádžickou legislativou považovány za etnické minority, přestože se od tádžického etnika odlišují

⁵⁹ GORDON, Raymond G., Jr. Dostupný z www.ethnologue.com/show_country.asp?name=TJ

⁶⁰ Ministerstvo zahraničních věcí ČR In.: www.mzv.cz [cit. 2009-06-02]

jazykem a náboženstvím. Skutečnost, že příslušníci těchto skupin jsou oficiálně registrováni jako Tádžikové (národnost tádžická), neznamená, že je tádžičtina jejich primárním jazykem. V tomto případě je tedy třeba rozlišovat mezi národností (při sčítání obyvatelstva) a jazykovou příslušností. Tento předpoklad se týká především příslušníků pamírských skupin, jejichž národnost je sice tádžická, přesto se jimi používané jazyky od tádžičtiny odlišují. Tádžičtina i pamírské jazyky se řadí do indoevropské jazykové rodiny, čímž se podstatně liší od jazyků turkických (kyrgyzština, uzbekština, kazachština atd.), které jsou řazeny do jazykové rodiny altajské. Z hlediska další klasifikace je tádžičtina součástí následujícího schématu:⁶¹

Indoevropská jazyková rodina → indoiránská větev → iránské jazyky → západní iránské jazyky → jihozápadní iránské jazyky → perské jazyky

Současná tádžičtina vychází především z perštiny, obsahuje však i jazykové výpůjčky z arabštiny, uzbekštiny a především ruštiny (Kokaisl 2007).

Tádžičtina se dělí do čtyř základních dialektických skupin (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

⁶¹ GORDON, Raymond G., Jr. (ed.), Dostupný z www.ethnologue.com/show_country.asp?name=TJ

Jižní skupina dialektů

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

Jihovýchodní skupina dialektů

- darvazský dialekt
- vančský dialekt

Samostatnou skupinu představují jazyky pamírské, které nejsou považovány za dialekty tádžičtiny, ale za samostatné jazyky (Kokaisl 2007).

4.2.1 Psaný projev jazyka - tádžická abeceda

Problematiku psaného projevu jednotlivých středoasijských jazyků komentuje Slavomír Horák.

„Pokud jde o psaný projev, docházelo v průběhu dvacátého století k velkým proměnám – od arabského písma, když se dané jazyky konstituovaly, přes latinku ve dvacátých letech a posléze i cyrilici zavedenou sovětským režimem, po dnešní stav, kdy se některé státy pokusily s různým úspěchem znovu o změnu na turkizovanou latinku (Horák 2008: 15).“

Fenomén návratu k turkické verzi latinky se ovšem netýká psané formy tádžičtiny. Původní písmo, které obyvatelé oblasti dnešní Tádžické republiky používali, bylo arabské, to však bylo v roce 1930 nahrazeno latinkou a po roce 1940 byla ustanovena ruská azbuka (Kokaisl 2007). Na počátku devadesátých let se objevily určité snahy některých opozičních skupin transformovat tádžický jazyk na arabsko-perský systém písma. Tyto pokusy o zásadní změnu psané formy tádžického

jazyka se ovšem nezdařily a tak je azbuka v Tádžikistánu používána i nadále. Zajímavý moment nastal v průběhu příprav ratifikace mírové smlouvy o ukončení tádžické občanské války. Zatímco prezident Emómalim Rahmón podepsal smlouvu psanou azbukou, představitel opozice Saíd Abdulló Núrím ratifikoval verzi smlouvy napsanou arabským písmem (Horák 2008).⁶²

Tádžická azbuka se však od té ruské v některých dílčích aspektech odlišuje. Na tuto skutečnost upozornil například respondent Tachyr⁶³ z Chodžentu, který konstatoval, že Tádžikové ve svém psaném projevu (v tádžické verzi azbuky) disponují navíc čtyřmi znaky – písmeny, pro které nemá ruská azbuka odpovídající ekvivalenty. Podle Tachyry tyto tádžické specifické znaky přibližně odpovídají slabikám *dže, he, ee/eo a kh*.

4.3 Pamírské jazyky

Stejně jako tádžičtina i jazyky pamírské patří do indoevropské jazykové rodiny, indoiránské větve a do skupiny iránských jazyků. Od tádžičtiny se však pamírské jazyky odlišují skutečností, že se nejedná o jazyky zápodoiránské nýbrž vychodoiránské. Z hlediska jazykové klasifikace jsou pamírské jazyky součástí následujícího schématu:⁶⁴

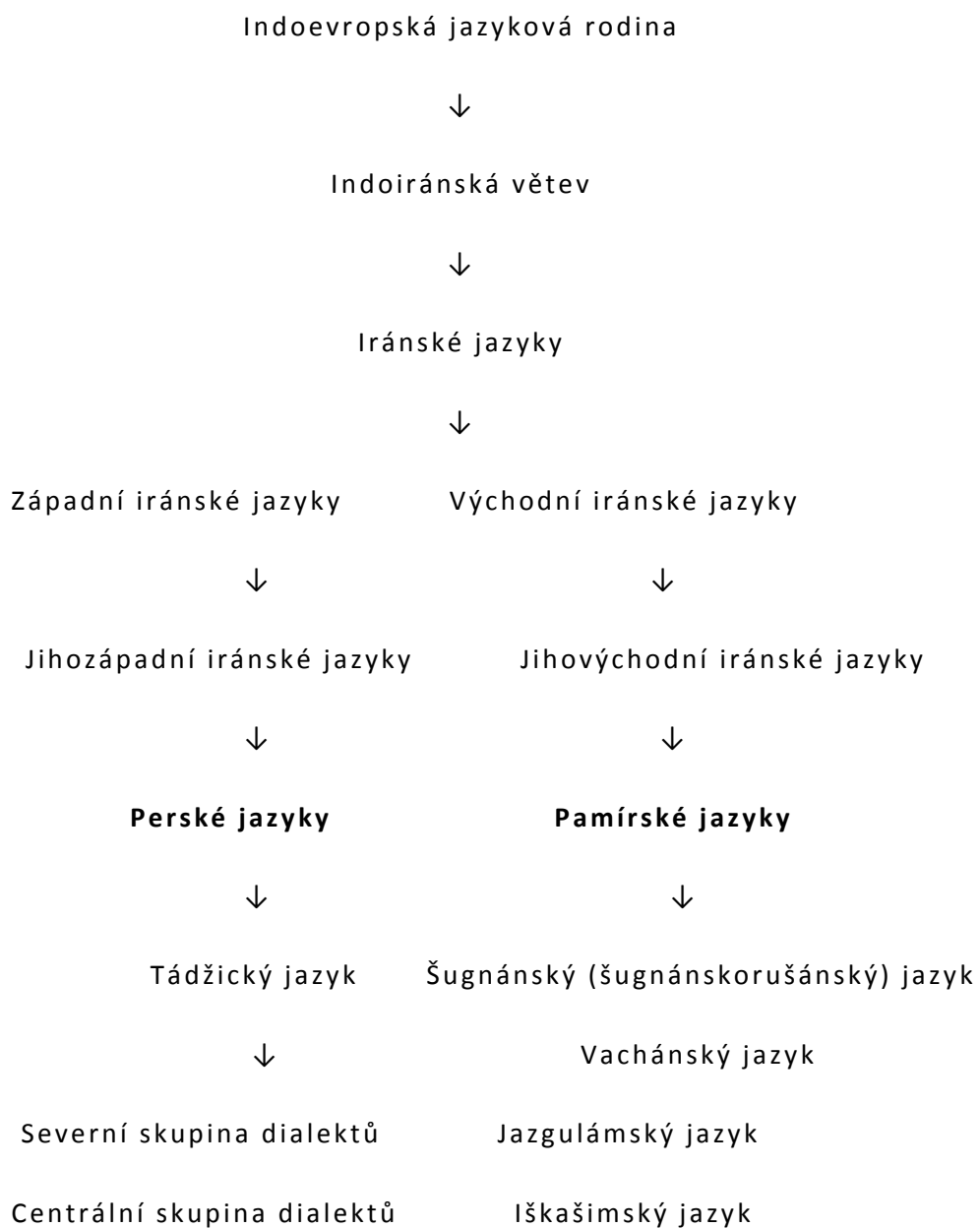
Indoevropská jazyková rodina → indoiránská větev → iránské jazyky → východní iránské jazyky → jihovýchodní iránské jazyky → pamírské jazyky

⁶² Podobný výraz vymezování se opozičních skupin vůči vládě v Dušanbe, je možné vysledovat i ve snaze ustanovit v opozičních lokalitách (GBAO) rozdílné pojetí určování času. Někteří pamírští respondenti z Autonomní oblasti Horského Badachšanu poukazovali na skutečnost, že oni mají na výraz opozičního postoje vůči vládě neoficiálně nastavený čas, který je o hodinu posunutý (mají o hodinu více) od toho v centrálním Tádžikistánu. Úřady a policie v GBAO se sice musí řídit oficiálním časem v Dušanbe, ale „obyčejné lidi“ však k tomu „donutit“ nemohou – zdroj těchto informací nebude dále konkretizován z důvodu potenciálního rizika diskreditace.

⁶³ 11) Tachyr, muž 46 let, Tádžik – Chodžent (původně Dušanbe – odešel s rodinou kvůli válce), vyučený kuchař, bývalý zaměstnanec armády, dnes nezaměstnaný, manžel 10)

⁶⁴ GORDON, Raymond G., Jr. (ed.),. Dostupný z www.ethnologue.com/show_country.asp?name=TJ ,

Vzájemný vztah tádžičtiny a pamírských jazyků je možné ilustrovat na následujícím jazykovém schématu:⁶⁵



⁶⁵ GRIMES, F, Barbara (ed.). Dostupný z < www.christusrex.org/www3/ethno/Taji.html >

Jižní skupina dialektů

Jihovýchodní skupina dialektů

4.3.1 Členění pamírských jazyků

Je vhodné upozornit na skutečnost, že tato kapitola se primárně zaměřuje především na lingvistickou situaci v Tádžikistánu – konkrétně v Autonomní oblasti Horského Badachšanu. Uživatelé pamírských jazyků však nežijí pouze v GBAO, ale také na území států sousedních (Afghánistán, Čína - Ujguristán) popřípadě geograficky nepříliš vzdálených (Pákistán).⁶⁶ Další text, pokud nebude uvedeno jinak, však popisuje danou problematiku pouze v kontextu Tádžické republiky.

Z hlediska problematiky dalšího členění skupiny pamírských jazyků, zastávají jednotliví autoři, kteří se danou otázkou zabývají, mnohdy rozdílných postojů. Nejednotné jsou i názory respondentů, kteří byli na danou problematiku dotazováni.

Slavomír Horák poukazuje na základní dělení pamírských jazyků. Podle tohoto přístupu patří mezi pamírské jazyky (v případě Horáka mezi jazyky Horského Badachšanu):

- iškašemský jazyk
- vachánský jazyk
- šugnánsko - rušánský jazyk (a jeho dialekty)
- jazgulámský jazyk (viz předchozí text – specifická skupina na pomezí Pamírců a Tádžiků)

Kromě těchto čtyř základních pamírských jazyků patří mezi „tádžické“ východoiránské jazyky i jagnobština (Horák 2005). Jagnobský jazyk se však od jazyků pamírských liší v dílčím aspektu, že zatímco jazyky pamírské jsou iránské jihovýchodní, jagnobština je řazena do skupiny iránských jazyků

⁶⁶ GORDON, Raymond G., Jr. (ed.),. Dostupný z www.ethnologue.com/show_country.asp?name=TJ ,

severovýchodních.⁶⁷ Se stejným schématem členění pamírských jazyků, které používá Slavomír Horák, se lze setkat i na internetových stránkách serveru www.ethnologue.com.⁶⁸

Podle jiného způsobu schematizace lze pamírské jazyky dělit na jazyk šugnánský (a jeho rušánský a badžuvský dialekt), bartánský, sarikolský, jazgulámský, vančský – starovančský (mrtvý jazyk), vachánský a iškašský (Mamadšerzodšejev 2007). Při studiu jiných zdrojů informací se lze setkat i s názvy jazyků doposud neuvedených. Například podle publikace Tádžická SSR se pamírské jazyky dělí na šugnánsko-rušánské (a jejich dialekty), jazgulemské, iškašimské, vachánské a mundžánské (Kokaisl 2007).

Podobná „klasifikační nejednotnost“ byla patrná i z výpovědí pamírských respondentů, tedy těch, kteří dané jazyky přímo používají.⁶⁹ Respondentka Salima⁷⁰ z Chorogu konstatovala, že Horský Badachšán je rozdělen na 8 oblastí a lidé v této lokalitě mluví 10 dialektů. Učitel Kamon⁷¹ z vesnice Nišusp zastával názor, že pamírských dialektů je přibližně 6. Kamonův postoj poopravil jeden ze zaměstnanců⁷² Aga Chánovy nadace ITREK, který konstatoval, že pamírských jazyků je pět a šestý jazyk používaný v GBAO je turkická kyrgyzština. Tento respondent poukázal i na činnost významných lingvistů, kteří se problematikou pamírských jazyků zabývají, jedná se o Šon Nazara a Karamšojeva (autor rusko-šugnánského slovníku).

4.3.2 Početní zastoupení jednotlivých pamírských jazyků

⁶⁷ GORDON, Raymond G., Jr. (ed.),. Dostupný z www.ethnologue.com/show_language.asp?code=yai

⁶⁸ GORDON, Raymond G., Jr. (ed.),. Dostupný z www.ethnologue.com/show_country.asp?name=TJ ,

⁶⁹ Nejvíce respondentů pocházelo z oblasti Šugnánu – jednalo se tedy o Šugnánce. Tuto skutečnost je třeba zohlednit při snaze získaná data dále interpretovat popřípadě analyticky zpracovat. Důvodem vysokého počtu šugnánských respondentů je nejen skutečnost, že se jedná o nejpočetnější pamírskou skupinu (viz další text), ale také, že podstatná část výzkumu byla realizována především v šugnánském a murgabském rajonu GBAO. Podobně jako u otázky hraničních oblastí pamírské identity (viz předchozí kapitola – obyvatelé Darvozu a Vanče), lze i u této problematiky považovat za určitou metodologickou chybu, že terénní výzkum nebyl realizován i v dalších pamírských oblastech. Na druhou stranu je však třeba poznamenat, že takto koncipovaný terénní výzkum by byl podstatně náročnější nejen časově, ale i finančně. Nicméně danou skutečnost lze považovat za určitou výzvu a podnět pro další bádání v dané oblasti.

⁷⁰ 43) Salima, žena, 36 let, Pamírka – Chorog, žena 42), pomáhá v občerstvení svého muže

⁷¹ 54) Kamon, muž, přibližně 40 let, Pamírec – Nišusp, učitel

⁷² 69) Muž, přibližně 40 let, Pamírec – Chorog, zaměstnanec ITREKu

Z pamírských jazyků je nejpočetněji zastoupena šugnánština. V roce 1975 hovořilo tímto pamírským jazykem 20 000 obyvatel GBAO, k tomuto údaji je však třeba připočíst přibližně 2 000 obyvatel, kteří používali orošorský dialekt šugnánštiny a 15 000 obyvatel hovořících dialektem rušánským.⁷³ V roce 1989 se jednalo o 70 000 obyvatel GBAO (není uvedeno zda včetně dialektů – nejspíše ano). V průběhu sčítání obyvatelstva v roce 1988 bylo zjištěno, že tímto jazykem hovořilo přibližně 18 000 z celkového počtu 20 154 obyvatel Chorogu (správní město GBAO) (Alamojev 2007). Podle jiných zdrojů informací v roce 1997 používalo šugnánský jazyk více než 100 000 obyvatel Tádžikistánu (GBAO) a přibližně 50 000 obyvatel Islámské republiky Afghánistán (Mamadšerzodšejev 2007).

Ostatní pamírské jazyky jsou zastoupeny o poznání méně. K vachánskému jazyku se hlásí přibližně 7 000 obyvatel Tádžikistánu (dále 9 000 Vachánců žije v Pákistánu, 7 000 v Afghánistánu a 6 000 v Číně). Bartánský jazyk byl v roce 1932 zastoupen přibližně 2 000 mluvčími, v roce 1959 se jednalo o 1 000 obyvatel GBAO a v devadesátých letech (1997) o 2 500 osob. Jazgulámský jazyk používá přibližně 4 000 mluvčích. A iškašimsky hovoří přibližně 500 obyvatel jižní části GBAO (přibližně 2 000 Iškašimců žije v Afghánistánu) (Mamadšerzodšejev 2007).

Zajímavý jazykový fenomén představuje oblast Iškašimského rajonu GBAO. Respondent Kamon⁷⁴ uvedl, že se v této oblasti mluví především vachánsky, rínsky a goronsky (jazyk podobný tádžičtině). Podle Pamírce Mubarakša⁷⁵ se v Iškašimském rajonu hovoří vachánsky, tádžicky, rínsky (pouze jedna vesnice – s ostatními komunikují tádžicky) a jazykem farsí. Mamadšerzodšejev upozorňuje na skutečnost, že v Iškašimském rajonu GBAO hovoří iškašimsky pouze 500 obyvatel žijících ve vesnicích Nud, Sumdžin a Mulvodž (Mamadšerzodšejev 2007).

Na základě výše uvedených informací je možné konstatovat, že otázka členění a vymezení početního zastoupení jednotlivých pamírských jazyků představuje problematiku poměrně složitou. Při zpracovávání tohoto tématu je potřeba vycházet ze skutečnosti, že data uvedená v jednotlivých zdrojích informací se mohou od sebe značně odlišovat. Důvodem této situace

⁷³ GORDON, Raymond G., Jr. (ed.) www.ethnologue.com/show_language.asp?code=sgh, [cit.2009-06-14]

⁷⁴ 54) Kamon, muž, přibližně 40 let, Pamírec – Nišusp, učitel

⁷⁵ 65) Mubarakšo, muž přibližně 40 let, Pamírec – Nišusp – dnes Moskva a Miami, lékař, synovec 64)

je mimo jiné i poměrně vysoký počet dialektů jednotlivých jazyků, které ovšem nejsou všemi autory zohledňovány a do celkových součtů mluvčích započítávány. K výše uvedeným počtům mluvčích jednotlivých jazyků je tedy třeba přistupovat „pouze orientačně“ a potenciálně počítat s dílčími odchylkami v celkových počtech osob, které daný jazyk používají.

4.3.3 Problematika psaného projevu pamírských jazyků

Problematiku pamírských jazyků je možné doplnit i o otázku psaného projevu. Většina z těchto jazyků v současné době nemá vytvořený kodifikovaný systém znaků (abecedu), prostřednictvím kterého by bylo možné orální verzi jazyka písemně zaznamenat. Jako literární jazyk je většinou používána tádžičtina.⁷⁶ Výjimkou je jazyk šugnánský, který disponuje vlastním abecedou (jedná se o šugnánskou verzi azbuky. Kodifikovaná šugnánština byla zpracována i do podoby rusko-šugnánského slovníku (Karamšojev 2005).

Před příchodem „arabské civilizace“ do regionu Střední Asie užívali obyvatelé Pamíru vlastní písmo, jehož podoba se do dnešní nezachovala. Společně s konverzí k islámu přešli Pamírci na arabskou abecedu, která se stala v devatenáctém století základem pro „vlastní“ šugnánské písmo (šugnánská verze arabské abecedy). V třicátých letech dvacátého století byl šugnánský jazyk přetransformován na písmo latinské a později byla pro potřeby psaného projevu zavedena ruská azbuka (její šugnánská verze) (Mamadšerzodšejev 2007).

Podobně jako v případě tádžičtiny, tak i v souvislosti s pamírskými jazyky (konkrétně se šugnánštinou), upozorňovali respondenti na skutečnost, že „jejich“ abeceda je od té ruské či tádžické v jistých dílčích aspektech odlišná. Student filosofie Šermad⁷⁷ poukazoval na skutečnost, že nejen tádžická verze azbuky se od té ruské liší (čtyři odlišné znaky – viz předchozí text), ale že i šugnánština disponuje dvěma znaky, pro které nemá adekvátní ekvivalenty nejen ruština, ale ani tádžičtina. Konkrétně se jedná o znaky sloužící k záznamu slabik žše a re. Otázkou je, nakolik je tato odlišnost lingvisticky podstatná a významná. Popřípadě zda se nejedná „pouze“ o jeden ze zdrojů vymezení se vůči ostatním, kteří tyto dva znaky nemají.

⁷⁶ GRIMES, F, Barbara (ed.). Dostupný z < www.christusrex.org/www3/ethno/Taji.html >

⁷⁷ 40) Šermad, muž, 27 let, Pamírec - Chorog – vesnice Pazor, student filosofie v Dušanbe

4.4 Jazykový aspekt v kontextu interetnické komunikace

Otázku vztahů mezi příslušníky různých jazykových skupin (etnik) lze v kontextu pamírských jazyků analyzovat ve dvou úrovních. Jedná se především o otázku komunikace mezi Pamírci a těmi ostatními (nejčastěji Tádžiky) a problematiku vzájemné komunikace mezi příslušníky jednotlivých pamírských skupin.

4.4.1 Pamírci a ti „jiní“

Rozdíly mezi pamírskými jazyky a tádžičtinou se projevují nejen z hlediska teoretické schematizace do jednotlivých jazykových skupin, ale jsou také patrné i v průběhu „běžné“ každodenní komunikace. Skutečnost, že se pamírské jazyky od tádžičtiny odlišují, potvrzovali respondenti nejen pamírští, ale i tádžičtí. Jedna z tádžických návštěvnic⁷⁸ lázní Choča obi garm (nedaleko Dušanbe) uvedla, že je v současné době v lázních s jednou paní z Pamíru a že si vzájemně nerozumí a tak spolu komunikují rusky. Podobné stanovisko zastával pamírský řidič⁷⁹ maršrutky, který poznamenal, že Pamírci a Tádžikové jsou jiná národnost a že i jejich jazyky jsou rozdílné.

Obdobně se vyjadřoval pamírský student Šermad⁸⁰, který konstatoval, že se ve škole sice učí tádžicky, doma však mluví pamírsky – šugnánsky. Pokud ovšem mluví šugnánsky před Tádžiky, tak ti jim nerozumí. Jako příklad dílčí odlišnosti v jednotlivých jazycích uvedl Šermad rozdílné označení pro Pamír (*Pamír* – tádžicky a *Pomír* -šugnánsky). V tomto případě se však jedná o rozdílnost dílčí a nabízí se konstatovat, že skoro až zanedbatelnou. Chalífa Alifbek⁸¹ rozdílnost v jazycích demonstroval na příkladu označení pro jednu z příbuzenských norem. Jedná se o fenomén *sedm pokolení* (viz další text), což se tádžicky řekne *kchaft pušt* a šugnánsky *uvf pušt*. Šugnánek Fachradin⁸² poukazoval na odlišnost jednotlivých jazyků, které se v GBAO používají, na příkladu označení pro žvýkací tabák.

⁷⁸ 23) Žena, přibližně 55 let, Tádžička z Chatlonská oblasti, návštěvnice lázní Choča obi garm

⁷⁹ 37) Muž, přibližně 45 let, Pamírec – Chorog, řidič maršrutky

⁸⁰ 40) Šermad, muž, 27 let, Pamírec Chorog – vesnice Pazor, student filosofie v Dušanbe

⁸¹ 71) Alifbek, muž, 71 let, Pamírec – Vankala, ismailitský chalífa, dříve řidič

⁸² 74) Fachradin, muž, přibližně 35 let, Pamírec – Chorog – částečně Murgab – dodavatel masa

Šugnánština má pro tuto komoditu výraz *Navspor*, vachánština *Nosvo*, tádžičtina *Nos* a kyrgyzština *Nas*. Jisté odlišnosti jsou patrné i při porovnání základních číslovek.

Číslovka	Tádžicky ⁸³	Šugnánsky ⁸⁴
1	<i>jakh</i>	<i>iv</i>
2	<i>du</i>	<i>žšuen</i>
3	<i>se</i>	<i>aroi</i>
4	<i>čor</i>	<i>cavor</i>
5	<i>pandž</i>	<i>pindze</i>
6	<i>šaš</i>	<i>chore</i>
7	<i>chaft</i>	<i>uft</i>
8	<i>chadž</i>	<i>vachžt</i>
9	<i>nuch</i>	<i>nov</i>
10	<i>dach</i>	<i>vis</i>

Rozdíly v jazycích ovšem neznamenají, že by pozice v rámci internetnické komunikace byly pro příslušníky obou skupin (Tádžické a Pamírce) stejné. Respondenti shodně poukazovali na skutečnost, že se v případě tádžičtiny a pamírských jazyků jedná o jazyky rozdílné a často pro ty druhé nesrozumitelné. Na druhou stranu tádžičtina představuje jediný oficiálně úřední jazyk Tádžické republiky. Tento oficiální jazyk se používá i v GBAO. Děti ve škole se učí především tádžicky (částečně rusky). V tádžičtině jsou i názvy ulic a nápisy na státních budovách (úřadech, policii, univerzitě atd.).⁸⁵ Šugnánštinu (popřípadě jiný pamírský jazyk) používají Pamírce doma, na ulici, v obchodech a dopravních prostředcích – tedy při každodenních interakcích.⁸⁶

Specifickou oblastí v rámci GBAO je Murgabský rajon (sever GBAO při hranicích s Kyrgyzstánem Čínou). V této lokalitě žijí kromě Pamírců i Kyrgyzové. Kyrgyzové jsou narozdíl od Pamírců považováni za etnickou minoritu, což se projevuje i v přístupu státní správy k jejich jazyku.

⁸³ 11) Tachyr, muž 46 let, Tádžik – Chodžent (původně Dušanbe – odešli kvůli válce), manžel 10), vyučený kuchař, bývalý zaměstnanec armády, dnes nezaměstnaný

⁸⁴ 42) Šody, muž, 37 let, Pamírec – Chorog, majitel občerstvení v Chorogu

⁸⁵ 43) Salima, žena, 36 let, Pamírka – Chorog, žena 42), pomáhá v občerstvení svého muže

⁸⁶ 70) Muž, přibližně 50 let, Pamírec – Chorog, zaměstnanec botanické zahrady v Chorogu

Pracovník⁸⁷ policie v Murgabu uvedl, že na budově policie sice nápis v kyrgyzštině není (pouze tádžicky a rusky), nicméně se prý lze setkat na některých oficiálních nápisech a cedulích i s tímto turkickým jazykem. Oproti tomu na velké ceduli u hlavní cesty v Murgabu, která byla vztyčena na oslavu výročí patnácti let nezávislosti Tádžikistánu, byl text v tádžičtině a kyrgyzštině (v ruštině nikoliv).

Kyrgyzové žijící v Murgabu vypovídali, že se jejich děti ve škole učí kyrgyzsky, mají však i hodiny v tádžičtině a ruštině.⁸⁸ Komunikace mezi Kyrgyzy a Pamírci, popřípadě Tádžiky probíhá především v ruském jazyce.⁸⁹

V ruském jazyce nekomunikují Pamírci pouze s příslušníky kyrgyzského etnika, nýbrž, jak uváděli někteří respondenti, ruštinu často využívají i při komunikaci s Tádžiky. Někteří pamírští respondenti uváděli, že mluví lépe rusky než tádžicky. Například Džamirzajev⁹⁰ z vesnice Nišusp uvedl, že hovoří lépe rusky než tádžicky, protože sloužil v sovětské armádě. Jiný respondent⁹¹ ze stejné vesnice poukazyval na význam vzdělání za dob Sovětského svazu. Před rozpadem Sovětského svazu měly děti ve škole každý týden jeden den ruského jazyka – všechny předměty ten den byly vyučovány pouze v ruštině. Slavomír Horák v souvislosti s rozšířením ruského jazyka upozorňuje na poměrně zajímavou skutečnost, která daný stav může částečně podporovat. Tento autor konkrétně poukazuje na význam masmedií - zatímco signál tádžické státní televize je v GBAO stále velice slabý, oproti tomu ruské vysílání si lze v této části Tádžikistánu naladit celkem bezproblémově (Horák 2005). V autonomní oblasti Horského Badachšánu tedy, podobně jako v celé postsovětské Střední Asii, funguje ruský jazyk jako určitá *lingua franca* daného regionu.

4.4.2 Komunikace mezi Pamírci

Druhý pohled, kterým lze na problematiku pamírských jazyků pohlížet, vychází z předpokladu, že se tyto jazyky neodlišují pouze od ostatních jazyků nepamírských, ale že určité odlišnosti jsou

⁸⁷ 79) Muž, přibližně 50 let, etnicita neznámá, Murgab, zaměstnanec policie

⁸⁸ 83) Tagajbek, 40 let, Kyrgyzs – Gožo Berdibajev – vesnice u Murgabu, vyučený švec – dnes pastevec

⁸⁹ 73) Muž, přibližně 50 let, Kyrgyzs – Murgabský rajon, pastevec

⁹⁰ 67) Džamirzajev, muž, 49 let, Pamírec – Nišusp, poštovní úředník, muž 68) a synovec 64)

⁹¹ 61) Muž, 70 let, Pamírec – Nišusp, bývalý předseda vesnice Darmanach, dnes učitel, otec 62)

patrné i mezi jednotlivými jazyky pamířskými. Data uvedená v této kapitole však nelze považovat za plně relevantní neboť daná problematika byla konzultována pouze s příslušníky etnika šugnánského a vachánského. Tento text tedy nereflektuje celou lokalitu GBAO se všemi jejími jazykovými specifiky. Jedná se tedy pouze o určité nastínění dané problematiky a poukázání na případné další výzkumnické roviny, na které se lze zaměřit v případě dalšího terénního výzkumu v dané lokalitě.

Tato problematika bude tedy stručně popsána v kontextu vzájemné komunikace mezi Šugnanci a Vachanci. Respondenti z obou jmenovaných etnických skupin se shodují, že jejich jazyky jsou od sebe odlišné. Tuto odlišnost lze stručně demonstrovat na příkladu několika základních příbuzenských pojmů.⁹²

Termín	Tádžický	Šugnánský	Vachánský
Otec	lit. <i>Padar, Ota</i>	<i>Tat</i>	<i>Tat</i>
Matka	lit. <i>Modar, Oča</i>	<i>Nan</i>	<i>Nan</i>
Syn	<i>Pisar</i>	<i>Puc/Poc</i>	<i>Potr</i>
Dcera	<i>Dochtar</i>	<i>Rizin</i>	<i>Dzeucht</i>
Bratr - starší	<i>Aka</i>	<i>Vrod</i>	<i>Vrut (Lup vrut)</i>
Bratr - mladší	<i>Dodar</i>	<i>Vrod</i>	<i>Džakalai vrut</i>
Sestra - starší	<i>Chochar</i>	<i>Jach</i>	<i>Lup chij</i>
Sestra - mladší	<i>Apa</i>	<i>Jach</i>	<i>Džakalai chij</i>
Děda	<i>Bobom</i>	<i>Bob</i>	<i>Pup</i>
Babička	<i>Momam</i>	<i>Mum</i>	<i>Mum</i>

lit. – literárně

⁹² Informace týkající se příbuzenské terminologie poskytli následující respondenti:

Tádžický jazyk

Tachyr, muž 46 let, Tádžik – Chodžent

Kamon, muž, přibližně 47 let, Pamírec – Nišusp (horní část), učitel

Safarmahamed, muž, 28 let, Pamírec – Nišusp (horní část), geolog

Šugnánský jazyk

Kamon, muž, přibližně 47 let, Pamírec – Nišusp (horní část), učitel

Safarmahamed, muž, 28 let, Pamírec – Nišusp (horní část), geolog

Vachánský jazyk

Bandišo, muž, přibližně 56 let, Pamírec – Vachánc – Murgab, prodavač v obchodě

Otázka příbuzenské terminologie bude dále podrobněji zpracována v následující kapitole (*Pamírský příbuzenský systém v kontextu etnické identity*). Dále lze srovnat jednotlivé jazyky i pomocí jednoduchých slovních spojení.⁹³

„*Jak se máš?*“

Vachánsky: „*Ciring?*“

Šugnánsky: „*Carank?*“

„*Dobře*“

Vachánsky: „*Baf*“

Šugnánsky: „*Bašan*“

Šugnanci i Vachanci jsou tedy v otázce jistých odlišností mezi šugnánštinou a vachánštinou názorově jednotní. Rozdílné jsou ovšem jejich přístupy k otázce srozumitelnosti jazyka té druhé skupiny. Šugnánka Salima⁹⁴ uvedla, že vachánštině rozumí hůře než ostatním pamírským jazykům. Podle Salimy je vachánský jazyk podobný jazyku německému. Podobné přirovnání k německému jazyku zmínil i Salimy manžel Šody⁹⁵, který ale tvrdil, že němčině je podobný spíše jazyk rušánský. Je tedy otázkou, zda se jedná o skutečnou podobnost s německým jazykem nebo o způsob lokálního označování toho odlišného (viz fenomén španělské vesnice). Šugnánek Manučar⁹⁶ částečně potvrdil výpovědi předchozích respondentů, když konstatoval, že i podle jeho názoru je vachánština ze všech pamírských jazyků šugnánštině podobná nejméně. Manučar dále uvedl, že on - Šugnánek Vacháncům příliš nerozumí, zatímco Vachanci šugnánštině většinou rozumí podstatně lépe. Tento svůj předpoklad odůvodnil tvrzením, že šugnánština je jazykem centra Pamíru – v oblasti

⁹³ Vachánština: 78) Bandišo, muž, přibližně 56 let, Pamírec – Vachánek – Murgab, prodavač v obchodě

Šugnánština: 74) Fahradin, muž, přibližně 35 let, Pamírec – Chorog – částečně Murgab – dodavatel masa,

⁹⁴ 43) Salima, žena, 36 let, Pamírka – Chorog, žena 42), pomáhá v občerstvení svého muže

⁹⁵ 42) Šody, muž, 37 let, Pamírec – Chorog, majitel občerstvení v Chorogu

⁹⁶ 75) Manučar, muž, 28 let, Pamírec – Karakol, pohraniční stráž, bratranec 74)

Šugnánu se nachází správní město GBAO Chorog. Tento Manučarův předpoklad potvrdil i Vachánek Badišo⁹⁷, který konstatoval, že on jako Váchánek šugnánštině rozumí.

Nabízí se tedy konstatování, že vzájemný vztah centrum x periferie není typický pouze na úrovni tádžičtina x pamírské jazyky, ale že lze jisté aspekty tohoto vztahu vysledovat i na úrovni šugnánština x ostatní pamírské jazyky. Podobě jako tádžičtina je i šugnánština jazykem centra, byť v poněkud menším měřítku a na neoficiální úrovni. Počet Šugnánců je několikanásobně vyšší než počet příslušníků ostatních pamírských etnik. V Chorogu - jediném „větším“ městě Pamíru je jediná univerzita v GBAO. V tomto městě je i muzeum, knihovna, sídlo Aga Chánovi nadace, stanoviště maršutek směřujících do Dušanbe, internet atd. Chorog lze tedy považovat nejen za správní, ale i kulturní, informační a politické centrum Horského Badachšánu. Jazykem tohoto centra je šugnánština (na oficiální úrovni tádžičtina) a právě se šugnánštinou se obyvatelé ostatních rajonů GBAO dostávají do intenzivního kontaktu, pokud se po tomto správním městě GBAO pohybují (studují, pracují či jen projíždějí).

4.5 Pamírská identita v kontextu dílčích jazykových příslušností

V této kapitole byla problematika jazyka zpracovávána v kontextu dvou základních úrovní. Jedna úroveň popisovala „vztah“ mezi jazyky pamírskými a jazyky ostatními – nepamírskými (především tádžičtinou). Druhá tématická linie se zaměřila na otázku „vztahu“ mezi jednotlivými pamírskými jazyky. Tato úroveň se v průběhu práce zkonkretizovala až do podoby vztahu šugnánštiny (jakožto jazyka centra) a ostatních pamírských jazyků nebo přesněji do podoby vztahu Šugnánců a „ostatních Pamírců“.

Z hlediska první úrovně se nabízí konstatování, že příslušnost ke skupině pamírských jazyků představuje jeden ze základních zdrojů společné pamírské identity. Koncept „pamírství je tedy kromě společného ismá'ilistkého náboženství postaven i na předpokladu společné jazykové příslušnosti, která je odlišná od jazykové příslušnosti těch ostatních (v tomto kontextu především od jazykové příslušnosti Tádžiků).

⁹⁷ 78) Badišo, muž, přibližně 56 let, Pamírec – Vachánek – Murgab, prodavač v obchodě

Tato společná jazyková příslušnost však není vyjádřena prostřednictvím jednotného jazyka (*pamírštiny*), ale příslušností ke společné jazykové skupině *pamírských jazyků*. Tato skupina zastřešuje několik dílčích rozdílných jazyků a jejich dialektů. Je otázkou nakolik tato jazyková odlišnost jednotlivých pamírských „etnik“ může vytvářet pocit identity, který by byl „silnější“ než pocit společné identity pamírské.

Již Bromlej upozorňoval na skutečnost, že vědomí vlastní skupinové „jednoty“ se projevuje především prostřednictvím vlastního společného označení – tedy etnonymem (Bromlej 1980). Na základě poznatků získaných v průběhu několikátýdenního terénního výzkumu v popisované lokalitě (nelze však zobecňovat – viz předchozí text), lze konstatovat, že pro obyvatele Pamíru je typické etnonymní označení *Pamírci*. Tento pojem používají nejen příslušníci jednotlivých „pamírských etnik“ v souvislosti se sebeoznačováním se či seberepresentováním se, ale také příslušníci skupin těch ostatních v souvislosti s označením těch *jiných* – těch z hor – tedy *Pamírců*.

Cílem této diplomové práce však není pohybovat se v konceptech *bud'* a *nebo*, tedy v myšlenkovém rámci, že příslušníci skupiny sdílejí *bud'to* identitu jednu *nebo* tu identitu druhou. V případě potvrzení určitého významu společné pamírské identity tedy nedochází k potlačení významu identit ostatních. V této fázi diplomové práce se nabízí použít Eriksenův koncept flexibilní identity, tedy že každá osoba je nositelem celé řady potenciálních identit (Eriksen 2007). Z tohoto pohledu se pamírská identita teoreticky nevylučuje ani s identitou šugnánskou či vachánskou, ale ani s identitou tádžickou (ve smyslu státní příslušnosti), paniránskou či panmuslimskou. Ale jak konstatuje Eriksen, jen některé z těchto identit se stávají významnými a nabízí se předpoklad, že těmi významnými budou v současné době spíše identita pamírská či šugnánská než ta tádžická či panmuslimská. Kromě charakteru flexibilního má však identita v Eriksenově pojetí i charakter situační. Z tohoto důvodu tedy nelze současné skupinové identity považovat za stálé a neměnné neboť změnou situace (a s tím spojenou změnou vnějšího subjektu, vůči kterému se skupina vymezuje) se může změnit i koncept skupinové sounáležitosti a tedy i identity.

5. Pamírský příbuzenský systém v kontextu etnické identity

Cílem této kapitoly je poukázat na problematiku základních aspektů příbuzenského systému obyvatel tádžického Pamíru. Otázka příbuzenských pravidel a jejich dodržování není samotnými Pamírci chápána jako významný zdroj či projev jejich etnické identity, kterým by se potenciálně mohli vymezovat vůči těm významným jiným, tedy vůči Tádžikům. Respondenti z Pamíru a ani z centrálního Tádžikistánu nepoukazovali na žádné zásadní rozdílnosti, kterými by se příbuzenské systémy Tádžiků a Pamírců od sebe odlišovaly. Jisté a často i významné odlišnosti lze ovšem vysledovat při porovnání příbuzenských systémů kyrgyzských pastevců žijících především v Murgabském rajonu GBAO a Pamírců (popřípadě Tádžiků), kteří obývají zbytek Pamíru. Ani v tomto případě však respondenti nepoukazovali na skutečnost, že právě tyto rozdílnosti v příbuzenských systémech jsou podstatou toho, co Kyrgyze a Pamírce, popřípadě Tádžiky od sebe odlišuje.

Význam základní charakteristiky a stručné analýzy příbuzenských pravidel ovšem spočívá ve skutečnosti, že se aspekt příbuzenských systémů s různou intenzitou projevuje v dalších oblastech materiální i nemateriální kultury, které již za zdroje či projevy identity či identit obyvatel Pamíru považovány bývají. Příbuzenské pojmy, vztahy a pravidla se projevují nejen ve sféře jazykové či v oblasti tradičních hodnot, ale jsou také důležitou součástí představ jednotlivých skupin o jejich vlastním původu.

5.1 Rodová příslušnost obyvatel Pamíru

Společným charakteristickým znakem příbuzenských systémů obyvatel Pamírců a Tádžiků je absence výrazných rodových struktur, které by tato etnika dále strukturovaly a které by vytvářely příbuzenské skupiny, se kterými by se výrazněji ztotožňovali všichni jejich členové. Touto skutečností se rezidenční populace Tádžiků a Pamírců významně odlišují od příslušníků původně pastevecko-kočovních etnik, kteří v regionu Střední Asie žijí. Ondřej Ditrich upozorňuje na určitou kulturní hranici mezi kočovnými pastevci a usedlými zemědělci, která se projevovala mimo jiné i důrazem na význam rodové příslušnosti v rámci těchto skupin. Zatímco kočující pastevci jsou většinou původu turkického, usedlí zemědělci jsou původu iránského - perského (Ditrich 2004).

„Zatímco rodokmeny sloužily jako jakési ústavy politického uspořádání charakteristického pro kočující pastevce, vesnice (kišlak) jako základní společenské jednotky byly v říčních údolích ustavovány mnohem spíše na ekonomickém principu, především na spravování zavlažovacích kanálů.“⁹⁸

Lze tedy konstatovat, že příbuzenské systémy založené na rodové či klanové příslušnosti jsou typické především pro společnosti, které tvoří potomci turkických kočovníků, jakými jsou například Kyrgyzové, Kazaši a Turkmeni. Oproti tomu usedlé iránské obyvatelstvo klade důraz i na jiné sociální struktury. Toto tvrzení ovšem nelze zobecňovat. Například Slavomír Horák poukazuje na skutečnost, že právě existence určitých klanových seskupení byla významným faktorem v občanské válce, která probíhala v Tádžikistánu v první polovině devadesátých let.⁹⁹ Na druhou stranu však sám tento autor při charakteristice mocenských skupin v jednotlivých státech Střední Asie konstatuje následující:

„Elity ve středoasijských republikách byly většinou tvořeny několika mocenskými skupinami, a to na regionálním nebo na rodovém či kmenovém základě. Regionální faktor se projevoval především v Uzbekistánu a Tádžikistánu, v ostatních republikách hrála větší roli příslušnost příbuzenská (Horák: 2005: 38).“

Horák tedy v souvislosti s tádžickou společností upozorňuje spíše na význam fenoménu regionální příslušnosti než příslušnosti ke konkrétní rodové skupině. Nabízí se tedy možnost považovat Horákem v předchozí citaci zmiňované klany za určité mocenské velkorodiny, které se snaží o získání vlivu především ve sféře hospodářské a politické. Většina obyvatel Tádžikistánu se však s konkrétním rodem či klanem přímo neztotožňuje.

⁹⁸ DITRYCH, Ondřej. Vymyslet si středoasijské národy... (1924-2004). Na východ [online]. Vyd. 2007/02 [cit. 2005-09-06], Dostupný z WWW : <www.navychod.cz/?req=article >

⁹⁹ HORÁK, Slavomír. Občanská válka v Tádžikistánu a vnitropolitický vývoj v letech 1991-1997. 1999, [cit.2009-06-10] Dostupný z WWW: <slavomirhorak.euweb.cz/gcr_svet.pdf>

Podobně se vyjadřovali i tádžičtí a pamírští respondenti. Například respondent Tachyr¹⁰⁰ z tádžického Chodžentu na otázku rodové příslušnosti konstatoval, že Tádžikové rody podobné těm kyrgyzským nemají. Podle Tachyry se Tádžikové dělí do několika oblastí – regionů, které se od sebe liší různými dialekty tádžičtiny.

Podle Tachyry se jedná o následující oblasti:

- Sakdijžská oblast
- Chatlonská oblast
- Gornobadachšánská oblast
- Dušanbe

Určitou absenci rodových struktur nepřímo potvrdil i Pamírec Ichsmad¹⁰¹ z vesnice Nišusp, který uvedl, že rody přímo nemají, ale prý mají velké rodiny, jejichž členové si navzájem pomáhají. Jako příklad takovéto výpomoci lze uvést společnou práci příbuzensky, do jisté míry rodově, spřízněných mužů na poli při sklizni nebo při stavbě či opravě domu. Tato příbuzenská výpomoc je Pamírci – konkrétně Šugnánci nazývána termínem *Chašir*. A jak uvedl další z obyvatelů šugnánské vesnice Nišusp Šadichon¹⁰², jedná se o činnost, která je v danou chvíli konána zdarma (za jídlo a vodku) ve prospěch konkrétního příbuzného, do budoucna však tento příbuzný zase pomůže jemu.

I přes skutečnost, že Tádžikové ani horští Pamírci nedisponují tak pevnou a přesně vymezenou rodovou strukturou a příbuzenskými pravidly, které jasně určují postavení jedince v dané společnosti, jako například Kyrgyzové¹⁰³, nelze význam rodové příslušnosti u těchto etnik úplně opomíjet. Rodová příslušnost se u Tádžiků a Pamírců sice přímo neprojevuje tak silnou sounáležitostí s konkrétní rodovou skupinou, jako je tomu například u potomků kočovníků, nicméně své opodstatnění má ve vztahu jednotlivce k širší rodině, k předkům a také ke konkrétnímu místu, ve kterém tato rodina žije.

¹⁰⁰ 11) Tachyr, muž 46 let, Tádžik – Chodžent (původně Dušanbe – odešli kvůli válce), manžel 10), vyučený kuchař, bývalý zaměstnanec armády, dnes nezaměstnaný

¹⁰¹ 44) Ichsmad, muž, 35 let, Pamírec – Nišusp (horní část) – dnes žije v Dušanbe – prodejce elektrotechniky, bratranec 41)

¹⁰² 45) Šadichon, muž, 43 let, Pamírec – Nišusp (horní část), bratranec 41), syn 46)

¹⁰³ 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 strukturálně větví na podrody a dílčí rody (Retka, 2006).

Narozdíl od původně kočovnických etnik, pro které je důraz na rodovou příslušnost a sounáležitost typický, neužívají Pamírci ani Tádžikové jména svých patrilineárních předků pro označení vlastní příbuzenské skupiny.

Pro ilustraci, jak vypadá rodová struktura u potomků kočovnických skupin, lze uvést příklad kyrgyzského pastevce Tagajbeka¹⁰⁴, který žije ve vesnici Goža Beribajev nedaleko Murgabu. Na otázku z jakého je rodu (kyrgyzsky *uruu*) tento pastevce odpověděl, že je *Ičkilik*. Termín *Ičkilik* označuje skupinu kyrgyzských rodů, jejichž příslušníci obývají oblast jižního a jihozápadního Kyrgyzstánu a část severního Tádžikistánu (oblast okolo Džergitalu a Murgabu). Na otázku jakého menšího rodu je členem, Tagajbek odpověděl, že je *Džamanaj* a že na menší rody se už *Džamanajové* dále nedělí. Rodovou příslušnost tohoto kyrgyzského pastevce je tedy možné vyjádřit konkrétním označením, které je odvozeno od všemi příslušníky rodu uznávaného zakladatele (i mytologického) dané rodové jednotky. Pokud Tagajbek uvedl, že je *Džamanaj*, deklaroval tím svůj příbuzenský vztah ke všem ostatním příslušníkům rodu *Džamanaj*, kteří ovšem nemusí žít pouze v dané lokalitě, ale i stovky kilometrů daleko. Na základě dat získaných terénním výzkumem v roce 2005 v jižním Kyrgyzstánu, lze konstatovat, že příslušníci rodu *Džamanaj* žijí například v Alajském údolí ve vesnici Sary Mogol (Retka 2006). Podle respondentů z této lokality žijí v Sary Mogolu především příslušníci tří velkých *ičkilických* rodů, jimiž jsou *Kypčak*, *Najman* a *Tejit*. Tyto rody se poté dále dělí na několik dílčích podrodů. V případě *Tejitů* se jedná o rody *Kydrša*, *Čaltejit*, *Džamanaj* a *Čoj*. Kyrgyzský pastevce Tagajbek, který žije ve vesnici Gožo Berdibajev v severním Tádžikistánu je tedy příbuzensky spjat s Kyrgyzi, kteří žijí v jižním Kyrgyzstánu, tento příbuzenský vztah vychází z předpokladu, že mají společného předka – zakladatele konkrétního rodu *Džamanaj*. Tagajbek, stejně tak jeho rodoví příbuzní z jižního Kyrgyzstánu, jsou součástí následující rodové struktury.

- *Ičkilik*
- *Tejit*
- *Džamanaj*

Příslušníci rodu *Džamanaj* se tedy mohou prohlásit nejen za *Ičkiliky*, ale i *Tejity*, *Džamanaje* či za členy některého z dalších podrodů, na které se potenciálně mohou *Džamanajové* dále dělit. Příslušnost

¹⁰⁴ 83) Tagajbek, 40 let, Kyrgyzs – Gožo Berdibajev – vesnice u Murgabu, vyučený švec – dnes pastevce

jednotlivce ke konkrétnímu – pojmenovanému rodu lze u Kyrgyzů potvrdit sledováním jmen jejich patrilineárních mužských předků – takzvaných otců. Genealogické znalosti Kyrgyzů se projevují především prostřednictvím tzv. *Džeti ata* (kyrgyzsky Sedm otců). *Džeti ata* představuje tradiční hodnotu, která klade důraz na znalost patrilineárních mužských předků, v optimálním případě až do sedmého pokolení. V případě že jsou genealogické znalosti daného člena rodu dostatečné (podrobně se orientuje v rodové struktuře a zná jména svých mužských předků), stává se, že se jméno jeho konkrétního rodu objeví i mezi jmény jeho předků – tedy, že jeden z jeho předků je zakladatelem dané rodové jednotky (Retka 2006).

Na požádání výzkumníka uvedl Tagajbek následující jména svého *Džeti ata*

- Abdoluj – otec Tagajbeka
- Dolobaj – děd
- Najim
- Satybaldy
- Čoj
- Sejit
- Abdilaj

Mezi jmény předků Tagajbeka se sice neobjevilo jméno *Džamanaj*, od něhož Tagajbek svoji rodovou identitu odvozuje, není však vyloučeno, že by ke shodě mezi jmény v Tagajbekovém *Džeti ata* a jménem rodu došlo, pokud by respondent uvedl jména dalších předků - pokolení, popřípadě by zkonkretizoval z jakého podrodu pochází – jak se dále *Džamanojové* dělí.

Nabízí se také možnost, že informace poskytnuté tímto respondentem (popřípadě respondenty z obce Sary Mogol) nejsou přesné. V Tagajbekově *Džeti ata* se totiž objevilo jméno Čoj, což by měl být název lčkilického rodu, který je na stejné úrovni jako *Džamanaj* – tento předpoklad poukazuje buď na možnost, že Tagajbek není členem rodu *Džamanaj*, ale *Čoj*, popřípadě na variantu, která se jeví pravděpodobněji, a to, že *Čoj* je podrod rodu *Džamanaj* (v tomto případě by se ovšem mýlili respondenti, kteří uváděli, že rody *Džamanaj* a *Čoj* jsou na stejné úrovni – tedy, že se jedná o dva podrody rodu *Tejit*).

Otázka kyrgyzské rodové příslušnosti však není předmětem této diplomové práce. Stručný a zjednodušující popis tohoto příbuzenského systému však byl uveden především pro ilustraci tvrzení, že Tádžikové a Pamírci nedisponují takovými rodovými strukturami jako turkičtí potomci kočovníků. V případě Pamírců a Tádžiků se příbuzenská – rodová sounáležitost projevuje především ve vztahu k lokalitě, kde daná rodina žije. Jelikož se jedná o rodinu rozšířenou (sdružující několik rodin), lze používat i termínu rod, ten se ovšem liší od toho kyrgyzského nejen skutečností, že nenesé jméno svého skutečného či mytologického zakladatele, ale také, že je spjat s konkrétní lokalitou – vesnicí (občinou).

Pro srovnání kyrgyzského a pamírského (tádžického) pojetí rodových jednotek se nabízí využití konceptu pomyslných společenství Benedicta Andersona. Podstatou těchto Andersonových společenství je skutečnost, že se příslušník takového společenství s většinou ostatních členů nejen nikdy nepozná, ale také je ani nepotká, přesto však s nimi sdílí společnou představu o společném společenství (Anderson 2003). Na základě výše uvedených informací lze konstatovat, že konceptu pomyslných společenství odpovídají spíše jednotlivé kyrgyzské rody (viz *Džamanajové* žijící v různých vesnicích v severním Tádžikistánu a jižním Kyrgyzstánu) než pamírské rodiny žijící v jedné konkrétní lokalitě.

Jak již bylo uvedeno v předchozím textu, skutečnost, že rodová příslušnost jednotlivce se neprojevuje u Pamírců v podobě rodové struktury, jak je tomu například u Kyrgyzů, neznamená, že by příbuzenská pravidla, skupiny a vztahy neměly u Pamírců své opodstatnění. Důležitým tradičním aspektem tadžické i pamírské společnosti (v současné době především té vesnické) je význam vztahu jednotlivce k jeho rodové občině – *avlodu*. Typickým znakem *avlodu* jsou silné vzájemné vztahy mezi jeho členy. Význam této tradiční sociální instituce byl sice vlivem sovětské politiky částečně omezen, své opodstatnění a význam však úplně neztratil (Kokaisl 2007). Slavomír Horák význam a strukturu tádžického (tedy i pamírského) *avlodu* přirovnává k podobným sociálním jednotkám, které představují kyrgyzský *ayl* nebo uzbecká *mahalla* (Horák 2005).

„V tradičním pojetí se jedná o rodovou občinu, která sjednocuje živé i mrtvé příbuzné a určuje osudy a zájmy živých. V současném pojetí může Avlod (Ayl, Mahalla) představovat vesnickou i městskou strukturu (Horák 2005: 138).“

Vedle těchto sociálních jednotek si do dnešní doby svůj, byť omezený význam, udržely i další tradiční instituce. Jedná se o tzv. *džamomád* (schůze mužů) a *mašvarát* (schůze obecních stařešinů) (Kokaisl 2007).

5.2 Charakteristika příbuzenských pravidel Pamírců

Za nejvýznamnější znak příbuzenského systému obyvatel Pamíru lze považovat pravidlo patrilinearity. Pamírci, stejně tak Tádžikové, tedy při odkazování na své předky a tedy i při popisu své rodové – avlodové příslušnosti se pohybují po přímé linii mužských předků z otcovy strany. Touto skutečností se jejich příbuzenský systém v dílčích aspektech podobá příbuzenským systémům turkických – původně kočovných etnik. Podobně jako Kyrgyzové i Pamírci a Tádžikové kladou důraz na znalost svých patrilineárních mužských předků. Zatímco Kyrgyzové používají pro pravidlo, které klade důraz na jména patrilineárních předků, termínu *Džetí ata*, tedy *Sedm otců*, Tádžikové a Pamírci používají termínů vlastních. Tádžikové pro jména mužských patrilineárních předků používají termínu *Čaft pušt*¹⁰⁵ a Pamírci – konkrétně Šugnánci *Čufd pušt*¹⁰⁶, popřípadě se lze setkat i s termínem *Uvf pušt*¹⁰⁷.

Rozdíly v termínech, které uvedli jednotliví respondenti, mohou být zapříčiněny regionálními terminologickými rozdílnostmi, popřípadě a to je pravděpodobnější, uvedením chybných informací respondenty či chybou při zápisu dané informace výzkumníkem. Důležitou roli hraje i fakt, že se v šugnánské abecedě vyskytují znaky, které nemají v ruské azbuce odpovídající ekvivalenty a tudíž je

¹⁰⁵ Tachyr, muž 46 let, Tádžik – Chodžent (původně Dušanbe – odešli kvůli válce), manžel 10), vyučený kuchař, bývalý zaměstnanec armády, dnes nezaměstnaný

¹⁰⁶ 40) Šermad, muž, 27 let, Pamírec - Chorog – vesnice Pazor, student filosofie v Dušanbe

¹⁰⁷ 71) Alifbek, muž, 71 let, Pamírec – Vankala, ismailitský chalífa, dříve řidič

jejich přepis do latinky značně omezený. Například sedm se šugnánsky napíše wǝvd a pokolení přibližně nyxt¹⁰⁸ (Karamšojev 2005). V případě, že se jedná o termín, který nelze přesně přepsat do ruské abukvy, neboť výzkumník a většinou ani respondenti neznají přesná pravidla této deskripce, se může stát, že dojde k chybnému záznamu daného termínu.

Cílem této kapitoly ovšem není řešit správný přepis jednotlivých příbuzenských termínů, nýbrž poukázat, jaká příbuzenská pravidla jsou pro Pamírce důležitá a na kolik jsou pro ně závazná a respektovaná i v současné době.

Rozdíl mezi kyrgyzským *Džeti ata* a pamírským *Uft pušt* či tádžickým *Chaft pušt* není pouze na úrovni lingvistické, kdy každý termín pochází z jiného jazyka, ale rozdíly jsou i obsahové. Přesný překlad kyrgyzského *Džeti ata* znamená *Sedm otců* – každý Kyrgyz by tedy v ideálním případě měl znát jména svých sedmi mužských patrilineárních předků (Retka 2006). Tuto skutečnost lze názorně demonstrovat na příkladu pastevece Tagajbeka¹⁰⁹, jehož *Džeti ata* již bylo uvedeno v předchozím textu. Tádžický termín *Chaft pušt* a pamírský (šugnánský) *Uft pušt* ovšem neznamenají *Sedm otců*, ale *Sedm pokolení* – jedinec by tedy měl znát sedm jmen, přičemž to první je jeho a za ním následuje dalších šest jmen mužských patrilineárních předků. Nejedná se tedy o sedm otců, ale o sedm jmen v patrilineární posloupnosti, s tím, že to první uvedené je jméno respondenta, popřípadě respondentky. V případě, že by se jednalo o ženu či dívku, bylo by tedy jedno z uvedených jmen ženské. Každé *Chaft pušt* či *Uft pušt* je tedy originální – pokaždé bude jiné jméno jednotlivce, který ho uvádí. Tento předpoklad neplatí například u Kyrgyzů, neboť ti, jak již bylo zmíněno, neuvádějí své jméno, ale jen jména svých patrilineárních předků. *Džeti ata* sourozenců (bratrů i sester) bude tedy za předpokladu, že disponují stejnými genealogickými znalostmi vždy shodné.

Skutečnost, že se nejedná o znalost sedmi patrilineárních mužských předků, ale o sedm pokolení, jehož součástí je i jméno daného jednotlivce potvrzovali respondenti jak z centrálního Tádžikistánu, tak z oblasti Pamíru. Na význam *Chaft pušt* poukázal například učitel Saidbek¹¹⁰

¹⁰⁸ Ve slově nyxt by měl být ještě nad x (ch) háček – tímto znakem však základní sada Microsoft Office nedisponuje.

¹⁰⁹ 83) Tagajbek, 40 let, Kyrgyzs – Gožo Berdibajev – vesnice u Murgabu, vyučený švec – dnes pastevec

¹¹⁰ 33) Saidbek, muž, přibližně 35 let, Tádžik – Rudaki – Jakachana, učitel, bratr 34)

z vesnice Jakachana, která leží v podhůří Fanských hor (severozápadně od Dušanbe). Saidbekovo *Chaft pušt* je následující:

- Kamon
- Žučju Chozi
- Rakmon
- Chudoinazar
- Ašur
- Chizr
- Saidbek – respondent

Skutečnost, že tento respondent uvedl všech sedm jmen, tedy všech šest jmen svých předků, lze spíše považovat za výjimku, než za rozšířené pravidlo.

Učitel Kamon¹¹¹ z pamírské vesnice Nišusp (jižně od Chorogu) sice uvedl ve svém *Uvf pušt* jmen pouze šest (včetně svého). Vyjmenoval však příbuzenské termíny, jež popisují jednotlivé genealogické stupně, které se v *Uvf pušt* objevují.

Podle tohoto respondenta odpovídají jednotlivým generacím následující šugnánské termíny:

- Otec - *Tat*
- Děd - *Bob*
- Praděd - *Katabob*
- Prapraděd - *Bobokalon*
- Praprapraděd - *Bobokalon*
- Prapraprapraděd – *Bobokalon*

¹¹¹ 54) Kamon, muž, přibližně 47 let, Pamírec – Nišusp (horní část), učitel

Z pamírských respondentů všech sedm jmen uvedl například ismalitský chalífa¹¹² Alifbek¹¹³ z vesnice Vankala (východně od Chorogu). Alifbek ve svém *Uvf pušt* uvedl následující jména:

- Mamadjor
- Davlajor
- Chodojor
- Ruzadjor
- Bajk
- Chodojor
- Alifbek

Na dotaz týkající se významu znalosti *Uvf pušt* v současné době, odpověděl tento duchovní představitel pamírských ismalitů, že se jedná o tradiční znalost, která má stále svůj význam a je tedy důležitá i v dnešní době. Mnozí mladí lidé (muži i ženy) však své *Uft pušt* neznají, což podle Alifbeka znamená skoro jako by byli negramotní.

Důvody, proč někteří Tádžikové i Pamírci neznají celé své *Chuft pušt* či *Uft pušt* jsou různorodé, často však podobné těm, které uváděli respondenti kyrgyzští, kteří byli na problematiku znalosti a významu *Džetí ata* dotazováni v roce 2005 (Retka 2006). Podobně jako někteří příslušníci kyrgyzského etnika, tak i někteří obyvatelé Tádžikistánu tvrdili, že neznají všechny jména svých patrilinárních předků, neboť zemřeli dříve než se oni narodili,¹¹⁴ popřípadě, že jim více jmen neřekli už jejich rodiče.¹¹⁵ Tádžik Šadmon¹¹⁶ z vesnice Rudaki zase tvrdil, že sedm pokolení je skoro tisíc let a to si už nikdo nepamatuje a navíc že je možné, že všichni zde žijící lidé jsou potomci Rúdakiho, který v jejich vesnici strávil část svého života a že tudíž by všichni měli jeho jméno uvedené ve svém *Chuft pušt*.¹¹⁷ Na zajímavou skutečnost upozornil mladý Tádžik Žeňa¹¹⁸, který konvertoval ke křesťanství, konkrétně k protestantské - letniční církvi Sunmin. Tento bývalý sunnitský muslim a dnes křesťan

¹¹² Chalífa – náčelník – hlava muslimské obce, původně „*chalífat rasúl Alláh*“ - „náměstek posla božího“ – později používán již jen titul chalífa (Tauer 1984).

¹¹³ 71) Alifbek, muž, 71 let, Pamírec – Vankala, ismailitský chalífa, dříve řidič

¹¹⁴ 29) Muž, přibližně 16 let, Tádžik – Pendžikent, student 11 třídy

¹¹⁵ 11) Tachyr, muž 46 let, Tádžik – Chodžent (původně Dušanbe – odešel s rodinou kvůli válce), vyučený kuchař, bývalý zaměstnanec armády, dnes nezaměstnaný, manžel 10)

¹¹⁶ 30) Suimanov Šadmon, muž, 64 let, Tádžik – Rudaki – Fanské hory

¹¹⁷ Rúdaki – Abú Ábdolláh Džafar (859 – 940) – zakladatel perské klasické poezie (Roux 2007)

¹¹⁸ 14) Žeňa, muž, 20 let, otec Tádžik matka Židovka (prarodiče – Židé z Polska), žije v církvi – misi Sunmin v Dušanbe, původně muslim - konvertoval ke křesťanství

odpověděl na otázku týkající se *Chaft pušt*, že jména svých předků dříve znal, nicméně dnes, když je křesťanem, nemá tato tradice již pro něho význam. Součástí jeho oproštění se od muslimského vyznání a následná konverze ke křesťanství se tedy projevila i v jeho přístupu k tradicím a hodnotám, které do té doby (a možná i poté) považoval za typicky muslimské.

5.2.1 Význam *Uvf pušt* v kontextu legend o založení obcí

Skutečnost, že někteří respondenti uváděli méně jmen, než tradice *Uvf pušt* vyžaduje – tedy méně než šest jmen mužských patrilineárních předků, nemusí vždy poukazovat na nedostatečné genealogické znalosti daných respondentů. Nižší počet jmen v *Uvf pušt*, může také poukazovat na skutečnost, že daná rodová občina byla založena před méně než šesti generacemi. V případě, že do lokality přijde jedinec a založí novou občinu – avlod, je jako nejstarší předek v *Uvf pušt* často uváděn on. Pokud v dané vesnici žijí pouze jeho potomci – tedy, že vesnici založí on sám se svojí rodinou a nikdo jiný z venčí se do ní nepřistěhuje, bude *Uvf pušt* všech obyvatel dané vesnice končit jeho jménem.¹¹⁹ Takového „zakladatele“ avlodu, lze tedy považovat i za zakladatele konkrétní rodové jednotky, která žije na určitém území – občině, narozdíl od Kyrgyzů však Tádžikové a Pamírci neuvádějí jeho jména pro označení této rodové jednotky.

Instituce *Uvf pušt* se tedy může významně projevovat i ve vyprávění a legendách o založení konkrétních vesnic. Tuto skutečnost, lze demonstrovat na příkladu šugnánské vesnice Nišusp. Nišusp leží přibližně 30 kilometrů na jih od správního města GBAO Chorogu. Původně tato šugnánská vesnice ležela na obou březích řeky Pandž (Pjandž)¹²⁰. Smlouvou z roku 1895 mezi carským Ruskem a britským impériem o rozdělení geopolitického vlivu ve Střední Asii však byla řeka Pandž prohlášena za hraniční tok, který určoval uzemní rozdělení oblasti mezi Rusko a Afghánistán (Marek 2006). Vlivem této historické události došlo k rozdělení dané vesnice mezi dva státní útvary.

Vesnici Nišusp na tádžické straně hranic – tedy vesnice, ve které byl terénní výzkum realizován, lze dále rozdělit na dvě územní jednotky, které se od sebe odlišují nejen částečně

¹¹⁹ Konstatování, že nikdo jiný se do ní nepřistěhuje, je myšleno v souvislosti s příchodem jiných – nepřibuzných mužů. Podobně jako u Kyrgyzů je i u Tádžiků a Pamírců rezidence novomanželů tradičně řízena pravidlem patrilokality – viz další text.

¹²⁰ Horní tok řeky Amudarja, v současné době tvořící hranici mezi Tádžikistánem a Afghánistánem.

geograficky – prostorově, ale také příbuzenskými vazbami obyvatelstva daných lokalit. Část vesnice leží bezprostředně v údolí řeky Pandž, tato část je obyvateli označována jako nižší či dolní Nišusp. Druhá část vesnice se nachází v kopcích a skalách, které se pozvolna od řeky dále zvedají – tedy v podhůří Pamíru. Tento Nišusp bývá označován jako horní či vrchní.¹²¹

Jedna z obyvatel¹²² horního Nišusp vyprávěla výzkumníkům legendu, podle které horní část obce založili dva bratři Rachdor a Ilčibek, kteří do této oblasti přišli z Pákistánu. Všichni lidé, kteří žijí v horní části této vesnice jsou jejich potomci. Dolní část vesnice založili jiní bratři, kteří byli ovšem již čtyři. Tato respondentka odvozuje svůj původ od linie Rachdora, který měl syna Pirmada. Pirmad měl čtyři syny (Bachtdavlada, Odnamamada, Kurbanscha a Rachdora) a čtyři dcery (Nasrin, Tutiju, Gulchin a Saragul). A Rachdorův vnuk Odnamamad je jejím otcem.

Na základě těchto informací lze tedy vytvořit následující *Uvf pušt* dané respondentky

- Rachdor
- Pirmamad
- Odnamamad
- Gulruchzor – respondentka

Respondentka Gulruchzor je tedy součástí následující příbuzenské struktury.¹²³

?? ?

¹²¹ Nejedná se však o oficiální názvy, ale spíše o ustálené prostorové vymezení – horní a dolní Nišusp je tedy uváděn s malými písmeny na začátku slova.

¹²² 49) Gulruchzor, žena, přibližně 35 let, Pamírka–horní Nišusp, pracuje v Moskvě, sestra 50), sestřenice 41)

¹²³ Uvedené pořadí jednotlivých sourozenců neodpovídá skutečnému pořadí od nejstaršího po nejmladší – pořadí jednotlivých sourozenců vychází z informací od respondentů, kteří většinou ve svých výpovědích věkovou posloupnost potomků daného předka nezohledňovali – tato skutečnost platí pro všechna uvedená příbuzenská schémata – pokud nebude uvedeno jinak.

?

??????

? ?

?² ? ?¹

?

?³ ? ?

?

????????????????????

? ? ? ? ? ? ? ?

?⁴ ?⁵ ?⁶ ?⁷ ? ?⁸ ?⁹ ?¹⁰ ?¹¹

?

?¹²

- 1 Ilčibek
- 2 **Rachdor**
- 3 **Pirmamad**
- 4 Bachtadavlad
- 5 Kurbanscho
- 6 Rachdor
- 7 **Odinamamad**
- 12 **Gulruchzor**
- 8 Nasrin
- 9 Tutija
- 10 Gulchin
- 11 Saragul

V průběhu dalšího bádání se však informace poskytnuté respondentkou Gulruchzor ukázaly jako nepřesné. Na určité nesrovnalosti v této verzi o založení horního Nišusp upozornil respondentčin bratr Nusairi.¹²⁴ Nusairi na základě genealogických poznámek svého otce Odinamamada rozšířil a doplnil verzi své sestry. Podle Nusairiho (Odinamamádových) poznámek skutečně Nišusp založili dva bratři, kteří ovšem nepřišli z Pákistánu, ale Afghánistánu. Jedním z nich byl opravdu Rachdor, který založil se svojí rodinou horní část vesnice (v současné době 35 domů) a Golša, jehož potomci žijí v Nišuspu nižším. Gulruchzorou zmiňovaný Ilčibek nebyl však Rachdorův bratr, ale syn, který měl dále tři syny – Bachtadavlada, Gulomkhaida a Sirimbeka.¹²⁵ Sourozenci Gulruchzor a Nusairi jsou potomci Bachtadavlada, jehož syn Pirmachmad je otcem jejich otce Odinamamáda. Odinamamád měl dvě

¹²⁴ 50) Nusairi, muž, 38 let, Pamírec – horní Nišusp, student filologie v Chorogu, bratr 49) a bratranec 41)

¹²⁵ Podle jiného respondenta měl Ilčibek ještě čtvrtého syna Agdoda – jehož umístění do příbuzenského schématu však nevychází generačně – tato příbuzenská větev bude ještě zmíněna v dalším textu. Informace poskytl: 58) Gajrat, muž 31 let, Pamírec – horní Nišusp, žije v Moskvě, bratr 57)

□ □²⁰□²¹□²²□²³□²⁴□²⁵□²⁶□²⁷□²⁸□²⁹□³⁰

□□□□□□□□

□ □ □ □ □

□¹⁵□¹⁶□¹⁷□¹⁸□¹⁹

Nusairiho lze tedy zařadit do následujícího schématu *Uvf pušt* .

- Rachdor
- Ilčibek
- Bachtadalvad
- Pirmamad
- Odnamamad
- Nusairi

V případě Nusairiho *Uvf pušt* se tedy vyskytuje již šest jmen. Sedmé jméno v *Uvf pušt* si však budou uvádět až příslušníci další generace. Jako příklad celého *Uvf pušt* (tedy *Uvf pušt* obsahující všech sedm jmen) lze uvést děti Nusairiho paralelního bratrance Iftichora.¹²⁷ Iftichor je stejně jako Nusairi vnukem Pirmamada a synovcem Odnamamada (otec Nusairiho a bratr Iftichorova otce Rachdora). Iftichor má dvě děti, dceru Nasibu a mladšího syna Rachdora. V případě těchto Iftichorových

¹²⁷ 41) Iftichor, muž, 39 let, Pamírec – horní Nišusp, prodavač v magazíně v Chorogu

potomků již bude mít jejich *Uvf pušt* sedm jmen. Pokud se zaměříme konkrétně na genealogické schéma Iftichorova syna Rachdora, vyjde nám následující *Uvf pušt*.

- Rachdor
- Ilčibek
- Bachtadalvad

Vzájemné příbuzenské vztahy mezi respondenty Nusairim a Iftichorem lze vyjádřit tímto schématem.

- Pirmamad
- Rachdor
- Iftichor
- Rachdor



Na uvedeném schématu není zajímavé „pouze“, že *Uvf pušt* malého Rachdora již obsahuje sedm jmen, nýbrž se lze i pozastavit nad skutečností, že se některá jména v této genealogické řadě opakují. Konkrétně se jedná o jméno Rachdor, tedy o jméno zakladatele horního Nišusp, dále Iftichorova otce a také jeho syna. Skutečnost, že se vnuk jmenuje stejně jako jeho děda, není v případě šugnánských příbuzenských pravidel náhoda, nýbrž se jedná o jedno konkrétní pravidlo, které však bude analyzováno až v následující podkapitole.

Pro úplnost je na tomto místě uvedeno i podrobné schéma příbuzenské větve Pirmamadova syna Rachdora (a jeho syna Iftichora).

???

?

- 1 **Rachdor**
- 2 **Ilčibek**
 - 5 Sirimbek
 - 10 Clubik
 - 4 Gulomkhaid
 - 7 Safarmamad
 - 8 Džonmamad
 - 9 Navruzmamad
- 3 **Bachtadalvad**
 - 7 Safarmamad
 - 8 Džonmamad

2 3

4

5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23

24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200

201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300

301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400

401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500

501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600

601

602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700

701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800

801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900

901

902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

1001 1002 1003 1004 1005 1006 1007 1008 1009 1010 1011 1012 1013 1014 1015 1016 1017 1018 1019 1020 1021 1022 1023 1024 1025 1026 1027 1028 1029 1030 1031 1032 1033 1034 1035 1036 1037 1038 1039 1040 1041 1042 1043 1044 1045 1046 1047 1048 1049 1050 1051 1052 1053 1054 1055 1056 1057 1058 1059 1060 1061 1062 1063 1064 1065 1066 1067 1068 1069 1070 1071 1072 1073 1074 1075 1076 1077 1078 1079 1080 1081 1082 1083 1084 1085 1086 1087 1088 1089 1090 1091 1092 1093 1094 1095 1096 1097 1098 1099 1100

1101 1102 1103 1104 1105 1106 1107 1108 1109 1110 1111 1112 1113 1114 1115 1116 1117 1118 1119 1120 1121 1122 1123 1124 1125 1126 1127 1128 1129 1130 1131 1132 1133 1134 1135 1136 1137 1138 1139 1140 1141 1142 1143 1144 1145 1146 1147 1148 1149 1150 1151 1152 1153 1154 1155 1156 1157 1158 1159 1160 1161 1162 1163 1164 1165 1166 1167 1168 1169 1170 1171 1172 1173 1174 1175 1176 1177 1178 1179 1180 1181 1182 1183 1184 1185 1186 1187 1188 1189 1190 1191 1192 1193 1194 1195 1196 1197 1198 1199 1200

1201

1202 1203 1204 1205 1206 1207 1208 1209 1210 1211 1212 1213 1214 1215 1216 1217 1218 1219 1220 1221 1222 1223 1224 1225 1226 1227 1228 1229 1230 1231 1232 1233 1234 1235 1236 1237 1238 1239 1240 1241 1242 1243 1244 1245 1246 1247 1248 1249 1250 1251 1252 1253 1254 1255 1256 1257 1258 1259 1260 1261 1262 1263 1264 1265 1266 1267 1268 1269 1270 1271 1272 1273 1274 1275 1276 1277 1278 1279 1280 1281 1282 1283 1284 1285 1286 1287 1288 1289 1290 1291 1292 1293 1294 1295 1296 1297 1298 1299 1300

1301 1302 1303 1304 1305 1306 1307 1308 1309 1310 1311 1312 1313 1314 1315 1316 1317 1318 1319 1320 1321 1322 1323 1324 1325 1326 1327 1328 1329 1330 1331 1332 1333 1334 1335 1336 1337 1338 1339 1340 1341 1342 1343 1344 1345 1346 1347 1348 1349 1350 1351 1352 1353 1354 1355 1356 1357 1358 1359 1360 1361 1362 1363 1364 1365 1366 1367 1368 1369 1370 1371 1372 1373 1374 1375 1376 1377 1378 1379 1380 1381 1382 1383 1384 1385 1386 1387 1388 1389 1390 1391 1392 1393 1394 1395 1396 1397 1398 1399 1400

1401 1402 1403 1404 1405 1406 1407 1408 1409 1410 1411 1412 1413 1414 1415 1416 1417 1418 1419 1420 1421 1422 1423 1424 1425 1426 1427 1428 1429 1430 1431 1432 1433 1434 1435 1436 1437 1438 1439 1440 1441 1442 1443 1444 1445 1446 1447 1448 1449 1450 1451 1452 1453 1454 1455 1456 1457 1458 1459 1460 1461 1462 1463 1464 1465 1466 1467 1468 1469 1470 1471 1472 1473 1474 1475 1476 1477 1478 1479 1480 1481 1482 1483 1484 1485 1486 1487 1488 1489 1490 1491 1492 1493 1494 1495 1496 1497 1498 1499 1500

Výše uvedený popis a stručná charakteristika příbuzenských vztahů a rodových schémat některých obyvatel vesnice Nišusp se týkaly pouze její horní části. Pro doplnění celkového kontextu dané vesnice je vhodné text stručně doplnit i o výpovědi alespoň jednoho respondenta z dolní části Nišusp. Pro tento účel se asi nejlépe hodí uvést informace, které o sobě poskytl nejstarší obyvatel obce Nišusp třiadevadesátiletý Mubarak Šojev chon Ali.¹²⁸ Jelikož tento respondent nehovořil rusky, byl tento rozhovor veden prostřednictvím překladatelky – Mubarakovi snachy Niginy. Mubarak Šojev při popisu svého *Uvf pušt* uvedl na posledním místě jméno Golša, čím nepřímo potvrdil informace poskytnuté Nuzairim, který uvedl, že Nišusp založili dva bratři, horní část obce Rachdor a dolní Golša. Výpovědi Mubarak Šojeva i Nuzairiho se tedy na první pohled logicky doplňují a to i při srovnání generační příslušnosti obou respondentů. Lze tedy konstatovat, že legenda o dvou bratrech, kteří se svými rodinami založili vesnici Nišusp pravděpodobně vychází ze skutečných historických událostí.

Mubark Šojev své genealogické schéma popsal následovně:

- Golša
- Nejoz
- Nazalo
- Kurmamad
- Mubarakšo

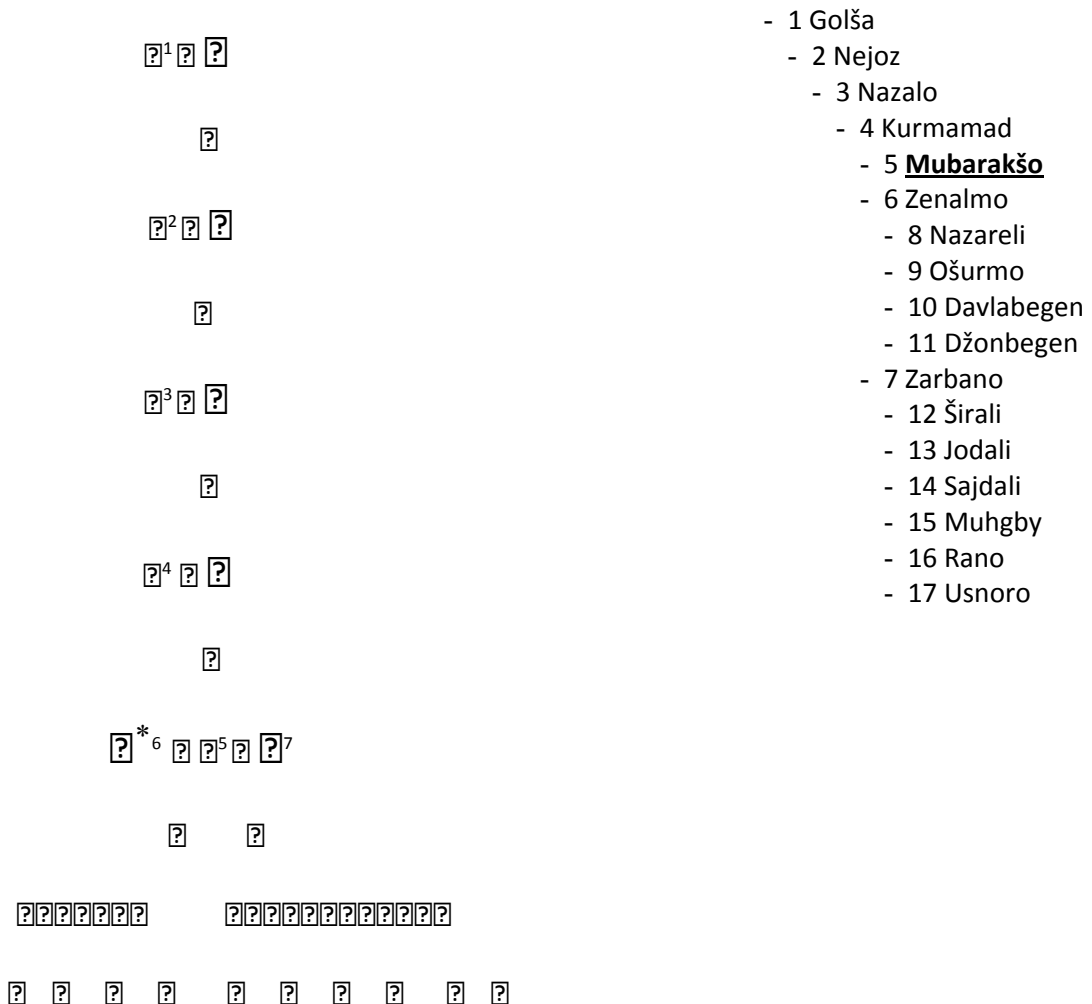
V době realizace terénního výzkumu měl Mubarak Šojev deset dětí (se dvěma ženami) a celkem šestadvacet vnoučat. Jako zajímavost lze dodat, že jeden z Mubarakových synů z prvního manželství Nazareli Chonalčev je autorem publikace o Pamíru, která popisuje nejen geografické a

¹²⁸ 64) Mubarak Šojev chon Ali, muž, 93 let, Pamírec – dolní Nišusp, důchodce dříve kolchozník, nejstarší obyvatel obce

přírodní specifika tohoto pohoří, ale zmiňuje se i o kulturních obyvatel této lokality.¹²⁹

a sociálních aspektech života

Pro úplnost lze doplnit stručné schéma příbuzenské sítě Mubaraka Šojeva.



¹²⁹ Nazareli Chonalčev: Pamir – resursnyj potencial i perspektivy pazvitija ekonomiki

* Základní sada Microsoft Office nedisponuje vhodným symbolem, který lze použít pro označení mrtvého příbuzného – přeškrtnutý symbol.

8 9 10 11 12 13 14 15 16 17

Za nejvýznamnější znak příbuzenského systému Pamírců, lze tedy považovat zásadu patrilinearity. Tato skutečnost dále ovlivňuje i některá dílčí příbuzenská pravidla. V dalším textu bude několik z těchto příbuzenských pravidel popsáno a stručně interpretováno v kontextu sociálního života pamírské společnosti na začátku jednadvacátého století.

5.2.2 Jména potomků v kontextu rodové posloupnosti

Již v předchozí kapitole byla uvedena stručná zmínka o případech, kdy za určitých okolností získá nově narozené dítě jméno po jednom ze svých prarodičů. Jedná se například o Iftichorova syna Rachdora, který byl pojmenován po svém dědovi (Iftichorově otcevi). Iftichor na toto téma uvedl, že se jedná o pamírský zvyk, který upravuje přenos jmen z konkrétních prarodičů na konkrétní vnoučata. Tento zvyk vychází ze zásady, že pokud člověk zemře, měli by jeho přímí potomci první generace (synové a dcery) pojmenovat první dítě, které se jim narodí po smrti daného rodiče jeho jménem. Po smrti Rachdora se první dítě mužského pohlaví narodilo jeho synovi Iftichorovi, který ho podle této tradice pojmenoval stejným jménem – Rachdor. V případě, že by se však po smrti Rachdora narodil dříve syn některému z Iftichorových sourozenců, pojmenoval by ho takto on a Iftichorovo dítě by neslo jméno jiné. Jde tedy o určitý symbolický vztah mezi zemřelým předkem a prvním vnukem, který se narodí po jeho smrti (nabízí se označení pohrobek druhé generace). Tento zvyk potvrdil další z obyvatel horní části vesnice Nišusp Safarmahamed.¹³⁰ I tento respondent uvedl, že jeho syn Šakaršo se jmenuje po svém patrilineárním dědovi Šakaršovi, který zemřel dříve, než se jeho vnuk narodil. Podobně o dané problematice vypovídal i učitel Kamon¹³¹, který tento způsob předávání jmen ob jednu generaci nejen potvrdil, ale i demonstroval na svém *Uvf pušt*. Tento respondent uvedl ve svém *Uvf pušt* následující jména:

- Kamon

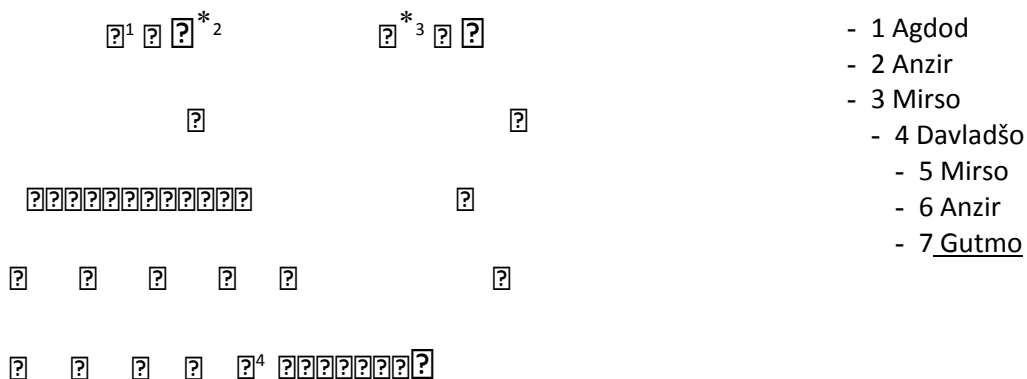
¹³⁰ 48) Safarmahamed, muž, 28 let, Pamírec – horní Nišusp, geolog

¹³¹ 54) Kamon, muž, přibližně 40 let, Pamírec – horní Nišusp, učitel

- Parvona – otec respondenta
- Zarp
- Parvona
- Zarp
- Parvona

Skutečnost, že se mezi přímými Kamonovými předky střídají pouze dvě jména, je opravdu zářející. Buďto se jedná o skutečně nepříliš pravděpodobnou variantu (raritu) nebo o chybu při záznamu dané informace. I v případě nepřesného zápisu a tedy jistého odklonu od skutečného stavu, však respondent Kamon výše popisovaný zvyk potvrdil.

Na základě výpovědí těchto i dalších respondentů, by se mohlo zdát, že i tento zvyk – tradiční způsob mezigeneračního předávání jmen, se řídí pravidlem patrilinearity. Tuto skutečnost však zpochybnil, ne-li přímo vyvrátil další z obyvatel horního Nišusp Gajrat¹³². Tento respondent uvedl, že se daný zvyk neváže pouze na vztah mezi mužskými předky a potomky na úrovni patrilineární posloupnosti, ale také, že se vyskytují případy mezigeneračního přenosu jmen i mezi ženami, popřípadě mezi muži po úrovni matrilineární. Jako příklad uvedl pojmenování svých dvou sourozenců. Jedná se o jeho sestru Anzir, která dostala své jméno po své babičce z otcovy strany či jeho bratra Mirsa, který je pojmenovaný po zemřelém otci své matky – viz stručné rodové schéma tří generací dané rodiny.



¹³² 58) Gajrat, muž 31 let, Pamírec – horní Nišusp, žije v Moskvě, bratr 57)
 * Základní sada Microsoft Office nedisponuje vhodným symbolem, který lze použít pro označení mrtvého příbuzného – přeškrtnutý symbol.
 * viz předchozí poznámka

?

????????????????

? ? ? ? ? ? ? ? ? ?

? ? ? ? ? ? ? ?⁵ ?⁶ ?⁷

Že se nejedná o výjimku potvrdil i poštovní úředník z dolní části Nišusp Džamirzajev¹³³, který poukázal na skutečnost, že i jeho sestra Golbota se jmenuje po své zemřelé babičce. Je tedy otázkou, zda tento tradiční způsob symbolického mezigeneračního přenosu jmen ze zemřelých prarodičů na v budoucnu narozená vnoučata (pohrobky druhé generace) vycházel původně ze zásad patrilinearity a později se transformoval do dnešní bilineární podoby, nebo zda se zásadou patrilinearity neměl nikdy nic společného. Potvrzení jedné či druhé hypotézy by stálo za další, systematictější a podrobnější probádání dané problematiky.

5.3 Postmaritální rezidence a fenomén nejmladšího syna

S tématem příbuzenských struktur v dané oblasti úzce souvisí i otázka lokality, ve které se usazují děti po odchodu z domácnosti svých rodičů. Jedná se tedy o otázku, kde tito potomci žijí poté, co si založí vlastní rodinu. Antropologická teorie rozlišuje dvě základní schémata, která určují lokalitu, ve které se novomanželé po odchodu od svých primárních rodin usazují. Kromě těchto dvou základních schémat, podle kterých se novomanželé usazují buďto v lokalitě rodiny ženicha (patrilokalita) či v lokalitě rodiny nevěsty (matrilokalita), se lze setkat i s tzv. bilokalitou – novomanželé žijí v jedné z lokalit se svými příbuznými – záleží však na nich, jakou příbuzenskou linii (rodinu manžela či manželky) si vyberou. V současné době je velice rozšířené schéma, které lze označit za neolokalitu, v tomto případě se novomanželé stěhují do lokality nové, ve které nežijí příbuzní ani jednoho z nich (Murphy 2006).

¹³³ 67) Džamirzajev, muž, 49 let, Pamírec – Nišusp, poštovní úředník, muž 68) a synovec 64)

Na základě dat získaných terénním výzkumem nejen v Pamíru, ale i v jiných lokalitách Tádžikistánu je možné konstatovat, že populace Tádžiků i Pamírců jsou původně patrilokální. Pravidlo patrilokality však v současné době již není jediným faktorem, který určuje místo rezidence novomanželů, poté co si založí vlastní – sekundární rodinu. Kromě tradičních příbuzenských pravidel ovlivňují v současné době místo rezidence novomanželů i faktory další, jakými jsou například rostoucí urbanizace, pracovní migrace či etnicky smíšená manželství.

Jak vyplývá z předchozího textu, Tádžikové i Pamírci jsou etnika původně vycházející z tradice patrilokality. Tato skutečnost má jistou souvislost i s faktem, že se v obou případech jedná o skupiny patrilineární. Robert Murphy se ke vztahu mezi patrilinearitou a patrilokality vyjadřuje následovně: *Patrilineární skupiny jsou většinou také patrilokální; a místní skupina je často shodná se skupinou rodovou, nebo alespoň s její podskupinou* (Murphy 2006: 112).“ Na jiném místě své knihy tento autor poukazuje na vztah mezi bydlištěm a vymezením rolí v dané příbuzenské skupině:

„Bydliště a fyzická blízkost jsou hlavními faktory, které rozhodují o pevnosti příbuzenských vazeb a vymezení rolí. Tuto myšlenku poprvé vyslovil jeden z průkopníků americké antropologie, Robert H. Lowie, a jeho teorii pak rozvinul jeho student Julian H. Steward. Lowie při jedné příležitosti napsal, že mezi sousedskými a příbuznými vztahy mnohdy není vůbec žádný rozdíl, protože příbuzenství je často symbolickým jazykem pro vyjádření teritoriálních vztahů (Murphy 2006: 104).“

Otázka rezistence novomanželů bývá také dávána do souvislosti se způsobem obživy dané skupiny. Pravidlo patrilokality je poměrně časté 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, spadají i oni do skupiny etnik, pro něž je původně typický systém patrilokální. Tuto skutečnost potvrzovali ve svých výpovědích nejen Pamírci, ale i Tádžikové.

Například Tádžik Sajly¹³⁴ z Pendžikentu potvrdil, že novomanželé žijí v rodině (domě) muže do doby, dokud nezískají dostatečné finanční prostředky a nepostaví si dům vlastní (ve stejné lokalitě). Pamírec Šadichon¹³⁵ konstatoval, že si v současné době staví dům vedle domu svých rodičů, poznamenal také, že s rodiči žije jeho mladší bratr. Šadichon tedy upozornil na další příbuzenské pravidlo, které lze označit za pravidlo „nejmladšího syna“. V pamírských rodinách je zvykem, že nejmladší syn zůstává v domácnosti svých rodičů, kterým pomáhá a později se o ně stará a to až do jejich smrti. Tento zvyk potvrdil, již výše zmiňovaný učitel Kamon¹³⁶, který uvedl, že má tři sestry a tři bratry, ale protože byl nejmladším synem svých rodičů, zůstal u nich v domě až do jejich smrti a nyní v tomto domě žije i nadále. Na skutečnost, že dům po rodičích přechází na nejmladšího syna upozornil i Pamírec Ichsmad¹³⁷, který dále poznamenal, že ostatním synům rodiče pomáhají postavit své domy vlastní. Jedná se o výpomoc nejen finanční, ale i o manuální při vlastní stavbě. Dochází zde tedy k již v předchozím textu zmiňované příbuzenské výpomoci, kterou Pamírci – Šugnánci označují termínem *Chašir*.

Otázka postavení nejmladšího syna také úzce souvisí s problematikou dědického práva – tedy způsobu rozdělení majetku mezi děti rodičů po jejich smrti. Podle ismailitského chalífa Alifbeka¹³⁸ získává nejmladší syn dům a ten nejstarší pole, tedy pokud je nějaké součástí majetku po rodičích. Rodiče za svého života podporují všechny své syny (kromě nejmladšího) při stavbě vlastních domů. Po smrti rodičů dochází k dělení peněz a hospodářských zvířat mezi všechny syny. Dcery odcházejí podle pravidla patrilokality do jiné vesnice či města za svým manželem, výše uvedené mechanismy dělení majetku se jich tedy netýkají.

Pravidlo patrilokality a otázka postavení nejmladšího syna v rodině jsou tradiční „ideální“ modely, které ovšem nemusejí být v současné době vždy bezpodmínečně naplňovány. Fenomény jako pracovní migrace, urbanizace či industrializace regionu mají neopominutelný transformační vliv na dané tradice. Skutečnost, že Pamírci vědí a prezentují, co je jejich tradicí a obyčejem, však neznamená, že se tím všichni za všech okolností řídí. Jeden Pamírec z dolní části obce Nišusp uvedl, že sice pochází z této vesnice, v současné době však žije v Isfaře (město v severním

¹³⁴ 25) Sajly, muž, přibližně 50 let, tádžik – Pendžikent, bratr 24)

¹³⁵ 45) Šadichon, muž, 43 let, Pamírec – horní Nišusp, bratranec 41), syn 46)

¹³⁶ 54) Kamon, muž, přibližně 40 let, Pamírec – Nišusp, učitel

¹³⁷ 44) Ichsmad, muž, 35 let, Pamírec–horní Nišusp–dnes Dušanbe – prodejce elektrotechniky, bratranec 41)

¹³⁸ 71) Alifbek, muž, 71 let, Pamírec – Vankala, ismailitský chalífa, dříve řidič

Tádžikistánu), odkud pochází jeho žena. Nejedná se však o naplnění pravidla matrilokality, nýbrž o důsledek jeho odchodu za prací. Tento Pamírec se ze své původní lokality odstěhoval primárně kvůli práci, ženu si tam našel až posléze – poté se tam však již rozhodl usadit natrvalo. Jiní respondenti svými výpověďmi potvrzovali vzrůstající význam neolokality, kdy Pamírci odcházejí s celými svými rodinami do tádžických měst, většinou do Dušanbe. Například Pamírec Šody¹³⁹ z Chorogu poznamenal, že se svojí rodinou žil v Dušanbe několik let a nyní také nežijí v Chorogu nastálo, neboť se rozhodli tyto dvě města po půlroce střídat (Chorog v létě a Dušanbe v zimě).

Jedním z nejvýznamnějších faktorů ovlivňujících současnou podobu příbuzenské struktury dané rodové obcí je fenomén pracovní migrace. Obyvatelé pamírských vesnic neodcházejí za prací pouze do správního města regionu Chorogu, popřípadě do hlavního města Tádžikistánu Dušanbe, ale v neposlední řadě také do Ruska, konkrétně do Moskvy.¹⁴⁰ Na tento fenomén upozornil například Pamírec Mulik¹⁴¹, který uvedl, že má šest bratrů a dvě sestry a že nikdo z nich v jeho rodné vesnici již nežije, pouze on. Obě jeho sestry jsou již provdané a žijí v avlodech svých manželů a všichni bratři v současné době pracují v Moskvě. V Moskvě pracuje i jeho nejmladší bratr, jehož funkci syna, který zůstane v domě rodičů tedy převzal Mulik (přestože je synem prostředním). Podobný odklon od tradičních schémat popsal i již zmiňovaný chalíf Alifbek¹⁴², který uvedl, že s ním v domácnosti žije rodina jeho syna nikoliv nejmladšího ale nejstaršího. Alifbek tuto situaci vysvětlil konstatováním, že nejmladší syn vystudoval učitelství, ale v jejich vesnici Vankale pro něho nebyla práce a tak také odjel pracovat do Moskvy.

Lze tedy konstatovat, že pracovní migrace patří mezi nejvýraznější faktory, které ovlivňují současnou podobu pamírských „tradičních“ obcí. 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 obcí, ale také jaký mají význam a nakolik jsou dodržovány v současné době.

¹³⁹ 42) Šody, muž, 37 let, Pamírec – Chorog, majitel občerstvení v Chorogu

¹⁴⁰ Fenomén pracovní migrace není typický pouze pro Pamírce žijící v GBAO, ale pro obyvatele téměř všech regionů Střední Asie. Konkrétně v Tádžikistánu se jedná přibližně o milion osob – sedmina populace, kteří dlouhodobě žijí mimo území svého státu. Většina z nich dojíždí za prací do Ruska, především do Moskvy, popřípadě do dalších měst (Nižnij Novgorod, Kazan, aj.) (Kokaisl, 2007)

¹⁴¹ 62) Mulik, 38 let, Pamírec – Nišusp, syn 61), bratranec 59) a 60)

¹⁴² 71) Alifbek, muž, 71 let, Pamírec – Vankala, ismailitský chalífa, dříve řidič

5.4 Pravidla týkající se uzavírání sňatkových aliancí

Z hlediska tématu uzavírání sňatkových aliancí se ve výpovědích respondentů vyskytlo několik zajímavých postřehů, které bude vhodné alespoň zmínit, stručně charakterizovat a popřípadě zkomparovat s podobnými pravidly a modely u jiných nepamírských etnik. Konkrétně se jedná o problematiku sňatků mezi příbuznými, konkrétně mezi bratranci a sestřenicemi, dále o otázku způsobů volby partnera, fenomén smíšených – mezietských sňatků a problematiku mono x polygamie.

5.4.1 Sňatky mezi příbuznými

V případě otázky sňatků mezi příbuznými, konkrétně mezi bratranci a sestřenicemi, se výpovědi jednotlivých respondentů ne vždy shodovaly. Někteří dotazovaní tvrdili, že není možné se oženit s potomkem sourozence svých rodičů – tedy s vlastním bratrancem či sestřenicí. Skutečnost, zda se jedná o bratrance křížové či paralelní nehrála ve výpovědích odpůrců takovýchto sňatků podstatnou roli. Zásadním a vlastně i jediným argumentem proti takovému sňatku bylo konstatování, že by potomci takto příbuzných manželů byli slabí, nemocní či hloupi.

Tento postoj zastávali například sourozenci Gulruchzor¹⁴³ a Nusairi¹⁴⁴, kteří shodně tvrdili, že takto příbuzní mají stejnou krev a že by jejich děti tedy byly nezdravé a slabé.

Mnozí respondenti však zastávali postoje opačné. Poměrně mnoho respondentů uvedlo, že osobně znají někoho, kdo se oženil se svojí „dvourodnou“ sestrou či se svým „dvourodným“ bratrem, tedy se svojí sestřenicí či se svým bratrancem. Někteří respondenti dokonce vypověděli, že i oni sami se oženili s takto blízkým členem vlastní rodiny. Jako příklad lze uvést Pamírce Džanšata¹⁴⁵, který se oženil s dcerou bratra své matky, tedy se svojí křížovou sestřenicí. Podle Džanšata v tom žádný problém není, neboť to pamírská tradice a ani ismá'ilitské náboženství nezakazují. Tuto skutečnost

¹⁴³ 49) Gulruchzor, žena, přibližně 35 let, Pamírka – horní Nišusp, pracuje v Moskvě, sestra 50), sestřenice 41)

¹⁴⁴ 50) Nusairi, muž, 38 let, Pamírec- Nišusp, student filologie v Chorogu, bratr 49) a bratranec 41)

¹⁴⁵ 56) Džanšat, muž, 36 let, Pamírec – původně horní Nišusp – dnes Dušanbe, synovec 54)

potvrdil i Džanšatův strýc, již zmiňovaný učitel Kamon¹⁴⁶, který doplnil, že rodiče obou manželů s tímto sňatkem souhlasili.

Příbuzenský vztah Džanšata a jeho ženy – křížové sestřenice, lze stručně vyjádřit následujícím schématem.



Z hlediska příbuzenské terminologie došlo tedy k ustanovení a propojení následujících příbuzenských vztahů:¹⁴⁷

¹⁴⁶ 54) Kamon, muž, přibližně 47 let, Pamírec – horní Nišusp, učitel, strýc 56)

¹⁴⁷ Jedním z cílů terénního výzkumu bylo i sepsat příbuzenské termíny, které se v pamírcích jazycích vyskytují. Na základě informací od respondentů z různých lokalit byl sestaven seznam termínů a jejich ekvivalentů v tádžickém, šugnánském a vachánském jazyce. Tento seznam je součástí přílohy této diplomové práce.

Vztah mezi Džanšatem a jeho současnou manželkou byl nejdříve vztahem bratrance a sestřenice – tomuto vztahu odpovídá šugnánský termín *Peteš*. Šugnánci (podobně jako Vachánci) narozdíl od Tádžiků používají jednoho termínu pro označení jakýchkoliv bratranců či sestřenic a to jak ze strany otcových i matčiných sourozenců. *Peteš* je tedy jakýkoliv potomek sourozenců rodičů daného jedince. Šugnánština tedy v tomto případě nezohledňuje pohlaví jednotlivce ani rodovou linearitu. Tyto aspekty jsou ovšem zohledňovány při uvádění ekvivalentů k českým termínům strýc a teta.

- Strýc - bratr otce – *Amak*
- Strýc - bratr matky (ujec) - *Cholak*
- Teta - sestra otce – *Ama*
- Teta - sestra matky – *Chola*

V případě příženěných strýců a tet se jedná o termíny

- Strýc – manžel sestry matky – *Šochola*
- Strýc – manžel sestry otce – *Šuj Ama*
- Teta – manželka bratra matky – *Zane Cholak*
- Teta – manželka bratra otce - *Zane Amak*

Pro označení synovce a neteře používají Šugnánci, podobně jako v případě bratranců a sestřenic, pouze jeden termín – *Cher* popřípadě *Nucher* (lze se setkat s oběma termíny).

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

- Tchán – otec manžela i manželky – *Chesor / Tat (Tat – šugnánsky otec)*
- Tchyně – matka manžela i manželky - *Chich / Nan (Nan – šugnánsky matka)*
- Zeť – *Domot*
- Snacha – *Zinach*

V příbuzenské terminologii lze pokračovat popisem vztahů mezi sešvagřenými příbuznými.

- Manžel sestry – *Chesirst*
- Manželka bratra – *Chejon*
- Sestra manžela- *Chesirst*
- Bratr manžela - *Chesirst*
- Bratr manželky - *Chejon*
- Sestra manželky – *Chejon*

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

- *Peteš* (bratranec) a *Čor* (manžel) – vzhledem ke své ženě (*Rhin*)
- *Cher* (synovec) a *Domot* (zeť) – vzhledem k rodičům své ženy
- Jeho strýc z matčiny strany je současně jeho *Cholak* (ujec) a *Chesor* (tchán)
- Teta – manželka strýce je – *Zane Cholak* (teta) a *Chich* (tchýně)

Výše uvedený příklad tedy popisuje příbuzenský sňatek mezi křížovým bratrance a sestřenicí. Jak však uvedli někteří respondenti, sňatek mezi příbuznými není omezen pouze na příbuzné ve vztahu křížovém, nýbrž je možné si vzít za ženu či muže i příbuzné ve vztahu paralelním.

Se svojí paralelní sestřenicí (s dcerou bratra svého otce) se oženil například respondent Alim¹⁴⁸. Jeho zjednodušené příbuzenské schéma by tedy vypadalo přibližně následovně.

¹⁴⁸ 59) Alim, muž, 49 let, Pamírec – horní Nišusp – dnes Chorog, inženýr ve Fondu Agachána, bratranec 60) a 62) a synovec 61)

- 1 Alimuv strýc (*Amak*) a zároveň tchán (*Chesor*)
- 2 Alimova teta (*Zane Amak*) a zároveň tchýně (*Chich*)
- 3 Alimova žena (*Rhin*) a zároveň sestřenice (*Peteš*)
- 4 Alim synovec (*Cher*) a zeť (*Domot*) vůči rodičům své ženy a manžel (*Čor*) a bratranec (*Peteš*) vůči své manželce a paralelní sestřenic

Legitimitu sňatků mezi bratranci a sestřenicemi (křížovými i paralelními) potvrdil i ismá'ilitský chalífa Alifbek¹⁴⁹, který svůj postoj vysvětlil konstatováním, že i Muhammad a Alí byli příbuzní a že Alí si vzal za ženu Muhammadovu dceru Fatimu.¹⁵⁰ Lze tedy konstatovat, že z hlediska ismá'ilitského vyznání nepředstavují sňatky mezi bratranci a sestřenicemi nic, co by tato víra zakazovala. Názory, že takovéto sňatky nejsou možné se tedy neopírají o pamírské tradice a ani o náboženská (ismá'ilitská) pravidla, která by uzavírání takovýchto sňatků nějakým způsobem upravovala.

5.4.2 Další faktory upravující výběr partnera

Na otázku jakými pravidly se Pamírci musí řídit při výběru svého partnera, většina mužských respondentů odpovídala, že Pamírci jsou velice svobodomyšlní a že si ženy vybírají sami podle sebe. Šugnánc Iftichor¹⁵¹ z vesnice Nišusp odpověděl na danou otázku přibližně následovně: „Pamírci jsou

¹⁴⁹ 71) Alifbek, muž, 71 let, Pamírec – Vankala, ismá'ilitský chalífa, dříve řidič

¹⁵⁰ Alí byl Muhammadův bratranec. Po smrti proroka byl jeho nejbližším žijícím příbuzným – na základě této skutečnosti si Alí kladl nároky na své dosazení do vedoucí pozice v muslimské obci. (Tauer 1984).

¹⁵¹ 41) Iftichor, 39 let, Pamírec – Nišusp, prodavač v magazíně v Chorogu

více svobodní, dělej si co chceš. Chceš si vzít Rusku, Tádžičku? Není problém, nikde není napsáno, co je potřeba dělat.“

Tuto skutečnost potvrdil i Iftichorův bratranec Ichsmad¹⁵², který konstatoval, že si ismailité vybírají své ženy sami. Rodiče do této volby nezasahují. Vybraná žena s tím musí ovšem souhlasit – vše záleží na domluvě. Za určitou metodologickou chybu při sběru informací týkající se této problematiky lze považovat skutečnost, že na danou otázku nebyly dotazovány žádné pamírské ženy. I přes toto pochybení však lze konstatovat, že výběr partnera či partnerky u pamírských etnik není natolik ovlivněn vnějšími faktory, jak je tomu například u Tádžiků (tento závěr ovšem nelze zobecňovat na veškeré lokality (tádžické i pamírské) a situace.

Na skutečnost, že při výběru partnerů v případě Tádžiků často hrají určitou roli také vnější faktory (například rozhodnutí a vzájemné dohody rodičů), poukazovali nejen tádžičtí respondenti, ale i respondentky. Například Muvlada¹⁵³ z Chodžentu (sever Tádžikistánu – dříve Leninabad) poznamenala, že její sňatek jí skutečně dohodli rodiče a ona že svého manžela viděla před svatbou přibližně jen dvakrát či třikrát.

Pravidlo, že žádné tvrzení nelze zobecňovat na veškeré případy, kterých by se potenciálně mohlo týkat, naplňuje výpověď jednoho Pamírce.¹⁵⁴ Tento respondent sice potvrdil závěr, „že se Pamírci žení, s kým chtějí“, na druhou stranu však uvedl, že jeho se to osobně tak úplně netýká. Tento respondent 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.

5.4.3 Otázka rozvodovosti

¹⁵² 44) Ichsmad, muž, 35 let, Pamírec – Nišusp – dnes Dušanbe – prodejce elektrotechniky, bratranec 41)

¹⁵³ 10) Muvlada, žena, přibližně 45 let, Tádžička – Chodžent, obchoduje s textilem, žena 11)

¹⁵⁴ Z důvodů ochrany respondenta nebude identita tohoto Pamírce dále konkretizována. Informace, které poskytl lze považovat za potenciálně diskreditující.

S problematikou sňatků úzce souvisí i otázka dostupnosti a četnosti rozvodů. V tomto směru potvrdili pamírští respondenti a respondentky poměrně vysokou míru benevolentnosti k této institucionalizované rozluce mezi manželi. Jedna z respondentek uvedla, že v současné době žije sama jen se svojí dcerou, která se narodila až po rozvodu s jejím bývalým manželem. Jiná respondentka uvedla, že jí manžel podvádí s milenkami a navíc, že má druhou ženu, nicméně se s ním rozvést ještě nechce, přestože by v tom nebyl žádný problém.¹⁵⁵

Naskytá se však otázka, zda takto benevolentní přístup k otázce volby partnera, popřípadě k možnostem ženy se se svým manželem rozvést, je typickým rysem pamírské kultury a sociální tradice či následkem sovětizace společnosti, jejíž cílem bylo systematicky snižovat význam lokálních autorit, tradic a hodnot, které sovětský systém považoval za nesocialistické. Na tuto problematiku poukazuje například Věra Exnerová, která ve svém článku *Sovětský experiment s parandžou*¹⁵⁶ popisuje cíle a prostředky sovětské kampaně za „osvobození žen“ ve Střední Asii.

„Již v březnu 1919 byl v oblasti vyhlášen nový zákon o sňatkovém právu. Stanovoval dobrovolný vstup do manželství a monogamii jako jeho jedinou formu, zakazoval qalim (forma platby, kterou rodina budoucího manžela musela na základě norem zvykového práva vyplatit nevěstě a její rodině), sňatky nedospělých a mnohoženství (Exnerová 2007: 21).“

Přestože výše uvedená citace se vztahuje především k oblasti dnešního Uzbekistánu, podobné akce v rámci této kampaně byly realizovány v celém prostoru sovětské Střední Asie, tedy včetně regionu dnešní GBAO. Na druhou stranu je však potřeba zohlednit i výpovědi respondentů, kteří často poukazovali na skutečnost, že mezi Pamírci náboženští „fanatici“ nikdy nebyli a že oni (ismá'ilité) jsou svobodomyšlní. Na tuto skutečnost Pamírci odkazovali především v kontextu vymezování se vůči ostatním etnickým skupinám, jejichž příslušníci v daném regionu žijí. Například Pamírec Šody¹⁵⁷ tento předpoklad konkretizoval v souvislosti s otázkou mezietnických sňatků. Podle Šodiho názoru k smíšeným sňatkům mezi Tádžiky a Pamírci často nedochází. Důvodem tohoto stavu

¹⁵⁵ Z důvodů ochrany respondentů nebude identita těchto žen dále konkretizována. Tyto informace lze považovat za potenciálně diskreditující.

¹⁵⁶ *Parandža – dlouhý ženský závoj* (Exnerová 2007)

¹⁵⁷ 42) Šody, muž, 37 let, Pamírec – Chorog, majitel občerstvení v Chorogu

je údajně skutečnost, že Tádžikové nemají zájem o pamírské ženy, které jsou emancipovanější než ty tádžické, což tádžickým mužům nevyhovuje.

5.4.4 Problematika mnohoženství

Již v předchozím textu byla zmíněna otázka mnohoženství. Lze konstatovat, že většina pamírských sňatků (stejně tak jako i v ostatních regionech postsovětské Střední Asie) je monogamní. Podobně jako při charakteristice některých dalších znaků pamírského příbuzenského systému, se i zde nabízí otázka, nakolik se jedná o fenomén vycházející z ismá'ilitské tradice a nakolik je to výsledek emancipačně–reformistických změn, které se snažily v dané oblasti realizovat novodobé, lokální autority podporované sovětským režimem.

Někteří Pamírci uvádějí, že stoupencem monogamie je i jejich ismá'ilitský imám Aga Chán a tedy z hlediska náboženství nemá polygynie žádné opodstatnění. Například již zmiňovaný Ichsmad¹⁵⁸, použil tento argument při vymezování se vůči sunnitským Tádžikům. Ichsmad uvedl, že současné tádžické zákony mnohoženství zakazují a že Pamírci navíc poslouchají Aga Chána, mnohoženství tedy mezi nimi rozšířené není. Někteří Tádžikové (především Kuljabci¹⁵⁹) však více žen mají, neboť sunnitská verze islámu jim to dovoluje. Jiní respondenti však připouštěli, že polygynie se vyskytuje i u Pamírců. Jak uvedl jeden z respondentů, Pamírci vědí, že mnohoženství tádžická legislativa zakazuje a že proti němu vystupuje i jejich náboženský představitel Aga Chán, přesto však někteří pamírští muži více žen mívají (musí však být schopni všechny své ženy materiálně zabezpečit). Tento respondent poznamenal, že je lepší být se dvěma ženami, než mít pouze jednu a přitom chodit za prostitutkami.¹⁶⁰

Na otázku fenoménu mnohoženství v zemích postsovětské Střední Asie, lze nahlížet nejen v kontextu absence prosocialistické emancipační a reformistické kampaně typické pro období existence Sovětského svazu, popřípadě tento fenomén považovat za jeden z důsledků nárůstu významu příslušnosti k islámskému vyznání, jehož některé proudy mnohoženství povolují. Určitou

¹⁵⁸ 44) Ichsmad, muž, 35 let, Pamírec – Nišusp – dnes Dušanbe – prodejce elektrotechniky, bratranec 41)

¹⁵⁹ Obyvatelé jižního Tádžikistánu – město Kuljab

¹⁶⁰ Z důvodů ochrany respondentů nebude identita tohoto muže dále konkretizována. Tyto informace lze považovat za potenciálně diskreditující.

souvislost lze potenciálně vyzorovat i s již zmiňovanou problematikou pracovní migrace. Následkem jevu, kdy mnozí mladí lidé odcházejí pracovat do Ruska, může být stav, že v dané lokalitě nastane nedostatek potenciálně vhodných „životních partnerů“. Na tuto souvislost poukázala například Kyrgyzka Nursulla¹⁶¹, která žije v tádžické Isfaře. Tato respondentka konstatovala, že je stále svobodná, neboť v lokalitě, ve které žije je nedostatek „pacanů“ tedy mladých mužů. Jelikož mladí muži často odjíždějí pracovat do Moskvy, dívky, které v lokalitě zůstávají,¹⁶² nemají „jinou možnost“ než se stát druhou manželkou staršího muže.

Na základě informací uvedených v této kapitole je možné konstatovat, že podoba příbuzenského systému Pamírců nepředstavuje zásadní faktor, prostřednictvím kterého by se příslušníci tohoto etnika či etnik výrazněji vymezovali vůči těm druhým. I přes tuto skutečnost však lze příbuzenský systém považovat za jeden z důležitých aspektů fenoménu pamírské etnické identity, popřípadě pamírských etnických identit. Přestože vlastní podoba příbuzenského systému nepředstavuje zásadní zdroj vymezování se vůči těm ostatním, významně se však projevuje i v ostatních aspektech sociálního života Pamírců, které již za zdroje vymezování se a tedy za zdroje identit považovány bývají.

6. Závěr

¹⁶¹ 7) Nursuluu, žena, 22 let, Kyrgyzka žijí v Tádžikistánu – Isfara, studující v Kyrgyzstánu – Batken Anglický jazyk

¹⁶² 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.

Již v úvodu autor poznamenal, že pojem identita může označovat kategorii s významem značně nejednotným a flexibilním. Jednou z aspirací této diplomové práce bylo na tento nevyzpytatelný fenomén poukázat v jiných než konstruktivistických konotacích. Cílem tedy nebylo vytvořit ucelený koncept pamírské etnické identity, ale poukázat na různé pohledy a souvislosti, které se mohou k dané otázce vztahovat. Autorovým záměrem nebylo vytvářet a nabízet zobecňující odpovědi na konkrétní, ale často i poměrně subjektivní otázky, nýbrž danou problematiku popsat a analyzovat v širších souvislostech, které by umožňovaly k ní přistupovat z různých úhlů pohledu.

Problematika etnické identity Pamírců byla popsána, vymezena a stručně analyzována především v kontextu lidových modelů prožívání sociální reality. V průběhu práce se autor snažil dané poměrně teoretické téma, konfrontovat s životními modely obyvatel dané lokality. Přičemž se nejednalo pouze o přístupy a názory obyvatel Pamíru – tedy Pamírců, kterých se tento text týkal především, ale i o přístupy a názory příslušníků skupin těch *jiných*, vůči kterým se Pamírci vymezují. Autor při zpracovávání daného tématu vycházel z předpokladu, že významné zdroje a následně i projevy identity skupiny představují faktory, jimiž se příslušníci této skupiny vymezují vůči těm *odlišným, jiným* a *cizím*. Jedním z cílů diplomové práce tedy bylo zasadit otázku pamírské identity do konceptu vztahů My a Oni.

Na základě získaných dat autor vymezil tři základní aspekty - potenciální zdroje pamírské etnické identity, kterým odpovídají i jednotlivé kapitoly diplomové práce. Z hlediska struktury textu byla zkoumaná problematika analyzována především v kontextu náboženského vyznání, jazykové příslušnosti a příbuzenského systémů obyvatel Pamíru. Výsledky analýzy potvrdily význam těchto vymezených kategorií, poukázaly však na další potenciální pohledy, které práce přímo nerefletovala a upozornily i na mnohé otázky, na které daný text přímo neodpověděl a z hlediska dané fáze výzkumu ani odpovědět nemohl. Tuto skutečnost je možné chápat jako potenciální výzvu pro další bádání v dané lokalitě.

Konkrétní výsledky analýzy potenciálních zdrojů etnické identity Pamírců je možné shrnout do několika zásadních tezí. Společná skupinová identita obyvatel Pamíru se projevuje především prostřednictvím etnonymu *Pamírci*. Toto označení neuvádějí pouze obyvatelé Pamíru pro označení vlastní skupiny, nýbrž je vžitou a žitou součástí slovníku i příslušníků skupin ostatních – nepamírských. Existence etnonymu *Pamírci* předpokládá existenci určitého konceptu *pamírství*, který

by nositele této „nálepky“ vymezoval vůči ostatním. Na základě získaných dat, lze konstatovat, že hranice konceptu *pamírství*, tedy i vlastní společné pamírské skupiny nejsou vždy úplně jasné a na základě výpovědí respondentů je lze považovat i za částečně flexibilní. Pamírci se sice většinou shodují na základních faktorech, které jejich identitu – podstatu *pamírství* vytvářejí a udržují, neshodují se však v postojích k „hraničním oblastem popřípadě skupinám“ v rámci tohoto konceptu. Konkrétně se jedná o skupiny na „pomezí“, tedy o ty, kteří jednoznačně nepatří ani do kategorie *My Pamírci*, ale ani do kategorie *Oni „Nepamírci“*. Tyto skupiny na „pomezí“ sdílejí část toho, co Pamírci považují za podstatu svého *pamírství*. Nesdílejí však podstatu *pamírství* celou, tudíž jejich pomyslné členství je nejednoznačné, alespoň podle výpovědí respondentů, kteří se k dané problematice vyjadřovali.

Koncept *pamírství* však nereprezentuje jednu konkrétní homogenní skupinu, nýbrž skupinu složenou z dílčích podskupin, které sdílejí společné faktory pamírské identity. Pamírské skupiny nespojuje „pouze“ společně sdílené náboženské - ismá'ilitské vyznání, nýbrž také jazyková příslušnost mezi tzv. pamírskými jazyky. Jednotlivé pamírské jazyky se však od sebe odlišují a potenciálně se tedy mohou stát zdrojem identit dílčích – například šugnánské, vachánské atd. V kontextu této diplomové práce však není otázka vyšší a nižší důležitosti těchto identit relevantní. Autor práce vychází z Eriksenova předpokladu, že identita je flexibilní, relační a situační a tudíž, že jedinec může být nositelem mnoha navzájem se i potenciálně doplňujících identit (Eriksen 2007). Cílem práce tedy není koncept *pamírství* posuzovat v kontextu kategorií *bud'* a *nebo*, nýbrž ho postavit do diskurzu *ale i také*.

7. Seznam použité literatury a dalších zdrojů informací

7.1 Odkazované zdroje

ALAMOJEV, M. M. *Sistema mestoimenij šugnanskogo jazyka*, Dušanbe 1994.

ANDERSON, Benedict. Pomyslná společenství. In: Hroch, M. ed. *Pohledy na národ a nacionalismus – čítanka textů*. 1 vyd. Praha: Slon 2003. s. 239 – 269. ISBN 80-86429-20-1.

ARMSTRONGOVÁ, Karen. *Islám*. Překlad Jan Zámečník, Praha: Sloart. 2008. 255 s. ISBN 978-80-7391-155-3.

BAAR, Vladimír. *Národy na prahu 21. století – emancipace nebo nacionalismus?*. 2 vyd. Šenov u Ostravy: Tila. 2002. 415.s. ISBN 80-86101-66-5.

BARTH, Fredrik. „Introduction“. In: Barth, F. (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*, Bergen: Universitetsforlaget and Boston: Little, Brown & Co.. 1969, str. 9-38.

BROMLEJ, Julian Vladimirovič. *Etnos a etnografia*. Bratislava: Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied. 1980. 332 s.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností : Rozumět identitě*. Marek Jakoubek. Praha/Kroměříž : TRITON, 2007. 268 s. ISBN 978-80-7254-925-2.

EXNEROVÁ, Věra. *Islám ve Střední Asii za císařské a sovětské vlády – na příkladu jednoho z center oblasti, Ferganské doliny*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Karolinum. 2008. 195 s. ISBN 978-80-246-1504-2.

GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur – vybrané eseje*. 1. vyd. Praha: Slon, 2000. 565 s. ISBN 80-85850-89-3.

GELLNER, Ernest. *Nacionalismus*. 1. vyd. Praha: CDK 2003. 133 s. ISBN 80-7325-023-3.

HARRIS, Colette. *Muslim Youth – Tensions and Transitions in Tajikistan*. Oxford: westview Press 2006. 192 s. ISBN – 10: 0-8133-4294-5.

HORÁK, Slavomír. *Rusko a Střední Asie po rozpadu SSSR*. 1. vyd. Praha: Karolinum. 2008. 226 s. ISBN 978-80-246-1472-4.

HORÁK, Slavomír. *Střední Asie mezi Východem a Západem*. 1. vyd. Praha: Karolinum. 2005. 259. s. ISBN 80-246-0906-1.

HRABAL, F.R. ed. *Lexikon náboženských hnutí, se a duchovních společenství*. 1. vyd. Bratislava: CAD PRESS. 1998. 516 s. ISBN 80-85349-79-5.

KARAMŠOJEV, Dodchudo. *Russko-šugnanskij slovar*, 4. vyd. Dušanbe: Glavnaja naučnaja redakcija Tadžikskoj nacionalnoj enciklopedii. 2005. 279 s. ISBN 5-89870-082-X.

KOKAISL, Petr; PARGAČ, Jan, a kol. *Pastevecká společnost v proměnách času: Kyrgyzstán a Kazachstán*. 1 vyd. Praha: Univerzita Karlova v Praze. 2006. 297 s. ISBN 80-7308-119-9

KOKAISL, Petr; PARGAČ, Jan, a kol. *Lidé z hor a pouští: Tádžikistán a Turkmenistán – Střípky kulturních proměn Střední Asie*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova. 2007. 343 s. ISBN 9788073081676

MAMADŠERZODŠEJEV, Ymed, Šozodamamadovič; DŽONBOBOJEV, Nazardod, Džonbobojevič; JAMINOVA, Mavzuna, Jaminovna. *Pamir: příroda, istorija, kultura*. Biškek: Universitet Centralnoj Azii. 2007. 74.s. ISBN 978-9967-24-478-8.

MAREK, Jan. *Dějiny Afghánistánu*. 1 vyd. Praha: Nakladatelství lidové noviny. 2006. 403 s. ISBN 80-7106-445-9.

MURPHY, Robert, F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2.vyd. Praha: Slon. 2004. 268 s. ISBN 80-86429-25-3.

PALAGINA, Nina ed. *Etničeskoje mnogoobraznije Kyrgyzstana*. Biškeek: Kyrgyzsko-Possijskij Slavjanskij Universitet 2003.

PARTRIDGE, Christopher. ed. *Lexikon světových náboženství*. Praha: Slovart. 2006. 495 s. ISBN 80-7209796-2.

PETRUSEK, Miroslav ed. *Velký sociologický slovník. I. díl*. 1 vyd. Praha: Karolinum. 1996. 747 s. ISBN 80-7184-164-1.

RETKA, Tomáš. *Etnické složení a rodová struktura Kyrgyzstánu*. Pardubice: Univerzita Pardubice. 2006. Bakalářská práce

ROUX, Jean - Paul. *Dějiny Střední Asie*. 1 vyd. Praha: Nakladatelství lidové noviny. 2007. 435 s. ISBN 978-80-7106-867-9.

ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál. 2002. ISBN 80-7178-574-4.

SMITH, Anthony, D. Etnický základ národní identity. In: Hroch, M. ed. *Pohledy na národ a nacionalismus – čítanka textů*. 1vyd. Praha: Slon. 2003.s.270 – 296.ISBN80-86429-20-1.

ŠATAVA, Leoš. *Národnostní menšiny v Evropě*. 1. vyd. Praha: Ivo Železný 1994. 385 s. ISBN 80-7116-375-9.

ŠLACHTA, Mojmir. *Ohniska napětí ve světě*. 1 vyd. Praha: Nakladatelství české geografické společnosti s.r.o. 2007. ISBN 978-80-7011-926-6. s. 190.

TAUER, Felix. *Svět islámu – jeho dějiny a kultura*. 1.vyd. Praha: Vyšehrad. 1984. 268 s.

YAMASHITA, Michael. *Po cestovatelových stopách*. 1 vyd. Praha: Mladá fronta. 2003. 504 s. ISBN 80-204-1033-3.

Články

EXNEROVÁ, Věra. Sovětský experiment s parandžou, *Nový orient*, roč. 62, 2007/1, ISSN 0029-5302.

SKALNÍK, Petr. Recenze: Soviet nationality policies. Ruling ethnic groups in the USSR. *Slovenský národopis*, roč. 39, 3-4/1991, s. 448-450

Internet

DITRYCH, Ondřej. Vymyslet si středoasijské národy... (1924-2004). *Na východ* [online]. Vyd. 2007/02 [cit. 2005-09-06], Dostupný z WWW : <www.navychod.cz/?req=article >

GORDON, Raymond G., Jr. (ed.). *Ethnologue: Languages of the World* [online], Fifteenth edition. 2005, Dallas, Tex.: SIL International. Dostupný z WWW : < www.ethnologue.com/>

Konkrétně : 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.). Tajikistan. *Ethnologue* [online]. 1996, Thirteen edition. [cit. 2009-06-17]. Dostupný z < www.christusrex.org/www3/ethno/Taji.html>

HORÁK, Slavomír. Občanská válka v Tádžikistánu a vnitropolitický vývoj v letech 1991-1997. 1999, [cit.2009-06-10] Dostupný z WWW: <slavomirhorak.euweb.cz/gcr_svet.pdf>

HUPKA, Peter. Země rozdělená horami. *Lidé a země* [online]. Vyd. 2007/10. [cit. 2009-05-29] Dostupný z WWW : < www.lideazeme.cz/clanek/zeme-rozdelena-horami>

Ministerstvo zahraničních věcí ČR: www.mzv.cz, [cit. 2009-06-02]

Sunnité a šítté: <http://www.hedvabnastezka.cz/rady/sunnite-siite-a-dalsi-sekty>,
06-15]

[cit. 2009-

Další zdroje informací

NAZARENKO, O, DERGACHEVA, N. *Republic of Tajikistan – mapa*, Dušanbe: Tadjiklavgeodesiya 2001

7.2 Další prostudované – v textu neodkazované zdroje informací

ARMSTRONG, John, A. Pokus o typologii vzniku národů. In: Hroch, M. ed. *Pohledy na národ a nacionalismus – čítanka textů*. 1 vyd. Praha: Slon. 2003. s. 174 – 187. ISBN 80-86429-20-1.

ARRIÁNOS. *Tažení Alexandra Velikého*. Praha: Svoboda. 1972. 347 s.

BERGNE, Paul. *The birth of Tajikistan : national identity and the origins of the Republic*. London: Tauris. 2006. 177 s. ISBN 1845112830. Dostupný z WWW:
<http://books.google.cz/books?id=3coojMwTKU8C&printsec=frontcover&source=gbs_navlinks_s>

BIČEK, Ivan ed. *Evropa a SSSR*. 1. vyd. Praha: Albatros 1983. 338 s.

BRZEZINSKI, Zbigniew. *Velká šachovnice: K čemu Ameriku zavazuje její globální převaha*. 1. vyd. Praha : Mladá fronta. 1999. 232 s. ISBN 80-204-0764-2.

CONNOR, Walker. Národ je národ, národ je stát, národ je etnická skupina, národ je.... In: Hroch, M. ed. *Pohledy na národ a nacionalismus – čítanka textů*. 1. vyd. Praha: Slon. 2003. s. 154 – 173. ISBN 80-86429-20-1.

ČEBOKSAROV, Nikolaj, Nikolajevič. *Národy – rasy – kultury*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta. 1978. 304 s.

GEHRKE, Hans, Joachim. *Alexandr Veliký – osobnost světových dějin*. 1. vyd. Praha: Svoboda. 2002. 92 s. ISBN 80-205-1034-6.

GELLNER, Ernest. Nacionalismus. In: Hroch, M. ed. *Pohledy na národ a nacionalismus – čítanka textů*. 1. vyd. Praha: Slon. 2003. s. 403 - 417. ISBN 80-86429-20-1.

GIDDENS, Anthony. *Sociologie*. 1. vyd. – dotisk. Praha: Argo. 1999. 595 s. ISBN 80-7203-124-4.

HOLÝ, Ladislav. *Malý český člověk a skvělý český národ : národní identita a postkomunistická transformace společnosti*. 1. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství. 2001. 209 s. Studie. ISBN 80-85850-97-4.

HROCH, Miroslav. ed. *Pohledy na národ a nacionalismus – čítanka textů*. 1. vyd. Praha: Slon. 2003. 451. s. ISBN 80-86429-20-2.

HUNTINGTON, Samuel, P. *Střet civilizací – Boj kultur a proměna světového řádu*. 1.vyd. Praha: Rybka Publishers. 2001. 447 s. ISBN 80-86182-49-5.

KOPECKÝ, L. V.; LEŠKA, O. *Rusko-český slovník A-O*. 1 vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství. 1978. 664 s.

KREJČÍ, Jaroslav. *Civilizace Asie a Blízkého východu – náboženství a politika v souhrě a střetávání*. 1 vyd. Praha: Karolinum. 1993. 307 s. ISBN 80-7066-734-6.

RENAN, Ernest. Co je to národ? In: Hroch, M. ed. *Pohledy na národ a nacionalismus – čítanka textů*. 1 vyd. Praha: Slon. 2003. s. 24 – 35. ISBN 80-86429-20-1.

RETKA, Tomáš. Zpráva z výzkumů: Střední Asie 2005 – 2006. In: SKALNÍK, Petr. ŠAVELKOVÁ, Lívia. (eds.) *Okno do antropologie*. 1 vyd. Pardubice: Univerzita Pardubice. 2008. s. 295 – 304. ISBN 978-80-7395-042-2.

Články

ČEŠKO, S.V. Sovetskije etnografy o „nacionalnoj politike“ v SSSR: Kommentarij dokumentam, *Etnografičeskoje obozrenie*, 2006 No.2, s. 144 – 164. ISSN 0869-5415.

EICHLER, Patrik. Se Střední Asií nás pojí dědictví východního bloku – rozhovor se Slavomírem Horákem, *Literární noviny*, roč.19, 28.7.2008

FILLINOV, V.R. S: Širokogorov: U istokov biosocianoj interpretacii etnosa, *Etnografičeskoje obozrenie*, 2006 No.3, s. 86 – 93.

HRISTOV, Petko, Etnická identita na Balkáně – příklad tzv. hraničních regionů, *Český lid – etnologický časopis*, roč. 95/2008, č.2, s. 163-172, ISSN 0009-0794.

LAŠKARIJEV, A.Z. Paminalnyje obrjady očišeniija doma i voyšennoj lampady u ismailitov zapadnogo pamira, *Etnografičeskoje obozrenie*, 2008 No.1, s. 97 – 109.

MAREK, Jan. Loupežník na afghánském trůnu, *Nový orient*, roč. 60, 2005/3.

MENDEL, Miloš. Který islám, která demokracie?, *Nový orient*, roč. 59, 2004/1. ISSN 0029-5302.

SKALNÍK, Petr. Towards an understanding of Soviet ethnos theory, *South African Journal of Ethnology*, Vol.9. Num. 4. 1986

SKALNÍK, Petr. Soviet Etnografiia and The National(ities) Question. *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XXXI (2-3), 1990, 183-192.

ROZEHNALOVÁ, Jana,. Mezi lupiči a kouzelníky. Jinověrci v cestopise Marka Pola, *Nový orient*, roč. 60, 2005/3. ISSN 0029-5302.

TUR, Vojtěch. Dnešní zoroastrismus ve středním Iránu, *Dingir – časopis o současné náboženské scéně*. 2007, roč. 10, 2/2007.

Další necitované internetové zdroje

<http://www.pamirs.org>

<http://www.ismaili.net>

8. Seznam respondentů

1) Muž, přibližně 30 let, Kyrgyz – Oš, zaměstnanec kyrgyzské pohraniční stráže v Sary Taši, Ičkilik

2) Muž, přibližně 35 let, Kyrgyz - Karamik, učitel

3) Džoni, muž, přibližně 20 let, Kyrgyz žijící v Tádžikistánu, student historie v kyrgyzské Oši

4) Muž, přibližně 20 let, Kyrgyz žijící v Tádžikistánu, student v Kyrgyzské Oši

5) Muž, přibližně 30 let, Kyrgyz – Batken, zaměstnanec červeného kříže

- 6) Muž, přibližně 35 let, Kyrgyz – Pulgom, taxikář

- 7) Nursuluu, žena, 22 let, Kyrgyzka žijí v Tádžikistánu – Isfara, studující v Kyrgyzstánu Anglický jazyk

- 8) Muž, přibližně 25 let, Rus žijící v Tádžikistánu – Isfara

- 9) Lila, žena, přibližně 22 let, Tádžička – Isfara

- 10) Muvlada, žena, přibližně 45 let, Tádžička – Chodžent, obchoduje s textilem, žena 11)

- 11) Tachyr, muž 46 let, Tádžik – Chodžent, nezaměstnaný, manžel 10)

- 12) Žena, přibližně 35 let, Tádžička – Dušanbe

- 13) Valentin, muž, 19 let, Rus, žije v církvi – misii Sunmin v Dušanbe, učí se na ševce

- 14) Žeňa, muž, 20 let, otec Tádžik matka Židovka, žije v církvi Sunmin v Dušanbe, původně muslim

- 15) Míša, muž, přibližně 25 let, Tádžik, člen církve Sun ming

- 16) Muž, přibližně 40 let, Tádžik

- 17) Efradž, muž, přibližně 25 let, Tádžik, student vysoké školy v Dušanbe

- 18) Ralf, muž, přibližně 40 let, Němec, turista

- 19) Muž, 35 let, Tádžik – Choča obi garm, taxikář v Dušanbe

- 20) Muž, 40 let, Tádžik – Choča obi garm, elektrikář a sezónní pastevec
- 21) Zafina, žena, přibližně 25 let, Tádžička – Choča obi garm, žena v domácnosti
- 22) Žena, přibližně 55 let, Němka, návštěvnice lázní Choča obi garm
- 23) Žena, přibližně 55 let, Tádžička z Chatlonská oblasti, návštěvnice lázní Choča obi garm
- 24) Muž, 46 let, Tádžik, bratr 25) zaměstnanec vlády – diplomat Pákistán
- 25) Sajly, muž, přibližně 50 let, tádžik – Pendžikent, bratr 24)
- 26) Luisa, žena, přibližně 45 let, Američanka, cestovatelka po Střední Asii
- 27) Žena, přibližně 50 let, Tádžička – Pendžikent, zaměstnankyně muzea v Pendžikentu
- 28) Muž, přibližně 16 let, Tádžik – Pendžikent, student 11 třídy
- 29) Muž, přibližně 16 let, Tádžik – Pendžikent, student 11 třídy
- 30) Suimanov Šadmon, muž, 64 let, Tádžik – Rudaki – Fanské hory
- 31) Muž, přibližně 64 let, Tádžik – Rudaki – Fanské hory, vrstevník 30)
- 32) Muž, přibližně 32 let, Tádžik – Rudaki – Fanské hory, syn 31)
- 33) Saidbek, muž, přibližně 35 let, Tádžik – Rudaki – Jakachana, učitel, bratr 34)
- 34) Žena, 21 let, Tádžička – Rudaki – Jakachana, sestra 33)

- 35) Žena, přibližně 50 let, Tádžička – Fanské hory , pastevkyně – jezero Iskanderkul
- 36) Muž, přibližně 42 let, Tádžik – Vanzov – v současnosti Dušanbe, původně veterinář, nyní taxikář
- 37) Muž, přibližně 45 let, Pamírec – Chorog, řidič maršrutky, bratr 38),
- 38) Muž, přibližně 40 let, Chorog, bratr 37)
- 39) Muž, přibližně 45 let, Pamírec – Rušán – nyní žije v Dušanbe
- 40) Šermad, muž, 27 let, Pamírec - Chorog – vesnice Pazor, student filosofie v Dušanbe
- 41) Iftichor, muž, 39 let, Pamírec – Nišusp, prodavač v obchodu - Chorog, manžel 51), bratranec 44)
- 42) Šody, muž, 37 let, Pamírec – Chorog, majitel občerstvení v Chorogu, manžel 43)
- 43) Salima, žena, 36 let, Pamírka – Chorog, pomáhá v občerstvení svého muže, žena 42)
- 44) Ichsmad, muž, 35 let, Pamírec – Nišusp, dnes Dušanbe – prodejce elektrotechniky, bratranec 41)
- 45) Šadichon, muž, 43 let, Pamírec – Nišusp (horní část), bratranec 41), syn 46)
- 46) Mirsochonov, muž, Pamírec – Nišusp (horní část), otec 45)
- 47) Nasiba, dívka, přibližně 13 let, Pamírka – Nišusp (horní část), dcera 41)
- 48) Safarmahamed, muž, 28 let, Pamírec – Nišusp (horní část), geolog
- 49) Gulruchzor, žena, přibližně 40 let, Pamírka – Nišusp (horní část), pracuje v Moskvě, sestra 50),

50) Nusairi, muž, 38 let, Pamírec – Nišusp (horní část), student filologie v Chorogu, bratr 49) a bratranec 41)

51) Parvina, žena, přibližně 37 let, Pamírka – Nišusp(horní část),v domácnosti, manželka 41)

52) Muž, přibližně 25 let, Pamírec – Nišusp (horní část)

53) Ilčibek, muž, 43 let, Pamírec – Nišusp (horní část), pastevec pro horní část vesnice

54) Kamon, muž, přibližně 47 let, Pamírec – Nišusp (horní část), učitel

55) Muž, přibližně 30 let, Pamírec – Nišusp (horní část)

56) Džanšat, muž,36 let, Pamírec – původně Nišusp (horní část) – dnes Dušanbe,synovec 54)

57) Gutmo, muž, 23 let, Pamírec – Nišusp (horní část), vystudoval medicínu, dnes napracuje, bratr 58)

58) Gajrat, muž ,31 let, Pamírec – Nišusp (horní část), žije v Moskvě, bratr 57)

59) Alim, muž, 49 let, Pamírec – Nišusp – dnes Chorog, inženýr ve Fondu Agachána, bratranec 60) a 62)

60) Kadir, muž, 47 let, Pamírec – Nišusp (dolní část), bratranec 59) a 62) a synovec 61)

61) Muž, 70 let, Pamírec – Nišusp (dolní část), dnes učitel, otec 62), strýc 59) a 60)

62) Mulik, muž, 38 let, Pamírec – Nišusp (dolní část), syn 61), bratranec 59) a 60)

63) Muž, přibližně 35 let, Pamírec – Nišusp – dnes Isfara, bratr 60) bratranec 59) a 62) a synovec 61)

64) Mubarak Šojev chon Ali, muž, 93 let, Pamírec – Nišusp (dolní část), důchodce nejstarší obyvatel Nišusp

65) Mubarakšo, muž, přibližně 40 let, Pamírec – Nišusp dolní část– dnes Moskva, Miami, lékař, synovec 64)

66) Nazrali, muž, přibližně 35 let, Pamírec – Nišusp (dolní část), geolog

67) Džamirzajev, muž, 49 let, Pamírec – Nišusp (dolní část), poštovní úředník, muž 68) a synovec 64)

68) Nigina, žena, 49 let, Pamírka – Nišusp (dolní část), poštovní úřednice, žena 67)

69) Muž, přibližně 40 let, Pamírec – Chorog, zaměstnanec ITREKu

70) Muž, přibližně 50 let, Pamírec – Chorog, zaměstnanec botanické zahrady v Chorogu

71) Alifbek, muž, 71 let, Pamírec – Vankala, ismailitský chalífa, dříve řidič

72) Ambardan, muž, přibližně 40 let, Pamírec – Chorog, zaměstnanec Fondu Agachána

73) Muž, přibližně 50 let, Kyrgyzs – Murgabský rajon, pastevec

74) Fahradin, muž, přibližně 35 let, Pamírec – Chorog – částečně Murgab – dodavatel masa, bratranec 75)

75) Manučar, muž, 28 let, Pamírec – Karakol, pohraniční stráž, bratranec 74)

76) Žena, přibližně 30 let, Pamírka – Murgab, příslušnice ozbrojených sil

77) Geňa, muž, přibližně 40 let, Rus, příslušník ruských ozbrojených sil – pozorovatel na hranicích

78) Bandišo, muž, přibližně 56 let, Pamírec – Vachánec – Murgab, prodavač v obchodě

79) Muž, přibližně 50 let, etnicita neznámá, Murgab, zaměstnanec policie

80) Jedig, muž, přibližně 45 let, Pamírec – Chorog, komerční lovecký průvodce u Karakolského jezera

81) Rachym, muž, 39 let, Pamírec – Chorog, komerční lovecký průvodce u Karakolského jezera

82) Muž, přibližně 50 let, Pamírec – Chorog, řidič maršrutky – Dušanbe - Chorog

83) Tagajbek, 40 let, Kyrgyz – Gožo Berdibajev – vesnice u Murgabu, švec – dnes pastevec

84) Ulan, muž, 32 let, Kyrgyz, Kyrgyzstán – Biškeek, učitel geografie na Národní univerzitě v Biškeku

85) Andrej, muž, 36 let, Rus Kyrgyzstán – Biškeek, učitel geografie na Národní univerzitě v Biškeku

86) Slávek, muž, 36 let, Rus, Kyrgyzstán – Biškeek, učitel geografie na Národní univerzitě v Biškeku

87) Akždol, muž, 29 let, Kyrgyz – Biškeek

9. Seznam tabulek

Tab. č.1 **Početní zastoupení příslušníků autochtonních etnik ve státech Střední Asie** (Baar, 2002)

10. Přílohy

Č.1 Seznam příbuzenských termínů v tádžickém, šugnánském a vachánském jazyce

Termín	Tádžický	Šugnánský	Vachánský
Otec	lit. <i>Padar, Ota</i>	<i>Tat</i>	<i>Tat</i>
Matka	lit. <i>Modar, Oča</i>	<i>Nan</i>	<i>Nan</i>
Syn	<i>Pisar</i> ²	<i>Puc/Poc</i> ²	<i>Potr (Lup, Mlung, Džakalai)</i> ⁴
Dcera	<i>Dochtar</i> ²	<i>Rizin</i> ²	<i>Dzeucht (Viz st, stf. ml)</i> ⁴
Bratr - starší	<i>Aka</i>	<i>Vrod</i> ²	<i>Vrut (Lup vrut)</i>
Bratr - mladší	<i>Dodar</i>	<i>Vrod</i> ²	<i>Džakalai vrut</i>
Sestra - starší	<i>Chochar</i>	<i>Jach</i> ²	<i>Lup chij</i>
Sestra - mladší	<i>Apa</i>	<i>Jach</i> ²	<i>Džakalai chij</i>
Bratr otce	<i>Amaki</i>	<i>Amak</i>	<i>Bč</i>
Bratr matky	<i>Taro</i>	<i>Cholak</i>	<i>Bč</i>
Žena bratra otce	<i>Zane Amak</i>	<i>Zane Amak</i>	<i>Voč</i>
Žena bratra matky	<i>Zane Taroj</i>	<i>Zane Cholak</i>	<i>Voč</i>
Sestra otce	<i>Ama</i>	<i>Ama</i>	<i>Voč</i>
Sestra matky	<i>Chola</i>	<i>Chola</i>	<i>Voč</i>
Muž matčiny sestry	<i>Šanare Chole</i>	<i>Šochola</i>	<i>Bč</i>
Muž otcovi sestry	<i>Šanare Ama</i>	<i>Šuj Ama</i>	<i>Bč</i>
Děda ¹	<i>Bobom</i>	<i>Bob</i>	<i>Pup</i>
Babička ¹	<i>Momam</i>	<i>Mum</i>	<i>Mum</i>
Bratranec/Sestřenice	nemají 1 výraz	<i>Peteš</i> ^{1,3}	<i>Rotsops</i> ^{1,3}
Bratranec od otce	<i>Pisar Amak/Ama</i>	<i>Peteš</i> ^{1,3}	<i>Rotsops</i> ^{1,3}
Bratranec od matky	<i>Pisar Taro/Chola</i>	<i>Peteš</i> ^{1,3}	<i>Rotsops</i> ^{1,3}
Sestřenice od otce	<i>Dochtar Amak/Ama</i>	<i>Peteš</i> ^{1,3}	<i>Rotsops</i> ^{1,3}
Sestřenice od matky	<i>Dochtar Taro/Chola</i>	<i>Peteš</i> ^{1,3}	<i>Rotsops</i> ^{1,3}
Syn bratra	<i>Džan</i> ^{1,3}	<i>Cher, Nucher</i> ^{1,3}	<i>Charian</i> ^{1,3}
Dcera bratra	<i>Džan</i> ^{1,3}	<i>Cher, Nucher</i> ^{1,3}	<i>Charian</i> ^{1,3}
Syn sestry	<i>Džan</i> ^{1,3}	<i>Cher, Nucher</i> ^{1,3}	<i>Charian</i> ^{1,3}

Dcera sestry	<i>Džan</i> ^{1,3}	<i>Cher, Nucher</i> ^{1,3}	<i>Charian</i> ^{1,3}
Syn či dcera Peteš	<i>Džan</i> ^{1,3}	<i>Cher, Nucher</i> ^{1,3}	<i>Charian</i> ^{1,3}
Bratr ženy	<i>Janga</i> ³	<i>Chejon</i> ³	<i>Kchsirst</i>
Sestra ženy	<i>Janga</i> ³	<i>Chejon</i> ³	<i>Kchjangsangul</i>
Bratr muže	<i>Jazna</i> ³	<i>Chesirst</i> ³	<i>Bakšt</i>
Sestra muže	<i>Jazna</i> ³	<i>Chesirst</i> ³	<i>Nun</i>
Žena syna	<i>Kilim</i>	<i>Zinach</i>	<i>Stoch (Stöch)</i>
Muž dcery	<i>Domot</i>	<i>Domot</i>	<i>Domot</i>
Žena Peteš	<i>Janga</i>	<i>Chejon</i>	
Muž Peteš	<i>Jazna</i>	<i>Chesirst</i>	
Syn syna	<i>Nabira</i> ^{1,3}	<i>Neibos</i> ¹	<i>Nepiss</i>
Dcera syna	<i>Nabira</i> ^{1,3}	<i>Nebes</i> ¹	<i>Pčod nepiss</i>
Syn dcery	<i>Nabira</i> ^{1,3}	<i>Neibos</i> ¹	<i>Port nepiss</i>
Dcera dcery	<i>Nabira</i> ^{1,3}	<i>Nebes</i> ¹	<i>Zocht nepiss</i>
Muž - manžel	<i>Šavar</i>	<i>Čor</i>	<i>Zaj</i>
Žena - manželka	<i>Zan</i>	<i>Rhin</i>	<i>Kchont</i>
Žena bratra	<i>Janga</i>	<i>Jack / Chejon</i>	<i>Stöch ml. / Bakst st.</i>
Muž sestry	<i>Jazna</i>	<i>Chesirst</i>	<i>Domot ml. / Kchsirst st.</i>
Žena bratra mé ženy	<i>Janga</i>	<i>Chejon</i>	<i>Kudača</i>
Žena bratra muže	<i>Janga</i>	<i>Jack / Chejon</i>	<i>Andarč</i>
Muž sestry mé ženy	<i>Aka - jak bratr</i>	<i>Vrot - jak bratr /Bodža</i>	<i>Bodža</i>
Muž sestry muže	<i>Aka</i>	<i>Vrot</i>	<i>Domot</i>
Tchán - otec ženy	<i>Chesor</i>	<i>Chesor / Tat</i>	<i>Churs</i>
Tchýně - matka ženy	<i>Košidaman</i>	<i>Chich / Mam</i>	<i>Kchaš</i>
Tchán - otec muže	<i>Chesor</i>	<i>Chesor</i>	<i>Churš</i>
Tchýně - matka muže	<i>Košidaman</i>	<i>Chich</i>	<i>Kchaš</i>
Žena vnuka	<i>Kilim</i>	<i>Zinach</i>	<i>Neppis</i>
Muž vnučky	<i>Domat</i>	<i>Domat</i>	<i>Domot</i>
Žena syna mého bratra	<i>Kilim</i>	<i>Zinach</i>	<i>Charian stöch</i>

Muž dcery mého bratra	<i>Domot</i>	<i>Domot</i>	<i>Charian domot</i>
Žena syna mé sestry	<i>Kilim</i>	<i>Zinach</i>	<i>Charian stöch</i>
Muž dcery mé sestry	<i>Domot</i>	<i>Domot</i>	<i>Charian domot</i>
Rodiče	<i>Ota Oča</i>	<i>Tat Nan</i>	<i>Tat Nan</i>
Praděd		<i>Katabob</i>	<i>Lup pup</i>
Starší praděd prapra...		<i>Bobokalon</i>	<i>Lup pu</i>
Mladá žena	<i>Chor, Apa</i>	<i>Jach</i>	<i>Zeucht</i>
Stará žena	<i>Chola</i>	<i>Chola, Ama</i>	<i>Chij / Mum</i>
Mladý muž	<i>Aka</i>	<i>Vrot</i>	<i>Bača</i>
Starší muž	<i>Dodar</i>	<i>Vrot</i>	<i>Vrut</i>
Starý muž	<i>Amak, Ota</i>	<i>Amak, Tat, Cholak</i>	<i>Misafed</i>
Chlapec	<i>Bača</i>	<i>Bača</i>	<i>Džakalajkaš</i>
Dívka	<i>Dochtar</i>	<i>Dochtar</i>	<i>Pčot</i>
Více dětí	<i>Bačaho</i>	<i>Bačaho</i>	<i>Džakalajzajiš</i>

¹ Nerozlišují zda ze strany matky či otce

² Nerozlišují zda je straší či mladší

³ Nerozlišují pohlaví

⁴ Ve vachánštině – rozlišují zda se jedná o syna *Potr* staršího *Lup potr*, středního *Mlung potr* nebo mladšího *Džakalai potr* – podobně se tyto přídavná jména používají i dcery *Dzeucht*, bratra *Vrut* a sestry *Chij*.

Zdroj: Informace týkající se příbuzenské termínů poskytli následující respondenti:

Tadžický jazyk

- Tachyr, muž 46 let, Tádžik – Chodžent (původně Dušanbe – odešel s rodinou kvůli občanské válce), vyučený kuchař, bývalý zaměstnanec armády, dnes nezaměstnaný
- Kamon, muž, přibližně 47 let, Pamírec – Nišusp (horní část), učitel
- Safarmahamed, muž, 28 let, Pamírec – Nišusp (horní část), geolog

Šugnánský jazyk

- Kamon, muž, přibližně 47 let, Pamírec – Nišusp (horní část), učitel
- Safarmahamed, muž, 28 let, Pamírec – Nišusp (horní část), geolog

Vachánský jazyk

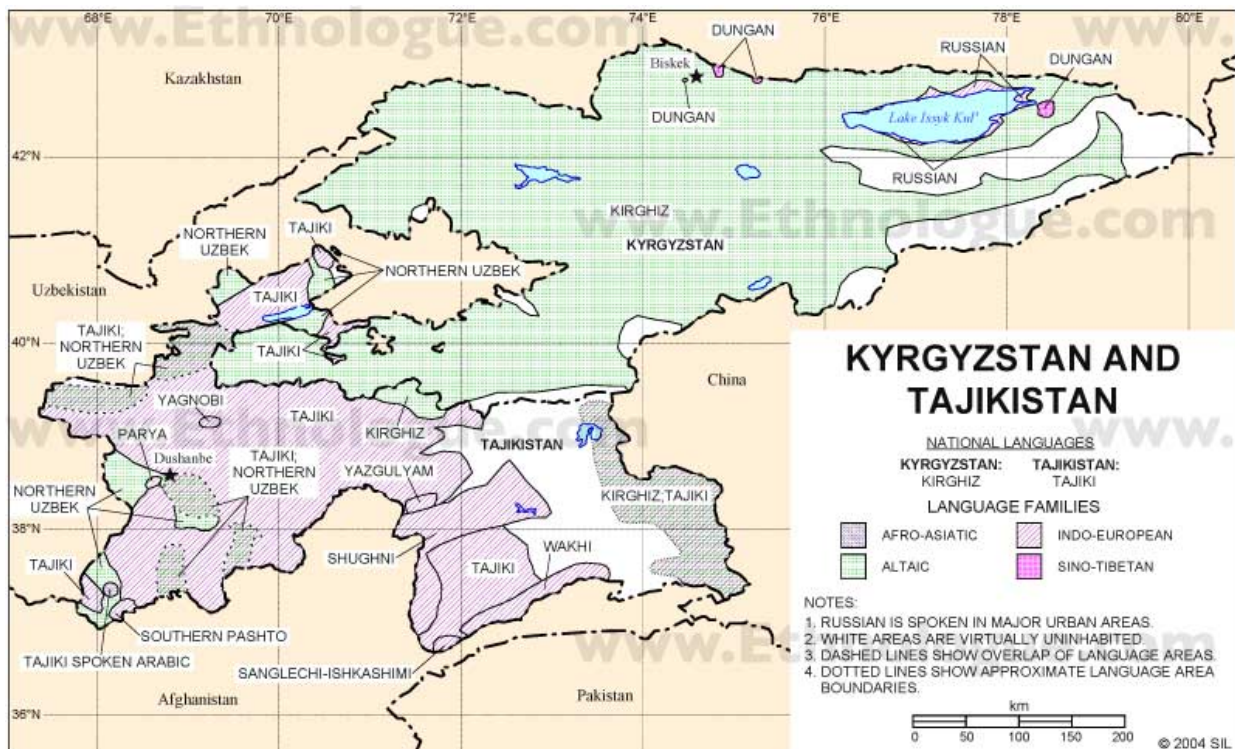
- Bandišo, muž, přibližně 56 let, Pamírec – Vachánek – Murgab, prodavač v obchodě

Střední Asie



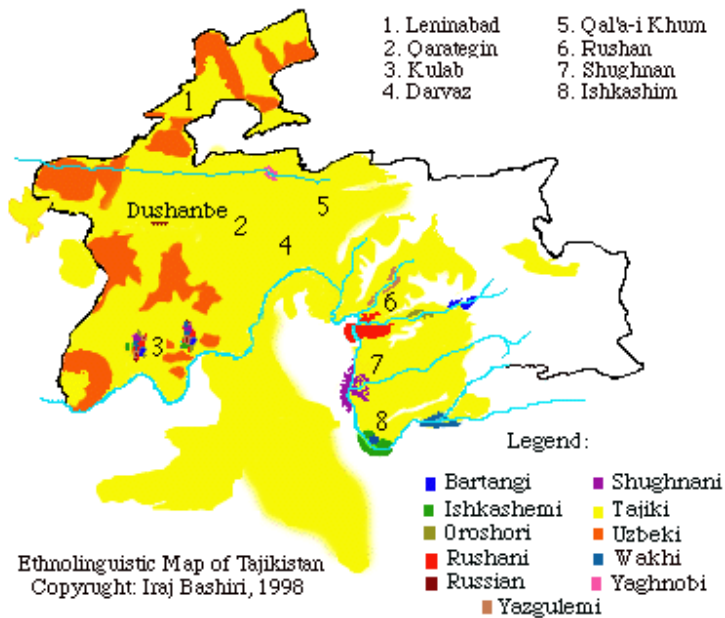
Zdroj: http://www.pamirs.org/images/maps/central_asia.gif

Jazyková mapa Kyrgyzstánu a Tádžikistánu



http://www.ethnologue.com/show_map.asp?name=TJ&seq=10

Jazyková mapa Tádžické republiky

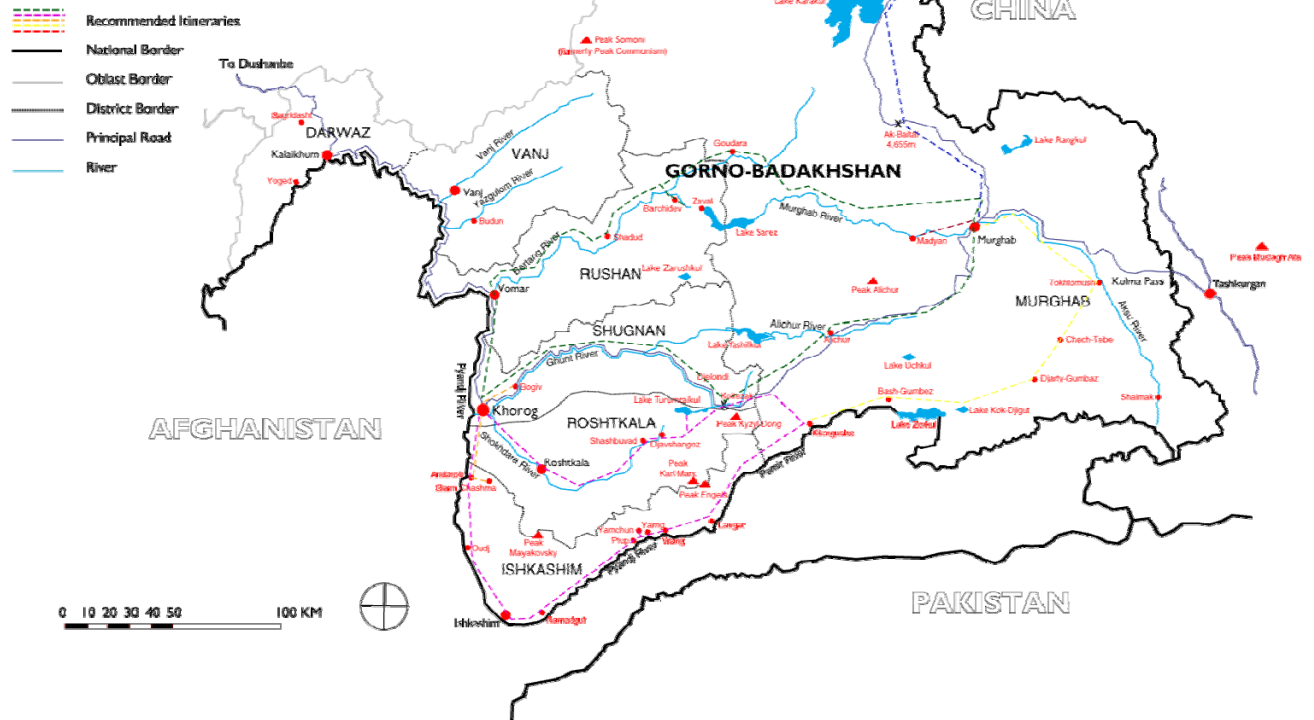


Zdroj: <http://www.ling.su.se/staff/ljuba/maps/tajikistan.gif>

Autonomní oblast Horský Badachšán

GORNO-BADAKHSHAN, TAJIKISTAN

RECOMMENDED ITINERARIES



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

Šugnánské abecedy

Latinská verze písma rok 1931

A	B	C	Ç	Ɛ	e	D	Đ	F	f
a	b	c	ç	ɛ	e	d	đ	f	f
G	Œ	H	li	J	j	K	LI	M	
g	œ	h	li	j	j	k	li	m	
N	O	Ө	P	Q	R	r	S	Ş	
n	o	ö	p	q	r	r	s	ş	
T	t	Ъ	U	V	W	X	X	H	
t	t	ъ	u	v	w	x	x	h	
Z									
z	Z	z	3	3					

Zdroj: http://gl.wikipedia.org/wiki/Lingua_xugní

Latinská verze písma rok 1931

a ā b c ç e d đ e ə f g ɣ ɢ h i ī j k l m
n o ə p q r s ş t ʈ u ū v w x ʒ z z ʒ

Zdroj: http://gl.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Shugni_alphabet_1931.jpg

Šugnánská azbuka po roce 1938

а	ā	б	в	ǃ	г	ґ	ǃ
д	ǃ	ē	ê	ж	з	з	и
й	й	к	қ	л	м	н	о
п	р	с	т	т	у	ū	ū
ф	х	х	ц	ч	ч	ш	ъ
ь							

Zdroj: http://gl.wikipedia.org/wiki/Lingua_xugní

Тáд̂жикá аbeceda (тáд̂жикá verze азбуky)

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 кӯтоҳ	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	Й й	<i>Й 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 у	<i>У у</i>	ӯ
Р р	<i>Р р</i>	эр	Х х	<i>Х х</i>	хэ
С с	<i>С с</i>	эс	Ч ч	<i>Ч ч</i>	чэ
Т т	<i>Т т</i>	тэ			

