

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

HNEWO TEYY – POSVÁTNÁ KNIHA NUOSUŮ

Vypracovala: Nina Vozková, obor SIN
Vedoucí práce: Doc. PhDr. Olga Lomová, CSc.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a že seznam použité literatury je kompletní.

V Praze 28.4. 2006

Nina Vozková

Mé díky patří především vedoucí práce Doc. PhDr. Olze Lomové, která mi poskytla plnou podporu při výběru tématu a posléze se mnou pečlivě každou část práce konzultovala. Děkuji profesoru Luo Qingchunovi za jeho neúnavnou ochotu a pomoc při překladu, mému bratru za pomoc s ediční úpravou, sestře a paní Miroslavě Jirkové za korekturu.

Děkuji také Hlávkově nadaci, která přispěla finančním příspěvkem na mou první cestu do Číny v letech 1998 až 1999.

Rodiče mě trpělivě podporovali po celou dobu studia a i jim jsem za všechnu pomoc ze srdce vděčná.

OBSAH

ENGLISH ABSTRACT	5
I. ÚVOD.....	6
Transkripce.....	8
Literatura a další zdroje.....	8
II. KLASIFIKACE NÁRODNOSTÍ PO VZNIKU ČLR.....	11
III. KDO JSOU YI 彝族.....	15
Jazyk.....	17
Písmo.....	18
IV. NUOSU – YIOVÉ Z CHLADNÝCH HOR	21
Kastovní systém	23
Tusi	25
V. BIMO.....	26
Knihy.....	27
Nástroje	29
Bimové v Hnewo.....	30
Rituály	31
Pohřební obřady	35
VI. NÁBOŽENSTVÍ.....	39
Obraz světa.....	40
VII. FUNKCE NDEGGU A GEMO.....	42
VIII. POHLED NA HNEWO TEYY.....	43
Literatura lidová a náboženská.....	43
K názvu	44
Hnewo nebo Hnewo teyy – ústní tradice	45
Psané verze.....	47
Bimo jako učitelé	47
Feng Yuanwei a jeho verze.....	48
Historie textu	52
Jazyk textu.....	52
IX. OBSAH HNEWO.....	55
K obsahu jednotlivých kapitol.....	57
Rodokmen proměny světa.....	57

Rodokmen Hromu.....	59
O oddělení Nebe a Země, Awoshubu	59
Dvanáct synů sněžného rodu.....	60
Rodokmen Anyu Jjussy.....	61
O volání a vyvěšení Slunce a Měsíce.....	62
Zhyge Alu, Sestřelení Sluncí a Měsíců	63
Volání jednoho Slunce a jednoho Měsíce.....	68
Shylywote	69
Potopa světa	71
Hledání místa králů.....	76
Souboj Hxuoa s Heem.....	79
X. PRÁCE NA PŘEKLADU.....	82
XI. ZÁVĚR.....	84
SEZNAM LITERATURY.....	85
Prameny	85
Sekundární literatura	85
Internetové zdroje.....	88
SEZNAM OBRÁZKŮ.....	89
HNEWO TEYY – český překlad.....	90

PŘÍLOHA: CD-ROM s doplňujícími materiály (vloženo na zadní předsádce)

Obsah CD-ROMu:

- 1. Diplomová práce v elektronické podobě**
- 2. Fotografický materiál**
 - **Liangshan:** mapy Liangshanu, fotografie krajiny a architektury
 - **Oděvy:** ukázky oděvů z různých oblastí Liangshanu
- 3. Video**
 - **Bimo:** ukázka části rituálu, bimo předčítá text a obětuje slepici, oblast Meigu
 - **Suni:** ukázka části rituálu, oblast Meigu
- 4. Prezentace Bimo a Suni:**
 - powerpointová prezentace připravovaná k přednášce na University of Vienna dne 28.1. 2005; obsahuje bohatý fotografický materiál z bimského rituálu zaznamenaného autorkou v oblasti Meigu v létě roku 2002
- 5. Životopis autorky**

ENGLISH ABSTRACT

This thesis introduces the text of **Hnewo teyy** - the mythological epos of Nuosu people – the ethnic group, which belongs to the officially recognized Yi national minority of China. Nuosu live in the southern part of Chinese province Sichuan at the mountainous area called Liangshan. **Hnewo teyy** is important work of Nuosu people's traditional literature. The roots of this epos reach the realm of rituals and religion, but the stories mentioned in it are also widely spread in the form of storytelling around Liangshan as a part of Nuosu people's folklore. The epos had had many versions. The version I work with was gathered and edited by Mr. Feng Yuanwei around the year 1958.

The main aim was to translate the **Hnewo teyy** into Czech language and provide the reader with a profound commentary to it. The commentary not only explains the less understandable parts of the epos and traces the origins of the translated version, but it also gives an insight into the traditional way of life of Nuosu people as well as into the problems of identification of those ethnic groups in China, which are not officially recognized as nationalities by Chinese government.

In the beginning the thesis introduces the problems of classification of Chinese nationalities – or *minzu* - and the specifics of the classification of the Yi nationality. The reader gets to know the basic information regarding the language and writing system of the Yi people. The Nuosu group is defined as Yi people living in the region of Liangshan. Further this work pays attention to the religious beliefs and rituals of Nuosu people. Rituals are conducted by special priests called *bimo*. **Hnewo teyy** itself narrates about *bimos* and is used by *bimos* at the time of performing certain religious rituals.

The introduced and translated version of the epos has altogether fourteen chapters. These narrate the cosmogony of the world, the origin of people, different animals and flowers, the story about the deluge of the world and the journey of the Nuosu ancestors to their original settlements. The epos has altogether over 2400 verses and the reader can find the full Czech translation in the second part of the thesis.

I. ÚVOD

Do Sichuanu jsem přijela v létě roku 1998 na roční stipendijní pobyt. Ačkoliv prioritou byla studia čínštiny na Sichuanské universitě v Chengdu, nebylo možné si nepovšimnout barevnosti národnostních menšin, jimiž Sichuan oplývá. Brzy jsem se spřátelila s Tibetany studujícími na místní Univerzitě národností. 西南民族学院。

Obyčejně jsme se scházeli na sobotních tanečních večerech. Na školním hřišti tu z ohraných kazet zněly tradiční zpěvy východního Tibetu a chlapci i dívky tančili kolové tance. Jednoho dne v listopadu 1998 místo skřípavého kazetového přehrávače uprostřed kruhu lidí plál oheň. Taneční kroky byly nápadně jednodušší, ale o to energičtější, a studenti tentokrát sami zpívali. Teprve později večer jsem se dozvěděla, že jsem se právě zúčastnila svých prvních oslav yiského nového roku, který se tradičně slaví v listopadu nebo prosinci. Yiové jsou vedle Tibetanů nejpočetnější národnostní menšinou v Sichuanu a mnoho jich proto na Univerzitě národností studuje. Přestože mezi studenty obou národností panuje jistá rivalita, při oslavách nového roku se bavili všichni beze zbytku.

Oslava na mne silně zapůsobila a tento zážitek se stal jedním z mnoha důvodů, proč jsem se v roce 2000 do Sichuanu vrátila. Dozvěděla jsem se, že Univerzita národností otevírá kurzy yištiny pro cizince a rozhodla jsem se do kurzu zapsat. V tom roce jsem však byla jediným začátečníkem a místo do třídy jsem proto přicházela za svou učitelkou domů. Má tehdejší učitelka Qubi Aguo pochází z okresu Meigu, který je v Sichuanu vyhlášen jako centrum tradiční yiské kultury. V tomto okrese se nacházejí oblasti čínskými etnology označované jako tzv. “jádrová oblast” - *fluxin diqu*¹. Toto označení se používá pro místa, kde vesničané přijdou jen zřídka do kontaktu s Hany – etnickými Číňany - a jsou tedy nejméně sinizováni. Aguo byla nejen dobrou učitelkou, byla i výbornou vypravěčkou, a tak mnohdy nezáživné texty z učebnic prokládala vyprávěním historek. Skrze její vyprávění jsem se poprvé dostala do světa yiských šamanů a čarodějů.

Již tehdy jsem se rozhodla věnovat svou diplomovou práci yiskému tématu. Trvalo ještě téměř dva roky, než jsem si s podporou docentky Olgy Lomové vybrala překlad stěžejního díla yiské literatury, mytologického eposu **Hnewo teyy**. Zatím jsem se seznámila s většinou profesorů působících na Univerzitě národností a několikrát

¹ Nuclear area, Harrel 2001.

navštívila i již zmíněný okres Meigu v horské oblasti Liangshanu, tzv. Chladných hor, kterou v Sichuanu Yiové obývají. Navštívila jsem i provincii Yunnan a setkala se skutečností, že místní Yiové se radikálně odlišují od těch, které jsem znala ze Sichuanu. Pochopila jsem, že jazyk, který jsem studovala, je vlastně jazykem etnické podskupiny Yiů, kteří sami sebe nazývají Nuosu.

V rámci zjišťování informací o **Hnewo** jsem narazila na další otázky, které považuji za nutné případnému čtenáři překladu blíže osvětlit. Má diplomová práce si proto klade za úkol zasadit samotný text do kontextu současné kulturní situace Nuosuů. Cílem bylo text přeložit a představit ve formě co nejbližší originálu, a navíc vytvořit komentář, který čtenáři odkryje i méně srozumitelné významy.

Jak uvádím v kapitole **Práce na překladu**, takovou práci zatím neudělali ani sami yiští etnologové. Text **Hnewo** byl sebrán a upraven, přeložen do čínštiny, nikoliv však komentován. Výjimku tvoří kniha Hnewo Hmamu teyy bizhi vydaná v roce 1999, kde je text **Hnewo** uveden společně s jiným známým dílem Hmamu teyy. Obě díla jsou v této knize vybavena bohatým poznámkovým aparátem. Bohužel celá kniha existuje pouze v yištině a předpokládá, že čtenář tento jazyk bezvadně ovládá v jeho moderní psané formě. Kniha byla vydána pro účely výuky literatury na Univerzitě národností.

Aby bylo možno čtenáře seznámit s některými narážkami v textu a zároveň ukázat, jak a za jakých podmínek text vznikal, bylo třeba poměrně rozsáhlého úvodu.

K tomu, aby bylo možno osvětlit, kdo vlastně jsou Nuosuové a co znamená, když mluvíme o Yiech, je třeba nejprve vysvětlit pojem *minzu* a pojednat o klasifikaci národností v dnešní Číně vůbec. V krátkosti seznamuji čtenáře s dnešní situací Yiů, představuji jejich jazyk a písmo.

Samotný komentář je pak prováděn ve dvou polohách. Nejprve se snažím čtenáře seznámit s těmi okruhy života Nuosuů, které zmiňuje na mnoha místech text **Hnewo**. V tomto smyslu vkládám do textu bohaté citace z **Hnewo** dokládající výskyt té které skutečnosti.

Jedním takovým okruhem, který si zaslouží podrobnější rozebrání je lidová víra či náboženství Nuosuů a fenomén *bimů* – kněží. *Bimové* řídí obřady a rituály, slouží jako léčitelé, astrologové i rádci v těžkých životních situacích. Především však jsou nositeli tradiční vzdělanosti.

Dále pak píší komentáře k jednotlivým kapitolám textu. Zde se speciálně zastavuji u kapitoly pojednávající o yiském hrdinovi Zhyge Aluovi, kterou jsem si vybrala k bližšímu rozboru.

Transkripce

V celém textu diplomové práce používám přepisu jmen a slov ze dvou jazyků: čínštiny a yištiny. V případě čínštiny užívám všude přepisu podle *pinyinu*. Doufám, že tak umožním čtenáři, aby si pojmy snadněji vyhledal v anglicky či jiným evropským jazykem psaných pracích, kterých je o problematice výrazně více, než jich existuje v češtině. Doplnuji ovšem na tomto místě, že v případě názvu národnosti Yi, je správný přepis do české transkripce I.

Yiská slova přepisují podle standardního přepisu Liangshanské yištiny do latinky, který je uveden např. v knize Liangshan Yiyu Yuyin Yu Wenzhi (Výslovnost a písmo Liangshanské yištiny). U všech slabik však vynechávám hlásku, která se nevyslovuje, nýbrž pouze určuje tón celé slabiky. Takový úzus jsem převzala z odborné anglicky psané literatury.

Kuriozitou je název Nuosu sám o sobě. Podle výše zmíněného přepisu yiských znaků do latinky by totiž bylo správné psát „Nosu“. Forma Nuosu vznikla z pinyinového přepisu čínských znaků 诺苏, kterými se název etnické skupiny zapisuje v čínštině.

Tato forma je široce používána v anglicky psaných textech a navíc je blíže standardní výslovnosti, proto ji přejímám i já ve své práci.

Literatura a další zdroje

V češtině odborná literatura o národnosti Yi nebo dokonce o Nuosu zcela chybí. Světlou výjimkou je monografie Mircea Eliadeho *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, kde autor věnuje dvě strany šamanismu u Yiů.²

Z anglicky psaných pramenů byly mou velkou oporou práce Stevana Harrella, který se problematice Yiů věnuje již téměř dvacet let. Stevan Harrell působí na katedře antropologie na Washingtonské Universitě a editoval stěžejní díla pojednávající o Yiech jako jsou: *Mountain Patterns (2000)*, *Perspectives on Yi of Southwest China (2001)*. Velmi zásadní pro mou práci je i jeho monografie *Ways of Being Ethnic in Southwest China (2001a)*.

² Eliade 1992:367.

Nejbohatším zdrojem informací pro kapitulu zabývající se *bimy* byla dvě díla:

a) 美姑彝族毕摩调查研究 Meigu Yizu Bimo Diaocha Yanjiu (Výzkum yiských bimů v Meigu) editováno a vydáno v roce 1996 Kanceláří Centra pro výzkum bimů v Meigu 美姑彝族毕摩研究中心办公室. Meigu je okresem s největším počtem praktikujících *bimů*, a proto zde vznikla tato instituce, Centrum pro výzkum bimů v Meigu, která je dnes podporována i ze zahraničí. Centrum se průběžně zabývá sběrem bimských knih, komunikací s *bimy* a záznamem jejich vědomostí. Výše uvedená publikace patří mezi první výstupy této práce. Ačkoliv vydaná pouze jako interní materiál a v malém nákladu, je to jediná dostupná publikace, která velmi podrobně rozebírá některé málo známé rituály nebo postupy věštění. Autoři zde postupovali poměrně profesionálně. U každého příspěvku je pečlivě uveden i informátor – *bimo* – a jeho situace. Mezi příspěvateli se objevila i Bamo Ayi, která se mnoho let věnuje *bimské* problematice.³ Mose Ciho ve svém příspěvku klasifikuje většinu známých obřadů.

b) 四川省凉山彝族自治州喜得县李子乡倮纠村的灵姆 *Sichuan Sheng Liangshan Yizu Zizhizhou Xide Xian Lizi Xiang Luojiu Cun de Lingmu* (Rituál Nimu ve vesnici Luojiu oblasti Lizi v okrese Xide Yiské autonomní oblasti Liangshan v provincii Sichuan) editováno Wang Qiuguem a vydáno na Taiwanu v roce 1995. Jde o velmi podrobný popis rituálu za odevzdání duše (*nimu cobi*), který je součástí pohřebního obřadu. Tato kniha se omezuje na konkrétní rituál v konkrétním místě. Jde o příklad z okresu Xide, některé zde popisované postupy se tedy mohou velmi lišit od jinak častěji popisovaných rituálů meiguských. Co se týče popisu obřadu *nimu cobi*, je to nejucelenější a nejpodrobnější dostupné dílo.

Internetové zdroje jsem využívala poměrně málo. O Yiech na internetu existuje mnoho informací, málokdy jsou však tyto údaje zastřešeny akademickou institucí, proto nejsou jako zdroj pro tuto práci vhodné. Přesto bych ráda zmínila webovou stránku www.yizuren.com, pro kterou své články poskytují i přední yiští badatelé, například profesorka Bamo Qubumo. Užitečným zdrojem informací o jazykovém zařazení yištiny pak byla webová stránka www.ethnologue.com, což je elektronická

³ Viz Bamo Ayi 1994.

podoba katalogu *Ethnologue: Languages of the World* editovaného Raymondem G. Gordonem, který popisuje a zařazuje téměř na sedm tisíc jazyků světa.⁴

Zvláštností a snad i přínosem mé práce je skutečnost, že některé informace čerpám přímo z vědomostí, které jsem nabyla jednak v kurzu *Yiská kultura a zvyky*, který jsem absolvovala pod vedením profesorky Ma Linyin na Univerzitě národností v Chengdu v letech 2002-2003, jednak během svých několika návštěv Liangshanu a z rozhovorů zaznamenaných především v okrese Meigu.

⁴ Gordon, Raymond G., Jr. (ed.). 2005. *Ethnologue: Languages of the World*, Fifteenth edition. Dallas.

II. KLASIFIKACE NÁRODNOSTÍ PO VZNIKU ČLR

V dnešní ČLR mají obyvatelé na občanském průkazu uvedenou svoji národnost, neboli příslušnost k jednomu z padesáti šesti *minzu*. Příslušnost k určité národnosti je tedy u každého bez výjimky jasně určena. Touto klasifikací jsou mimo jiné dány dva odlišné póly obyvatelstva: Hanové – etničtí Číňané, kterých je přibližně 90%. a tzv. národnostní menšiny – *shaoshu minzu* 少数民族.⁵

Po vzniku ČLR Komunistická strana Číny deklarovala národnostní politiku založenou na ideji, že Čína je mnohonárodnostním celkem – republikou s mnoha národnostmi. Podle této představy měly jednotlivé národnosti požívat určitého stupně autonomie, ale odloučení od celku bylo nemyslitelné. Způsob uplatňování autonomie a další práva národnostních menšin byla určena Ústavou z roku 1954. Skutečné uvádění v praxi však, podobně jako jiné zákony, prošlo v průběhu dalších let mnoha různými stadii. Práva, která ústava zaručovala byla, formálně dostatečná, ovšem nebyla mnohdy v praxi dodržována.

V padesátých letech dvacátého století bylo obyvatelstvo klasifikováno na jednotlivé národnosti neboli *minzu* 民族 v rámci programu nazvaného *minzu shibie* 民族识别 – klasifikace národností. Tato klasifikace měla několik fází a její větší část byla dokončena před rokem 1962. Od toho roku v Číně oficiálně existovalo 55 národností: 54 národnostních menšin a Hanové. Padesátá pátá národnostní menšina – národnost Jinuo z Yunnanu - byla oficiálně uznána až v roce 1979, od tohoto roku se počet oficiálně uznaných národností nezměnil. Před začátkem vlastní klasifikace obdržela vláda přes 400 žádostí jednotlivých etnických skupin o oficiální uznání za *minzu*. Na jakém základě bylo rozhodnuto spojit tyto etnické skupiny pouze v počet nepřesahující šedesátku, a jak byly určeny hranice a kriteria pro přerozdělování, není zcela jasné.

Předpokládám, že v každé oblasti Číny byla práce na klasifikaci národností prováděna víceméně profesionálně, za jisté spolupráce s etnology a lingvisty, zřejmě však nebyl stanoven žádný úzus, který by byl systematicky uplatňován ve všech oblastech.

Obecně se dnes přijímá, že pro klasifikaci národností bylo použito Stalinovy definice národa jako skupiny determinované společným jazykem, územním a ekonomickým a

⁵ Podle čtvrtého národního sčítání lidu provedeného v roce 1990 náleží 91.96 procent obyvatel do etnické skupiny Hanů a 8.04 procent náleží mezi menšinové národnosti. zdroj: [http://english.peopledaily.com.cn/whitepaper/1\(1\).html](http://english.peopledaily.com.cn/whitepaper/1(1).html).

psychologickým uspořádáním.⁶ Čína v padesátých letech postupovala v mnoha rozhodnutích podle vzoru Sovětského svazu a je tedy nasnadě, že se tak dělo i v případě klasifikace národností.

Mezi menšinové národnosti patří národy jako Tibetané nebo Mongolové. Jsou vůči Hanům kulturně, jazykově i územně poměrně jasně vymezení, a po celou dobu historie Číny tvořili více či méně nezávislé celky. Byli uznáni jako národnost vedle Hanů již před rokem 1949 a nebylo tedy těžké je klasifikovat jako *minzu*.

V případě jihozápadní Číny se však dostáváme do oblasti, kde lidé určovali svou identitu často v souvislosti s příslušností k určitému klanu. Je to oblast jazykově rozmanitá. Jednotlivé národy tu žijí promíšeny s Hany a v době klasifikace byly některé z nich již silně sinizovány. Sovětské kritérium, které počítá s jistou vyspělostí společenského zřízení, je zde těžko použitelné.

Pro tyto oblasti pak byla zřejmě použita zcela odlišná kritéria.

V mnoha případech je možno vystopovat spojitost s teritoriem. Moseley (1973) upozorňuje, že většina nehanských národností obývá pohraniční území a u téhož autora se dočteme, že národnostními menšinami je obýváno 60% území Číny. Pro čínskou vládu byla tato území strategicky velmi důležitá, určit a upevnit jednotlivé národnosti v závislosti na území jistě napomohlo k jejich kontrole. O těchto spojitostech vypovídá například skutečnost, že původně kočovné národy byly nuceny k usazenému způsobu života⁷ nebo fakt, že skupiny lidí, které samy sebe považují za jeden celek, byly rozděleny ve dvě různé národnosti jen proto, že jejich územím prochází hranice provincií.⁸

Důležitým kritériem se stalo také hledisko lingvistické.

V osmdesátých i devadesátých letech dvacátého století byl systém klasifikace napadán a kritizován západními antropology a etnology. Jak ale uvádí Harrell,⁹ základní problém je zde v ujasnění pojmů. Termín *minzu* 民族 nelze srovnávat s termínem etnická skupina nebo národnost. Kromě toho, že jednotlivé *minzu* jsou teritoriálně upevněnými celky (zatímco etnické skupiny mohou být pohyblivé), je to navíc skupina, jejíž určení pevně a bez možnosti diskuze vymežil

⁶ Stalin, J.V. 1913, z Davis 1967:163.

⁷ To souviselo s Čínskou reformou zemědělství v letech 1954 - 1958. Nejen kočovné kmeny, ale také národy živící se lovem a rybolovem byly zařazeny do zemědělského procesu jako pracovníci zemědělských družstev.

⁸ Harrell 2000:3-31.

⁹ Harrell tamtéž.

stát, ať už k tomu použil antropologicky podložených postupů či ne. Harrell (2001a) poukazuje na politickou důležitost klasifikace a její využití především v politice. V běžném životě obyvatel tato klasifikace ztrácí na důležitosti. V mnoha současných pracích západních etnologů se tedy pracuje s výrazem *minzu* jako se zvláštní kategorií, jejíž překlad by zkresloval skutečný význam.

Můžeme tedy dojít ke dvěma zásadním závěrům:

- a) Jasně kritérium pro klasifikaci národností použitelné bez výjimky pro celou ČLR nebylo zřejmě nikdy přesně určeno a používáno, a není tedy ani možné ho zpětně vystopovat. Důvody pro klasifikaci vycházely z politické nutnosti a výstup této klasifikace je třeba pokládat v první řadě za systém sloužící politickým účelům.
- b) Takto vytvořený systém byl v mnoha případech přejet antropology a jinými vědci zabývajícími se čínskými národnostními menšinami. Pro přesnější práci s tímto systémem klasifikace se v etnologických kruzích doporučuje pracovat s výrazem *minzu* jako se specifickým výrazem a tedy čínskou specialitou.¹⁰

Pro doplnění uvádím na konci kapitoly tabulku s počtem obyvatel¹¹ třinácti nejpočetnějších *minzu*.

Ve své práci používám v češtině termíny takto:

民族 *minzu* : národnost nebo *minzu*

少数民族 *shaoshu minzu* : národnostní menšina

O etnikách jako jsou Nuosu a jim podobní, kteří nemají v čínském systému oficiální status, mluvím jako o etnických skupinách.

¹⁰ Problém klasifikace národností je podrobněji rozebírán také v následující literatuře:

Han, Almaz. 1999. *Minzification: The Transformation of Inner Mongolian Mongol Identity in the People's Republic of China*. Ph.D. dissertation in anthropology, University of Washington.

Harrell, Stevan. 2001. *Ways of Being Ethnic in Southwest China*. Seattle: University of Washington Press.

Dreyer, June Tufel. 1976. *China's Forty Millions: Minority Nationalities and National Integration in the People's Republic of China*. Cambridge: Harvard University Press.

Mackerras, Colins. 1995. *China's Minority Cultures: Identities and Integration Since 1912*, New York: St. Martin Press.

¹¹ Jedná se o údaje ze sčítání lidu provedeného v roce 1990.

Tabulka. č 1: Národnosti v ČLR podle počtu obyvatel
(zdroj: http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_mainland_China)

Národnost	Počet obyvatel dané národnosti
Han	1 039 188 000
Zhuang	15 556 000
Man	9 847 000
Hui	8 612 000
Miao	7 384 000
Ujguři	7 207 000
Yi	6 579 000
Tujia	5 725 000
Mongolové	4 802 000
Tibeťané	4 593 000
Buyi	2 548 000
Dong	2 509 000
Yao	2 137 000

III. KDO JSOU YI 彝族

Yiů je dnes téměř sedm milionů, jsou tedy jednou z nejpočetnějších národnostních menšin v Číně. Žijí na území provincií Sichuan, Yunnan a Guizhou. Patří mezi ně etnické skupiny ve svých jazycích samy sebe označující např. Nuosu, Lipuo, Nasu, Laluo, Niluo, Liluo, Lolo. Luomi, Awu, Sani, atd. V tomto smyslu byl v padesátých letech proveden yunnanskou Komisí pro národnostní záležitosti výzkum, jehož výstupem byl seznam jmen, kterými příslušníci menšinové národnosti Yi označují sami sebe, spolu s uvedením názvu, kterým tuto skupinu označují jiné národnosti žijící na stejném území. Tento seznam je neúplný (asi 30 názvů), ale poukazuje jasně na složitost situace.¹²

Tyto skupiny žijí často na územích od sebe velmi vzdálených, liší se od sebe více či méně svými zvyklostmi, jazykem i mírou sinizace. Pokud je známo, žádná z těchto skupin ve svém jazyce sama sebe neoznačuje jako Yi. Tento výraz je dnes v jednotlivých oblastech chápán jako překlad názvu té které etnické skupiny do čínštiny.¹³

Není zcela jasné, kde je skutečný původ názvu Yi. Znak yi 彝, původně označující obětní nádobu, byl již za dynastie Qing¹⁴ v psané formě některých slovních spojení používán jako náhražka za znak yi 夷, který se vyslovuje stejně, ale má pejorativní významy. Mimo jiné označoval barbary Yi.¹⁵

Je třeba si uvědomit, že proces klasifikace národností proběhl před padesáti lety. Za posledních několik dekád se tento model stal oficiálním dogmatem, které je učeno ve školách a oslavováno v mediích. Oficiální příslušnost k národnostní menšině může obyvatelům skýtat jisté výhody (např. možnost mít více dětí). Dnes proto lidé z etnické skupiny Nisu nebo Lipuo vědí, že čínský název pro ně je Yi. Z medií a ze škol se dozvědí, že existují i jiní Yiové, se kterými sdílejí historii a některé zvyklosti, přestože nemusí nutně rozumět jejich jazyku.

Pro představu přikládám dvě mapy s označením výskytu národnosti Yi v Sichuanu a Yunnanu. Yiové jsou na těchto dvou mapkách vyznačeni výplní fialové barvy.

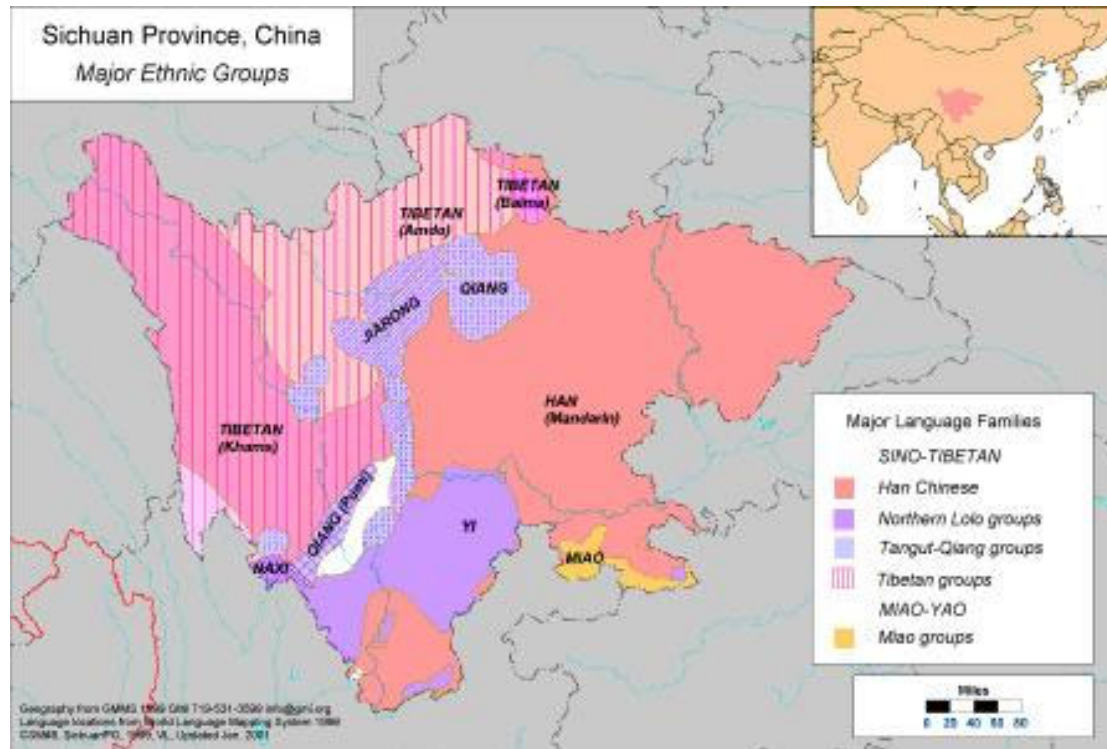
¹² Fang Guoyu 1983:7.

¹³ Mezi Yie spadají i skupiny národností, které místní Hanští obyvatelé dodnes označují v čínštině jiným výrazem než Yi – např. Yala, Tiezhi, Shuitian apod. [viz Harrell 2001:68].

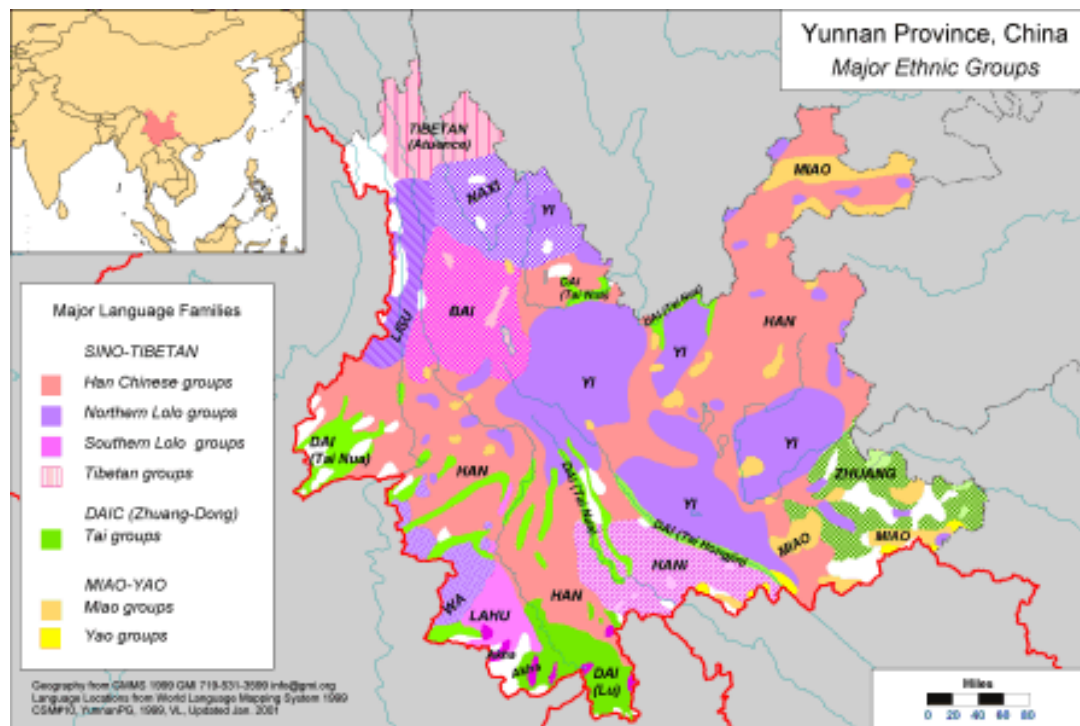
¹⁴ 1644 – 1911.

¹⁵ Hanyu da cidian, svazek 3:1661.

Obr. č. 1: Mapa Sichuanu



Obr. č. 2: Mapa Yunnan



Na mapkách je vidět, že v Sichuanu žijí Yiové víceméně v jedné enklávě, zatímco v Yunnanu jsou promíšeni s obyvatelstvem jiných etnik. Sichuanští Yiové jsou vlastně příslušníci etnické skupiny Nuosu, proto je na mapce Sichuanu zároveň označena oblast, kde žijí Nuosu, o nichž více píše v kapitole **IV. Nuosu – Yiové z Chladných hor** na str.20.

Jazyk

Yišťina patří mezi tibetobarmské jazyky (podskupina sinotibetské jazykové rodiny), a to do skupiny někdy označované za loloiské jazyky (Loloish), kam patří, mimo jiné, společně s jazyky čínských národnostních menšin Lisu nebo Akha, a některých příbuzných etnických skupin ve Vietnamu, Thajsku, Laosu a Barmě.¹⁶

Podle údajů uvedených v knize *Liangshan yuyin yu wenzi* (Výslovnost a písmo liangshanské yišťiny¹⁷) se yišťina rozděluje na šest hlavních dialektů, které se dále dělí na množství menších dialektů a větví. Ačkoliv jsou dnes všechny označovány za yišťinu, společná slovní zásoba některých vzdálenějších dialektů nepřesahuje 20 procent, a jsou proto vzájemně málo srozumitelné. Všechny jsou tónovými jazyky s poměrně malým počtem tónů (tři až čtyři) a vyznačují se také vysokým počtem souhlásek (okolo čtyřiceti). Hlavními dialekty jsou:

1. Východní – Guizhou, východní Yunnan
2. Jižní – jih provincie Yunnan
3. Jihovýchodní – východní Yunnan
4. Západní – západní Yunnan
5. Centrální – střed a jih provincie Yunnan
6. Severní – Sichuan, severní Yunnan

Liangshanská yišťina, kterou mluví příslušníci etnické skupiny Nuosu, spadá do dialektu Severního. Ten se dále dělí na Jižní a Severní dialekty, které se větví takto:

Severní:

1. Shenzhaská větev
2. Yinuoská větev
3. Tianbaská větev

¹⁶ Zdroj www.ethnologue.com. (http://www.ethnologue.com/show_lang_family.asp?code=iii) Názory na zařazení různých tibetobarmských jazyků do určitých podskupin se v průběhu času často mění. Velmi podrobně se tímto problémem zabývá David Bradley (viz Bradley 1992).

¹⁷ Zhang Yurong 1986.

Jižní:

1. Východní větev
2. Západní větev

Za obecně uznávanou normu Liangshanské yištiny je považována Shenzhaská větev Severního dialektu.¹⁸

Písmo

Yiové jsou jednou z mála národností, která si v Číně vyvinula vlastní písmo. Na rozdíl od jiných systémů vzniklých na území dnešní Číny, jako jsou písma Tangutů nebo Khitanů, nejeví yiské písmo žádný strukturální vliv čínských znaků. Nesouvisí ani s abecedními systémy sousedních národů, např. Tibetanů nebo Barmců. Yiské písmo je slabičné a vyvíjelo se samostatně.

Máme-li mluvit o yiském písmu, je třeba rozlišovat písmo tradiční „staré“ a písmo nové, které vzniklo v sedmdesátých letech dvacátého století.

Staré nebo klasické písmo vykazuje množství odlišností závislých na místě, odkud pochází. Např. písma z provincií Guizhou, Sichuan i Yunnan se radikálně odlišují a jsou navzájem nečitelná. V historii byla schopnost psát a číst téměř výhradně v rukou kněží – *bimů*. *Bimové* používali písma k zápisu rituálních, magických a medicínských textů a často přidávali své vlastní značky. Písmo nebylo nástrojem komunikace mezi různými komunitami Yiů a *bimo* byl tradičně přítomen v každé vesnici. Je tedy možno říci, že se znaky písma lišily od vesnice k vesnici. Z osmi tisíc znaků používaných ve starém písmu oblasti Liangshan jich pouze sedm set bylo shodných.¹⁹

Co se týče historie písma, není dodnes známo, kdy a jak písmo vzniklo. Dochovaných písemných památek je velmi málo, neboť se tradičně zřejmě psalo na materiály, které podléhají zkáze, nebo dokonce některé posvátné texty byly z rituálních důvodů po opsání záměrně ničeny. Jedinými doklady užívání písma v historii jsou kamenné stély pocházející převážně z provincie Guizhou. Nejstarším dokladem je bronzový zvon s nápisy v čínštině a yištině z oblasti Dafang v Guizhou datovaný do r. 1485. Podle yiských tradic je však písmo o mnoho starší.

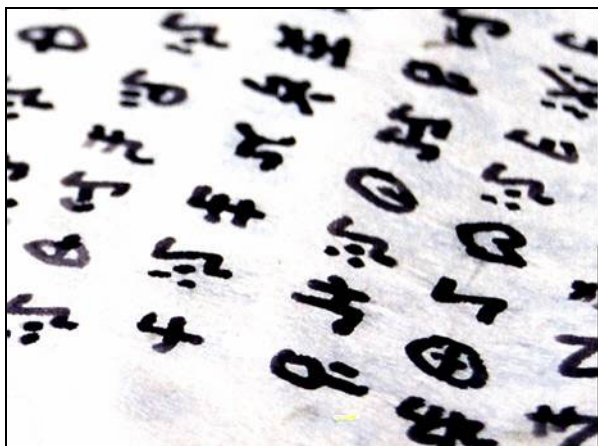
Yiské písmo je slabičná abeceda, tedy systém, kde každá slabika má svůj znak. Stará yiština, zvláště ve své psané formě, je víceméně monosylabický jazyk, každý symbol tvoří základní lexikografickou jednotku. Proto se toto písmo označuje někdy za

¹⁸ Zhang Yurong 1986.

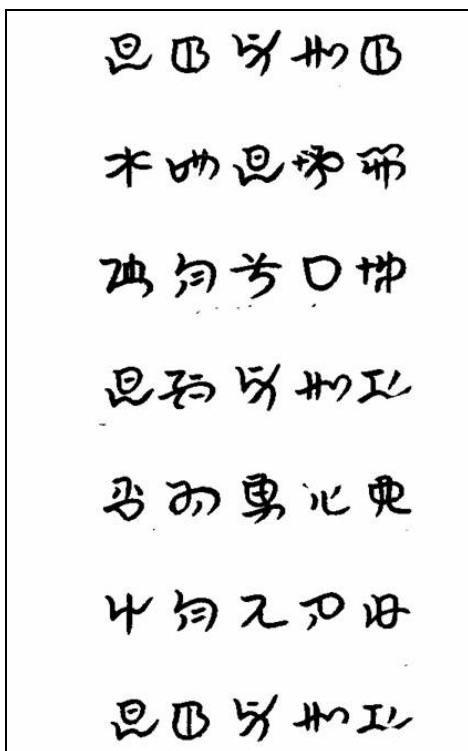
¹⁹ Wasilewska 2000:193.

ideografické. O ideografickém původu písma se dá uvažovat pouze v případě starého písma, a i v tom tomto případě je to označení sporné. Podrobně tento problém rozebírá Wasilewska (2000).

Obr. č. 3: Ukázka starého písma z oblasti Liangshanu (*foto autorka*)



Obr. č. 4: Ukázka starého písma z provincie Guizhou (*Chen Zhangyou (ed.) 1990*)



Moderní yiština je jazyk bohatý na víceslabičná slova a dnešní písmo je tedy opravdu slabičnou abecedou s daným počtem 819 slabik. Kromě zvýšeného tónu, který se označuje značkou nad znakem, se znaky pro jednotlivé slabiky v různých tónech liší. Toto písmo vznikalo v roce 1974 a od roku 1975 bylo používáno experimentálně.

Oficiálně zveřejněno bylo pak roku 1980 jako „Projekt standardizace yiského písma“. Toto moderní písmo bylo vyvinuto v Sichuanu po několika neúspěšných pokusech zavést písmo založené na latince. Z řad Yiů byly tehdy proti latinkovému písmu vzneseny protesty s tím, že již své vlastní písmo mají. Za základ moderního písma bylo tedy použito tradičního písma z oblasti Liangshanu. V Sichuanu je dnes písmo bohatě využíváno k rozvoji literatury i k propagandě. Vycházejí moderní knihy, přepisy starých textů, i množství technických příruček nebo propagandistických materiálů. V Guizhou se však neujalo vůbec a všechna díla, která tam v yištině doposud vyšla, jsou přepsané staré texty v jejich původní podobě, často s překladem do čínštiny. Sporadicky je moderní písmo používáno v Yunnanu, kde existoval vlastní, politicky zřejmě neúspěšný, pokus o vyvinutí moderního písma.

IV. NUOSU – YIOVÉ Z CHLADNÝCH HOR

Nuosuové jsou dnes téměř dvoumilionovou etnickou skupinou patřící pod národnost Yi.

Na Universitě národností v Chengdu se vyučuje tzv. Liangshanská yiština, jazyk, který je charakterizován oblastí Liangshanu. Stejně tak se dá říci o Nuosu, že jsou to Liangshanští Yiové.

Liangshan 凉山 – tedy Chladné hory – je oblast v yištině označována prostě jako *Nosu muddi* – země Nuosuů. Je to pohoří chráněné z jihu a východu pláněmi a kopci provincií Sichuanu, východního Yunnanu a Guizhou a na západě hraničící s vysokými vrcholy tibetského masivu. Země ležící uprostřed nenabízí lehké živobytí. Prudké řeky tečou mezi několika málo úzkými planinami a strmými svahy, které se vypínají k obloze. Jen málo šťastlivců žije a hospodaří na rovině. Většina lidí žije izolována v malých vesnicích přilepených na svazích hor. V **Hnewo** se o charakteru krajiny dozvídáme v kapitole **Hledání místa králů**, kde poutníci při hledání ideálního místa k usazení narážejí na mnohdy nehostinné přírodní podmínky.

Vuvu Gizy [spolu se svým rodem]
na vrcholy pohoří Miti dorazil,
takové shledal pohoří Miti:
ve výšce vysoké hory, hustý les, 1755
v nížinách hluboká údolí, však žádných řek.
"Toto není místo pro krále,
ačkoliv jsme sem přišli, neprodlévejme tu dále!"

nebo

Stanuli v Leggeorro
a viděli odsud na Mutedoli.
A tam, v Mutedoli,
země je suchá a pustá, 1890
potomkům jen bídu věstí.

Jsou to právě tyto drsné a nehostinné hory, kterým Nuosu vděčí za to, že tu jejich kultura přežila. Nuosu zde žili téměř izolovaně až do padesátých let minulého století. Jejich kultura se tak vyvíjela odděleně od ostatních Yiů, ale v některých oblastech i zcela vzdálena vlivu čínskému.

Obr. č. 5: Liangshan v listopadu (*foto autorka*)

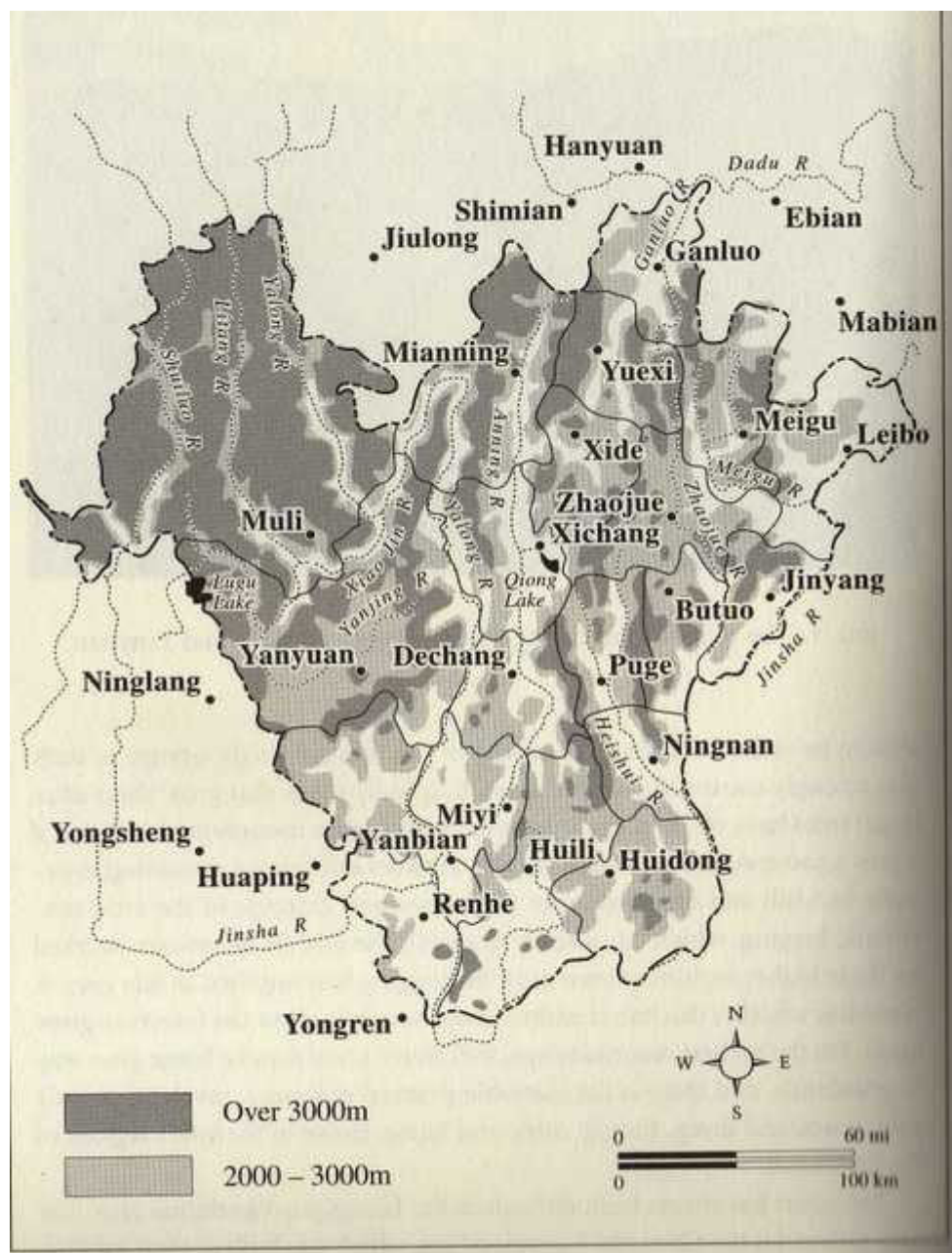
Jen asi polovina Nuosuů dnes mluví čínsky.²⁰ Míra ovlivnění čínskou kulturou se liší od kraje ke kraji. Zatímco v některých oblastech se Nuosové téměř nesetkají s Hany nebo jejich kulturou, jinde – např. v údolí Anning - je jazyk a několik málo náboženských zvyklostí tím jediným, co jim z původní kultury zbylo. Dá se však říci, že zatím neexistují komunity Nuosuů, kde by původní tradice a kulturní znaky či jazyk vymizely zcela. Nuosuové se dají označit za nejpočetnější a kulturně nejvymezenější yiskou etnickou skupinu.

Liangshan je Yiskou samosprávnou oblastí 凉山彝族自治州 o rozloze 60 000 km² s celkovou populací 3,7 milionů obyvatel.²¹ Je třeba upozornit, že zde vedle Yiů žije množství jiných národností, jako jsou Tibetané, Miaové, Lisu, Naxi a jiné. Druhou nejpočetnější skupinou ovšem zůstávají Hanové. Centrem Liangshanské Yiské samosprávné oblasti je dnes město Xichang položené asi 350 km jižně od hlavního města provincie Sichuan – Chengdu.

²⁰ Harrell 2001a.

²¹ Vermander 1998:viii.

Obr. č. 6: Mapa Liangshanu s vyznačením nadmořské výšky (Harrell 2001:60)



Kastovní systém

V dnešní nuosuské společnosti se často setkáme s tím, že její příslušníci sami sebe stále zařazují do pomyslných kast. Když jsem hovořila s některými z Yiů, nikdy nezapomněli upřesnit, že rodina nebo člověk, o kterém byla řeč, patří mezi tzv. Bílé nebo Černé Yie. Pro Nuosuy je toto rozdělení důležité také proto, že se snaží dodnes

dodržovat endogamii v rámci těchto skupin. Černí Yiové jsou v tomto smyslu chápáni jako potomci jakési yiské aristokracie. Většina Yiů se však řadí mezi Bílé Yie.

Toto rozdělení je pozůstatkem původního dělení na kasty, které fungovalo v Liangshanu do padesátých let dvacátého století. Jeho konkrétní podoba není ovšem dodnes úplně známá. Nevíme, kdy a proč se kasty vyvinuly. V různých materiálech se dočteme o různém počtu kast, záleží na zkoumaném období i místě. V původním systému navíc existovala složitá pravidla, podle kterých členové nižších kast měli možnost se po několika generacích hlásit k vyšší kastě.

Pro účely této práce bude stačit, uvedeme-li si nejhrubější rozdělení na pět hlavních kast tak, jak o nich píše Harrell (2001:91). Těmi jsou *nzyimo*, *nuohxe*, *quho*, *mgajie* a *gaxy*.

Mgajie a *gaxy* byli lidé, kteří neměli klanovou příslušnost, a proto žili jako sloužící nebo otroci v rodinách vyšších kast. Patřili sem i příslušníci jiných etnik – hlavně Hanů – zajatých při válečných konfliktech.

Quho jsou ti, kteří jsou dnes označováni za Bílé Yie. Na některých územích žili pod vládou Černých Yiů, byla jim přidělována území a byli povoláváni do vojenské služby v případě bojů a válek. Jinde, na územích, kam moc vyšších kast nesahala, mohli i *quho* žít poměrně nezávisle, vlastnit otroky a dosáhnout bohatství, které bylo možno poměřovat s bohatstvím vyšších kast. Stejně jako nebylo nízkým kastám sluhů a otroků dovoleno uzavírat manželství s vyšší kastou, ani *quho* však neměli možnost přiženit se či přivdat do rodiny vyšší kasty. Naopak za určitých podmínek jim hrozilo nebezpečí, že se jejich stav sníží na některou z kast otroků, což se nemohlo stát u vyšších kast *nzyimo* a *nuohxe*.

Nzyimo a *nuohxe* by odpovídali dnešním Černým Yiům. *Nzy* nebo *nzyimo* je v jazyce Nuosuů název pro člena vládnoucí vrstvy a původně znamená „ten, kdo vládne – má moc“. Jak už jsem uvedla, není známo, kdy *nzyové* získali opravdovou moc. Původně to pravděpodobně byli vůdcové jednotlivých kmenů, později celých kmenových aliancí. Takový post znamenal vůdčí roli ve smyslu politicko–vojenském, nábožensko–léčitelském a přenášel se na celou rodinu či rod. Postupem času byly tyto role od sebe odděleny.²² V náboženském smyslu přešla vůdčí role na *bimy*, o kterých píše níže. *Nuohxe* se pravděpodobně vydělili z *nzyimů* a tvořili vojenskou aristokracii.

²² Long Xianjun 1993:127.

Tusi

K jasnějšímu oddělení *nzyimo* od *nuohxe* přispělo zavedení funkce tzv. *tusi* 土司.

Systém *tusi* byl zaveden ve třináctém století za mongolské dynastie Yuan.²³ Mongolové sjednotili Čínu a porazili také království Nanzhao, které je často uváděno jako zřízení vedené Yii. V oblasti Liangshanu stejně jako v jiných oblastech byl pak zaveden tento systém, kdy bylo místním vůdcům přiděleno léno a status císařského úředníka *tusi*. Z hlediska Číny byli *tusiové* místní úředníci s velmi omezenou mocí. Běžné yiské obyvatelstvo zde žijící však nijak neuznávalo čínského císaře, a proto pro ně tito úředníci představovali svrchované vládce. *Tusi* měli císařská pečetidla a právo vládnout v jim přidělené oblasti. Takoví vládcí pak přislíbili loajalitu císaři a někdy odváděli tributy v různých podobách. Pečetidlo jako odznak moci je zmíněno i v **Hnewo**:

Hxuo a He se přeli, o co se přít neměli. Přeli se o dědictví po Puho Anzim, přeli se o území, přeli se o otroky,	2265
přeli se, jako se svině perou o koryto, jako se slepice vadí o hnízdo. Ty jsi menší, já jsem větší – zněl jejich spor, Ty jsi horší, já jsem lepší – zněl jejich spor. Přeli se o stříbrné misky a zlatá pečetidla.	2270

Tento systém pak sloužil i dalším dynastiím Ming²⁴ a Qing. V případě Nuosuů byli *tusiové* rekrutováni z řad již vládnoucí vrstvy *nzymů*. V tomto případě zde vznikla jakási nová vrstva *nzyimo* – *tusi*. Protože *nzyimo*, jak už jsem uvedla, znamená v yištině svrchovaný vládce, toto označení je v pozdější historii vlastně shodné s čínským *tusi*. Zatímco *nzyimo*, kteří nebyli *tusi*, jsou pak označováni jako příslušníci kasty *nuohxe*. Situace se velmi zkomplikovala také tím, že *nuohxe* se proti nadvládě *tusiů* často bouřili, povstávali a válčili s nimi. Zvláště za Mingů a Qingů bylo mnoho *tusiů* přemoženo a nuceno stáhnout se z oblastí, kde původně vládli. I když v těchto bojích šlo především o ovládaná území, je nutno poznamenat, že *nuohxe* se tak zároveň bouřili proti čínské nadvládě. Tam, kde *nuohxe* zvítězili, mohli být obyvateli znovu nazýváni *nzyimo* – vládci.

²³ 1279 – 1368 n. l.

²⁴ 1368 – 1644 n. l.

V. BIMO

U Yiů existují dvě funkce, které se blíží klasickému pojetí šamana. Jsou to funkce *suniů* a *bimů*.

Suniové jsou muži nebo ženy, kteří se stávají šamany po prodělání tzv. šamanské nemoci. V tomto období jsou osloveni duchy zemřelých a nabádáni k vykonávání funkce *suniho*, která spočívá hlavně v léčení nemocí či vyhánění zlých duchů. Nabývání šamanských schopností je tedy i *suniů* především povahy extatické.²⁵

K provádění obřadů používají hlavně hry na buben, zpěvu a tance.

Pro *bimy* použil Mircea Eliade pojem „kněz-šaman“ a zařadil krátké pojednání o nich do své knihy *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*:

„Když však člověk umírá, cestu do nebe opět nalezne – o tom alespoň svědčí některé pohřební obřady, při nichž pimo, kněz-šaman, předčítá vedle těla mrtvého modlitby, v nichž se hovoří o blaženostech, které ho očekávají v nebi.“ [Eliade 1997:367]

Kromě toho, že *bimové* se těší větší prestiži, liší se od *suniů* v několika zásadních bodech:

- *bimem* se stává pouze muž;
- *bimo* prochází dlouholetou výukou, během které studuje, jak správně vykonávat obřady;
- *bimo* ovládá psaní a čtení, při obřadech užívá posvátných textů.

Slovo *bimo* se skládá ze slabik *bi* – „číst“ nebo „recitovat“ a *mo* – „mistr“ nebo „velký“.

Také pro tuto svoji schopnost psát a číst měl *bimo* vždy ve společnosti vysoké postavení. Yiské přísloví praví: „Král zná na tisíce věcí, jeho rádce má stovky vědomostí, ale vědomosti bimů jsou nepočitatelné.“

Bimové znají astrologii, určují příznivé dny a provádějí různé druhy obřadů, které provázejí život Yiů od narození až po smrt. Patří sem věštění, vyhánění zlých duchů, léčitelství apod. K nejdůležitějším obřadům patří pohřební obřady a obřad odevzdání duše – tzv. *nimu cobí*, o kterém pojednávám níže.

²⁵ Eliade 1997:31.

Knihy

K provádění obřadů používá *bimo* několik předmětů, z nichž nejdůležitějšími jsou knihy v yištině nazývané *bimo teyy* – tedy knihy *bimů*. V čínštině se pro tyto texty ujal název *bimo jing* 毕摩经 (kanonický text *bimů*). Yiské slovo *teyy* je samo o sobě blíže tomuto významu, protože v historii byla schopnost číst a psát spojena hlavně s posvátnými úkony. Jedná se jak o posvátné texty recitované při určitých obřadech, tak o návody k jejich provádění. *Bimské* knihy byly původně psány na kůži nebo hedvábí, nyní jsou ve velké většině psány na papír. Jsou svázané bambusovými pásky a mohou být smotány a zabaleny do kůže či látky. Většina knih je psána horizontálně zprava doleva bez jakékoliv interpunkce. Inkoust se vyrábí ze směsi vody a sazí ze spodní strany tradičního hrnce na vaření.²⁶

Obr. č. 7: Tradiční bimská kniha (foto autorka)



V kultuře Nuosuů je velký důraz kladen na původ věcí. Mnoho *bimských* rituálních textů je tedy pouze podrobným popisem vzniku některé rostliny, zvířete – obětiny – nebo materiálu, kterého bude k obřadu použito.

V roce 1993 byl v okrese Meigu proveden výzkum za účelem sesbírání a kategorizace posvátných textů. V okrese, kde žije 150 000 obyvatel,²⁷ bylo při tomto výzkumu sesbíráno či zaznamenáno přes sto tisíc svitků čítajících na dvě stě druhů textů.²⁸ Meigu je okresem s nejvyšším počtem praktikujících *bimů*. V každé vesnici či osadě

²⁶ Ma Erzi 2000.

²⁷ Přesně 151 024, údaj z roku 1990 (Gaha Shizhe 1996).

²⁸ Meigu Yizu bimo wenhua yanjiu zhongxin bangongshi. 1996:77.

žije alespoň jeden *bimo*. Tak vysoký počet nalezených knih poukazuje mimo jiné také na množství verzí a na potřebu knihy často opisovat. Staré opotřebené knihy se buď uchovávají doma nebo v případě k tomu určených textů odnášejí do hor a ukládají do jeskyní.

Podle druhu textu se Bimské knihy dají velmi hrubě rozdělit do tří kategorií:

- *nisu* – texty, které se váží k rituálu *nimu cobí*, obsahují texty za očistění duše, zklidnění duše a odevzdání duše do země předků.
- *léčebné texty*
- *věšebné texty*²⁹

O tom, jak kniha vypadá, jak se užívá a co se v ní píše, se dozvídáme i v **Hnewo teyy** v kapitole o hrdinovi Zhyge Aluovi:

Takto se učeň Gaga usadil: naspod rohož z bambusu, na ní vlněnou podušku, a navrch kožešinu; pak levou rukou víko truhly otevřel, pravou rukou do ní sáhl a vytáhl žlutý smotek knihy.	800
--	-----

Nejprve pár stránek - jeden list - otočil, však papír mlčel, inkoust nemluvil.	805
--	-----

Pak dva páry stránek – čtyři listy – otočil, že nečistá věc se stala, rozsudek ten byl. Pak tři páry stránek – šest listů – otočil, že živá je to bytost, rozsudek ten byl. Pak čtyři páry stránek – osm listů – otočil, že síla zrození je přítomna, rozsudek ten byl.	810
--	-----

Pět párů stránek – deset listů – otočil, a návod takový tu byl: pro obřad vezměte žlutou slepici, a obřadní větévky s listím, a provedte obřad navrácení duše, pak nový rod božstev na svět přijde.	815
--	-----

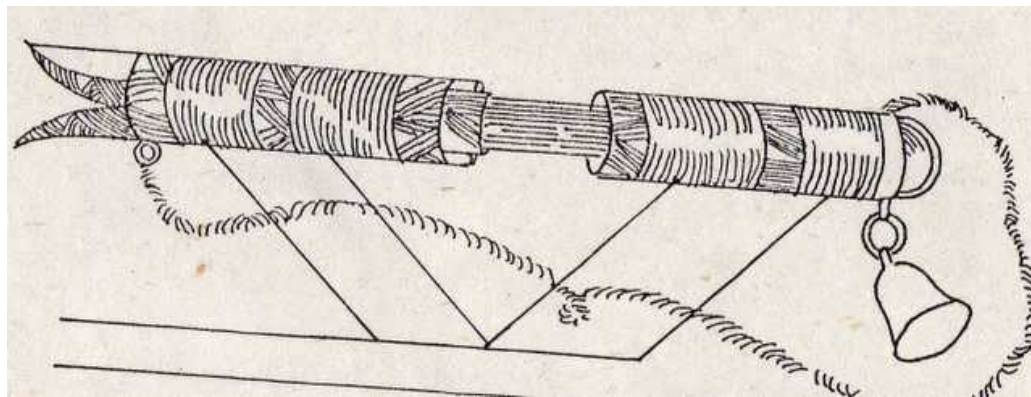
Z této ukázky se mimo jiné dozvídáme také o existenci a pravomoci bimských učňů. Tito se v yištině nazývají *bisse* – tedy malý bi. Chlapci začínají s výukou již ve věku šesti až sedmi let a z počátku je jejich hlavním úkolem účastnit se a pomáhat při rituálech, které právě vykonává jejich mistr. Okolo dvacátého roku věku pak často odcházejí na rok až dva na vyučenou k jinému mistru. Teprve poté se pouští do vlastní praxe.

²⁹ Ma Erzi 2000.

Nástroje

Bimo navíc používá několik rituálních nástrojů – zvonek, vějíř, klobouk a tzv. *vytu* (toulec). Z těchto nástrojů se v textu **Hnewo** vyskytují především toulec a klobouk.

Obr. č. 8: Rituální nástroj – toulec *vytu* (*Bamo Ayi 1994:150*)



Toulec *vytu* je speciální kulatá schránka vyrobená z borového dřeva a tvořená dvěma do sebe zasunutými díly. Přední část má podle Ma Erziho (2000) připomínat medvědí čumák s otevřenou tlamou. Schránka se nosí zavěšená křížem přes jedno rameno na zádech. Uvnitř jsou tzv. *lovy* – tyčky bambusu, které jsou dvojího druhu – mužské a ženské. Tyto tyčky a celé pouzdro se používá jednak k určitým druhům věštění, jednak k rituálu odhánění zlých sil. *Bimo* při tom nejprve čte text o původu tyček *lovy* a pak je tře v rukou, promlouvá k zlým duchům a přikazuje jim, aby se odvrátili.



Obr. č 9: Bimo se svým tradičním kloboukem (*foto autorka*)

Klobouk v textu **Hnewo** nazývaný *kuhle* patří k hlavním atributům *bimů*. Protože klobouky tohoto druhu nenosí nikdo jiný, jsou jasným odznakem svého nositele. *Bimo* si bere klobouk s sebou, kdykoliv se vydá na cestu a umožňuje tak i cizím lidem, aby ho rozeznali a požádali o službu. Dříve se prý vyráběly klobouky tepané z mědi. Dnes se jedná o běžný kónický klobouk z bambusu, ovšem

potážený černou plstí. Bohatší *bimové* si na klobouk našívají plíšky ze stříbra a zlata. Běžně se nosí zavěšen na zádech, při vykonávání obřadu si ho *bimo* nasazuje na hlavu. Klobouk tak splňuje i funkci rituálního nástroje.³⁰

Bimové v Hnewo

Známe-li výše uvedené atributy *bimů*, určíme snadno, kdy se o nich mluví v textu **Hnewo**. S osobou jménem Awoshubu se setkáváme poprvé již v kapitole č.3 **Oddělení Nebe a Země**, kde figuruje jako jedno z božstev, která pomocí kovových vidlic oddělí ve čtyřech světových stranách Nebe od Země. Dále je mu věnována celá následující kapitola, kde Awoshubu z nebes vyzvedá různé druhy fauny a flory a určuje jim místo na zemi. Vystupování na nebesa už samo o sobě poukazuje na šamanskou techniku. Že se opravdu setkáváme s *bimem*, se ovšem dozvídáme především z části, která popisuje, jak je Awoshubu ustrojen:

A hle Awoshubu: na hlavě turban drahocenný koně převzácného osedlal. Knihu obřadní s sebou vzal, též dýku k pasu připásal. Na zádech toulec <i>vytu</i> i klobouk <i>kuhle</i> zavěšen.	295 300
---	----------------------------

Bez těchto veršů bychom nepoznali, že důležitá polobožská postava Awushubuho je zřejmě zároveň *bimo*.

Podobně je tomu tak u postavy Agge Yiku, který v kapitole 12 (**Potopa světa**) poradí třem bratrům, jak se před potopou ochránit a zjeví se jim v této podobě:

Z rodu Ngetigunzy, Byl vyslán Agge Yiku, na zádech toulec <i>vytu</i> , i klobouk <i>kuhle</i> zavěšen. Na provaze uvázaného kance Rudotlama vedl.	1290
---	------

Domnívám se, že se jedná o tu samou postavu, která v kapitole 7 (**O volání a vyvěšení Slunce a Měsíce**) provádí obřady za přivolání nebeských těles. Ta se nazývá Gge Aggu Yiku a blíže se o něm zmiňuji v kapitole **Obsah Hnewo** (str. 54 této práce). Nejde jen o podobnost jmen obou postav, ale i o to, jakým způsobem Aggu Yiku provádí obřad za přivolání Sluncí a Měsíců:

³⁰ O obřadních nástrojích podrobněji v Bamo Ayi 1994:147 a Lege Yanri 1996:94.

Nejprve stanul na vrcholu hory Turlur,
ze stříbra stříbrné kladivo si udělal,
ze zlata zlaté kladivo si udělal.
Ze zlata a ze stříbra dům postavil,
za obětinu určil bílé býky.
Pro správné přivolání
pak čtyři páry hovězích ledvin a čtyři hovězí sleziny
do čtyřech rohů domu položil.

655

Abychom správně interpretovali tuto a další pasáže je třeba pohovořit blíže o rituálech, které *bimo* praktikují.

Rituály

Obřady u národa Nuosu jsou komplexní a složité. Mose Cihuo (1996), který společně se svým informátorem *bimem* Qubi Erri posbíral materiály o různých obřadech, popisuje na čtyřiceti stranách čtrnáct hlavních kategorií. Patří sem kategorie věšebných obřadů, kleteb, odhánění zlých duchů, očištné nebo harmonizující rituály. Jen věšebných postupů je tu popsáno na třicet tři druhů.

Vermander³¹ shrnuje tři hlavní příležitosti a důvody pro provádění rituálů:

- zabezpečení, že se duše zemřelého dostane do země předků a bude tím pádem ochraňovat potomstvo a nikoliv ho ohrožovat tím, že by se proměnila v hladového ducha
- zabezpečení ochrany před zlými silami, především v případě nemoci
- provádění důležitého rozhodnutí na základě věštby

Co všechny rituály spojuje bez výjimky, jsou **obětiny**.

Vermander (1998) také vtipně poznamenává, že rituál je především záležitostí konzumace masa obětin. Není vůbec daleko od pravdy. V chudších oblastech Liangshanu lidé jedí především pohanku, kukuřici, brambory a rýži. Maso se na jídelníčku vyskytuje jen zřídka. Uvítání hostů a obřady jsou často jedinými příležitostmi ke konzumaci masa zvířat. Obětují se slepice a kohouti, selata, kůzlata, ovce a skot. Počet obětí je dán závažností rituálu a naopak podle počtu obětí, které mohou dosahovat stovek zvířat, se dá ihned rozpoznat závažnost obřadu. Nejčastější obětinou je kůzle. Následující příběh popisuje původ tohoto zvyku, zaznamenala jej Bamo Qubumo:³²

³¹ Vermander 1998:ix.

³² Bamo Qubumo 2000:58 zkráceno.

Hrdina z klanu Agy Diggur si vyjel se smečkou psů na lov. Při lovu se psi seběhli ke keři s krásnými červenými květy. Diggur očekával, že se v křovi skrývá zvěř a namířil tím směrem svůj šíp. Když vystřelil, strefil se do větévky, která dopadla na zem a zmizela. Místo ní před ním stála krásná dívka Zyzy Hninra.

Tak byla Zyzy Hninra probuzena a zjevila se i dalšímu lovcovi jménem Awo Nyiku, který do těch končin zavítal. Awo Nyiku se do ní na první pohled zamiloval a tak ho tentokrát Zyzy následovala do jeho vesnice. Zyzy byla dobrou manželkou po první dvě léta, pak ale začala být zlá a navíc lidé z vesnice začali jeden po druhém vymírat. Když onemocněl i Awo Nyiku, začal se manželky vyptávat na její původ. Zyzy mu po pravdě vypověděla svůj příběh. Awo Nyiku pochopil, že svým svazkem s Zyzy přinesl neštěstí celé vesnici a chystal na Zyzy léčku. Řekl jí, že ho vyléčí pouze sníh z hory vzdálené přes tisíc mil. Zyzy Hninra byla rozhodnuta, že za každou cenu vyléčí svého manžela a vydala se ke zmiňované hoře. Zatímco byla pryč, svolal Awo Nyiku na devadesát bimů a suniů, aby prováděli obřady na ochranu proti duchům. Díky těmto obřadům se Zyzy změnila v šedé kůzle s červenou oháňkou. Sníh který se jí přilepil na srst, chtěla jako důkaz své lásky přeci jen donést svému manželovi Awo Nyikuovi. Cestou však spadla do řeky a zachytila se do sítě třem pastevcům z rodu Vusa Jjujjo. Ti, nevěda, co činí, kůzle stáhli a snědli. Díky tomu pak všichni tři zemřeli a jejich duše se proměnily ve zlé duchy. To byli první zlí duchové na světě. Od těch dob každý bimo při rituálu nejprve zaklíná Zyzy Hninra jako původkyni zlých duchů. Proto prý bimové vždy užívají kůzle jako obětinu.

Spolu z kůzletem se často obětuje sele a slepice. Před zabitím se těmito oběťmi točí nad hlavou lidí, kterých se obřad bezprostředně týká. To zmiňuje i šestá kapitola Hnewo teyy (***Rodokmen Anyu Jjussy***):

Jjussy Gewo
dělili se v devět větví.
Gewoové nekonali obřady pro zachování rodu,
ni obětinami pro ochranu netočili.
V devátém pokolení Gewoové vymřeli.

620

Nejvyšší obětí jsou pak krávy a býci. Ti se oběťují hlavně při pohřbu. Hovězí kůže se pak napne na předem připravenou konstrukci a vytvoří pomyslnou střechu. Průchod pod ní má zajišťovat zdraví a blahobyt.³³ Takové roztahování kůže bylo snad také podkladem pro přirovnání roztahování země – pevniny v rámci stvoření světa:

Ze čtyř stran také čtyřmi provazy byla země roztažena. Od východu a od západu, proti sobě, od severu a od jihu, proti sobě.	220
Pak ve čtyřech stranách byla zatížena čtyřmi kameny.	225

Maso obětovaných zvířat se uvaří pro obřad předepsaným způsobem a kosti se pak často používají pro věštění. Kůže koz a ovcí přináležejí obvykle *bimovi* jako součást honoráře.

Původ užívání obětí je popsán také v **Hnewo teyy** v kapitole *Hledání místa králů*:

Nejmladší syn Jjimi se připravoval k obřadu odevzdání duše matky. Pro bima zavolal, pro bima Tibinramu zavolal, pro bima Hxibishyzu zavolal, bimského učedníka Addiho zavolal. Nesli bimské klobouky i obřadní knihy. Jak byli bimové zavoláni, tak se zvedli a došli do domu hostitele.	2045
Dole seděl Bílý Bimo, nahore seděl Černý Bimo, uprostřed seděl bimský učedník. Bimo Tibinramu pravil: ku věštění je třeba opatřit lopatkovou kost lesní srny, stehenní kost orla a stehenní kost myši. Obřadní větévky musí být ze zlata a stříbra, obětí ať jsou kabarové a srnky. [K výrobě kolíčku–duše je třeba] ze země vytáhnout mladou borovici s kořenem.	2055
Bimo Hxibishyzu pravil: ku věštění je třeba opatřit lopatkovou kost ovce, na obřadní větévky použijte jedlového dřeva. Obětí ať jsou selata a kuřata. Z cicimku bude schránka na duši, [pro výrobu kolíčku - duše - pak stačí,] ze země vytáhnout kořen bambusu.	2060
Pokud tomu nebude takto,	2065
	2070

³³ Vermander 1998:ix.

naši synové snad budou ještě provádět obřady,
vnuci k nim však již cestu nenajdou.
A tak od dob bima Hxibishyzua
se pohřební obřady provádí tímto způsobem
a lidé doma uchovávají duše předků.

Vypráví se zde o dvou zneprátelených *bimech*, kteří jsou zároveň zakladateli dvou známých bimských škol. Jejich nepřátelství prý skončilo tím, že se navzájem otrávil.³⁴ Zde však jde jistě o pokus popsání původu dnešní podoby pohřebních rituů vůbec. Mimo jiné jsou tu blíže popsány dva druhy věštění:

Věštění z lopatkové kosti - „jyp“, ke kterému se dnes užívá lopatkové kosti kůzlete nebo ovce. Na lopatku se přitiskne smotek zapálené trávy a kost se tím sežehne. Poté se sežehnuté místo stiskne prstem. Na lopatce se objeví praskliny, z jejichž tvaru *bimo* věští.³⁵

Věštění ze stehenní kosti - „cur“, neboli zapichování, se provádí s kuřecí stehenní kostí, která se očistí, a pak se pomocí zapichování tenké třísky bambusu vypočítávají dírky na jednom z konců kosti.³⁶

Jak už jsem uvedla, věšteckých postupů je popsáno na desítky. V ukázce jde především o popis složitosti rituálů v dřívějších dobách – orlí stehenní kost je velmi vzácná a věštění typu „cur“ s myší kůstkou prakticky neuskutečnitelné. Obřadní větévky ze zlata a stříbra by byly velmi nákladné. Postup obřadů, který navrhuje první z *bimů* – *bimo* Tibinramu – je tedy moc složitý a odsouzen k zániku. *Bimo* Hxibishyzu dává návod, jak provádět rituály s dostupnými obětinami a jak tedy nadále zachovat i pro potomky možnost konání obřadů.

Co a k čemu jsou zmiňované **obřadní větévky**?

Bimo při obřadu používá krátké větévky určitých keřů a stromů. Upraví je tak, jak si rituál žádá (např. větévky s listím, nebo naopak zbavené listí i kůry) a na vymezeném obřadním prostoru je zapichuje do země. Nejčastěji tyto různě upravené větévky symbolizují les, kterým duše musí projít. Pro příklad cituji Ma Erzihovo popis využití větévek při obřadu, který se váže k výrobě *madu* – dřevěné schránky na kolíček, který symbolizuje duši zemřelého:

³⁴ Feng Yuanwei 1986.

³⁵ Mose Cihó 1996:23.

³⁶ Tamtéž.

„Bimo připraví tři sady větévky, které zapichuje do země: jsou to černé, dvoubarevné a bílé. Sada černých se skládá z větviček, na nichž byla ponechána kůra, a symbolizují temnou stezku. Dvoubarevné větévky mají kůru oloupanou jen do půlky a symbolizují napůl temnou napůl světlou stezku. Bílé jsou větévky bez kůry a symbolizují cestu světla. Za bílou skupinou je postaven model pohřební hranice. Bimo čte posvátné texty, vede madu skrze les černých do lesa dvoubarevných a posléze bílých větévky. Pak zastaví madu na modelu pohřební hranice. To celé symbolizuje cestu, kterou duše za asistence bima vykonala, a opustila tak místa démonů a krok po kroku se dostala do oblasti světla.“ [Ma Erzi 2000:51]

Abychom však cele porozuměli těm částem **Hnewo**, které přímo zmiňují obřady, je třeba blíže popsat pohřební obřad a obřad za odevzdání duše jako takový.

Pohřební obřady

Pohřební obřady je možno rozdělit do tří hlavních částí: vlastní pohřeb, výroba *madu* a rituál odevzdání duše – *nimu cobí*.

Průběh všech obřadů se mění podle okolností, za jakých daná osoba zemřela. Jde-li o člověka, který zemřel stářím, vysílá jeho rodina bezprostředně po jeho smrti posly, kteří mají událost oznámit příbuzným žijícím ve vzdáleném místě. Posel se musí vyhnout sdělování tragických událostí, a proto často klamně informuje příbuzné o špatném stavu či dlouhé nemoci ve skutečnosti již zemřelé osoby. Příbuzní se pak ihned vydávají na místo konání pohřbu. Procedury před vlastním pohřbem se velmi liší od kraje ke kraji. Někdy zůstává tělo mrtvého poměrně dlouho v domě, dokud se nesejdou alespoň nejbližší potomci zemřelého. Záleží v tom případě na mnoha okolnostech a lidé se často obrací také na *bima*, aby vybral den vhodný k pohřbu.

I když se detaily vlastního pohřbu liší, těla mrtvých se téměř bezvýhradně spalují na hranicích. Slyšela jsem, že v Meigu se *bimo* neřadí do průvodu lidí, kteří vyprovázejí tělo mrtvého. Takový příběh mi vyprávěla Aguo:

„Můj starší bratr zemřel. Ihned jsem jela do naší rodné vesnice, abych se účastnila pohřbu. Bimo určil den a všichni příbuzní se sešli, aby tělo mého bratra odnesli na místo, kde mělo být spáleno. Chtěla jsem jít také, ale bimo určil mě a další dva příbuzné, kteří nesměli jít s průvodem. Podle astrologických výpočtů vycházelo, že jsme si s bratrem byli příliš blízko a jeho

duše by mne stáhla s sebou. Pak by se mohlo stát, že onemocním nebo dokonce zemřu. Aby tomu bylo zabráněno, přivázal nám bimo na palec u ruky provázek a ten držel celou dobu pohřebního obřadu. Takto jsme všichni seděli v domě a čekali, až se lidé vrátí z pohřbu. Tělo mrtvého se spálí a lidé, kteří se vrací, musí být veselí a nesmějí se ohlížet.“

Madu

Po kremaci, v předem určený den, se *bimo* s příbuznými vydají do lesa, vyberou vhodný výhonek mladého bambusu a za odříkávání modliteb ho vytrhnou ze země i s kořenem. Donesou ho na místo kremace a znovu rozdělají oheň a vzývají duši zemřelého. *Bimo* pak z kořene bambusu vyrobí malý kolíček – *hxieqy*. Existují dva druhy kolíčků – zašpičatělé symbolizující duši muže a seříznuté do roviny symbolizující duši ženy. Kolíčky jsou pak tzv. „oblečeny“, tedy zabaleny do připravené čisté vlny. Už oblečené se pak vkládají do jednoduché schránky zhotovované nejčastěji z hlohového dřeva. Takto oblečená a uložená duše se nazývá *madu*. Schránka se ještě zasunuje do předem připravené bambusové rohože, která se zavěsí blízko střešních rámu v domě.³⁷ Takto na pomyslné posteli čeká duše zemřelého na druhou část rituálu – *nimu cobi* – odevzdání duše. Takovou rohož zmiňuje text **Hnewo** např. v kapitole o *Potopě světa*:

Takto však jednal Jjumu Vuvu, [když poslové k němu přišli, i když] ze všech koz zbyl mu jen jeden černý kozel,	1465
z prasat zbyla jen jedna žlutá svině, tu žlutou svini zabil, aby tři posly pohostil, chytil černého kozla, aby tři posly obdaroval.	1470
[Pak takto posly žádal:] dceru nebeského krále, mě, pozemskému služebníku, za manželku dejte. Ngetigunzy však, odmítal dát svou dceru pozemskému otroku.	1475
Jjumu Vuvu pak své přátele svolal, černou vránu vyslal,	1480

³⁷ Ma Erzi 2000:55.

had se jí omotal kolem krku,
 myš se pod křídla schovala,
 včely se usadily na ocas,
 pak všichni - húú - ze země vzletěli,
 buch – na nebesích přistáli. 1485

Myš vlezla na posvátnou **rohož**,
kolíček s duší předků tam okousala;
 had se k ohništi připlazil,
 Ngetitgunzyho do nohy uštkl;
 včely zaletěly do vnitřních pokojů,
 královskou dceru Hnituo bodly. 1490

[I pomyslel si] Ngetigunzy:
 “Na dvanáct druhů vědomostí,
 má pozemský Vuvu. 1495
 Když mě vyléčí,
 princeznu Hnituo mu za ženu dám.”

Nimu Cobi

Tento rituál se mnohdy provádí až několik let po pohřbu a po výrobě *madu*. Duše uložená v podobě *madu* a zavěšená na rohoži u stropu není ještě v zemi předků, kam patří, a proto znamená pro obyvatele domu určité nebezpečí. Lidé se proto většinou snaží uspořádat obřad *nimu cobí*, co nejdříve. Duše však musí čekat na svého společníka, protože tento obřad je možno uspořádat nejméně pro dva zemřelé – nejčastěji manžele.³⁸ Jejich duše jsou tak odeslány do země předků společně a *madu* spolu s kolíčky (dušemi) je uloženo do předem určené jeskyně v horách. Podle **Hnewo** takový postup lidem poradila princezna Shysi:

Princezna Shysi na to pravila:
 “Pozemský bratránku,
 na světě není člověka,
 který by se s tebou vědomostmi mohl měřit,
 všechny hádanky jsi uhodl,
 [a jistě tedy víš,]
 kde je nejlepší místo k uložení „kolíčku s duší zemřelých.“ 195 200

Shylywote pak pravil:
 “Kdybychom ho vhodili do vody,
 budou tam duše ohrožovat vodní duchové,
 tam tedy jistě nepatří.
 Kdybychom ho umístili na vrchol hory,
 bude na něj vát silný vítr,
 tam tedy jistě nepatří.“ 205

Pak zas princezna Shysi pravila:
 “Pozemský bratránku,
 po obřadu přitažení duše³⁹
 zasuneme schránku s kolíčkem do posvátné rohože
 a tu po obřadu očisty zavěsíme v domě, 210

³⁸ Wang Qiugui (ed.)1995:35.

³⁹ Mose Ciho 1996:54.

až pak bude proveden obřad odevzdání duše,
uložíme kolíček do jeskyně v horách.
Bude-li tomu vždy takto,
pak se na pozemském světě
mohou lidé vdávat a ženit,
a díky tomu
pak každý syn pozná svého otce.”

215

Nimu cobi je nejdelším a nejnákladnějším obřadem vůbec. V rámci celého obřadu se vykonává až sto menších rituálů. Nejkratší *nimu cobi* trvá den a noc a nejdelší mohou dosahovat až jednadvaceti dnů. Bohatí klienti mohou nechat obětovat na stovky zvířat. Ať už je čas pro obřad vyměřen kratší nebo delší, nechybí zde nikdy část zvaná v yištině *joho*, což jsou hry a zápasy. V rámci *joho*, které se také koná při svatbách a letním svátku loučí, se vybírá nejkrásnější dívka i chlapec, pořádají se dostihy a zápasy býků, i soutěže v recitaci například i z **Hnewo teyy**.⁴⁰

Nejdůležitější součástí však zůstává samotné odevzdání duše. Duše je vedena do země předků, což je kupodivu zcela konkrétní místo na mapě. Podle tradice popsané v **Hnewo** v kapitole *Hledání místa králů* je místem, kde se usadili předkové, místo zvané *Zzyzypuvu*, blízko dnešního Zhaotongu na severovýchodě provincie Yunnan.⁴¹ *Bimo* vede duši mrtvého z původního domova právě do *Zzyzypuvu*. Po cestě nabádá duši, kde se má zastavit k odpočinku, kde se napít vody, najíst, napojit koně nebo přenocovat.⁴² Texty citované při této části obřadu se proto nazývají „Knihy ukazující cestu“. Takových textů existuje nespočet druhů nejen u Nuosuů, ale i u Yiů z Guizhou a Yunnanu.

⁴⁰ Ma Erzi 2000.

⁴¹ Na mapě Liangshanu – obr. č. 6, str. 22 - není Zhaotong uveden, leží však v blízkosti města Jinyang na druhém břehu řeky Jinsha jiang.

⁴² Ma Erzi 2000.

VI. NÁBOŽENSTVÍ

Náboženství Nuosuů by se zjednodušeně dalo charakterizovat jako animistické náboženství s prvky uctívání předků. V čínsky psaných textech je často označováno za tzv. primitivní náboženství – *yuanshi zongjiao* 原始宗教. Situace je ale o něco složitější. Kultura Nuosuů prochází v poslední době téměř bouřlivým vývojem. Naráží tu na sebe obnovení možností konat obřady s výdobytky moderní doby, které čím dál tím víc zasahují do tradičního života Nuosuů. Zkoumáme-li tedy dnešní situaci, zjišťujeme spolu s Vermanderem,⁴³ že náboženství Nuosuů se spíše jeví být systémem vzniklým na základě nepřetržité a dlouhodobé historické evoluce. Tento vývoj neustal ani dnes. Kdybychom chtěli zůstat u označení primitivní náboženství, museli bychom ho zredukovat k původnímu jádru a předpokládat, že to zůstalo neměnné od úsvitu historie. Vermander proto volí označení “historické náboženství”. Je třeba poznamenat, že živý vývoj kultury, stejně jako proces akulturace, probíhá na různých místech s různou intenzitou. S jinými praktikami se tak setkáme v Meigu a s jinými třeba v Puxiongu.

Záměrně zařazuji kapitolu o náboženství až za kapitolu o *bimech* a jejich obřadech, kdy je čtenář již seznámen s existencí *bimů* a *suníů*. Koexistence těchto dvou funkcí také poukazuje na koexistenci dvou téměř na sobě nezávislých systémech obřadů a tedy koexistenci světa psaných textů a čisté orální tradice šamanismu *suníů*. Suniové zůstávají u šamanských praktik známých i z jiných kultur. Praktikují performance, jako je pití horkého oleje, chození po rozpálených uhlících nebo olizování rozpáleného kovu. Přivolávají na pomoc duchy z jiných světů, tak jak se to naučili ponejvíce ve snech, nebo změněném stavu vědomí. O těchto i jiných dnes již zapomenutých praktikách, jako je třeba vystupování na žebřík z nožů při šamanově cestě do nebe, se zmiňuje Eliade.⁴⁴ Obecně se však o *suních* z odborné literatury dozvídáme velmi málo. To je dáno také tím, že *suniové* žijí a praktikují právě ve stínu *bimů*. *Bimo* je funkce vysoce nadřazená nad funkcí *suního*. Mimo jiné také proto, že texty a praktiky *bimů* představují ucelený systém, který by se dal nazvat jakousi *bimskou* teologií. Proto se někdy setkáváme s označením “bimské náboženství”.

⁴³ Vermander 1998:x.

⁴⁴ Eliade 1997:368.

Obraz světa

I když se různé praktiky a prvky víry od místa k místu liší, můžeme vystopovat jakýsi obraz světa, který je společný všem Nuosuům. Sem patří hlavně představy vážící se k výše popsaným pohřebním obřadům, představy o nemocech nebo uctívání předků.

Bamo Ayi věnovala svou knihu *Yizu zuling xinyang yanjiu* – Uctívání předků u Yiů – představám, které se u Nuosuů váží k uctívání předků, i ona čerpala především z vědomostí *bimů*. Podrobně rozebírá také víru v existenci tří duší, které člověk získá ještě před narozením. Stejně tak podle *bimských* kánonů existují tři světy – nebo doslova tři patra světů. Horní svět je pustina obývaná nebešťany a dušemi předků. Prostřední svět je krásná a úrodná zem obývaná lidmi a dolní svět se podobá opuštěnému hlubokému údolí, které obývají tzv. hlinění lidé. Obyvatelé těchto tří světů spolu mohou více méně komunikovat, a to především pomocí *bimů* nebo *sunů*. Cílem každé duše zemřelého člověka je dostat se do horního světa, kde dojde klidu.⁴⁵

V **Hnewo** se hned na začátku v kapitole o vzniku světa setkáváme s výrazy nahoře, dole a vprostřed:

Kdysi v dávných dobách
nebylo nebe **nahoře**,
a bylo-li nebe, pak ale nevisely na něm hvězdy.
Nebyla země **dole**,
a byla-li země, dosud na ní nerostly traviny. 5
Neplula oblaka **vprostřed**.
Nenacházelo se nic v žádné ze stran.

Jak ale pochopí čtenář snadno sám, jde spíše o popis světa jako celku. Ten je někdy označován jako *shymu* nebo *momu*.

Dále se v **Hnewo** setkáváme už jen se dvěma světy: *ngejjy* nebo *shymu ngejjy*, který překládám jako dolní kraj, svět lidí nebo prostě země, jak se podle kontextu hodí. Nebesy nazývám jinak těžko přeložitelný výraz *ngenyie*, v **Hnewo** se jím označuje to místo, kde sídlí vládce nebes Ngetigunzy.

Dívky oblohu do **nebes** (*ngenyie*) vymetly, 205
ta pak se celá modrou září zaskvěla.
Zemi zas dolů do **dolních krajů** (*ngejjy*) odmetly,
tak širošírá tam se rozprostřela.

Ngetigunzy povstal, 275
tříkrát v **dolní kraje** (*ngejjy*) pohleděl
a takový svět tam zřel:

⁴⁵ Wang Qiugui (ed.) 1995:33.

.....	
I pravila princezna Shysi: Pozemský bratránku, tak je tomu ve světě lidí (<i>ngejjy</i>):	1130
.....	
Jjumu Vuvu pak své přátele svolal, černou vránu vyslal, had se jí omotal kolem krku, myš se pod křídla schovala, včely se usadily na ocas, pak všichni - húú - ze země (<i>ngejjy</i>) vzletěli, buch – na nebesích (<i>ngenyie</i>) přistáli.	1480 1485

Zvláště patrné je toto rozdělení v kapitole Awoshubu, kde postava bimoa Awoshubua zrozená v dolním světě cestuje mezi oběma světy, aby na ten lidský přinesla floru a faunu:

Kdysi dávno, v dolním světě (<i>ngejjy</i>) zrodil se Ddebbuaphly. Ddebbuaphly vyslal Awopshutbua, by rostliny sázel a sil. Pak k hoře Nyumit vypravil se a stanul na tom místě. Nerostly stromy na zemi (<i>shymu ngejjy</i>), i vyšel tedy na nebesa (<i>ngenyie</i>), tři rody dřeva odsud získal a na zemi (<i>ngejjy</i>) je zasadil.	290 305
---	------------------------------------

Hnewo popisuje dávné mytologické časy, kdy svět lidí a nebešťanů byl propojen a lidé s nebešťany dokonce uzavírali manželství. Konec kapitoly č.12 o **Potopě světa** podává i vysvětlení, proč tomu tak dnes již není:

Tak Hxuot [a He] z nebe na zem spadli,
dva nebeští synové předčasně zemřeli.
Kdyby nebylo brouků, červů a mravenců,
dodnes by se mezi **nebeskými** a **pozemskými** (*ngenyie* a *ngejjy*) rodinami
uzavíraly manželské svazky.

Někdy se pro určení světa nebešťanů a světa lidí používá výrazů *muvtu*, doslova “světle modré nebe” a *muke*, doslova “večerní nebe”. Tyto výrazy původně označují východ a západ. V přeneseném významu pak označuje *muke* – západní strana – svět lidí a *muvtu* – východní strana – nebesa. Např. princezna Shysi z kapitoly o Shylywotovi oslovuje Shylywotého „**pozemský** bratránku“ (verš č. 1088). Zde by doslova mohlo stát také „bratránku ze západu“ nebo „bratránku z večerního kraje“.

VII. FUNKCE NDEGGU A GEMO

Kromě *suniů* a *bimů*, kteří vykonávají funkce spojené s náboženstvím, existují v tradičním pojetí nuosuské společnosti také dva další společenské statuty. Protože o nich budu později psát v jiných souvislostech, rozhodla jsem se jim věnovat nyní krátkou kapitolku.

Ndegg doslova znamená „ten, který léčí zlo“, v tomto případě zlo zločinů a sporů. Je to jakýsi smírčí soudce a prostředník. Yiské přísloví praví „U Hanů je nejvýznamnější úředník, u Yiů je nejvýznamnější *ndeggu*“. *Ndegg*em se může stát kdokoliv, muž nebo žena, člověk z nižší i vyšší kasty, kdo je vážený a schopný posuzovat rozeprě a interpretovat tradiční zákony. Na rozdíl od *bimů* však neexistuje žádná iniciační ceremonie ani žádné odznaky poukazující na to, že daný člověk je *ndeggu*. Jediné, čím se může *ndeggu* prokazovat, je reputace a výsledky v rozřešení sporů. V tradiční společnosti u Nuosuů neexistovala žádná oficiální forma práva nebo soudní instituce. Lidé, kteří uměli interpretovat tradiční zákony a přesvědčit ostatní, aby se drželi jejich rozhodnutí, se pak vedle *bimů* těšili nejvyšší úctě.⁴⁶

Obr. č. 10: Ukázka lakovaného nádobí (foto autorka)



Gemo – mistr dovedností – je označení pro člověka, který vládne řemeslem. Patří sem stříbrotepci a zlatotepci, kteří vyrábějí šperky, kováři, kteří dříve cestovali od vesnice k vesnici a vyráběli především zemědělské nástroje, i řemeslníci, kteří vyráběli tradiční lakované nádobí.⁴⁷ Podle

nuosuské mytologie byl prvním z řemeslníků kovář Ahly, o kterém se zmiňuje **Hnewo** jako o mistru řemeslníkovi, který ukoval čtyři vidlice potřebné k oddělení Nebe od Země.

Mistr Ahly
 koval, a jako kovadlinu užíval své koleno,
 koval, a jako měchu užíval svůj dech,
 koval, a jako kladiva užíval svou pěst,
 koval, a jako nůžek na železo užíval své prsty.

130

Jak *ndegguové* tak *gemoové* mohli být titulováni prostě jako *mo* – mistr.

⁴⁶ Harrell 2001:95-96.

⁴⁷ Tamtéž.

VIII. POHLED NA HNEWO TEYY

Literatura lidová a náboženská

Dnešní badatelé často dělí yiskou literaturu na lidovou a tzv. *bimskou* - rituální, náboženskou.⁴⁸ Zjednodušeně řečeno do náboženské literatury patří všechny texty používané *bimy* při rituálech.

Do lidové literatury, jak ji jako 民间文学 (minjian wenxue) vymezuje Shama Layi,⁴⁹ pak spadají folklorní příběhy, dlouhé výpravné básně a písně. Řadí se sem také *kenre* – poetická říkadla a hádanky užívané při tradičních slovních soubojích a *luby* – bohatý repertoár přísloví a pořekadel.

Ačkoliv se někdy tyto dvě kategorie přesahují, je toto rozdělení přesto o něco přesnější než rozdělení na literaturu psanou a orální. Bimské texty, ač zapsané, jsou z velké části určené k recitaci a *bimové* se je často učí nazpaměť.⁵⁰ V některých případech je proto špatně rozlišitelné, jedná-li se o ústní tradici nebo o literaturu v psané formě. Jednotlivé *bimské* rody sice tradují, že různé postupy a různé texty pocházejí od zakladatelů těchto rodů, nelze tu však mluvit přímo o autorství.

Vedle kanonických čistě náboženských textů určených k recitaci při určitých obřadech existují u Nuosuů také texty zaznamenávající původní orální tradici, které jsou zapsané většinou příslušníky nejvyšší kasty, ne tedy nutně některým z *bimů*. Nejstarší známé zápisy pocházejí z období čínské dynastie Ming. Do té doby je také datována tiskařská deska textu Hmamu teyy – jediný důkaz o historické existenci tisku v yištině.⁵¹

Na území Liangshanu byly takto v různých variantách zapisovány především dva texty: **Hmamu teyy** (Kniha učení) - soupis rad a poučení o správném chování v životě muže, a **Hnewo teyy** (Kniha tradic⁵²) - základní mytologické pojednání popisující celou mytologickou historii od vzniku světa až po příchod dnešních Nuosuů na území Liangshanu.

Hnewo teyy je textem, který, ač obyčejně zařazován mezi literaturu lidovou, má své využití při *bimských* obřadech. Vymyká se tak nejen tradičnímu dělení na psanou a

⁴⁸ Např. Shama Layi 2000.

⁴⁹ Shama Layi 2000:121.

⁵⁰ Drtivá většina bimských textů byla zničena v období Kulturní revoluce a dnešní texty vznikly často zapsáním toho, co si bimové sami pamatovali. Jsou známy rituály, které se nepodařilo kvůli jejich složitosti a ztrátě textů obnovit.

⁵¹ Jihong Shengwang 2002:4.

⁵² O významu názvu Hnewo teyy viz blíže str. 44.

orální literaturu, ale i rozdělení na lidovou a *bimskou* – náboženskou literaturu. Sama jsem měla možnost setkat se s panem Voqi Gege, předsedou Meiguské kulturní komise, který se zabývá sběrem textů ve staré yištině. Od něj jsem získala přepis tzv. Hnewo buci – Původ Hnewo. Tento text dokonce přímo mluví o dvou *bimech*, kteří „vytvořili“ **Hnewo**. Navíc jsem se od *bimu*, které jsem navštívila, dozvěděla, že existují obřady, při nichž je třeba recitovat jisté pasáže z **Hnewo**. To vše podporuje domněnku, že **Hnewo**, jako mytologický epos, je úzce spjat s *bimy* a je mnohem blíže světu rituálnímu než folklornímu. Následující kapitoly by tuto hypotézu měly podpořit a zároveň ukázat, jak se text vyvíjel od orální k psané podobě.

K názvu

Název díla **Hnewo teyy** je sám o sobě těžko přeložitelný. *Teyy* se dnes běžně překládá jako kniha, přestože jde původně spíše o označení posvátného textu. Interpretovat *Hnewo* je už podstatně složitější. V moderní yištině slabika *hne* nenes sama o sobě žádný význam, kromě toho, že se používá jako numerativ pro obrazy nebo látky. Dále se vyskytuje ve spojení, která se váží k uším nebo slyšení. Slabika *wo* znamená medvěd a vyskytuje se také ve spojení označujících kosti. Ačkoliv se zde otvírá prostor pro fantazii a všemožné interpretace, Yiové téměř bez výjimky překládají Hnewo do čínštiny jako 历史 – „historie“ nebo 古事 – „staré příběhy“.

To poukazuje na skutečnost, že Yiové vnímali nebo dokonce stále vnímají příběhy z **Hnewo** více jako skutečné historické události než jen jako legendy.

Podobně tomu bylo v antickém světě. V homérském eposu jsou zmínky o odbornících epického zpěvu tzv. aoidech, které v Dějinách antické literatury zmiňuje Tronskij a přibližuje chápání mytologie jako historického faktu:

„Obsahem aiodovy písně jsou „činy mužů a bohů“, tj. mythologická vyprávění o bozích a herojích, která se podávají ne jako pěvcův výmysl, nýbrž jako pravá, skutečná historie., [Tronskij 1955:64]

V angličtině jsem se setkala také s překladem „Kniha tradic“ - doslova „The Nuosu book of tradition“⁵³. To bylo ovšem jen v jediném případě. Jen velmi málo anglicky psané odborné literatury **Hnewo** zmiňuje, a pokud ano, tak v přepisu, který používám i já.

⁵³ Andrew Fatough.

Když jsem požádala svého učitele Luo Qingchuna, aby se pokusil o interpretaci názvu, vyzdvihoval význam slabiky *wo* – kost nebo kosti – a poukazoval na možnost, že kosti označují něco starého a zároveň přetrvávajícího. Tento výklad mohl dát vzniknout poetickému názvu „Kosti světa“.

Hnewo nebo Hnewo teyy – ústní tradice

Hnewo a **Hnewo teyy** je třeba chápat jako dva různé pojmy. **Hnewo** byl původně mytologický epos tradovaný pouze orálně. Přídomek *teyy* – kniha – se objevil až s eposem zapsaným. Kdy a jak se to stalo, není zcela zřejmé. Ačkoliv orální tradice je dnes den ode dne více ohrožena, existují dodnes obě podoby paralelně.

Je třeba také jasně vymezit hranici mezi lidovými mytologickými příběhy (které kopírují obsah **Hnewo** a tradují se ústně jako prozaická vyprávění po celé oblasti Liangshanu) a vlastní veršovanou podobou eposu **Hnewo** určenou výhradně k recitaci.

Recitace jako taková hraje v kultuře Nuosuů velkou roli. Při slavnostech se často recitují pasáže z dlouhých yiských balad. Setkáme se se soutěžením v hádání hádanek – tzv. *kenra*, nebo přednesem z bohaté pokladnice yiských přísloví. **Hnewo** však i zde zastává výhradní postavení. Pasáže z **Hnewo** byly totiž určené k recitaci při významných událostech, jakými jsou svatby, pohřby nebo rituály *nimu cobí*.⁵⁴

Výzkumu orální literatury u Yiů se již dlouhá léta věnuje profesorka Bamo Qubumo, která v současné době působí na Institutu etnických literatur v Pekingu. Díky jejímu článku na téma **Hnewo teyy** a díky rozhovoru, který jsem měla možnost s ní udělat, se mi dostalo potřebných informací o **Hnewo** jako o performanci – dnes již ohrožené tradici.

Tradičně se **Hnewo** recitovala při výše uvedených příležitostech v rámci soutěžního klání mezi dvěma nebo více rody, které se zde setkávaly (rodiny hostů a hostitelů, nevěsty a ženicha apod.). Za takovýchto okolností byl z každého rodu vyslán ke klání k tomu speciálně vyučený pěvec **Hnewo**. Soutěž samotná pak probíhala tak, že jeden pěvec začal s přednesem a pokud se odmlčel, byl prostor pro dalšího pěvce, aby navázal na stejném místě. Recitátoři si také někdy vypomáhali vkládáním vlastních veršů, nebo zkráceně zopakovali pasáž, pokud se objevili nově příchozí posluchači. Podle situace a stupně vzdělanosti posluchačů někdy zaměňovali složitá jména

⁵⁴ Viz *nimu cobí* – str. 36 této práce.

božstev za výrazy jako „dědeček“, „stařešina“ apod. Záleží právě na připravenosti pěvců, zda dokáží navázat na přednes svého soupeře a zda se tedy dané téma rozvine či ne.

Z výše uvedeného je zřejmé, že **Hnewo** není jen ústně tradovaný epos, ale je to zároveň proměnlivá performance a tedy živé dílo, které podléhalo proměnám v závislosti na pěvcích i posluchačích. Ti, kdo **Hnewo** recitovali, měli jistou tvůrčí volnost. Podobné případy z ruské a antické literatury popisuje Tronskij:

„...Avšak i v tomto případě, kdy pěvec přednáší píseň již složenou, přednes nepřestává být tvůrčím, neboť pěvec má v paměti jenom obecný postup látky a ten formuje po svém. Tak ruský vypravěč, když dvakrát přednáší jednu a touž bylinu, neopakuje ji mechanicky, a u různých vypravěčů zní bylina různě podle přednašečovy individuality...“ [Tronskij 1955:64]

Přednašeči **Hnewo** však zřejmě neměli takovou volnost, jak tomu bylo u ruských vypravěčů bylin. **Hnewo** je totiž do jisté míry posvátný text a umění recitace **Hnewo** se tradičně vyučovalo za podobných podmínek, jako se vyučují schopnosti vést obřady u *bimů*. V případě recitátorského klání jde o prestiž celého rodu. Žáci proto procházeli systémem zkoušek a ke konečnému studiu byli vybráni jen ti nejlepší. Výuka neobnášela jen prosté zapamatování si eposu. Velmi důležité byly vědomosti, kdy jakou pasáž recitovat, které pasáže se recitují, a které zpívají, nebo u kterých pasáží se stojí, a u kterých sedí. Podle toho, zda se recituje při příležitosti svatby nebo pohřbu, se témata dokonce dělí na tzv. černá – smuteční a bílá - svatební.

Tato tradice recitace je však dnes velmi ohrožena. Tradiční hodnoty procházejí změnami. Funkce přednašeče není nijak ekonomicky ohodnocena a výuka je náročná na čas. Text je dnes šířen také v tištěné podobě a celkový charakter této tradice, která hraničila s jakýmsi druhem zasvěcení, se tedy mění. Dnes vydávané texty slouží především jako učební materiály k výuce yiské literatury na středních a vysokých školách.

Dle mého názoru byla výuka tak náročná a pravidla recitace tak přísná mimo jiné také proto, že recitátoři vystupovali vlastně jako učitelé yiské „historie“. Přinášeli mytologické příběhy mezi posluchače, kteří si je pak mezi sebou vyprávěli v podobě obyčejných lidových příběhů. Právě od pěvců se lidé dozvídali o vzniku světa, lidí, o potopě i o tom, jak přišli do svých sídlišť v Liangshanu. **Hnewo** by se pak dal chápat

také jako prostředek jakési tradiční formy vzdělávání lidu. Pěvci **Hnewo** se také často stávali *ndegguy* nebo přímo *bimy*.

Psané verze

Bimo jako učitelé

Je téměř pravidlem, že **Hnewo** vyučuje žáky právě *bimo* a recitátoři jsou tedy někdy zároveň *bisse* – bimští učedníci. Jako takoví se učí i číst a psát. První zápisy **Hnewo** tedy zřejmě vznikaly jako jakési pomocné texty pro zapamatování si eposu, podobně jako bimské posvátné texty. Tak zřejmě docházelo k prvnímu ukotvení původně čistě ústní tradice v podobě textové.

Jak už jsem uvedla v kapitole o **Písmu** na str. 17, písmo bylo užíváno především pro náboženské a posvátné účely a *bimové* byli často jediní, kteří jím vládli. Výjimku tvořili rodiny *tusiů* nebo *nzymů*, kteří si zvali *bimy* do svých rodin jako učitele. *Bimové* – představitelé vzdělanosti – se těšili respektu i u svrchovaných vládců. Svědčí o tom také yiské přísloví, které praví: „Když přichází vládce, bimo může zůstat sedět“.

V aristokratických rodinách se vyučovaly yiské kanonické texty. Chlapci z těchto rodin se texty nejen učili zpaměti, ale texty sloužily zřejmě jako jakési učebnice čtení a psaní. Stěžejním textem byla již zmiňovaná *Hmamu teyy* – Kniha učení. Kromě dalších textů se však v rodinách *tusiů* vyučoval i text **Hnewo teyy**. Epos **Hnewo** se tak poprvé vynořuje ze svého tradičního světa posvátných textů, kam jistě původně patřil. Vzniká tu nová tradice přepisování tohoto textu, která se přirozeně vyvíjí odlišně od tradice orální, jež má ve své konečné formě podobu performance.

I psané podoby se však, jako je tomu u většiny nuoských tradic, liší od místa k místu, od jedné aristokratické rodiny ke druhé. Tradiční zapsaný text nekopíruje rozdělení na černá a bílá témata, jak tomu bylo u ústní tradice, protože zde není třeba odlišit, co u které příležitosti recitovat. Místo toho se u psané verze uchýtilo rozdělení na tzv. **Hnewo Abu** – Mužskou Hnewo a **Hnewo Amo** – Ženskou Hnewo. Abu se zabývá věcmi nebe a Amo záležitostmi na zemi.⁵⁵ **Hnewo teyy** v dnešní tištěné podobě vznikala sesbíráním a úpravou obou podob, recitované i psané. Tuto práci provedl především pan Feng Yuanwei - dnes ještě žijící příslušník etnické skupiny Nuosu.

⁵⁵ Toto dělení je odlišné od dělení na bílá a černá témata, jak je tomu v případě recitace Hnewo.

Feng Yuanwei a jeho verze

Když jsem se rozhodla, že budu překládat právě **Hnewo teyy**, snažila jsem se shromáždit co nejvíce yiských verzí, abych si mohla pro překlad vybrat tu nejvhodnější. Po dlouhém hledání se mi dostaly do ruky tyto tři knihy v současné yištině:

- A. Hnewo teyy, sebral a upravil Feng Yuanwei, (Chengdu 1980)
- B. Hnewo – Hmamu teyy Bizhi, poznámkami opatřil Shama Jjyha, (Chengdu 1999)
- C. Hnewo Amo, Hnewo Abu, Yanyuanská jazyková komise, (Yanyuan 1986)

Texty **A** a **B** jsou stejně dlouhé, text **C** je téměř dvakrát tak rozsáhlý. Měla jsem za to, že je tedy úplnější a moje pozornost se upnula na tento „interní materiál“. Po několika konzultacích s učiteli, kteří působí na Univerzitě národností v Chengdu a s pracovníky Xichangské kulturní komise pro národnost Yi jsem pochopila, že tento text je nepoužitelný, nejen vzhledem k velkému množství chyb, ale hlavně proto, že obsahuje text **Hnewo** smíchaný s tzv. *bopa* - texty o původu věcí, používané k rituálním účelům.

Práce tedy pokračovala s textem **B**, který jsem považovala za nejnověji zpracovaný. Protože kniha samotná nevypovídala o původu materiálu, navštívila jsem osobně pana Shamu Jjyha. K mému překvapení jsem se dozvěděla, že Shama Jjyha použil Feng Yuanweiův text, upravený v roce 1960. Ten se od textu vydaného později liší pouze řazením a počtem kapitol (nezařazuje dvě poslední kapitoly, které jsou někdy tradovány samostatně) a některými dalšími drobnostmi. Texty **A** a **B** jsou tedy takřka shodné. Text **B** je pouze vydán společně s Hmamu teyy – Knihou učení – a je opatřen bohatým poznámkovým aparátem.

V době, kdy jsem se zabývala uspořádáním materiálů, které jsem měla k dispozici, byl v hlavním městě Liangshanské autonomní oblasti v Xichangu odhalen pamětní kámen, na kterém je uvedena citace z **Hnewo teyy**. K rozčilení mnoha etnologů byl na tomto kameni uveden i autor textu – Feng Yuanwei. U **Hnewo** se samozřejmě nedá mluvit o autorství, je však pravdou, že **Hnewo** v dnešní tiskem vydané podobě tu existuje hlavně zásluhou Feng Yuanweie. Bamo Qubumo v únoru 2003 Feng Yuanweie navštívila a zaznamenala rozhovor, který zde cituji téměř v plné verzi, protože nejlépe osvětluje vznik dnešní verze **Hnewo teyy**.

Feng Yuanwei: Když jsem byl mladý, oblíbil jsem si Hnewo. Po osvobození v roce 1958 se v celé zemi začala sbírat lidová literatura. Tehdejší Propagační oddělení provinční komise mě určilo za vedoucího sběratelské expedice, měl jsem na starost oblast Liangshanu. Sběr se týkal hlavně lidové literatury. Byli tam posláni nějací lidé z provinční vlády a dále byli vysláni lidé přímo z Liangshanu. Dohromady nás bylo téměř dvacet. Moji kolegové se věnovali sběru lidové literatury. Já jsem měl zájem hlavně o Hnewo. O ostatní jsem se moc nestaral.

Qubumo: Takže jste se soustředil plně na Hnewo.

Feng Yuanwei: Tenkrát jsem posbíral osm různých verzí (rozuměj psaných). Pak jsem vyhledal asi osm nebo devět ndegguů, kteří uměli celý text z paměti, to jsem zaznamenal. Poté, co jsem se vrátil do Chengdu, jsem strávil tři měsíce tím, že jsem osm psaných verzí a další záznamy přepisoval na karty a sekvenci po sekvenci porovnával, třídil a upravoval.

Qubumo: Zvláštností ústně tradované literatury je právě skutečnost, že má mnoho verzí. Když jste zaznamenával verze, které recitovali ndegguové, zapsal jste přesně to, co recitovali?

Feng Yuanwei: No. Po tom, co jsem to zaznamenal, zapsal jsem to na karty. Sekvenci po sekvenci, kus po kuse jsem porovnával, až z té editace vyšlo určité pořadí.

Qubumo: To jste dělal v roce 1958. Odkud tehdy pocházelo těch osm verzí?

Feng Yuanwei: Především z Zhaojue, Xichangu, Meigu a Butuo. Materiály z těchto čtyř okresů byly nejdůležitější. Pak jsem ještě v Zhaojue našel několik materiálů pocházejících z jiných okresů, jako je Leibo nebo Jinyang. Nebyl jsem ale např. v Yuexi.

Qubumo: Vybavujete si nyní ještě jména těch osmi ndegguů?

Feng Yuanwei: Ne. Ta jména si bohužel nepamatuji. Ani o nich nemám záznamy. Bohužel většina materiálů mi byla zabavena, několikrát mi prohledávali dům a několikrát jsem se stěhoval. Zmizelo i několik silných notesů s mými záznamy.

Qubumo: Pracoval jste i na překladu do čínštiny. Odpovídá ten překlad původním yiským verzím?

Feng Yuanwei: Ve většině překlad odpovídá⁵⁶, i když jsem se řídil hlavně skutečností, že je to verze určená čínským čtenářům.

⁵⁶ Čínská verze vypouští především kapitolu Rodokmen Anyu Jjussy a část kapitoly o Hledání místa králů.

Feng Yuanwei: „pak v letech 1977 a 1978 jsme pracovali spolu s Qubi Shimei⁵⁷ na přípravě textu Hnewo pro vydání knihy „Otrokářská společnost Liangshanských Yiů“⁵⁸

Qubumo: Ano tu knihu znám.

Feng Yuanwei: Byl jsem v tomto programu zodpovědný za texty v yištině.

Qubumo: Pak jste se rozhodli využít této práce a sami vydat knihu⁵⁹.

Feng Yuanwei: Já jsem hlavně poskytoval materiály, aby mohla být vydána. Jiní lidé ji editovali a psali. Tenkrát jsem jim prostě poskytl ten materiál Hnewo teyy, který jsem měl již zpracovaný. Donesl jsem ho na Univerzitu národností a tam to pak vydali.

Qubumo: S tou verzí jsem se setkala. Bylo to vydáno v roce 1978.

Feng Yuanwei: Ano, to bylo v roce 1978.⁶⁰

Jak je vidět z rozhovoru, pracoval Feng Yuanwei jak s verzemi psanými, tak se záznamem verzí recitovaných a vytvořil z nich jednotný text. Nebral tedy v úvahu zásadní rozdíly mezi těmito dvěma cestami vývoje **Hnewo teyy** – orální a psanou. Dále též ignoroval, nebo dokonce vědomě smazal, rozdíly mezi Hnewo Abu a Hnewo Amo, a mezi tzv. bílými a černými tématy. Jak zdůrazňuje Bamo Qubumo, vzniká zde vlastně úplně nový text.

Z výše uvedeného rozhovoru by mělo také být zřejmé, že Feng Yuanwei pracoval na sběru mimo jiné s cílem vytvořit čínskou verzi **Hnewo teyy**. Šlo tu o vytvoření literárního díla, které by mohlo být prezentováno čínskému čtenáři. Je nasnadě, že takto byl zpětně ovlivněn i text yiský.

S Feng Yuanweiem jsem se setkala osobně také já. Z rozhovoru s ním mohu doplnit, že psané verze získal většinou od bývalých *tusiů*, a že se jednotlivé verze i zásadně lišily.

Zdá se, že Feng Yuanwei původní text také výrazně zkrátil a do své nové verze vsadil právě ta místa, která se v jednotlivých jím sebraných textech více či méně shodovala.

⁵⁷ Qubi Shimei byl synem tehdy významného bimoa a sám se vyučoval na bimoa. Znal tedy Hnewo od svého otce a při úpravách pro text vydaný v roce 1978 čerpal i z těchto zkušeností.

⁵⁸ Jedná se o knihu Liangshan Yizu nulu shehui, 凉山彝族奴隶社会, která zpracovává několik literárních děl Yiů a předkládá je v yištině i čínštině. Více údajů se bohužel o tomto díle nepodařilo zjistit.

⁵⁹ Zde je myšlena kniha: Feng, Yuanwei, Qubi, Shimei. 1978. *Liangshan yiwen ziliao xuanyi 1*, Chengdu: Xinan minzu xueyuan.

⁶⁰ Rozhovor převzat z Bamo Qubumo 2004:285-325 a zkrácen.

V předmluvě k verzi vydané na Univerzitě národností v roce 1978 se píše, že za základ slouží text sebraný a přeložený v roce 1960 Feng Yuanweiem a Shen Wujiem, a že byl tentokrát dále upraven a doplněn. K této verzi, která se později stala podkladem pro další vydání, přispěl také Feng Yuanweiův spolupracovník Qubi Shimei. Kromě Feng Yuanových podkladů bylo v té době nalezeno asi čtyři nebo pět dalších psaných verzí. Tyto ovšem byly jen útržkovité a málo použitelné. Qubi Shimei čerpal hlavně ze své znalosti **Hnewo**, tak jak se ji naučil od svého otce, tehdy významného *bimoa*.⁶¹

Bamo Qubumo (2004) ve své stati výrazně kritizuje tehdejší postup sběru a zpracování materiálu. Faktem však zůstává, že po Feng Yuanweiovi nikdo další zřejmě neměl ambice či možnosti sebrat a vydat další verzi. Můžeme se dohadovat, zda zde hrají roli důvody politické – Feng byl po dlouhou dobu vysokým hodnostářem v Sichuanské vládě. Spíše se zde nabízí možnost, že zpracování **Hnewo teyy** je pokládáno za uzavřený úkol splněný více či méně dostačujícím způsobem. V roce 2000 byla v Chengdu vydána znovu kniha **Hnewo teyy** v yištině – text shodný s vydáním z roku 1980. Stojí za to poznamenat, že kniha se v tištěné podobě dostává především do škol jako studijní materiál k yiské literatuře a objevují se i případy, kdy se žáci z tohoto novodobého textu učí recitovat celé pasáže z paměti. To, jak už jsem uvedla, může znovu poznamenávat a ohrožovat existenci původně pouze ústně předávaného díla a performance při událostech, jako jsou svatby a pohřby. Pro etnology, kteří by se znovu pouštěli do práce sběru ústně tradované **Hnewo**, pak bude důležité rozlišit zdroje a zjistit, zda se dnes vydávaný tištěný text nestává předlohou pro ty, kteří se **Hnewo** učí recitovat.

Jak vyplývá z výše uvedeného, Feng Yuanweiova verze, ať už opatřená poznámkovým aparátem Shama Jjyhy, nebo jako taková, je jediným dostupným materiálem. V konečné podobě tato verze neumožňuje zpětnou analýzu na mužskou (abu) a ženskou (amo) část, ani nelze vystopovat, která témata náleží mezi bílá, a která mezi černá. Tento text dnes žije svým vlastním životem. Mým úkolem bylo tedy tuto verzi uchopit, přeložit a zprostředkovat českému čtenáři. Po uvážení jsem se rozhodla pracovat s verzí opoznámkovanou Shama Jjyhou a vydanou v roce 1999. Na rozdíl od verze z roku 1980 neuvádí tato verze dvě kapitoly rodokmenů rodu Gguho a Qonie, které se řadí někdy do jiného textu *Nosu Cocy* – Nuosuské rodokmeny.

⁶¹ Bamo Qubumo 2004: 285 – 325.

Historie textu

Pracuji s textem, který tak říkajíc vznikl někdy okolo roku 1958, kdy ho Feng Yuanwei sebral a po několik měsíců zpracovával. Feng Yuanwei bohužel nepátral po stáří či původu psaných verzí, které sebral a je tedy dnes těžké vystopovat historický původ těchto psaných verzí. Orální tradice přednášení **Hnewo** může sahát velmi hluboko do historie.⁶² V ústně tradované podobě však jistě epos procházel dobovými změnami. Při určování stáří se můžeme odvolávat pouze na obsahovou a jazykovou stránku textu. Jak uvádím v kapitole **Obsah Hnewo** (str. 54), je otázkou, zda jednotlivé kapitoly vůbec původně patřily do jednoho celku. Z jazykové stránky je více než zřejmé, že jednotlivé kapitoly vznikaly v různých časových údobích.

Nejbohatší na známky, z nichž můžeme stopovat stáří textu, je kapitola *Hledání místa králů*, která popisuje zcela konkrétní místa v oblasti Liangshanu. Na několika místech se tu popisuje vztah Hanů a Nuosuů. Dozvídáme se o oblečení nebo účesech Hanů. Hanské dívky zde nosí kalhoty a hanští chlapci dlouhé copy. Tato móda byla běžná až za dynastie Qing (1644 – 1911), a tak je jasné, že tato část textu je poměrně mladá. Kapitola o hledání místa k usazení není popisem skutečného putování a hledání sídliště, ale popisuje cestu skrze Liangshan, který je již Nuosuy bohatě obýván. Tato kapitola je tedy svým tématem nejtvárnější a jistě se sama nabízí k tomu, aby byla nejvíce obměňovaná. Nelze na jejím základě odhadnout či posuzovat stáří celého eposu, které jistě sahá dále než jen do poslední čínské dynastie Qing.

Jazyk textu

Hnewo je epos veršovaný, převážně s verši o pěti slabikách. Dlouhý text byl určený k zapamatování a tomu je uzpůsoben i jazyk. Často se zde vyskytují refrény, a i když se mnohdy nedá mluvit přímo o rýmu, jde zde alespoň o určitý rytmus. V dvou až čtyřverších je často poslední slabika celá zopakována.

Tak například zatímco překlad do češtiny zní:

Nic se nespojovalo, ani se nic nerozdělovalo. Nebyla temnota, a tak ani dosud nebylo jasu v ní.	10
--	----

⁶² Yiové, se kterými jsem se setkala, často mluvili o tom, že Hnewo se traduje již po 25 nebo 30 generací, což znamená okolo 1000 let historie.

doslovně by text zněl asi takto:

Spojování nebylo,
rozdělování nebylo,
temnoty nebylo,
tak ani jasu v ní nebylo.

Přičemž slovo „nebylo“ je vyjádřeno dvěma slabikami a počet slabik v uvedeném příkladu by pak byl pět v prvních třech verších a sedm ve čtvrtém verši.

Oproti dnešní mluvené yištině jsou v **Hnewo** jednotlivá slova často jednoslabičná. Podobně jako jsou rozdíly v obsahu jednotlivých kapitol, tak i jazyk se mnohdy liší. Prvních šest kapitol je mnohem méně srozumitelných a jazykově tedy nejvíc vzdálených dnešní mluvené yištině. Pokud bychom si vypůjčili výraz z prostředí čínštiny, dal by se tento jazyk nazvat jakousi klasickou yištinou.

Hnewo popisuje mytologickou historii jako historii rodů. Často se tu setkáme s dlouhým výčtem rodokmenů jednotlivých postav, kde je použit také systém výčtu rodokmenu způsobem spojených jmen otců a synů.⁶³ Tento postup zjednodušuje yiská jména a spojuje v následnosti syna a otce za sebou:

Tak tedy poslechněte, jaký je výčet pokolení rodu Jjussyt. Od Nebe Gessy bylo pokolení první,	580
Gessy Gezha - pokolení druhé, Gezha Hxamu - pokolení třetí, Hxamu Asu - pokolení čtvrté, Asu Pumi - pokolení páté, Pumi Zhajji - pokolení šesté,	585
Zhajji Zhandi - pokolení sedmé, Zhandi Anyu - pokolení osmé, Anyu Jjussy - pokolení deváté.	

Tento způsob psaní je někdy přenášen i na popis historie světa. Tak vznik světa je přímo nazván *Rodokmenem proměny světa*. Kromě příznačného názvu kapitoly je zde použito přímo označení dějů podle toho, v jaké „generaci“ vzniku světa se udály.

V prvním pokolení: z kalu všehomíra se vydělila voda.	
Ve druhém pokolení: byla ta voda průzračná.	
Ve třetím pokolení: voda se zakalila.	
Ve čtvrtém pokolení: rozjasnily se jiskry ve vesmíru.	
V pátém pokolení: z jisker zaznělo zvolání.	25
V šestém pokolení: zvuk ustal.	
V sedmém pokolení: i změna ustala.	
V osmém pokolení: vyvalila se pára.	
V devátém pokolení: byl navršen dolní kraj.	
V desátém pokolení: zrodil se kraj živých bytostí.	30

⁶³ Father-son linked name system, Ma Erzi 2001:91.

To je rodokmen proměňování světa.

I v této ukázce je použit postup spojených jmen otců a synů, kdy v prvních pěti pokoleních jsou názvy jednotlivých dějů v proměně světa psány tak, jako by to byla jména jednotlivých na sebe navazujících rodů.

V prvním pokolení: shy zzy **yy**

V druhém pokolení: **yy hhep hhex**

Ve třetím pokolení: **hhep hhex** shy

apod.

Doslovný překlad by byl velmi složitý a jsem si vědoma, že můj překlad tuto jinak velmi zajímavou jazykovou složku smazává.

Další zajímavostí jsou slova, která se velmi podobají tzv. paralelním⁶⁴ slovům v dnešní yištině. To jsou nejčastěji čtyřslabičné poetické náhražky za jinak běžně dvouslabičná slova či spojení. V **Hnewo** jde o spojení podstatných jmen s přívlastky nejčastěji popisujícími materiál. Objevují se zde spojení jako “železný kámen měděný kámen” nebo “dřevěný dům bambusový dům” a z kontextu je jasné, že se jedná o jeden kámen či o jeden dům. V případě železa a mědi zde však nejde o slitinu, spíše o snahu popsat charakter balvanu dvěma různými adjektivy, která mají přibližně stejnou hodnotu, například v kontrastu se “zlatý a stříbrný”.

⁶⁴ 骈俪词, Zhang Yurong 1995:12.

IX. OBSAH HNEWO

V kultuře Nuosuů je kladen velký důraz na povědomí o původu věcí. Nuosové pečlivě opatrují staré předměty po svých předcích jako projev úcty k čemukoliv, co poukazuje na původ jejich současného života. *Bimové* před každým obřadem recitují dlouhé texty o původu předmětů, rostlin nebo obětí, které budou během rituálu použity. Bude-li použita slepice jako oběť, musí se účastníci rituálu nejprve dozvědět příběh o tom, jak se na světě objevily slepice. Stejně tak, je-li použit železný nástroj, bude se recitovat příběh o původu železa. Takové texty se nazývají v yištině *bopa* - texty o původu věcí.

Hnewo teyy je v jistém smyslu dalším textem o původu věcí. Samozřejmě jde ovšem o text mnohem závažnější, protože se zde jedná přímo o původu světa, v kterém lidé žijí. Vypráví se zde o původu všech lidí, flory a fauny i nuosuských předků. **Hnewo teyy** bychom tedy také mohli nazvat „knihou o původu světa“.

Některá témata rozebíraná v **Hnewo** se dodnes zároveň tradují mezi Nuosuy v podobě barvitých lidových příběhů. Ve srovnání s nimi je veršovaný text **Hnewo**, ačkoliv se i zde jedná převážně o epické vyprávění, kupodivu poměrně chudý. Některé kapitoly (např. kap. č. 1 *Rodokmen proměny světa* - viz překlad str. 5 nebo kap. č. 6 *Rodokmen Anyu Jjusy* – viz překlad str. 23) dokonce spíše připomínají jakési výčty jmen a genealogií. Důraz na původ věcí způsobuje, že tam, kde se v lidové podobě příběhů vypráví vše mnohem obsírněji, omezuje se **Hnewo** na stručný popis vzniku a původu věcí. Tak například, když Zhyge Alu střílí na Měsíce a na Slunce, **Hnewo** zmiňuje hlavně ty skutečnosti, které vedly ke vzniku dnešní podoby některých rostlin.

Nejprve na kapradinu se postavil,
na Slunce střílel - minul,
na Měsíc střílel - netrefil.

885

**A od těch dob kapradiny
hlavu vždy k zemi kloní.**

Hnewo teyy není jediným souvislým příběhem, ale skládá se z několika celků. V podobě, se kterou jsem pracovala, má těchto čtrnáct kapitol:

1. *Rodokmen proměny světa*
2. *Rodokmen hromu*
3. *O oddělení Nebe a Země*
4. *Awoshubu*
5. *Dvanáct synů sněžného rodu*

6. *Rodokmen Anyu Jjussy*
7. *O volání a vyvěšení Slunce a Měsíce*
8. *Zhyge Alu*
9. *Sestřelení Slunci a Měsíců*
10. *Volání jednoho Slunce a jednoho Měsíce*
11. *Shylywote*
12. *Potopa světa*
13. *Hledání místa králů*
14. *Souboj Hxuo a s Heem*

Prvních šest kapitol tvoří uzavřené na sebe nenavazující celky, jejichž pořadí se v různých materiálech může lišit. Feng Yuanweiovy verze (na rozdíl od Shama Jjyhy) také například spojují kapitolu **Rodokmen proměny světa** s kapitolou **Rodokmen hromu**, přestože obsahově na sebe tyto příběhy nenavazují. Na těchto prvních šesti kapitolách je nejlépe zřejmá Feng Yuanweiova práce s „kartičkovým systémem“, který popisuje ve výše uvedeném rozhovoru (viz str. 47). Kapitola č. 6 **Rodokmen Anyu Jjussy** pak byla v čínské verzi dokonce úplně vypuštěna.⁶⁵

Kapitoly 7 až 10 popisují kosmogonii Slunce a Měsíce a tedy patří všechny do jedné skupiny. Přesto to jsou opět uzavřené celky a i tyto mohou být různě řazené.

Zbýlé čtyři kapitoly, které představují téměř polovinu celého textu, jsou vlastně jedním příběhem. Popisují události, které se přihodily v jednom rodě, jehož předkem je Shylywote. Jednotlivé kapitoly jsou tak propojeny posloupností předků, které tvoří rodokmen potomků Shylywoteho a tedy rodokmen předků dnešních Nuosuů. Takto vypadá poslední sloka z 11. kapitoly (**Shylywote**) a první sloka následující kapitoly (**Potopa světa**):

Co se pokolení rodu Shylywoteho týče, zde je jejich výčet:	1245
rod Shylywote byl pokolením prvním, Wote Vole byl pokolením druhým, Vole Qobu byl pokolením třetím, v rodě Qobu narodili se tři synové: následovníci Qobu Jjusy se nestali rodem, ani rod Qobu Jjuly nepokračoval, jen Qobu Jjumu žil dál.	1250

12. Potopa světa

Pohledme na Qobu Jjumu: uzel na turbanu umotán,	1255
--	------

⁶⁵ Feng, Yuanwei (přel. a ed.) 1986. *Lee teyi*, Chengdu: Sichuan minzu chubanshi.

dlouhý a zatočený, kalhoty široké a dlouhé, až je do země sešlapával, plášťů na deset vrstev, jedno rameno vždy vystrčené.	1260
[Tak se ustrojil, aby tu nejkrásnější dívku za ženu získal, s krásnou Wochy se pak oženil. Jednadvacet let po svatbě narodili se jim tři synové.	1265

K obsahu jednotlivých kapitol

V následující části práce stručně převypravuji obsah jednotlivých kapitol a doplňuji jej o srovnání s lidovými příběhy vyprávěnými na stejné téma, případně uvádím také skutečné zvyklosti dodnes tradované u Nuosuů. Toto převyprávění by mělo sloužit jako úvod k četbě úplného překladu, který je v příloze. Doufám, že čtenář skrze takové uvedení získá další potřebné informace z nuosuské kultury, které mu napomohou porozumět **Hnewo** jako celku a zároveň budou osvětlena některá obtížně srozumitelná místa tohoto díla.

Rodokmen proměny světa

Tato kapitola nejprve popisuje prvotní stav světa, kde nic neexistovalo a vše se utápělo v temnotě. Jednotlivé děje vzniku - proměny⁶⁶ světa jsou tu skutečně popsány na způsob rodokmenu, jak už jsem se zmínila v kapitole **Jazyk textu** (str. 51). Tato část je v originále velmi málo srozumitelná a při překladu se nabízelo dokonce řešení ponechat jednotlivé děje proměny v jejich původním znění a přeložit je jako jména jakýchsi božských bytostí, jejichž rodokmen je zde vypočítáván.

V druhé části kapitoly se dozvídáme, že svět nebyl, jak má být, protože „hřivnáč jak dravec slípky lovil“ (verš č. 36). Hřivnáč je pták podobný holubě, nikoli tedy dravý. To, že hřivnáč loví drůbež, je popisem převrácenosti ještě nedokonalého světa, kde věci ještě nemají své místo. Tato nedokonalost musela být napravena zřejmě božskou bytostí Mazzyho z rodu Lurndí, o kterém se text **Hnewo** již více nezmiňuje. Mazzy svolal jakousi poradu, zřejmě mnoha svých přátel, protože k jejich pohoštění bylo třeba „více jak deset dobytčat“ (verš č. 41). Krávy a býci jsou dodnes u nuoských obřadů nejvyšší možnou obětinou a konzumace masa je téměř vždy spojena s

⁶⁶ V originále Hnewo se v celém textu této první kapitoly nepoužívá výraz „vznik“ světa, ale slovo „qo“, která doslova znamená „měnit, změna“. Jde tedy spíše o proměňování a vývoj než o vznik či přímo stvoření světa.

obřadem.⁶⁷ Podrobněji na toto téma viz podkapitola **Rituály** (str. 30 této práce). Nabízí se zde tedy myšlenka, že šlo o velmi důležitý a závažný obřad, jehož výsledkem mělo být ustálení světa a dokončení proměny. Takové rokování a domluvy se v **Hnewo teyy** - a tedy v mytologii Nuosuů – vyskytují poměrně často. Rokuje se také například před oddělením Nebe a Země, nebo před urovnáváním pevniny (viz verše č. 111 a 240).

Výsledkem porady bylo, že si přítomní vyžádali neznámo od koho „dvě obřadní dřívka“. První dva verše doslova říkají:

Syr (dřevo) jju ny (dvě) pi (numerativ) ly (chtít, domlouvat)

Syr (dřevo) nny ly (čtyři) pi (numerativ) bby (dát, dostat).

Zde narážíme na málo srozumitelnou část. Že se jedná o dřívka, usuzují jednak z numerativu pi, který poukazuje na něco plochého a jednak z toho, že předmět v čele věty začíná slabikou sy, která jinak označuje dřevo nebo stromy. Tak by tato dřívka mohla být plochými kusy dřeva – jakými tabulkami, které se dodnes používají na konci každého rituálu. Směsí krve obětovaných zvířat a sazí se na ně kreslí obrazce zařikávaných duchů a zapisují se různé druhy kleteb.⁶⁸ Proto překládám jako:

Pak vyžádali si dvě obřadní dřívka,
a dostalo se jim čtyř zázračných kmínků.
Napnuli stříbrný luk a vystřelili,
k těživě přiložili zlatý šíp a vystřelili.

42

Feng Yuanwei⁶⁹ zde do čínštiny překládá v prvním verši: „tabulky k ochraně před zlými duchy“ (镇妖牌) a v druhém verši: „prkénka k odhánění démonů“ (除魔棒). S ohledem na následující verše by snad mohlo jít i o suroviny k výrobě luku a šípu. Shama Jyha volí zcela jiný výklad a v poznámce k tomuto verši označuje oba výrazy i s číslovkou a numerativem za jména osob a sloveso ly „chtít“, pak vykládá jako „dotázat se“ a sloveso bby „dostat“ ve smyslu „dostalo se mu odpovědi“.⁷⁰

Podle tohoto výkladu by se pak mělo překládat:

Syrjju Nyipi se dotázal,
Syrnyj Lypi mu odpověděl.

⁶⁷ Vermander 1998:ix.

⁶⁸ Podrobně o obřadních tabulkách píše Bamo Qubumo 2000, v jejím anglicky psaném příspěvku jsou tabulky nazývány „ghost boards“.

⁶⁹ Feng Yuanwei 1986:5.

⁷⁰ Shama Jiha 1999:19.

Rodokmen Hromu

Zde se jedná o popis toho, co všechno dokáže zosobněná bouře – tedy pán Hrom. Zajímavý je předposlední verš: „železa na dvanáct je druhů“ (verš č. 77).

Obecně dvanáctka označuje velké množství (či všechno), pokud se jedná o druh věcí nebo rody bytostí. Tento verš by tedy mohl znamenat, že je velké množství různých druhů hromu. Co se týče železa, jedná se zde o narážku na dodnes i v lidovém pojetí živý zvyk rozdělovat druhy blesku-hromu podle vzhledu místa, do kterého udeřil. Všechny tyto druhy se nazývají podle určitých železných nástrojů, jež hrom užívá. Existuje pak např. hrom “hrnec” nebo hrom “sekyra” atd.

O oddělení Nebe a Země, Awoshubu

V poměrně dlouhé kapitole **O oddělení Nebe a Země** se poprvé setkáváme se svrchovaným pánem nebes Ngetigunzyem, který se rozhodl oddělit Nebe od Země a povolal k tomu různé pomocníky. Bytosti, které oddělují Nebe od Země jsou zřejmě součástí jinak málo popisovaného yiského pantheonu. Tato a další božstva se nejprve scházejí k rokování o oddělení Nebe a Země. Některá jména božstev jsou zde zmiňována poprvé a naposledy a nedozvídáme se tedy o nich nic bližšího. Pouze čtyři božstva se posléze účastní vlastního oddělování Nebe od Země ve čtyřech světových stranách. Z nich se pak pouze s Awoshubuem setkáváme dále ve 4. kapitole nazvané přímo jeho jménem **Awoshubu**.

Mistr kovář Ahly, který pomáhá ukovat různé nástroje potřebné k oddělení Nebe a Země, pochází ze země – tedy ze světa lidí – a na nebesa se dostává z posvátné hory Turlur. I tato bytost je však polobožská. Při kování používá svůj dech jako kovářský měch, koleno jako kovářskou kladivo apod.

Mimo jiné se v této kapitole seznámíme s původem yiských výrazů pro sever a jih. Sever se doslova řekne „hlava (počátek) řeky“ a jih „ocas (konec) řeky“. Snad jde o skutečnou řeku, která kdysi protékala sídlištěm Nuosuů. V mytologickém pojetí otvírá Pán Červených mračen nejprve skulinu na severu a hned tudy vteče řeka, Awoshubu pak otvírá skulinu na jihu a tudy zas řeka vytéká.

Podobně jako je v 1. kapitole **Rodokmen proměny světa** popisován vznik světa ve dvou fázích, i oddělování Země od Nebe není napoprvé dokonalé. Zemi stále zatěžují balvany. Jsou povolávána různá zvířata, aby je odstranila. Podaří se to až kancům.

Není jasné, zda jde o balvany zmiňované právě v posledním verši první kapitoly (*Rodokmen proměny světa*).

Do kapitoly *O oddělení Nebe i Země* byla zařazena i část, kde se popisuje urovnávání země a tvoření hor a údolí. S předchozími částmi kapitoly ji spojuje skutečnost, že devíti mladíkům, kteří toto urovnávání obstarávají, k tomu uková sekery právě mistr kovář Ahly. Mladíci tu pod vedením božstva Yozuho tvoří krajinu s horami, údolími i planinami. Toto pojetí se liší od jiného příběhu, který mezi Nuosuy zlidověl jako vyprávění. V něm se mluví o synu a otci, kteří dostali za úkol zarovnat krajinu tak, aby všude byla nížina vhodná pro pěstování rýže a jiných plodin. Syn však zahálel a vyspával, a proto jsou dosud na zemi i hory a kopce.⁷¹

V **Hnewo** se ke konci této kapitoly opět dozvídáme, že práce není zcela dokončena. Pokračuje tedy kapitola, kde Awoshubu na nebesích vyzvedá rostliny, zvěř i vodstva a určuje jim místo na zemi. Awoshubu je zde zobrazován jako *bimo*, který umí cestovat mezi nebem a zemí.

Dvanáct synů sněžného rodu

V této kapitole se nejprve popisují bytosti, které vznikly z ohně a nestaly se předky Nuosuů. Jakési obludné bytosti, které se jen koulely po zemi. Pak také bytosti „ssubbo“ - Sosny, které se dál vyvíjely, až vyrůstaly do nebes a byly podobné borovicím. Obřad za očištění zvaný *hxo*, který se zde provádí, aby se tyto bytosti staly předky lidí, je podnes běžnou součástí například rituálu *nimu cobi* popsaného blíže v podkapitole o *Rituálech* na str. 36 této práce.

Podle mytologie Nuosuů vzniklo ze sněhu dvanáct bytostí, mezi které patří i člověk. Kromě lidí to bylo šest rostlin a pět zvířat – těmi jsou hadi, žáby, draví ptáci, medvědi a opice. Je zajímavé, že mezi dravé ptáky jsou zde zařazeny i labuť a pávi. Tito ptáci zřejmě - vedle posvátných orlů - zaujímali zvláštní místo v mytologii Nuosuů. **Hnewo teyy** mluví na několika místech o místě zvaném Země labutí. Z tohoto místa například pochází předkové Pumo Hniyy, která se stala matkou yiského hrdiny Zhyge Aluhu. Pávi jsou pak ptáci hojně zobrazováni v bimských rituálních textech.⁷²

To, že lidé podle Nuosuů vznikli ze sněhu, je dodnes zakotveno v některých yiských slovních spojeních. Tak například slovo „lidstvo“ – *voco* – doslova znamená „sněžní lidé“. V **Hnewo** se mluví o sněhu červeném, který padal ze tří oblak, jež zahalila celý

⁷¹ Liu Dejun 1981.

⁷² Viz např. Liangshanzhou wenhua ju (ed.) 1992. *The Popular Fine Arts of the Liangshan Yi Nationality*.

svět. Motiv padání červeného sněhu se objevuje i v lidových příbězích. Jak jsem zaznamenala z rozhovorů v okrese Meigu, neslaví se zde například od jisté doby, jinak u Nuosuů velmi tradiční, letní Svátek pochodní. Kdysi prý při něm začal padat červený sníh, což bylo pokládáno za znamení ke zrušení oslav.

Podle **Hnewo** z červeného sněhu vznikly sněžné bytosti, jež jsou „našimi předky“.

Devětkrát provedli očistný obřad, a tu hle:	480
z ledu staly se kosti, ze sněhu stalo se maso, z větru stal se dech, z deště stala se krev, z hvězd staly se oči.	485
Tak vznikla sněžná bytost. Dvanáct je větví synů sněžného rodu.	

Co se týče zvířat, jedná se v tomto případě zřejmě o totemová zvířata a pojídat jejich maso je dodnes v nuosuské společnosti tabu. Žáby jsou například považovány za nejmoudřejší ze zvířat a setkáme se s nimi i dále v textu **Hnewo** jako s pomocníky lidí.⁷³ Číslo dvanáct, podobně jako v kapitole **Rodokmen Hromu**, znamená mnoho ve smyslu druhů.

Rodokmen Anyu Jjussy

Anyu v dnešní yištině znamená opice. Jde tedy o bytost, jejíž jméno by bylo možno překládat jako „Opice Jjussy“. Anyu Jjussy je bytost podobná jak opicím, tak medvědům. Je to slepá větev ve vývoji lidí. Anyu Jjussy a její potomci se nestali předchůdcem člověka, mimo jiné proto, že neznali rituály. Jedná se zde o jakéhosi opočlověka, bytost polo-zvířecí a polo-lidskou. Yiové, kteří se dnes ve školách seznamují s teorií evoluce, s oblibou uvádějí tento příklad jako důkaz toho, že tradiční yiská společnost měla povědomí o vědecké teorii vývoje člověka.

Feng Yuanwei se rozhodl tuto kapitolu jako jedinou z překladu do čínštiny úplně vynechat. Dnes se můžeme jen dohadovat, co přesně ho k tomu vedlo. Sám při rozhovoru uvedl jen to, že pro čínské čtenáře by byla tato kapitola příliš nezábavná.

Tato kapitola je mimo jiné zajímavá tím, že jsou zde popsány zcela konkrétní rituály (které potomci Anyu Jjussy na rozdíl od lidí neprovádějí), které jsou i v repertoáru dnešních *bimů*.

⁷³ Viz např. kapitola č. 12 Povodeň světa.

O volání a vyvěšení Slunce a Měsíce

Podle tohoto příběhu byla nebeská tělesa Slunce, Měsíc a některé hvězdy na nebeskou báň přivolány rituálem. Za tento rituál byl zodpovědný Aggu Yiku, po Awushubuovi druhá postava výrazně podobná dnešním *bimům*. Tato postava je v celém textu označována jménem Gge Aggu Yiku. Toto jméno sestává z pěti slabik:

Gge (Slunce) A **ggu** (volat) Yiku

Jak naznačujeme v překladu, „ggu“ ve jméně Aggu může být sloveso s významem „volat“. Mohli bychom tedy celé jméno překládat např.: „Yiku, Ten, co volá Slunce“.

Obyčejně však bývají yiská jména čtyřslabičná a velmi často začínají slabikou „a“. Zdá se tedy, že jméno této bytosti zní Aggu Yiku a výraz „gge“ znamenající Slunce je zde jen přídomek a nikoli součást jména. Jeho jméno by pak znělo asi Slunečný Aggu Yiku. Postava stejného jména tentokrát bez přídomku Slunečný – tedy jen Aggu Yiku – vystupuje jako božstvo a *bimo* i v kapitole **Potopa světa**. Také proto zde volím druhý možný překlad Slunečný Aggu Yiku.

Pán Červených mračen poslal Slunečného Aggu Yikuho, by Slunce a Měsíc přivolal a na oblohu zavěsil.	645
Slunečný Aggu Yiku připravoval se na Slunce přivolání, chystal se na Měsíce zavěšení.	650

Mé pochopení textu však naráží na skutečnost, že Feng Yuanwei ve své novější verzi – yiské i čínské – do role vyvolávače Slunce pasoval opočlověka Anyu Jjussy. Zdá se však, že se zde řídil snahou o vytvoření dojmu, že **Hnewo** je ucelené vyprávění a použitím Anyu Jjussy ve funkci vyvolávače Slunce tak logicky spojil tuto kapitolu **Hnewo** s kapitolou předchozí (**Rodokmen Anyu Jjussy**). To se ale jeví jako poměrně násilné řešení. Ve verzi Shama Jjyhy, v Hnewo Abu i v Feng Yuanweiově verzi z roku 1978 se uvádí Gge Aggu Yiku tak, jak jsem rozebrala výše.

Gge Aggu Yiku zde postupně na různých místech posvátné hory Turlur staví domy z různě vzácných materiálů. To nápadně připomíná pomyslnou rituální stavbu domů, kterou *bimové* běžně provádějí při pohřebních rituálech. Pro duši se v jedné fázi rituálu *nimu cobi* staví malý pomyslný dům. I v **Hnewo** se tedy může jednat o domy pouze symbolické. Jako obětí Aggu Yiku užívá vnitřností zvířat, z nichž se tradičně také

věští. Co se týče přivolaných hvězd Shanye, Chaku, Suotajy a Nyuhnily, podle komentáře Shama Jjyhy se jedná o souhvězdí, ani on však neuvádí, o jaká konkrétně. Gge Aggu Yiku ovšem nepřivolal jediné Slunce a jediný Měsíc, nýbrž šest Sluncí a sedm Měsíců. Tento počet se v různých lidových vyprávěních liší a někdy dosahuje až deseti. V **Hnewo** je kapitola o přivolávání nebeských těles zakončena popisem vedra, které sužovalo zemi rozpálenou šesti Slunci. Z této situace lidem pomůže až hrdina Zhyge Alu, který přichází na scénu v kapitole následující, nesoucí jeho jméno.

Zhyge Alu, Sestřelení Sluncí a Měsíců

Tyto kapitoly popisují příběh yiského hrdiny Zhyge Aluhu. **Hnewo** čtenáře seznamuje s hlavními body jeho života: zrození, vyrůstání, hrdinský čin sestřelení nebeských těles a přemožení netvorů.

Na začátku kapitoly je uveden rodokmen matky Zhyge Aluhu Pumo Hniyyr. Ta je u Nuosuů pokládána za první tkadlenu. Jedná se tu vlastně o rodokmen matek a dcer sahající až k bájně dívce ze Země labutí. Uvádění rodokmenu žen je v **Hnewo** i v tradici Nuosuů naprosto výjimečné.

Pumo Hniyyr otěhotní, když si „hraje“ s orly, a spadnou na ni tři kapky orlí krve. Pomyslí si, že se stalo cosi nečistého a vyhledá *bimoa*, aby u něj žádala o radu. Dále **Hnewo** popisuje zázračné zrození Zhyge Aluhu, před nímž musel být správně proveden očistný obřad. Zhyge Alu se matky straní a ta ho pohodí do jeskyně, kde Alu poznává své druhy – draky. Rychle vyrůstá a vydává se přeměřit rodný kraj. V další, deváté, kapitole o sestřelení Sluncí a Měsíců se stručně vypráví, jak Zhyge Alu sestřelil přebytečná nebeská tělesa, jež svým vedrem sužovala lidi. V poslední sloce se pak ještě popisuje Zhyge Aluovo zkrocení obludně velikých zvířat.

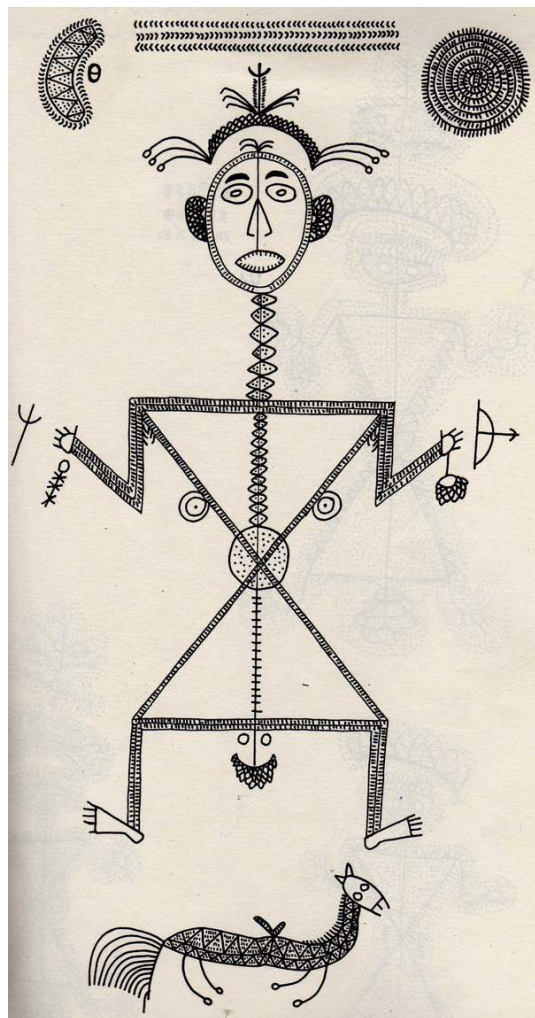
Zde je důležité poznamenat, že Zhyge Alu je hrdinská postava známá i jiným etnickým skupinám, než jsou Nuosuové. Vyprávění o něm se vyskytují v různých podobách u různých etnických podskupin Yiů v Sichuanu, Yunnanu i Guizhou. U Nuosuů, tedy zvláště v oblasti Liangshanu, je **Hnewo** vedle lidových ústně tradovaných vyprávění jediným uceleným literárním dílem, které o Zhyge Aluovi pojednává. V provincii Guizhou – tedy u nenuosuských Yiů – pak například vzniklo dílo *Zhiga Alu wang*, které sebral a do čínštiny přeložil Aluo Xingde.⁷⁴

Zhyge Alu vykazuje rysy typického kulturního hrdiny. Snad právě proto, že se příběhy o něm vyskytují v tak širokém okruhu a u etnik s jinak poměrně odlišnými

⁷⁴ Vydáno Guizhou minzu chubanshi v roce 1994.

zvyklostmi i jazykem, vede yiské a čínské historiky často ke snaze ukotvit tuto postavu historicky.

Obr. č. 11: Zhyge Alu (Liangshanzhou wenhuaaju: *The Popular Fine Arts of the Liangshan Yi Nationality* str. 145)



Yišťi a čínšťi historici zařazují tuto postavu do období 3. až 1. st. př. n. l., které je ovšem pro historiky zabývající se oblastí dnešní jihozápadní Číny stále hádankou. Někdy v této době by měla existovat legendární království Yelang 夜郎 (nebo Yena 夜那) a Dian 滇. Ani jedno z nich není dodnes časově zařazeno a hranice historie, legendy a mýtu jsou jen málo rozeznatelné. Jisté je, že na území dnešní čínské provincie Yunnan, tedy mimo území, které ovládala tehdejší dynastie Han (resp. Qin), žili obyvatelé roztroušeni do množství kmenových společenství, založených na totemismu. Podle Yi Mouyuana (2000) byl Zhyge Alu buď náčelníkem jednoho z těchto kmenů, nebo spíše sjednotitelem několika kmenů. Dále se od Yi Mouyuana dozvídáme, že v této

době existovala instituce tzv. „wumi“ 武米. Pokud bylo několik kmenů spojeno tradicí vzájemné pomoci, a zároveň se po tři generace udržovala tradice uzavírání manželství mezi těmito kmeny, pak, zvláště v případě, že se tak dělo v rodinách kmenových vůdců, mohly se kmeny spojit pod vedením jednoho „wumi“. Zhyge Alu byl prý jedním z nejvýznamnějších „wumi“ té doby. Jeho potomci se rozšířili nejen po Yunannu, ale i do Guizhou a do oblasti, kde Yunnan hraničí se Sichuanem.⁷⁵

Z legend a mýtů se však nedovídáme směrodatné informace týkající se skutečného života tohoto vůdce. Je to postava veskrze mytologická, zbožštělá. Je zdůrazňována

⁷⁵ Yi Mouyuan 2000:354.

hlavně jeho schopnost bojovat a vést lidi k boji a neméně důležité jsou jeho vědomosti. Někdy je dokonce popisován jako *bimo*, a kromě vojenského umění se mu pak připisuje i vynález písma nebo speciální náboženské dovednosti.

Dnešní Čína má v oblibě hrdiny a národnostní menšiny hledající svoji identitu nemohou zůstat ve tvoření hrdinů pozadu. Snad i proto se dnes jméno Zhyge Aluhu v čínsky psaných pojednáních neobjeví bez přídomku hrdina – *yingxiong* 英雄. Hrdinské příběhy však nejsou ústředním bodem místního yiského folklóru. Jak už jsem uvedla, důraz je kladen především na příběhy etiologické - vysvětlující původ různých předmětů, zvyků a jevů. Velké množství lidových básní a písní také pojednává o krásných ženách a dívkách (Ashima, Dcera matky, Pláč po domově apod.). Prozaická vyprávění se zase soustředí na různé čtverácké kousky nebo to jsou vyprávění o zázračných skutcích *bimů*.

Dochované a editované příběhy o Zhyge Aluovi však přece působí jako fragmenty rozsáhlejšího příběhu hrdinského. Obsahují totiž některé motivy, které jsou pro hrdiny typické tak, jak je například popisuje Campbell (2000).

Z materiálu, který máme k dispozici, jsou významné především tyto momenty:

1. božský původ
2. okolnosti početí a narození
3. výchova cizími rodiči, zvířaty
4. kontroverze - ta se projevuje jednak v přítomnosti nečistého zrození – matka ho podezřívá, že je to dítě-skřet, ale i později, v různých příbězích, kdy Alu jedná proti jiným božstvům ve prospěch lidí (např. přemožení hromu apod.)
5. hrdina ochraňuje ostatní lidi
6. mimořádné činy
7. obřadní schopnosti
8. glorifikace

Viditelně nám však schází chronologické uspořádání Zhyge Aluova života do schématu hrdinské cesty. Chybí nám vlastně závěr celého příběhu – smrt hrdiny.

Pokud jde o neuzavření příběhu, je možné, že jde o trend nuosuské mytologie.

Hnewo teyy například obsahuje sice podrobnou kosmogonii, ale postrádá příběhy s

eschatologickým námětem. Celé pojednání končí vlastně začátkem nuosuského života na území Liangshanu a je tedy – jak už víme – „vyprávěním o původu“. Ani jinde jsem v příbězích nenašla eschatologické nebo dokonce mesianistické prvky. To je asi typický rys kultur tohoto regionu,⁷⁶ který vyplývá snad z víry v pevný řád světa a osud i z důrazu na uctívání předků.

Různé legendy o Zhyge Aluovi ve své stati *Yizu yingxiong shishi jicui – Yiské hrdinské eposy* – porovnává Bamo Qubumo. Využívám této stati i dalších lidových příběhů o Zhyge Aluovi převážně z Bai Zhiho sbírky yiských lidových příběhů,⁷⁷ abych blíže rozebrala mytologické motivy spojené s touto postavou a uvedla tak alternativu k poměrně stručnému příběhu, který vypráví **Hnewo teyy**, a který jsem již shrnula výše.

Podle oblastí, odkud příběhy pocházejí, nazývá se Zhyge Alu jako Alu, Alur, Along, Aluo, Ale. „A“ se běžně užívá jako první slabiky křestních jmen, „lu“ „lur“ „lr“ apod. znamená drak. V Sichuanu se nazývá Zhyge Alu, Jjizhyga Lv, Zhy Ho Alu, v Yunnanu Zhega Alu. Příjmení Zhyge snad znamená dobrý člověk, někdy se uvádí, že je to název hory, kde byl narozen.⁷⁸

Ačkoliv se příběhy o narození Zhyge Aluho často liší, vždy to bývají důležité a rozsáhlé součásti vyprávění.

Jak jsem uvedla, Alu znamená vlastně drak. Původ Zhyge Aluho je spojován buď s drakem nebo orlem, případně oběma. Některé historické práce vysvětlují pojmy orla a draka jako názvy totemů jednotlivých kmenů. Právě tyto dva kmeny (orla a draka) prý Zhyge Alu za svého života spojil.⁷⁹

Zrození z orla ovšem není motivem vyhrazeným pouze Aluovi. Mnohem pozdější hrdina Wosu Zhinu se zrodil po tom, co jeho matka odpočívala na vysoké hoře a do snu jí vstoupil orel. Vypráví se ale, že tento orel byl duch Zhyge Aluho, který si tak zajistil pokračování svého rodu o mnoho generací později.

V různých verzích Zhyge Aluova příběhu se opakují motivy orlů, motiv spojení pozemské ženy a božstva, ale i motiv „pošpiněného zrození“. V jedné yiské písni z provincie Guizhou se vypráví, že dívku tajně navštěvoval nebeský duch a ona pak

⁷⁶ Do Číny přišel prvek mesiášství hlavně s buddhismem na počátku našeho letopočtu (mýtus o budoucím zrození Buddy), a mnohem později i s křesťanstvím. Za vlády poslední dynastie Qing, kdy se země ocitla ve vážné hospodářské krizi, vznikala mnohá povstání a sekty, které ohlašovaly příchod spasitele.

⁷⁷ Bai Zhi 1990.

⁷⁸ Bamo Qubumo 2003.

⁷⁹ Yi Mouyuan 2000.

porodila syna (Alua) pod stromem. Podlé této písně se Alu hned po narození vydal k jezeru, aby ze sebe smyl „nečistotu“, ta se ale smýt nedala. Nakonec prosil božstva o pomoc a ta mu poradila, jak připravit očištný rituál.⁸⁰

Téměř ve všech případech se při zrození objevují různé podivné úkazy: oblaka, hromy, zemětřesení apod.

Po často rozsáhlé pasáži pojednávající o zrození následuje popis zázračného vyrůstání. Jako polobožské dítě Alu vyrůstá bez rodičů, vychováván orlem, drakem, stromem apod. Hned po narození dokáže mluvit a chodit a vyrůstá rychleji než jiní lidé.

Příběhy o Zhyge Aluovi vyprávějí různé příhody z jeho života, jen málokdy je opomenut mýtus o sestřelení Sluncí a Měsíců, které sužovaly lidstvo vedrem a suchem.

V **Hnewo teyy** je to velmi zásadní příběh, který je důležitou součástí celé vyprávěné kosmogonie. Zhyge Alu je pak součástí vytváření světa a prostředkem k jeho správnému uspořádání. Zároveň s vysvětlením uspořádání chodu Slunce a Měsíce nabízí tento mýtus vysvětlení vzhledu některých rostlin.

I příběhy o střílení na Slunce a Měsíce se v různých vyprávěních o Zhyge Aluovi liší. Nebeská tělesa mohou být neposednými božskými dětmi, které si usmyslely vycházet najednou a ne popořadě, jak jim bylo určeno.

Mýtus o sestřelení Sluncí není ovšem jen výsadou této oblasti. Je znám i od Hanů jako příběh o legendárním střelci Hou Yim 后羿 a je spojován se Svátkem středu podzimu. V této čínské verzi se střílelo pouze na Slunce, kterých bylo tentokrát devět. Hou Yi byl za svou pomoc odměněn Královnou matkou západu 西王母. Příběh je v Číně znám také v souvislosti s Hou Yiho manželkou Chang E 嫦娥, která požila lék nesmrtnosti a vznesla se na Měsíc, kde dodnes sídlí.⁸¹

Podobný příběh se vypráví také u Yiům blízkých Hani 哈尼, kde se hrdina v příběhu jmenuje Epin Pulou⁸², ale třeba i ve vzdáleném Mongolsku, kde se jím vysvětluje původ vlaštovčího ocasu. Kus jí ho ustřelil šíp, když se úspěšně snažila zabránit tomu, aby bylo sestřeleno i poslední slunce.⁸³

⁸⁰ Bamo Qubumo 2003.

⁸¹ Yuan Ke 1985:152, 303.

⁸² Liu Huihao 1989:31.

⁸³ Choi Luvsanjav 1988:12.

V lidových vyprávěních o Zhyge Aluovi se na tuto postavu „nabalují“ příběhy, které jsou hodny takového člověka, ale které snad v jiných verzích mohly přináležet jiným hrdinům.

Jak už jsem uvedla, Zhyge Alu vyrůstá bez rodičů, někdy je dokonce matkou odložen. V dospělosti se pak často vydává hledat svůj domov, nebo přímo svou matku. S tím souvisejí příběhy, kdy matka Zhyge Aluhu nepřijímá za syna, dokud jí syn nedonese nezměrně dlouhý vlas některého stařešiny.⁸⁴

Kromě hledání domova Zhyge Alu také putuje světem, aby ho přeměřil, nebo aby našel místo, kde se země stýká s nebem. Přeměření země je vůbec důležitým Zhyge Aluhu úkolem, který nikdo před ním nedokázal splnit.

Opakuje se vyprávění o létajícím koni, na kterém Zhyge Alu přemáhá nepřítele. Někdy se k Zhyge Aluovi váže příběh zkrocení vod, což je důležitý úkol mytologických postav této oblasti. V čínské mytologii je to legendární zakladatel dynastie Xia, císař Yu, který umí zkrotit a usměrnit vody a stane se tak vládcem.⁸⁵

Yiská lidová vyprávění, jak je znám ze dvou obsáhlých sbírek: Bai Zhi. 1990. *Liangshan yizu minjian gushi xuan* a Li Dejun, Tao Xueliang (ed.). 1981. *Yizu minjian gushixuan*, se podle námětů dají zhruba rozdělit do dvou kategorií:

- 1) o původu věcí a jevů
- 2) o chytrých lidech

Vyprávění o chytrých lidech pojednávají převážně o mužích, kteří všelijakými způsoby pomáhají obyčejným lidem od útlaku vyšších kast.

Zhyge Aluho příběhy mají v tomto smyslu podobnou stavbu, ale stále ještě mytologický přesah. Alu například pomáhá lidem od zlého hromu, který musí slíbit, že bude uhozovat pouze do stromů. Přemůže duchy lidojedy a také koně, kteří dříve pojídali lidské maso.

Volání jednoho Slunce a jednoho Měsíce

Po tom, co Zhyge Alu sestřelil až na jedno všechna Slunce a až na jeden všechny Měsíce, zbylé Slunce a zbylý Měsíc se ze strachu schovali a nevycházeli. Na zemi nastala tma podobná tmě před vznikem světa. Proto byl povolán Bakearra, aby znovu tato dvě nebeská tělesa přivolal. Bakearra se na obřad připravuje tím, že se strojí do podoby kohouta:

⁸⁴ Dlouhé vlasy u starců jsou dodnes symbolem moudrosti a váženosti. V oblasti Liangshanu se můžeme stále setkat se starými muži, jejichž vlasy jsou dlouhé 2 až 3 metry.

⁸⁵ Syma Cjan. *Istoričeskije zapisky* str.150.

Bakearra
na hlavě umotal si turban z červené látky,
jasně červený turban si nasadil.
V pase umotal si zlatý uzel,
jasně zlatý uzel si uvázal
a nohy bílou látkou omotal,
látkou, co bělostí září.

975

Pak Bakearra přímo posílá bílého kohouta, aby Slunce zavolal. Na konci předchozí kapitoly č. 9 je zmínka o tom, že zbylé nesestřelené Slunce i Měsíc byli zraněni. Měsíce zbyl jenom srpek a Slunce mělo špatné – snad poraněné - oči. Bakearra dává Slunci svazek jehel – připodobnění slunečních paprsků, aby se staly jeho očima, jeho září. Je zde zřejmě také připomínka souvislosti s kohoutím hřebínkem, který se podobá části sluneční záře.

K volání Měsíce byl povolán bílý pes. Bylo tedy také ustanoveno, že kohout přivolává kokrháním Slunce a pes zase volá na Měsíc.

Shylywote

Jedenáctá kapitola vypráví příběh o Shylywotem – dávném předku Nuosuů, který se vydal hledat svého otce. Dosud se totiž synové rodili a neznali své otce. Shylywote se spolu se zvířecími pomocníky a nákladem zlata a stříbra vydává do světa s představou, že za bohatství někde otce získá. Kam přijde, tam mu za jeho poklady nabízejí, co se dá. On však všechny odmítá a dojde až do kraje Yomujjiele, kde se setkává s princeznou Shysi.

Yiové často poukazují na tuto kapitolu jako na důkaz toho, že nuosuská společnost byla původně matrilineární, jak je tomu dodnes například u Yiům blízké národnosti Mosuo, žijící u jezera Lugu na hranicích Sichuanu a Yunnanu. Příslušníci této národnosti dodnes podle svých tradic neuzavírají manželství a děti vyrůstají v domácnosti matky. Funkci otce zde většinou splňuje strýc, tedy některý z bratrů matky.⁸⁶ Nejenže předkové Shylywoteho neznali otce ani instituci manželství, ale Shylywote si také plete plody rostlin s korály a neuhádne ani jednu z hádanek, které mu princezna Shysi položila. Teprve jeho sestra Wohlo mu poradí správné odpovědi. Zdá se, že je zde poukazováno na skutečnost, že i znalost přírody byla v dávných dobách bližší ženám než mužům.

Shylywoteho příběh tedy vypráví o vzniku manželství. Až po té, co se lidé budou ženit a vdávat, pozná totiž každý syn i svého otce. Taková je rada princezny Shysi.

⁸⁶ Song Zhaolin 2002, více o yiské matrilineární společnosti také Long Xianjun 1993:12.

Princezna však Shylywoteho hlavně naučí, jak správně ukládat kolíček s duší zemřelých, a tedy jak vykonávat pohřební obřady. Také proto je tato část textu tradičně recitována u pohřbů a nikdy u příležitosti svatby.⁸⁷

Co se týče svatebních zvyklostí, dozvídáme se tu o skutečnosti, která je nedílnou součástí svatebních zvyklostí Nuosuů podnes. Tou je domluva o ceně nevěsty a dalších podmínkách svatebního obřadu.

A pravila na to Shysi:
 “Pozemský bratránku,
 ani té nejpůvabnější dívce není dovoleno, 1230
 aby sama o své ceně vyjednávala.
 Proto se vrať na pozemský svět,
 tam mistra Temo Ala vyhledej,
 jeho na radu se ptej.”

Shylywote tedy 1235
 Ala vyhledal,
 o ceně s ním rozmlouval.
 Hosté, kteří sedí, budou bohatě odměněni dary,
 hosté, co stojí, budou jídlem, pitím pohoštěni, 1240
 při příchodu dostane nevěsta černohlavého koně,
 při odchodu bude jí věnován černonohý býk.
 A tak si Shylywote Shysi za ženu vzal.

Srovnajme některé tradiční svatební zvyklosti u Nuosuů s touto ukázkou: tradičně se u Nuosuů za nevěstu platí a vlastnímu svatebnímu obřadu předchází mnohdy zdlouhavé dohadování o její ceně. Někdy, zvláště jednalo-li se o sňatek ve vážených rodinách, bylo takové dohadování o ceně a průběhu svatby svěřeno *ndegguim*.⁸⁸ U Yiů je dodnes zvykem, že nejužší okruh hostů na svatbě dostává peněžité dary. Největší obnosy pak dostává bratr nevěsty, který obvykle peníze využije na to, aby si sám obstaral ženu.

Hlavní část svatebního obřadu se odehrává v domě ženicha, kam nevěsta často z daleka putuje s družinou a po svatbě se pak opět vrací do domu rodičů. Proto jsou vždy domlouvány podmínky při příchodu a při odchodu. Novomanželé se pak setkávají pouze v době svátků, nebo, je-li nevěsta povolána do domu ženicha, při příležitosti konání obřadů. Do nového domu, který se mezi tím staví, se zpravidla stěhují, až když novomanželka otěhotní, což za daných okolností může představovat i několik let.⁸⁹

⁸⁷ Bamo Qubumo 2004.

⁸⁸ Jak je tomu i zde v ukázce z Hnewo, kde je Shylywote vybízen, aby vyhledal mistra – tedy *ndeggua*.

⁸⁹ Harrell 2001:98.

Potopa světa

Na začátku této kapitoly se seznamujeme s Qubu Jjumuem, otcem tří synů, kteří zažili potopu. Qubu Jjumu je tu atraktivně ustrojen, plášť švihácky přehozený přes jedno rameno. V jedné sloce se tu naskytá popis tradičního úboru nuosuských mužů, jaký se v Liangshanu dochoval dodnes:

Pohleďme na Qubu Jjumua:
uzel na turbanu umotán,
dlouhý a zatočený,
kalhoty široké a dlouhé,
až je do země sešlapával,
černých plášťů na deset vrstev,
jedno rameno vždy vystrčené.

1255

Obr. č. 12: Turban (*Bamo Qubumo 2000a:21*)



Turban – tradiční pokrývka hlavy - bývá umotán z pruhu černé nebo tmavě modré látky a zakončen je tzv. „hrdinským uzlem“ nebo „hrdinským rohem“. Uzel je vymotán do tvaru, který se opravdu podobá rohu. Takové umotání turbanu má nahrazovat tradiční účes nuosuských chlapců a mužů. Vlasy bývají často vyholené až na část vlasů na

vrcholku hlavy, které se pak smotávají do krátkého copu zvaného *nzuolyr*. Tato část vlasů je považována za posvátnou a nesmí být znesvěcena. Kromě rodičů chlapce a některých starších příbuzných se této části vlasů nesmí nikdo dotýkat.



Obr. č. 13: Kalhoty ve stylu Yynuo (*Bamo Qubumo 2000a:26*)

Nuosuští muži chodí tradičně oblečeni do dlouhých kalhot ušitých ze světle modré látky. Podle oblasti se liší jejich šířka. Nejširší kalhoty se nosí v Yynuo. Takové kalhoty mohou dosahovat šířky až dvou metrů a na první pohled

vypadají jako suknice. Lidem žijícím v Ynuo se také někdy přezdívá „lidé širokých nohavic“.

Speciální a nedílnou součástí nuosuského oděvu jsou pláště nebo pláštěnky zvané *jieshy* a *vala*. Tyto nosí muži, ženy, staří i mladí. Za slunného dne je to prostá součást oděvu, za deště pláštěnka a v noci příkrývka. Mohou však také sloužit jako pytle na nošení zrní nebo pro ženy jako nosítka na děti. *Jieshy* se vyrábí speciálním postupem z plsti, *vala* se tkají z vlny. Bývají černé a bílé.⁹⁰

Obr. č. 14: Bílé pláště *vala* (foto autorka)



Příběh v **Hnewo** pokračuje dále takto: tři Jjumuovi synové se vydávají orat do místa zvaného Amgandituo. **Hnewo** zde také krátce popisuje, z jakých dřev vyrobili pluh a záprah. Na radlici použili dřeva stromu v yištině zvaného *mge* nebo *nge*. Je to druh břízy a dřevo je nápadně červené.⁹¹ Toto dřevo se tradičně používá na výrobu lakovaného nádobí. Další části postroje jsou pak z pěnišníku a cicimku. Nabízí se, že je tu popsán špatný způsob výroby postroje, snad z příliš měkkých dřev. Možná i proto se orání nevedlo. **Hnewo** však tento motiv dále nerozebírá.

V Amgandituo se zoraná zem do druhého dne opět změní v nezoranou. To způsobuje božstvo – *bimo* – Aggu Yiku.⁹² Když ho synové chytí, je to on, kdo jim vypoví o přicházející potopě, kterou se na zem rozhodl seslat rozzlobený pán nebes Ngetigunzy. V **Hnewo** se neuvádí více, než že se tak rozhodl učinit z pomsty za smrt blíže neurčeného Gessyabyho. Z lidových příběhů se dozvídáme, že Gessyaby byl

⁹⁰ Bamo Qubumo 2000a.

⁹¹ Harrell 2000b:31.

⁹² Srovnej kapitola 7 O volání a vyvěšení Slunce a Měsíce.

posel seslaný z nebes na zem, aby zde vybíral daně. Lidé ho však zabili, místo aby mu daně poslušně odevzdali, a právě za to se Ngetigunzy mstí potopou.⁹³

V **Hnewo** pak dále Aggu Yiku třem bratrům Jjumuům radí, jak se před potopou uchránit. Dvěma starším bratrům však za to, že mu chtěli ublížit, poradí špatně. Jen nejmladšímu bratru poradí správně. Ten se na jeho radu zavírá do dřevěné truhly, kde potopu přečká. S sebou bere slepici, která sedí na vejcích. Po dvaadvaceti dnech se z vajec začnou líhnout kuřata a pro nejmladšího syna Jjumu Vuvua je to známka, že má truhlu otevřít. Potopa podle Hnewo začíná v den buvola a pršet přestává v den kohouta, což jsou necelé dva cykly lunárního kalendáře, který se používá i pro počítání dnů – zde je to tedy přesně dvaadvacet dnů. I slepice sedí na vejcích skutečně přibližně tři týdny. Také proto zde v překladu den, kdy přestalo pršet, překládám jako den slepice.⁹⁴ V yištině stejně jako v čínštině není určeno o jaké pohlaví drůbeže se v tomto případě jedná. Drůbež je jedním z nejdůležitějších obětních zvířat a v obřadech se slepice používají častěji než kohouti. Obecně je v astrologických výpočtech den slepice šťastným dnem.

Dále příběh pokračuje vyprávěním o jediném přeživším člověku Jjumu Vuvuovi, který se rozhodl, že se ožení s dcerou nebeského pána Ngetigunzyho. Ngetigunzy je ale zásadně proti. Může tu jít i o paralelu vdávání dcery z vyšší kasty do nižší, což bylo tradičně nemyslitelné. Jjumu Vuvu však Ngetigunzyho dceru získá lstí. Vyšle své zvířecí pomocníky (vránu, hada, myš a včely), aby Ngetigunzemu způsobili nejrůznější potíže a Ngetigunzy mu pak svou dceru přislíbí za to, že ho potíží zbaví. Toho úkolu se zhostí žába, která je v mytologii Nuosuů vnímána, jak už bylo řečeno, jako nositel moudrosti.

Kapitola **Potopa světa** je v porovnání s ostatními velmi dlouhá a zdaleka nepojednává jen o potopě. Naopak, potopa samotná v ní zaujímá jen menší část. Spíše než o samotnou potopu jde o historii rodu Jjumu Vuvua. Dále se totiž vypráví o třech Jjumu Vuvuho synech, kteří se stali předky tří národů: Yiů, Tibetanů a Číňanů. Tento příběh zmiňuje i Long Xianjun (1993), který na jeho základě usuzuje, že kmen „Vuvuů“ – tedy část národnosti Yi – byl zčásti integrován mezi Hany a Tibetany.⁹⁵ Já se

⁹³ Li Dejun, Tao Xueliang 1981:16.

⁹⁴ Yiové mají svůj složitý astrologický systém, který se v mnohém liší od čínského. Podle tradičního kalendáře popsaného Liu Yaohanem a Luyangem (1986) má rok pouze 10 měsíců a jeden měsíc má 36 dní. Co se týče zvířetníků, počet zvířat je vždy dvanáct. U různých yiských podskupin může však jít o různá zvířata (viz Liu Yaohan, Lu Yang 1986:10). U většiny Nuosuů jsou však dnes jednotlivá zvířata zvířetníku i jejich posloupnost shodná s dvanácti zvířaty zvířetníku čínského.

⁹⁵ Long Xianjun 1993:34.

domnívám, že šlo spíše o pokus vysvětlit blízké soužití těchto tří národů. **Hnewo** zjednodušeně charakterizuje rozdíly mezi těmito národy, které jsou sice bratry, ale navzájem si nerozumí. Tibetané jsou tu rozděleni na Ozzu a Lámy, jak je tomu dodnes v jazyce Nuosuů. Ozzu jsou Tibetané východního Tibetu – území, které dnes spadá pod provincii Sichuan. Jako Lámy označují Nuosuové Tibetany z tibetské náhorní planiny – tedy z centrálního Tibetu.

Na závěr kapitoly se ovšem znovu vracíme k Jjumu Vuvuovi. Dozvěděl se, že jeho žena onemocněla, a tak se za ní vypravil. Není zde vysvětleno, zda a proč žili odděleně. U Nuosuů to ovšem není zvláštností, jak už bylo řečeno, dcera může v rodině svých rodičů zůstat někdy i velmi dlouho po svatbě. Z kontextu je jasné, že Jjumu Vuvu svou ženu navštěvuje na nebesích – tedy v rodině jejích rodičů – a pak se vrací na zem, následován dokonce několika ženami. S těmi měl Jjumu Vuvu dalších šest synů.

Tato část je velmi málo srozumitelná, ovšem je pravděpodobné, že popisuje příběh o původu tzv. šesti větví předků. Naráží se zde na legendu o šesti kmenech yiských prapředků, která je – podobně jako příběh o Zhyge Aluovi – rozšířena mezi různými etnickými skupinami Yiů a přesahuje tak hranice oblasti Liangshanu.⁹⁶ Stejně jako v **Hnewo**, i v jiných příbězích je původ těchto šesti rodů svázán s příběhem o potopě. Podobně jako tomu je u Zhyge Aluho, i pro příběh o šesti rodech hledají čínští historici historické pozadí. Někteří badatelé uvádějí, že šest rodů předků byly ve skutečnosti příbuzensky spřízněné kmeny, které měly původně společný počátek zřejmě někde v Yunnanu.⁹⁷ Long Xianjun porovnává různé yiské zápisy ze Sichuanu, Yunnanu i Guizhou o osobě Jjumu Vuvua a vzniku šesti rodů. Na základě jejich nápadné podobnosti dochází k názoru, že tato osoba byla historická a zasazuje příběhy o ní do oblasti kolem dnešního Kunmingu. Přidává i poznámky o hanských – čínských – textech z doby dynastie Han⁹⁸, které se zmiňují o této oblasti zvané v té době Dian 滇. Long Xianjun však bohužel nespécifikuje blíže, z jakých textů čerpal. Snaha zasadit mytologické a legendární skutečnosti do historického rámce je pro čínské vědce typická. Z našeho pohledu se příběh o Potopě světa jeví jako klasický příběh, který je součástí mytologií většiny kultur, a není třeba v něm hledat historický základ.

⁹⁶ Long Xianjun 1993:26.

⁹⁷ Yi Mouyuan 2000:686.

⁹⁸ 206 př.n.l. – 220 n.l.

Legenda o šesti rodech předků je v oblasti Liangshanu rozšířena mezi obyvatelstvem i jako vyprávění. Vypráví se, že šlo o šest žen – snad sester, které všechny měly děti s Jjumu Vvuvuem, z jejich synů povstaly jednotlivé rody – kmeny. Názvy kmenů se však v různých materiálech liší. V našem případě jsou jména šesti synů srovnatelná s verzí uváděnou v jiném klasickém textu *Vonre*. Ve *Vonre* se uvádějí tyto rody: **Vonre**, **Hxuohe**, **Bbuhmu**, Ggeqo, Ggenbo, a Shynra.⁹⁹ V **Hnewo** jsou pak třem z nich nápadně podobná jména šesti synů Hxuo a He - **Hxuohe**, Bbu a Hmu – **Bbuhmu**, Vo a Fur – **Vonre**.

Vuxvu se pak vrátil na pozemský svět,
 Hxomo ho následovala,
 matka synů Hxuo a Hea;
 Hxomo¹⁰⁰ ho následovala, 1715
 matka synů Voa a Fura;
 Piyi též s ním šla,
 matka synů Bbua a Hmua

Hxuo a He byli nejstaršími syny,
Vo a Fur byli prostředními syny, 1720
Bbu a Hmu byli nejmladší synové.

Shama Jjyha však ve svém poznámkovém aparátu uvádí, že zde uvedených šest synů jsou zároveň názvy šesti kmenů yiských prapředků – nikoli jen tří, jak by se zdálo podle *Vonre*.

Hnewo dále pokračuje:

Když se rozdávaly dary svatebčanům (**fur rre**),
 nedostalo se na brouky a červy (**bbu si**);
 když na svatbě hostili svatebčany bohatou hostinou (**fur zza**),
 nedostalo se na mravence (**bbu vu**). 1725
 Ukřivdění brouci a červi (**bbu si**) se pomstili,
 meze mezi políčky provrtali,
 jejich základy (**ho**) pobořili (**vo**).
Mravenci (**bbu vu**) je následovali,
okolí polí (**hxuo xy**) poničili. 1730
 Tak **Hxuo** [a **He**] z nebe na zem spadli,
 dva nebeští synové předčasně zemřeli (**bbu**).
 Kdyby nebylo brouků, červů a mravenců,
 dodnes by se mezi nebeskými a pozemskými rodinami
 uzavíraly manželské svazky (**fur**).

Jak je vidět, jsou v této sloce bohatě užívána slova, která jsou homonymní se jmény synů ze sloky předchozí – **Bbu**, **Fur**, **Vo** a **Hxuo**. Navíc tato část nemá žádnou

⁹⁹ Wu Jingzhong 2001:39.

¹⁰⁰ Od předchozí ženy se její jméno liší ve výslovnosti tónů, není zcela jasné, zda nejde o jednu a tu samou osobu.

logickou návaznost na přechází text a sama o sobě také nezní příliš logicky. Také proto se můj informátor profesor Luo Qingchun domníval, že jde snad o možnost skryté narážky na boje mezi jednotlivými bratry či yiskými rody.

Na úplném konci kapitoly se dostáváme k příběhu o vodě hlouposti (nebo němoty – v yištině je slovo němý synonymem pro slovo hloupý) a vodě moudrosti. Vysvětluje se tu, jak zvířata, která původně uměla mluvit stejně jako lidé, oněměla a zhloupla. Toto vyprávění je rozšířeno po celém Liangshanu. Příběh zaznamenaný v Bai Zhiho sbírce vypráví, že se lidé napili ze správné misky – té z nejméně cenného materiálu – právě na radu moudré žáby (nebo žabáka). Žába byla příliš pomalá a člověk jí přislíbil, že jí trochu „moudré“ vody nechá. Když však přišel na určené místo, byl příliš žíznlivý a všechnu vodu vypil sám. Nešťastné žábě pak nezbylo než natahovat jazyk a vylízat poslední kapičky, proto je její kvákání dodnes podobné lidskému nářku.¹⁰¹

Hledání místa králů

Tato kapitola začíná jako příběh jednoho ze synů Jjumu Vuvua a to právě Vuvu Gizyho, který se stal předkem Nuosuů. Vuvu Gizy, zřejmě následován svým klanem, putuje od místa k místu a shledává je nevhodným k tomu, aby se zde usadil. Popisují se zde zcela konkrétní místa Liangshanu a v celém textu se opakuje refrén:

“Toto není místo pro krále,
ačkoliv jsme sem přišli, neprodlévejme tu dále!”

Jako „král“ překládám výraz *nzy*, který poukazuje na *nzymoy* – svrchované vládce, o nichž píše výše. V kapitole **Hledání místa králů** se setkáme s popisem vztahů otroků a jejich pánů, svrchovaných vládců *nzymoů*, ale i s jakousi šlechtickou vrstvou zde zvanou *nuoshy*. Jde zřejmě o *nuohxe* tedy tzv. Černé Yie, kastu podřízenou vládnoucí vrstvě *nzymů*. Stáří textu není známo, a není tak možno jasně historicky zařadit, o jakou kastu se v tomto případě jedná, protože, jak už bylo řečeno, počet i systém kast se v průběhu historie měnil. Podobný výraz jsem v žádných jiných materiálech nenašla, podle kontextu tedy překládám jako šlechtici.

Mnoho je tu věnováno vztahům a soužití Nuosuů a Hanů – Číňanů, přičemž místa, kde je soužití těchto národů příliš blízké, jsou považována za nevhodná. Nuosuové jsou zde jmenováni jako *ni* a etničtí Číňané jako *shuo*. Stejných výrazů je použito i pro názvy větrů, které v určitých místech vanou. Mluví se zde tedy o yiském –

¹⁰¹ Bai Zhi 1990:21.

nuosuském, nebo čínském – *shuo* větru, dle mého informátora prof. Luo Qingchuna se označuje teplý (jižní) vítr jako yiský a studený (severní) vítr jako čínský – hanský. Proto zde překládám rovnou jako jižní nebo severní vítr, případně jako teplý a studený vítr. Dále se tu setkáváme s narážkami, které poukazují na to, že na daném místě žije příliš mnoho Číňanů. Tak například v místě, kde se jí lžícemi bez držátek – čínskými porcelánovými lžičkami¹⁰² – je čínský vliv příliš silný. Stejně tak používání vodních buvolů k orbě poukazuje na čínské zvyklosti, zatímco chov hnědého skotu na to, že oblast obývají Nuosuové. Zvířata také přímo symbolizují tyto dvě národnosti. Nuosu často využívají přirovnání ke zvířatům, když mají sami sebe odlišit od Hanů. Vodní buvol, který žije pouze v nížinách, symbolizuje Hany, kdežto hnědý skot, kterému prospívají horské oblasti, symbolizuje Nuosuy.¹⁰³

Celá kapitola je jakousi živou mapou Liangshanu, kde se dozvídáme nejen, proč jsou ta která místa nevhodná k živobytí, ale také čím jsou typická. Popis některých míst ovšem skutečně budí hrůzu. Tak někde „černí koně pijí lidskou krev“ a „orlové loví žáby“. Orlové i žáby jsou „syny sněžného rodu“, mají tedy společný původ a jde zde v mezích nuosuské mytologie vlastně o kanibalismus.

Není mi známo, proč se Feng Yuanwei rozhodl v čínském překladu tuto kapitolu zkrátit přibližně o sto prvních veršů, které navíc nejsou nějak výrazně obsahově odlišné od zbytku kapitoly. Hovoří se v nich také o různých místech Liangshanu. Snad o něco více je zde popisován nevlídný vztah Nuosuů k Hanům, který by mohl být vnímán jako ne příliš vhodný politicky.

V polovině kapitoly se setkáváme s příběhem tří synů z rodu Puho. Není zde popsána genealogie, která by čtenáře seznamovala s tím, jak rod Puho souvisí s Vuvu Gizym, ale zřejmě jsou to jedni z jeho následovníků. Tři Puhovi synové se prou o jmění a nakonec i o vlastní matku, kterou se rozhodnou zabít a rozdělit si její mrtvé tělo.

Hnewo nijak nekomentuje a nehodnotí tento čin. V lidových vyprávěních jsem se nesetkala s paralelou. Přesto vím z vlastní zkušenosti, že Liangshanem kolují dodnes historiky o čtvrcení lidí. Příběh, který jsem zaslechla, vyprávěl o anglickém misionáři, který byl zřejmě někdy na počátku dvacátého století zajat na rozhraní dvou vesnic. Byl zabit a rozdělen na dvě části, aby „spravedlivě“ každé vesnici připadla polovina.

V této kapitole je velmi důležitá část, která popisuje pohřeb zabitě matky, tedy obřady s pohřbem spojené. Popisuje se zde, jak bylo rozhodnuto, které obětiny, obřadní

¹⁰² Yiské tradiční lžice jsou dřevěné a mají nápadně dlouhou rukovět.

¹⁰³ Harrell 2001a:39.

větvičky a jiné náležitosti mají být nadále při obřadech za mrtvé používány. Tuto část jsem již bohatě citovala v kapitole o *bimech* (viz str. 32 této práce).

Po skončení obřadů se tři synové z rodu Puho vydávají znovu na cestu po Liangshanu a kapitola pokračuje ve stejném stylu a se stejným refrémem, jako tomu bylo před tím. Méně srozumitelné je pak pouze místo, kde se popisují divné úkazy, které poutníci viděli poté, co jim tygr sežral koně:

Když vydali se koně hledat, takové podivnosti spatřili: skrvnití tu byli hadi, co jeden druhého polyká, takový had i tygra by přemohl.	2140
Proto tygr se před ním skryl tam, kde kanci přebývají. Kanci tygra nepoznali, hlavou do hlavy ho trkat chtěli, i schoval se tygr v hustém lese.	2145
Takové věci se opakují v každém roce jedenkrát.	

Je možné, že jde opět o narážku poukazující snad na nějaký astrologický jev, který se s ohledem na výpočty *bimů* děje jedenkrát do roka.

Když se poutníci dostali do *Zzyzypuvu*, byly již „podkovy sešlapány a hole chůzí ukráceny“. I rozhodli se v tomto místě zůstat. Závěr kapitoly pak popisuje ideální místo k žití. Tato část proto také skýtá pohled do typického uspořádání života Nuosuů. Pro živobytí nejsou důležitá jen místa pro pěstování obilí nebo pastvu ovcí a prasat, na stejnou úroveň jsou postavena i místa pro tkaní, závody koní nebo hry mladíků. Jak popisuje Harrell (2000a), nuosuská kultura se vyvíjela v prostředí, které je fyzicky náročné, avšak vizuálně působivé. A právě takové je místo, kde se podle **Hnewo** usídlili předkové Nuosuů – *Zzyzypuvu*. *Zzyzypuvu* je skutečné místo ležící poblíž *Zhaotongu* na hranicích *Yunnanu* a *Sichuanu*. Pokud je mi známo, nekonají Nuosuové žádné poutě do tohoto místa předků, ale při obřadech za zemřelé je duše vedena právě tam.¹⁰⁴

Některé popisy míst v kapitole **Hledání místa králů** téměř připomínají cestovatelský záznam z putování po Liangshanu. Nevystupují tu božstva ani hrdinové a tato kapitola tak sama o sobě jakoby smazávala hranice mezi realitou a mýtem.

Na vrcholu pohoří Miti stáli a spatřili odsud horu Galumo, a tam, na hoře Galumo,	1760
---	------

¹⁰⁴ Je tomu tak jen u Nuosuů neboli liangshanských Yiů. Jiné skupiny Yiů např. v *Yunnanu* vedou své duše do jiných míst. Viz Long Xianjun 1993:10.

syny králů do vězení zavírají,
 dcery králů knihy čtou,
 z bambusových stébel nedobrou kořalku tam pijí,
 dívky tam mluví plynule čínsky, 1765
 chytří a schopní lidé
 oblekem a čapkami od jiných se odlišují.
 "Toto není místo pro krále,
 ačkoliv jsme sem přišli, neprodlévejme tu dále!"

I zde jde však především o to, co pro nás znamená mýtus jako takový. Dnes existuje mnoho přístupů k pochopení tohoto pojmu. Jinak chápe mýtus Bachofen¹⁰⁵, jinak strukturalisté v čele s Claude Lévi-Straussem a jiný je přístup psychologický například C. G. Junga. Není pochyb, že v mytologických společnostech byl mýtus mimo jiné chápán jako pravdivé sdělení a nebylo nutno uvažovat o jeho oddělování od vlastní reality tak, jak činíme my v moderní době. O tom se zmiňuje i Ivo Budil:

„Podívejme se na slovo „mýtus“ z etymologického hlediska. Je odvozeno od řeckého slovesa mytheuein, znamenajícího „vyprávět“. Bylo to vyprávění, které danému archaickému společenství odpovídalo na základní otázky týkající se jeho existence. Obsah mýtů byl ztotožněn s absolutní pravdou..... Člověk žijící v době mýtu chápal pravdu jako zjevení, odkrytost ve smyslu řeckého slova aléthia. Skutečná, pravdivá podoba bytí byla pro něj odhalena v mýtické naraci.“ [Budil 1995:182]

Souboj Hxuo a Heem

Tato kapitola vypráví původ rodů Gguho a Qonie. Právě Gguho a Qonie jsou prapředky Nuosuů, tedy Yiů v Liangshanu. Gguho a Qonie jsou potomky dvou z šesti kmenů yiských prapředků¹⁰⁶, o nichž se zmiňuje kapitola č. 12 o **Potopě světa**.

Hnewo na začátku této kapitoly mluví o synech z rodu Puho, které už známe z kapitoly minulé. Místo nejmladšího Jjimiho se tu ale setkáváme se synem jménem Anzi, který zahyne ve válce popisované v úvodu. Jde zřejmě o jednu a tu samou osobu. Zbylí dva synové Atu a Agge se právě podle jednoho dvouverší (č. 2259 a 2260) stali předky rodů Gguho a Qonie. Dále už kapitola mluví pouze o znesvářených

¹⁰⁵ Bachofen vykládá mýtus o Oresteovi. Zaměřil se na vlatní obsah mýtu, který bere zcela vážně a považuje jej za alegorický záznam významné historické události – střetnutí sil matriarchátu a patriarchátu v egejské oblasti (Budil 1995).

¹⁰⁶ Podle Long Xianjuna se šest kmenů nazývalo: Wu, Zha, Nuo, Heng, Bu, Mo. Gguho byli potomci kmene Heng a Qonie potomci kmene Nuo. Viz Long Xianjun 1993:30. Ma Changshou (1987) uvádí, že Nuo a Heng byli pouze jiné – guizhouské - názvy pro Gguho a Qonie. Viz Ma Changshou 1987:14.

rodech či osobách¹⁰⁷ Hxuo a He. Hxuo a He jsou ovšem také jména dvou z šesti nebeských synů Jjumu Vuvuových,¹⁰⁸ které měl s jejich matkou jménem Hxomo, a jež byli syny nejstaršími. Tato skutečnost tedy znovu odkazuje na spojitost rodů Gguho a Qonie s šesti kmeny prapředků. Hxuo a He se zde však přou o majetek po zemřelém Puho Anzim, tudíž se zde přeneseně mluví také o dvou přeživších synech Puhuových, jejichž genealogie nám ovšem chybí.¹⁰⁹

Puho Anzi [v boji] zahynul,
nejstarší syn Atu se stal otcem rodu Gguho,
prostřední syn Age se stal otcem rodu Qonie. 2260

Hxuo a He
se přeli, o co se přít neměli,
přeli se o dědictví po Puho Anzim;

Hxuo a He se nejen přou, ale všemožnými lstmi mezi sebou bojují. Jejich svár je tu popsán velmi poeticky. Každý z nepsvářených bratrů se proměňuje ve zvířata, věci a přírodní úkazy, a jsou tu tak popsány vztahy mezi těmito jevy jako vztahy mezi nepřáteli. Boj sužuje poddané, a tak lidé přicházejí prosit o smír. Za smírcí soudce – *ndegguy* – jsou zvaní tři různí nebešťané. Když pozvou nebešťana Avua, stane se nehoda: tygr mu sežere vzácného koně. Obě znesvářené strany Hxuo a He se najednou ocitnou v nepřízni nebeských sil, změní se počasí a přestane pršet. To přiměje oba rody, aby prováděly obřady, obětovaly a snažily se o smír. Tentokrát vyberou ze svých vlastních řad *bimy*, kteří mají smír ujednat. Ten je pak uzavřen a stvrzen manželstvími mezi dvěma rody. Heský bimo si vezme dívku z rodu Hxuo a Hxuorský bimo si vezme dívku z rodu He.

Potomci z rodu Gguho jsou nyní napravo,
potomci z rodu Qonie jsou nyní nalevo.

Tímto dvouverším 14. kapitola a s ní celý epos končí. Postrádáme zde výraznější zakončení, což opět poukazuje na skutečnost, že **Hnewo** není samostatným příběhem, a že důležitý je původ a začátek, nikoli konec příběhu. Některé verze **Hnewo** dále pokračují genealogiemi rodů Gguho a Qonie, jindy se tyto genealogie řadí již mezi speciální texty genealogií nuosuských rodů. Hranice **Hnewo** se zde tedy smazávají. **Hnewo** je vlastně mytologickou „historií“ Nuosuů, která do jisté míry pokračuje

¹⁰⁷ Jména rodů nebo celých kmenů byla často shodná se jmény jejich zakladatelů a proto není někdy jasné, mluví-li se zde o rodu, kmeni nebo jedné osobě. Ma Changshou 1987:12.

¹⁰⁸ Viz kapitola č. 12, Potopa světa.

¹⁰⁹ Viz kapitola č. 13, Hledání místa králů.

dodnes. I dnes se známé nuosuské rody odkazují ke Gguho a Qonie jako ke svým předkům. Hovořili jsme již o **Hnewo** jako o jakési živé učebnici tradiční „historie“ Nuosuů i jako o poučení o původu světa a původu Nuosuů. Gguho a Qonie jsou chápáni jako přímí předkové Nuosuů žijících v Liangshanu, a jejich příběhem je tedy původ Nuosuů vlastně dovysvětlen. Na druhou stranu takové zakončení by se dalo také očekávat např. již za 13. kapitolou o *Hledání místa králů*, která končí příchodem nuosuských předků do Zzyzypuvu:

Potomci se zde usídlí.

“Odtud nechť začíná život našich potomků.” 2234

A konec 14. kapitoly zároveň jakoby nabízel další pokračování v možných příbězích o rodech Gguho a Qonie.

X. PRÁCE NA PŘEKLADU

Na překladu jsem pracovala ve dvou obdobích. Prvním je akademický rok 2002 až 2003. V té době jsem měla za sebou jednoleté studium yištiny na Univerzitě národností v Chengdu. Již při těchto studiích jsem se soustředila především na studium psaných pramenů.

Bohužel jediným dostupným slovníkem, který jsem mohla při překladu používat, byl yisko-čínský slovník vydaný jako interní materiál Vedoucím výborem pro jazyk a písmo v Liangshanu (凉山州语言文字指导委员会) v roce 1978. Kopii jsem pořídila z knihovny univerzity. Nicméně brzy jsem zjistila, že text **Hnewo**, ačkoliv gramaticky nenáročný, pro mě zůstává na mnoha místech nesrozumitelný. Bylo proto nutné najít informátora, se kterým bych mohla text projít a odkrýt na první pohled málo zřejmé významy. Proto jsem se v letech 2002 a 2003 každý týden setkávala s profesorem Luo Qingchunem. Luo Qingchun (yiským jménem Aku Vuvu) působí na Univerzitě národností v Chengdu 西南民族学院 jako učitel yiské literatury. Navíc je jedním z mála básníků, kteří píší a publikují moderní poezii v yištině. Byl proto jistě jedním z nejkvalifikovanějších pro spolupráci na překladu **Hnewo teyy**.

Luo Qinchun (narozen v roce 1964) se s **Hnewo teyy** seznámil za svých vlastních studií. Tehdy se v hodinách literatury žáci učili text nazpaměť. Pracovali s verzí Feng Yuanweiovou vydanou v roce 1980. Luo Qinchun byl schopen odříkávat dlouhé části textu nazpaměť a znal příběhy, které kniha vypráví, ale mé dotazy na význam jednotlivých veršů ho spíše zarážely. Z našich setkání jsem vyrozuměla, že i ti z příslušníků etnické skupiny Nuosu, kteří **Hnewo** znají, často konkrétním veršům sami jen těžko rozumí. S Luo Qingchunem jsme se proto oba museli na každé setkání pečlivě připravovat. Naše schůzky se konaly v malebných sichuanských čajovnách ve stínu bambusů. Na stole se hromadila spousta nákresů, kterými jsem si museli vypomáhat. Mnohé z mých dotazů profesor Luo Qinchun konzultoval se svými kolegy z univerzity a později dokonce začal vydávat komentáře k jednotlivým kapitolám v yiském časopise *Cocu* – Národnosti.

Existující Feng Yuanweiův překlad **Hnewo teyy** do čínštiny 勒俄特依 nám byl ze začátku vděčnou oporou, ovšem postupem času jsme se od něj více a více odkláněli. Pro Feng Yuanweie je liangshanská yiština mateřštinou a mně zde nepřísluší jeho překlad hodnotit. Zdá se však, že se při své práci nezabýval podrobnějším studiem

některých reálií, například z oblasti života *bimů*, které v době, kdy překlad vznikal, nebyly ještě tolik zkoumány. Tak například slovo *kuhle* označující zvláštní bimský klobouk překládá jednou jako boty, jindy jako rituální nástroj (viz Feng 1986:21,113). Mnohem více nápomocné nám byly poznámky v knize Hnewo Hmamu teyy bizhi. Poznámkami zde celý text opatřili Li Nipo a Shama Jiha. Ovšem shledali jsme, že někdy jsou poznámkami opatřeny pro nás zcela jasná místa a naopak u klíčových veršů často poznámka chybí.

Vedle slovníku a čínského překladu byly Luo Qinchunovy výklady z počátku mým jediným vodítkem. Jen postupně jsem získávala materiály, díky kterým jsem mohla výsledky našich setkání dále konfrontovat. Mimo jiné jsem měla k dispozici dosud nepublikovaný překlad **Hnewo teyy** do angličtiny od Američana Andrew Fatougha, který jsem získala od své učitelky Qubi Aguo. Tento materiál se ke mě dostal v době, kdy už jsem měla hotový pracovní překlad do češtiny. Pro mou práci byla pak inspirativní ta místa, která se významově lišila od mého překladu. Jednalo se především o velmi málo srozumitelná místa, z nichž některá popisují i v této práci. Fatough také přepisuje všechna osobní jména foneticky a nepoužívá standardního přepisu liangshanské yištiny. Jindy ovšem, jedná-li se například o názvy míst, která mají dnes název i v čínštině, používá čínského přepisu pinyinu. Zde se nechal podle mne příliš ovlivnit Feng Yuanweiovým překladem do čínštiny, který zřejmě při svém překladu také používal.

Druhá část mé práce na překladu pokračovala již v Praze, kdy jsem své poznámky znovu porovnávala s poznámkovým aparátem Shama Jihy a Li Nipoa, stejně tak s čínskou a anglickou verzí. V určitých případech jsem se obracela i na verze Abu a Amu, o nichž se více zmiňuji v kapitole **Pohled na Hnewo – Feng Yuanwei a jeho verze** na str. 46 této práce.

XI. ZÁVĚR

Základním výstupem této práce je samotný překlad **Hnewo teyy**. Celá tato práce by měla být vlastně naplněná odpověďmi na otázky, které si čtenář českého překladu **Hnewo teyy** může klást.

Kdyby mi to časové možnosti dovolily, setkala bych se znova s panem Feng Yuanweiem, který v padesátých letech text sbíral a upravil do dnešní podoby. Během psaní diplomové práce totiž vyvstaly některé nové otázky, které by mohly být zodpovězeny po dobře připraveném rozhovoru s ním. Znova bych se zeptala, proč se rozhodl vynechat některé části **Hnewo teyy** v čínském překladu, i na podrobnosti a okolnosti sběru a vzniku celého textu. Dosud totiž nebylo nikde zveřejněno, jak velký je skutečně autorský podíl Feng Yuanweie na výchozí verzi **Hnewo teyy**.

Domnívám se, že v rámci dalšího zkoumání **Hnewo teyy** a nuosuské literatury vůbec, by bylo třeba nahrát různé recitace **Hnewo teyy** od pěvců, o kterých se zmiňuji v této práci v kapitole **Pohled na Hnewo**. Pokud vím, o takové možnosti dalšího výzkumu uvažují již jak profesor Luo Qingchun z Univerzity národností v Sichuanu, tak i profesorka Bamo Qubumo z Institutu etnických literatur v Pekingu. Dnes jsou možnosti i zkušenosti vědeckých pracovníků mnohem dále, než tomu bylo v padesátých letech. Nehledě na to, že jejich práce není již tolik ovlivněna politickým směřováním. Na druhou stranu i do oblasti Liangshanu již vstoupila modernita i silný čínský vliv šířený nyní více na bázi ekonomiky a obchodu než politiky. Lidé v Liangshanu žijí ve velmi nepříznivých podmínkách na hranici chudoby a ve svém ekonomickém zájmu pak přijímají čínský vliv více, než se tomu kdy v historii dělo. Tradice, které nepřinášejí žádné ekonomické výhody, jsou tak výrazně ohroženy. Pro další zaznamenávání ústně tradované literatury je dnes tedy nejvyšší čas. Po padesáti letech, které uplynuly od doby, kdy **Hnewo teyy** sesbíral Feng Yuanwei, si toto dílo zaslouží nový přístup a hlubší výzkum. Nabízelo by se i bližší srovnání s rituálními texty bimskými, které jsou dnes stále poměrně dobře dostupné, zatím však málo studované.

SEZNAM LITERATURY

Prameny

- Fatough, Andrew (přel.). *The Nuosu book of tradition*. (dosud nevydáno).
- Feng Yuanwei (ed.). 1980. *Lee teyi – yiwenban (Hnewo teyy)*. Chengdu: Sichuan minzu chubanshi.
- Feng Yuanwei (přel. a ed.) 1986. *Lee teyi*. Chengdu: Sichuan minzu chubanshi.
- Shama Jiha - Li Nipo (ed.) 1999. *Lee. Mamu teyi shidu (Hnewo – Hmamu teyy bizhi)*. Chengdu: Sichuan minzu chubanshi.
- Yanyuanxian Yuwei. 1986. *Hnewo Abu*. Yanyuan. (neibu ziliao-interní materiál).
- Yanyuanxian Yuwei. 1986. *Hnewo Amo*. Yanyuan. (neibu ziliao-interní materiál).

Sekundární literatura

- Bai Zhi. 1990. *Liangshan yizu minjian gushi xuan*. Chengdu: Sichuan minzu chubanshi.
- Bamo Ayi. 1994. *Yizu zuling xinyang yanjiu*. Chengdu: Sichuan minzu chubanshi.
- Bamo Ayi - Huang Jianming (ed.). 2000. *Guowai Xuezhè yixue yanjiu wenji*. Kunming: Yunnan jiaoyu chubanshi.
- Bamo Qubumo. 2000. „Ghost Boards and Spirit Pictures“. In: *Mountain Patterns*. Stevan Harrell (ed.). Seattle: University of Washington Press. s.58 – 64.
- Bamo Qubumo. 2000a. „Clothing and Textiles“. In: *Mountain Patterns*. Stevan Harrell (ed.). Seattle: University of Washington Press. s. 17- 29.
- Bamo Qubumo. 2003. *Yizu yingxiong shishi jicui*. Beijing: Minzu wenxue yanjiusuo.
- Bamo Qubumo. 2004. „Minjian xushi chuantong geshihua“. In: *Retrospection and Introspection: History of Scholarship in Folk Culture of China*. Chen Yongchao (ed.). Harbin. s. 285 – 325.
- Bradley, David (Buladelei, D.) 1992. *Yiyuzhi yuanliu*. Chengdu: Sichuan minzu chubanshi. (v originále poprvé vydáno 1979).
- Budil, Ivo T. 1995. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- Campbell, Joseph. 2000. *Tisíc tváří hrdiny*. Praha: Portál.
- Davis, Horace B. 1967. *Nationalism and Socialism: Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917*. New York: Monthly Review Press.
- Eliade, Mircea. 1997. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo.

- Fang Guoyu. 1983. *Yizu shigao*. Chengdu: Sichuan minzu chubanshi.
- Feng Yuanwei - Qubi Shimei. 1978. *Liangshan yiwen ziliao xuanyi 1*. Chengdu: Xinan minzu xueyuan.
- Gaha Shizhe. 1996. „Meigu gaikuang“. In: *Meigu Yizu bimo diaocha yanjiu*. Meigu. s. 9 – 22.
- Gordon, Raymond G., Jr. (ed.). 2005. *Ethnologue: Languages of the World*. Dallas (internetová verze – viz internetové zdroje)
- Hanyu da cidian bianji weiyuanhui. 1994. *Hanyu da cidian*. Shanghai: Hanyu da cidian chubanshi.
- Harrell, Stevan. 2000. „Cong zuqun dao minzu: Zhongguo yizude rentong“. In: *Guowai xuezhe yixue wenji*. Bamo Ayi; Huang Jianming (ed.). Kunming: Yunnan jiaoyu chubanshi.
- Harrell, Stevan. 2000a. „The Survival of Nuosu Culture“. In: *Mountain Patterns*. Seattle: University of Washington Press.
- Harrell, Stevan. 2000b. „Lacquerware“. In: *Mountain Patterns*. Seattle: University of Washington Press.
- Harrell, Stevan. 2001. *Ways of Being Ethnic in Southwest China*. Seattle: University of Washington Press.
- Harrell, Stevan (ed.). 2001a. *Perspectives on the Yi of Southwest China*. Berkeley: University of California Press.
- Harrell, Stevan - Bamo Qubumo - Ma Erzi. 2000. *Mountain Patterns*. Seattle: University of Washington Press.
- Chen Zhangyou (ed.). 1990. *Yizu zhilu congshu*, Chengdu: Sichuan minzu chubanshi.
- Choi Luvsanjav (ed.). 1988. *How did the great bear originate: Folk tales from Mongolia*. Ulanbaatar: State publishing house.
- Jihong Shenwan (ed.). 2002. *Mamu teyi yizhu*. Kunming: Yunnan minzu chubanshi.
- Lege Yangri. 1996. „Meigu Yizu bimo faqi jianjie“. In: *Meigu Yizu bimo diaocha yanjiu*. Meigu..s. 94-96.
- Li Dejun - Tao Xueliang (ed.). 1981. *Yizu minjian gushixuan*. Shanghai: Shanghai wenyi chubanshi.
- Liangshanzhou wenhuaju (ed.). 1992. *The Popular Fine Arts of the Liangshan Yi Nationality*. Chengdu: Sichuan minzu chubanshi.
- Liu Huihao. 1989. *Hanizu minjian gushixuan*. Shanghai: Shanghai wenyi chuabanshi.
- Liu Yaohan - Lu Yang. 1986. *Wenming zhongguo yizu shiyueli*. Kunimng: Yunnan

renmin chubanshi.

- Long Xianjun. 1993. *Zhongguo yizu tongshi gangyao*. Kunming: Yunnan minzu chuabanshi.
- Ma Changshou. 1987. *Yizu gudaishi*. Shanghai: Shanghai renmin chubanshi.
- Ma Erzi. 2000. "The Bimo, Their Books, and Their Ritual Implements". In: *Mountain Patterns*. Stevan Harrell (ed.). Seattle: University of Washington Press. s. 51-57.
- Ma Erzi. 2001. "Names and Genealogies among the Nuosu of Liangshan". In: *Perspectives on Yi*. Stevan Harrell (ed.). Berkeley: University of California Press. s. 81 – 93.
- Ma Xueliang (ed.). 1991. *Han-Zangyu gailun*. Beijing .
- Mackerass, Colin. 1995. *China's minority cultures: Identities and integration since 1912*. New York: St. Martin's Press.
- Meigu Yizu bimo wenhua yanjiu zhongxin bangongshi (kol.). 1996. *Meigu Yizu bimo diaocha yanjiu*. Meigu (neibu ziliao-interní materiál).
- Mose Ciho. 1996. "Meigu diqu bimo zongjiao huodong jianjie". In: *Meigu Yizu bimo diaocha yanjiu*. Meigu. s. 23-76
- Moseley, George V. M. 1973. *The Consolidation of the South China Frontier*. Berkeley: University of California Press.
- Shama Layi. 2001. *Yizu wenxue gailun*. Dayuan: Shanxi jiaoyu chubanshi.
- Song Zhaolin. 2002. *Zouhunde renmen*. Beijing: Tuanjie chubanshi.
- Syma Cjan. 1972. *Istoričeskie Zapiski*. Vyatkin, R. V. - Taskin V. S. (přel.). Moskva: Nauka.
- Tronskij, I. M. 1995. *Dějiny antické literatury I*. Praha: Nakladatelství ČSAV.
- Vermader, Benoit. 1998. *Ritual for Expelling Ghosts*. Taipei: Ricci institute.
- Wang Qiugui (ed.). 1995. *Liangshan Yizu zizhizhou Xidexian Lizixiang Luojiucunde lingmu*. Taipei: Minsu wenhua jijinhui.
- Wasilewska, Halina. 2000. „Biaoyi wenzi haishi biaoyin wenzi“. In: *Guowai xuezhe yixue yanjiu wenji*. Bamo Ayi - Huang Jianming (ed.). Kunming: Yunnan jiaoyu chubanshi.
- Wu Jingzhong. 1993. *Liangshan Yizu fengge*. Chengdu: Sichuan minzu chubanshi.
- Wu Jingzhong. 2001. „Nzymo as Seen in Some Yi Classical Books“. In: *Perspectives on the Yi of Southwest China*. Stevan Harrell (ed.). Berkeley: University of California Press s. 35-48.

- Yuan Ke. 1985. *Zhongguo shenhua chuangshuo cidian*. Shanghai: Shanghai cishu chubanshi.
- Yi Mouyuan. 2000. *Yizu Shiyao*. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshi.
- Zhang Yurong - Zhao Hongze (ed.). 1986. *Liangshan yiyu yuyin yu wenzi*. Chengdu: Sichuan minzu chubanshi.
- Zhang Yurong. 1995. *Xiandai Liangshan yiyu yufa*. Beijing: Zhongyang minzu daxue chubanshi.

Internetové zdroje

[http://english.peopledaily.com.cn/whitepaper/1\(1\).html](http://english.peopledaily.com.cn/whitepaper/1(1).html)

- použito 28. 8. 2005

http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_mainland_China

- použito 4. 2. 2006

http://www.ethnologue.com/show_lang_family.asp?code=iii

- použito 26. 2. 2006

<http://www.cbik.ac.cn/YNmedicine/Default.asp>

- používáno průběžně v letech 2004 a 2005 při práci na překladu

SEZNAM OBRÁZKŮ

Obrázek č 1: Mapa Sichuanu.....	16
Obrázek č 2: Mapa Yunnanu.....	16
Obrázek č 3: Ukázka starého písma z oblasti Liangshanu	19
Obrázek č 4: Ukázka starého písma z provincie Guizhou.....	19
Obrázek č 5: Liangshan v listopadu	22
Obrázek č. 6: Mapa Liangshanu s vyznačením nadmořské výšky	23
Obrázek č. 7: Tradiční bimská kniha.....	27
Obrázek č. 8: Rituální nástroj – toulec vytu.....	29
Obrázek č. 9: Bimo se svým tradičním kloboukem	29
Obrázek č. 10: Ukázka lakovaného nádobí	42
Obrázek č. 11: Zhyge Alu	64
Obrázek č. 12: Turban	71
Obrázek č. 13: Kalhoty ve stylu Yynuo	71
Obrázek č. 14: Bílé pláště vala.....	72