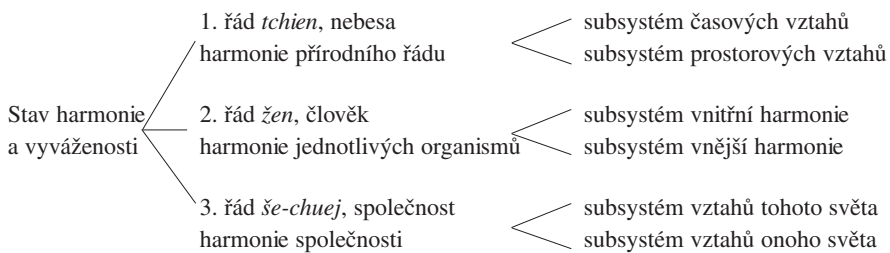


KOŘENY ČÍNSKÉ CIVILIZACE V LIDOVÉ KULTUŘE

Li Yuh-yuan – Academia Sinica¹

Jako antropolog jsem strávil téměř třicet let terénním výzkumem v čínských rolnických komunitách v Malajsii, na Sarawaku, na tchajwanském venkově a v mém rodném Čchüan-čou v provincii Fu-tien v Čínské lidové republice. Studoval jsem každodenní život na venkově s důrazem na náboženství a rituál. Analýza shromážděného materiálu krok za krokem odhalovala skutečnost, že klasická čínská koncepce „harmonické jednoty mezi nebesy a člověkem“ (*tchien žen che i*) není výsadou kanonických spisů konfucianství, ani ideou vlastní výhradně společenské elitě – tzv. džentry. Tato klíčová myšlenka, na níž se zakládá čínská civilizace, je stejně tak přítomna, a dokonce ještě výrazněji formulována, mezi prostým, nevzdělaným lidem. Zde je úzce spjata s hledáním rovnováhy mezi ženským prvkem *jín* a mužským prvkem *jang* a mezi tzv. „pěti prvky“ (*wu-sing*), čili vodou (*šuej*), dřevem (*mu*), kovem (*tin*), ohněm (*chuo*) a hlínou (*tchu*).

V lidovém náboženství vytváří hledání rovnováhy mezi protikladnými principy *jín* a *jang* a mezi pětici základních elementů řadu variací, které nabízejí lidem různé alternativy při hledání odpovědí na otázky každodenního života. Právě prostřednictvím studia lidových zvyků a venkovských rituálů jsem pochopil, co je ve sféře praktického života považováno za nezbytné pro to, aby bylo dosaženo ideální harmonie. Na základě těchto pozorování jsem vytvořil schéma sestávající ze tří řádů, či vrstev kosmologických představ, vyrůstajících z potřeby rovnováhy a harmonie. Tyto tři řady, včetně příslušných podsystémů, lze schematicky zachytit následujícím způsobem:



Podívejme se nejprve na první úroveň třívrstevného schématu: „*nebeský*“ řád *tchien*, čili harmonie přírodního řádu. Ten lze nejlépe poznat prostřednictvím jeho dvou subsystémů, vztahů časových a prostorových. V lidových představách nalézají časové vztahy svůj výraz v koncepci horoskopu. Tra-

1) Tento text byl původně přednesen na Karlově univerzitě v Praze u příležitosti 10. výročí založení Chiang Ching-kuovy nadace.

2) Jedná se o počítání času na základě kombinací dvou sad abstraktních značek pojmenovaných jako „nebeské kmeny“ a „pozemské větve“, které dohromady vytvářejí šedesátiletý cyklus. K jednotlivým „pozemským větvím“ je přiřazováno dvanáct zvířat čínského horoskopu v tomto pořadí: myš (nebo krysa), buvol, tygr, králík, drak, had, kůň, ovce (nebo koza), opice, kohout, pes a prase. Tento systém počítání času je znám již z nejstarších písemných památek – věštbých nápisů na želvích krunýřích a lopatkových kostech hovězího dobytka. V nejstarších dobách se užíval k označení jednotlivých dnů v roce, později se rozšířil i na počítání měsíců a zejména roků. Dodnes se užívá na venkově k počítání roků v tzv. rolnickém kalendáři (nung-li).

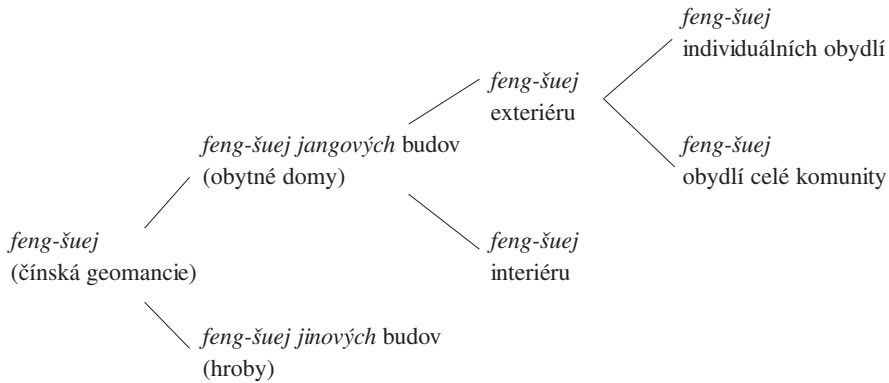
3) V moderním čínském jazyce vzniká dvojslabičné slovo ming-jün, které označuje osud v chápání ovlivněném ze Západu.

diční čínský způsob označení času užívá kombinace dvou prvků, z nichž jeden pochází z deseti tzv. nebeských kmenů (*tchien kan*) a druhý z dvanácti pozemských větví (*ti č'*)². Horoskop každého člověka sestává z osmi znaků (*pa c'*), čili ze čtyř dvojic vytvořených kombinací vždy jednoho prvku z řady nebeských větví s jedním prvkem z pozemských kmenů, které společně označují rok, měsíc, den a hodinu narození. Čas, kdy se člověk narodí, tedy určuje jeho „osm znaků“. Těmi je v základních obrysech určen i jeho osud (*ming*). Avšak osm znaků, které přesně zaznamenávají okamžik narození člověka, zůstává po celou dobu jeho života v relaci ke kosmickému času odměřovanému věčným proměňováním střídajících se kombinací nebeských větví a pozemských kmenů. Tento permanentní proces změn ovlivňuje i „osm znaků“ každého člověka, a vytváří tak rozmanité konkrétní příležitosti pro naplnění osudu jednotlivce. Této konkretizaci osudu se říká *jün*.³ Z toho vyplývá, že ačkoliv lidský osud je předurčen okamžikem, v němž se člověk narodil, neznamená to, že by byl jednou provždy dán. Jeho konkrétní naplnění může nabývat různých podob: Pokud je v daném časovém okamžiku kombinace „nebeských větví“ a „pozemských kmenů“ v souladu s „osmi znaky“ dotyčné osoby, pak má tento člověk štěstí (jeho osud *jün* je dobrý), zatímco nesoulad mezi osobními osmi znaky a konstelací nebeských větví a pozemských kmenů přináší v daném okamžiku smůlu.

Přesvědčení o interakci mezi osudem daným „osmi znaky“ okamžiku zrození a jeho naplněním, daným jejich vztahem ke konstelaci „nebeských větví“ a „pozemských kmenů“ v daném okamžiku, úzce souvisí s touhou Číňanů po harmonii každé chvíle, jak v životě jednotlivce, tak společnosti jako celku. Tato víra také přispěla k veliké popularitě věšteství a astrologie v Číně. Číňané v zájmu toho, aby si zajistili harmonii života jednotlivce s časem, usilovali vždy o kompatibilitu svého konkrétního osudu *jün* s probíhajícím časem a provozovali například takové magické manipulace s horoskopem jako je „změna *jün*“ (*kaj-jün*, *kaj* čteno ve 3. tónu) či „zakrytí *jün*“ (*kaj-jün*, *kaj* čteno ve 4. tónu). „Zakrytí *jün*“ se k představě harmonie s časem váže nejtěsněji, neboť magie se v tomto případě soustředí na zamaskování či vylepšení období, které je pro danou osobu právě nepříznivé. Vedle různých praktik, které se snaží uvést v soulad osobní horoskop a konkrétní chvíli, jsou také vytvořena pravidla, která podle horoskopů určují výběr vhodné chvíle pro významné obřady v životě jednotlivce, jako je svatba, pohřeb nebo stavba domu. Další pravidla určují výběr ženicha a nevěsty a ovlivňují vztahy mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem, obchodními partnery a mezi rodiči a dětmi. Slučitelnost mezi „osmi znaky“ dvou jednotlivců je také důležitá při navazování tzv. nepokrevního spříznění.

Pouhé sladění časových aspektů nestačí k tomu, aby bylo možné v systému přírodního řádu dosáhnout rovnováhy a harmonie. Obdobnou har-

monii je třeba nastolit také v subsystému prostorových vztahů. Klíčové koncepte ve vztahu k prostorovým vztahům jsou přítomny v čínské geomancii, čili v tzv. *feng-šuej*. Na základě výzkumu jsem vytvořil novou klasifikaci *feng-šuej*, která vypadá následovně:



Ze schématu je zřejmé, že *feng-šuej* zahrnuje svět živých stejně jako svět mrtvých a vztah mezi exteriérem a interiérem budov. Britský antropolog Maurice Freedman vysvětloval mystickou ekologii ve vztahu k budovám následujícím způsobem: „*Feng-šuej* lze vyzvednout jako nejsystematičtější výraz čínské koncepce uspořádání a fungování vesmíru. Za zvláště zajímavé považuji to, jak se *feng-šuej* ve všech svých projevech snaží prostřednictvím lidského obydlí nalézt řešení problému jak uvést člověka v soulad s jeho materiálním prostředím. Nebe, země a člověk tvoří přirozenou trojici. Avšak to, co člověk buduje, je rušivým zásahem do přirozené harmonie. Geomantie se pak zabývá tím, jak umožnit lidem, aby budovali, co potřebují, aniž by narušili své přirozené svazky s vesmírem. Každé budování z principu věci ruší komplexní rovnováhu sil v rámci systému tvořeného přírodou a společností, a proto musí být pojato tak, aby vytvořilo novou harmonii sil, jinak přijde neštěstí.“⁴

Základním principem *feng-šuej* je snaha vytvořit soulad mezi budovami a prostředím na základě systematických prostorových vztahů. Podle učení jedné z velkých škol *feng-šuej*, tzv. školy tvarů (*šing-fa*), jsou prostorové vztahy symbolicky vyjádřeny různými mýtickými zvířaty symbolizujícími vitalitu. Ať se jedná o kterékoliv mýtické zvíře, prostorové vztahy jednotlivých částí jeho těla musí být uspořádány ve správných směrech podle systému tzv. pěti prvků (*wu šing*). Při organizaci prostorových vztahů je třeba vedle těchto pěti prvků, které zde představují metafyzickou složku, brát v úvahu také pět světových stran (*wu fang*), pět barev (*wu se*), pět tónů (*wu jin*) a pět čísel (*wu šu*). Jiná škola *feng-šuej*, tzv. škola času (*ž'-fa*) ve snaze

nastolit dokonalou harmonii mezi architekturou, přírodním prostředím a prostředím společenským, kombinuje relace prostorové s již dříve zmíněnými relacemi časovými. Je zřejmé, že v zájmu dosažení harmonie v systému přírodního řádu musejí prostorové vztahy založené na principech vyváženosti srůst se vztahy časovými.

V této souvislosti je zajímavé zjištění, které jsem učinil se svými studenty během výzkumu ve městě Sin-ču (Hsinchu) na severním Taiwanu na konci osmdesátých let. Téměř polovina tamních obyvatel, kteří se sami označili za ateisty, věřila, že správné – v souladu s pravidly stanovenými geomantií – umístění hrobů předků může rodině přinést prospěch a štěstí. Kromě toho, téměř jedna třetina osob, s nimiž jsme hovořili, věřila v prospěšnost hledání souladu svých osobních „osmi znaků“ s konkrétním okamžikem s pomocí horoskopu. Ještě pozoruhodnější je, že téměř 30% věřících křesťanů stále věnovalo pozornost určení správného místa pro hrob svých zesnulých předků pomocí geomanta. Tato fakta ukazují, že pojetí časové a prostorové harmonie, jak je známe z geomancie, zůstává jednou z nejpevněji zakořeněných myšlenek v podtextu čínské kosmologie. Tato idea nejen svazuje dohromady tzv. velkou a malou tradici, ale také vytváří společný rys, který spojuje Číňany na celém světě.

Nyní se obrátíme ke druhé rovině v našem systému, k rovině člověka (*žen*), čili k rovině individuálních lidských bytostí. Ta opět sestává ze dvou subsystémů charakterizovaných touhou po absolutní harmonii: ze sféry vnitřního a sféry vnějšího organismu. V procesu vytváření a rozvoje čínské civilizace se tato rovina stala ještě důležitější než právě popsaný systém harmonie s přírodním řádem. V čínské lidové kultuře je v rámci subsystému vnitřního organismu kladen důraz na harmonii biologického organismu, zatímco subsystém vnějšího organismu se zabývá formálními či symbolickými celky. V tradiční čínské lidové kultuře je základem představy harmonie v lidském těle vnímání těla jako mikrokosmu, v němž podobně jako ve vlastním kosmu je nejdůležitější věcí rovnováha mezi základní dvojicí protikladných prvků *jin* a *jang* a mezi tzv. pěti prvky. Tato představa je nejzřetelněji vyjádřena v koncepci, která definuje různé druhy jídla jako „horké“ (*že*) nebo „chladné“ (*leng*) a v představě „doplňování“ (*pu*) těla pomocí určitých potravin.

Počátky těchto lidových představ se datují na samý úsvit čínské civilizace. Platí zde obecné pravidlo, že jídlo je potřebné pro udržení zdraví, dále rozvedené o myšlenku, že harmonicky vyvážený jídelníček vytváří, respektive uchovává harmonický organismus. Péči je třeba věnovat zejména zachování životodárné energie pomocí vyváženého přísunu všech látek do organismu tak, aby byla udržována svého druhu dynamická rovnováha. Uplatňuje se zde základní princip, že některé pokrmy mají schopnost tělo „zahřívát“, zatímco

jiné je „ochlazující“. Cílem je udržet mezi nimi rovnováhu. Dobré zdraví je důkazem, že se to podařilo. Univerzální pravidlo rovnováhy nelze stanovit, protože panuje přesvědčení, že každý člověk reaguje na „horko“ a „chlad“ v potravě individuálním způsobem.

Subsystém vnitřní harmonie lidského těla, v němž se spojuje koncepce *jinu* a *jangu* s koncepcí „horka“ a „chladu“, ovlivňuje zásadním způsobem nejen čínský přístup ke stravování a čínské kulinářství, ale je úzce svázán také s filozofií čínské medicíny, včetně koncepce oběhu tzv. *čchi* v lidském těle, a podílí se na jednom z nejunikátnějších rysů čínské každodenního života. Pro Číňana neexistuje ostrá hranice mezi pokrmy a léky, ty představují spíše kontinuum. Na základním pojetí tohoto subsystému vnitřní harmonie je založeno vyvážené přijímání „horkých“ a „chladných“ pokrmů a tělesná cvičení, jejichž cílem je zabezpečit správnou cirkulaci *čchi*. Pouhé posilování organismu pomocí harmonické stravy však ještě nestačí. Aby organismus získal optimální vitalitu, je nezbytná také jeho kultivace navenek.

O subsystému této vnější harmonie se podrobněji zmíníme v souvislosti s vybíráním jména. Dnes je pro většinu lidí jméno především jakýmsi klasifikátorem a je chápáno jako symbol či znak, jehož vztah k označovanému je ryze arbitrární. Tradiční čínský způsob volby jména naopak předpokládá úzké sepětí mezi jménem a jeho nositelem. Velký význam jména a jeho síla se projevují ve dvou sférách: za prvé v aplikaci teorie pěti prvků na výběr jména; a za druhé ve zvyku počítat celkový počet tahů ve znacích, jimiž se jméno zapisuje. Tyto zvyklosti dokumentují, jak Číňané volbou jména usilují o vytvoření rovnováhy v rámci tzv. externí harmonie organismu.

Podle čínských lidových představ má každý člověk vlastní a neopakovatelnou konstituci, vytvořenou osobitou kombinací „pěti prvků“. Když je novorozeně zhruba měsíc staré, rodina zpravidla pozve věštec, aby mu sestavil horoskop. Jak jsme se již zmínili, horoskop sestává z osmi znaků (*pa c'*) a jejich kombinace do značné míry předurčuje charakter dítěte a jeho budoucí úděl (osud, *ming*). Jak již bylo řečeno, „úděl“ v tomto případě není jednou provždy daný, neboť člověk ho nakonec nemusí svým jednáním naplnit. Osud člověka lze modifikovat pomocí esoterických znalostí. Pravděpodobně nejrozšířenější způsob, jak toho dosáhnout, je právě výběr vhodného jména. Tak například, pokud věstec zjistí, že v konstituci malého človíčka chybí prvek „kov“, případně tento prvek není ve správné harmonii s prvky ostatními, je záhodno, aby jméno (*ming*), které dostane, obsahovalo znak právě s komponentem „kov“. Po čase pak třeba dítě onemocní a věstec může dojít k závěru, že byla porušena rovnováha prvku „dřevo“, a že by jméno dítěte mělo být proto odpovídajícím způsobem změněno. V takovém případě může například jeden ze znaků původního jména nahradit znak *ču*, (dřevěný) sloup, a tak uchránit dítě před zlým osudem, nemocí, či dokonce smrtí. Tako-

vých zázračných účinků nedosahuje slovo „ču“ tím, že by mělo zásadně „dřevěnou“ povahu, ale grafickou podobou svého zápisu: znak pro sloup ču totiž kromě čistě fonetické složky obsahuje i významovou složku mu totožnou s jedním z tzv. pěti prvků, se dřevem mu.

Příznačné je, že pro člověka je důležitý nejen jeho vlastní horoskop. Je potřeba zajistit také harmonii s horoskopem rodičů, manžela či manželky a potomků. Velká důležitost je přikládána sladění „pěti prvků“ mezi matkou a dítětem, které je základním předpokladem zdraví obou. Pokud se v těchto vztazích objeví rozpor, a nejsou učiněny žádné kroky k jeho odstranění, hrozí nebezpečí, že dítě onemocní nebo dokonce zemře. Situaci může napravit například právě změna jména. Je zřejmé, že čínská osobní jména jednají: nejsou jen nálepkou, která klasifikuje a označuje, ale mají schopnost působit na organismus svého nositele. Na tchajwanském venkově je volba jména pro dítě na základě systému pěti prvků univerzálním pravidlem. Jako příklad lze uvést jména mých tří kolegů antropologů: Sü Mu-ču má ve svém jméně dva znaky s významovou složkou mu (dřevo), v Sü Lang-kuangově (Francis Hsü) jméně je jeden znak s významovou složkou chuo (ohněň), Liou Č'-wanovo jméno obsahuje jeden znak s významovou složkou mu – dřevo a zároveň s významem „větev“ (č'), která také implikuje význam „dřevo“.

Podobná volba jména je pouze jedním ze způsobů, jak organismu zajistit vnější harmonii. Na Taiwanu se dnes setkáváme i s dalšími způsoby vytvo-

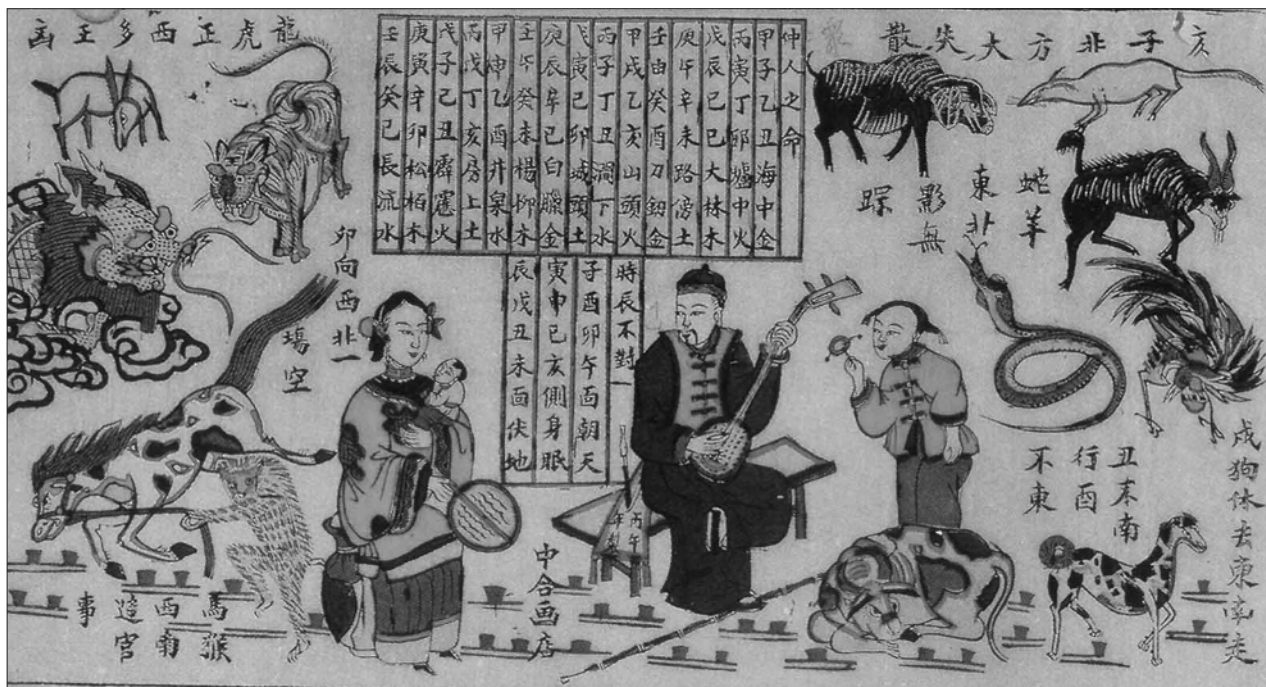
Svatební horoskop.
Za stolem sedí věstec a studuje „Osm Znaků“ ženich a nevěsty. Zvířata kolem reprezentují dvanáct cyklických znaků čínského kalendáře. Nápisy obsahují základní poučky o výběru partnera horoskopi. (RUDOVA, MENSNIKOV, PETROV /1988/, s. 100)



ření ideální rovnováhy organismu navenek. Jeden z nejrozšířenějších způsobů je založen na magii čísel: sečtou se všechny tahy ve znaku, jímž se zapisuje jméno, a pak se zjišťuje, zda získané číslo je v harmonickém vztahu k pohlaví, osmi znakům horoskopu, pěti prvkům atd. Pokud ano, štěstí v životě je zaručeno. Při hledání optimálního čísla je možné jít pro radu k věštci nebo jinému odborníkovi, ale také lze nahlédnout do rolnického kalendáře, kde vždy najdeme pojednání na toto téma. Metoda volby jména se šťastným počtem tahů se v poslední době těší stále větší popularitě i mezi obyvateli měst. V jednom z našich terénních výzkumů jsme zjistili, že rolnický kalendář pravidelně čte 83,6% dospělé populace Taiwanu. Bezmála polovina z nich (45,8%) přiznala, že jméno pro své dítě vybírala právě s pomocí kalendáře.

Poslední vrstvu v tomto harmonickém univerzu představuje systém vztahů mezi lidmi, tedy společnost, která sestává ze subsystémů mezilidských vztahů tohoto světa a mezilidských vztahů onoho světa. Pro Číňany je tento svět, svět živých lidí, komplementární s oním světem, světem nadpřirozeného. Dosažení rovnováhy v mezilidských vztazích bylo v čínské kultuře vždy považováno za nejvyšší hodnotu, jak je patrné z konfuciánské etiky a náboženských představ rozšířených mezi prostými lidmi. Obecně vzato, taková harmonie musí být nastolena ve dvou oblastech – za prvé ve vztazích mezi žijícími členy rodiny a za druhé ve vztazích mezi živými a mrtvými.

Horoskop pro cesty.
Slepý věštec hraje na *san-sien*
a odpovídá na dotazy ženy
s dítětem. Zvířata kolem
reprezentují dvanáct cyklických
znaků čínského kalendáře. Nápisy
obsahují základní poučky o výběru
vhodného dne pro cestování.
(RUDOVA, MENSHIKOV,
PETROV /1988/, s. 100)



Oblast vztahů uvnitř rodiny lze považovat za svého druhu synchronickou harmonii, v jejímž rámci rodiče prokazují lásku svým dětem, děti jsou oddané k rodičům a bratři mezi sebou udržují svornost. V oblasti vztahů mezi živými a mrtvými členy rodiny je usilováno o diachronickou či transcendentální harmonii, jejíž podstatu snad nejlépe vystihuje rčení: „*Existují tři druhy jednání, které narušují principy synovské oddanosti, a nejhorším z nich je nezplodit potomky.*“ Zachování rodu je součástí úsilí o zachování transcendentální harmonie, která obsáhne jak žijící příslušníky rodu, tak jejich zemřelé předky. Jedním ze základních rysů tohoto systému mezilidských vztahů je, že živí a mrtví jsou společně považováni za součást jednoho organismu, a že skutečné rovnováhy může být dosaženo jedině tehdy, jestliže mezi živými a mrtvými je zachován soulad.

Ideál harmonických mezilidských vztahů patří k nejhluběji zakořeněným rysům čínské civilizace a pravděpodobně je také příčinou toho, že v čínské společnosti se stále udržují různé formy autoritativní patriarchální rodiny a kult předků. Značnou popularitu si udržují také různé formy uctívání nadpřirozených sil úzce související s kultem předků. Toto vše vytváří systém mezilidských vztahů, jenž se dotýká nejen koexistence lidí na zemi, ale také harmonicky spojuje přirozený svět se světem nadpřirozeným. Tento systém harmonie a rovnováhy není ničím menším než osou, která propojuje velkou a malou tradici. V tzv. velké tradici je kladen větší důraz na abstraktní koncepty, zatímco malá tradice věnuje větší pozornost rituálnímu jednání, nicméně v základě jsou obě společného původu, obě jsou různými stranami téže mince.

Nabízí se zde myšlenka, zda se tento tradiční systém rodinné etiky a s ním spojené rituály nezačnou vytrácet s postupující modernizací. Ve skutečnosti se však zatím formy vztahů uvnitř rodiny – zejména v rámci čínských komunit mimo vlastní Čínskou lidovou republiku – výše zmíněnému hodnotovému systému příliš nevzdálily. Během již zmíněného výzkumu v Hsinchu jsme zjistili, že 61,9% těch, kteří sami sebe prohlašovali za ateisty, i nadále praktikovali kult předků, nemluvě o zbývajících 38,1% křesťanů a věřících dalších cizích náboženství. Na tomto zjištění není nic překvapivého – dnešní tchajwanští křesťané podporují kult předků. Katoličtí i protestantští kněží se každoročně společně s buddhistickými a taoistickými knězi a s obřadníky lidového náboženství účastní společných obřadů k uctění předků. Považuji to za jeden z neklamných důkazů významu tradičních rodinných hodnot pro čínskou kulturu.

Výše zmíněné tři systémy harmonie představují tři základní kroky nezbytné k dosažení čínského ideálu univerzální harmonie. Zároveň vytvářejí důležitou spojnicí mezi velkou a malou tradicí čínské civilizace. V malé tradici lidové kultury hledání harmonie a rovnováhy nalézá výraz v každo-

denních aktivitách. Tak se cíl absolutní harmonie úzce váže k ideálům individuálního prospěchu a prospěchu rodiny, k prosperitě a rodinnému souladu. Ve velké tradici ztělesněné elitní kulturou je úsilí o harmonii vyjádřeno v koncepci univerzální harmonie, tj. v myšlenkách vztahujících se ke kosmu a blahu celého společenství. V tomto systému je nejvyšším cílem „perfektní vyváženost a harmonie“ (č' *čung-che*). Ve starém konfuciánském pojednání a jednom z kanonických textů neokonfuciánského učení Vyváženost a obyčejnost (*Čung jung*) se o tom říká: „*Když ještě není vzbuzena radost ani hněv, smutek ani veselost, nazývá se to vyváženost. Když jsou vzbuzeny, ale jsou uměřené, nazývá se to harmonie. To, co je vyvážené, je velkou podstatou Podnebesí. To, co je harmonické, je všeobsáhlým TAO podnebesí. Je-li dosaženo vyváženosti a harmonie, zaujmají nebesa i země své pravé místo a deset tisíc věcí a bytostí řádně prospívá.*“ (Překlad Martin Hála, viz BONDY 1992.)

Od roku 1996 spolupracuji se skupinou vědců na rozsáhlém interdisciplinárním projektu nazvaném „Čínská kultura, *čchi* a tradiční medicína“, v němž pracujeme s výše popsaným třívrstevným systémem harmonie jako se základním referenčním rámcem. Na projektu se vedle antropologů podílejí také psychologové a lékaři vzdělaní jak v západní, tak v čínské medicíně, fyzici, mistři dechových cvičení *čchi-kung*, hráči na tradiční hudební nástroje, zpěváci a kaligrafové. Cílem projektu je hlubší studium teorie vitální energie *čchi* a jejího sepětí s tělesnými cvičeními. Během výzkumu, který měl nejrůznější formy, včetně praktikování příslušných disciplin, různých vědeckých experimentů a klinických měření, jsme v první fázi našeho projektu došli k závěru, že v rámci systému tří vrstev harmonie je klíčová druhá vrstva – tedy harmonie individuálního organismu. Zbývající dva systémy se stávají smysluplné pro celek teprve skrze individuální organismus.

Zastavme se podrobněji u toho, co vlastně tato klíčová pozice harmonie individuálního organismu znamená. Jak jsme se již zmínili dříve, v pojetí čínské lidové kultury je představa harmonie organismu založena na pojetí lidského těla jako mikrokosmu, v jehož rámci, stejně jako v rámci makrokosmu, je nejdůležitější vyváženost mezi protikladnými prvky *jin* a *jang* a mezi tzv. pěti prvky. Zmínili jsme se také o pojmech, které vymezují systém přijímání potravy, definují různé potraviny jako „horké“ či „studené“ a hovoří o „doplňování“ organismu pomocí různých pochutin a bylin. V našem projektu jsme došli k závěru, že tradiční a dobře známé vyvažování *jinu* a *jangu* pomocí „horkých“ či „chladných“ pokrmů je pouze pasivním prvkem v teorii harmonie individuálního organismu. Aktivním prvkem je pěstění dynamické rovnováhy, dosahované tělesnými cvičeními s cílem posílit cirkulaci *čchi*.

Lee Ching-tze, profesor psychologie na Newyorské univerzitě a jeden z účastníků našeho projektu, hovoří o tom, že tradiční čínská teorie čchi od nejstarších dob obsahuje přesvědčení, že lidské bytosti vedle svého konkrétního, hmatatelného těla jsou nadány jemnou mikrokosmickou energií, jež je poutem vzájemného působení propojena s makrokosmem. Čchi stále rovnovážně protéká systémem meridiánů. Toto čchi také chrání jednotlivce před nemocí, živí tělo proměňováním výživných substancí a likviduje biologický odpad. Poruchy tohoto energetického systému mohou vést k odchýlkám od rovnováhy, které ústí do psychických a mentálních poruch, vedou ke zhoršení zdravotního stavu a případně až k nemoci. Péči o čchi v organismu slouží speciální cvičení zvané čchi-kung, které představuje způsob, jak pěstovat, regulovat a využívat čchi k sebezáchově v nejobecnějším slova smyslu a konkrétně k uchování zdraví, léčbě nemocí, zabezpečení dlouhého života a duševnímu rozvoji.

Z historických pramenů, které shromáždili a studovali členové našeho týmu, cvičení čchi v dávných dobách s největší pravděpodobností vytvořili šamani. Podle tradice se datuje na sám úsvit dějin čínské civilizace, do doby vlády legendární dynastie Sia (22. stol. př. n. l.). Pradávní šamani zřejmě prováděli jakési taneční pohyby s cílem uchovat si svoji vnitřní energii a také udržet stálou teplotu těla. Postupně zjistili, že tato cvičení jim nejen pomáhají uchovat si zdraví, ale také zjemňují jejich sensibilitu a poznávací schopnosti. Tance dávných šamanů jsou nazývány „kroky krále Jüa“ (*Jü-pu*) podle legendárního starověkého vládce. V souvislosti s těmito „Jüovými tanci“ šamani začali užívat získanou sensibilitu k identifikaci vlastností různých bylin a potravin a jejich účinků na organismus. Také začali své klienty učit cvičení, která jim pomáhala upevňovat zdraví. Toto tradiční cvičení se uchovalo po více než čtyři tisíce let a obohatilo čínskou kulturu nejen jako jedinečný způsob léčení a osobní hygieny, ale také jako základ osobitě kognitivní zkušenosti.

Řada účastníků našeho projektu se osobně věnovala cvičení čchi-kungu, cvičení různých bojových umění, zenové meditaci, klasickému tanci a hudbě, kaligrafii, popřípadě absolvovali speciální pústy. Podařilo se jim přiblížit se cvičením, která praktikovali kdysi šamané, a dosáhnout stavu nazývaného „stav čchi-kungu“ (*čchi-kung-tchaj*) či „probuzení čchi“ (*čchi tiao*). Moderní antropologie v takových případech hovoří o vtělování. Je známo, že dlouhodobým praktikováním „vtělování“ se člověk stane vysoce citlivý na nejrůznější jedlé substance, ale také získává mimořádnou citlivost na všechny podněty přicházející z vnějšího světa a rozvíjí svoji schopnost vyhodnocovat přijímané informace. Ještě důležitější jsou změny v povaze a náladě člověka dlouhodobě praktikujícího „vtělování“, které posléze ovlivňují jeho chování a vystupování. Docházíme k závěru, že cvičení odvozená od někdejšího šamanského „vtělování“ tvoří základ jedinečného kognitivního procesu vlastního čínské kultuře.

Na závěr bych rád shrnul několik bodů, které charakterizují čínskou lidovou kulturu a její představy o harmonii realizované ve výše uvedených třech vrstvách. Především je zjevné, že v Číně existuje dlouhá tradice kultivování energie *čchi* uvnitř lidského organismu, jehož cílem je na jedné straně pěstovat tělesné zdraví a na straně druhé kultivovat duševní rozvoj tím, že dochází k podněcování a rozvíjení myšlení a tvůrčích schopností a k regulaci způsobu jednání. Tato tradice vytváří v čínské kultuře jedinečnou teorii tělesných cvičení, jež jsou svého druhu šamanským „vtělováním“ a jež působí tak, že při percepci světa je tělo více subjektivním činitelem, než jen pasivním objektem. Prostřednictvím aktivní subjektivní percepce se tělo a mysl spojují do jednoho systému, který představuje „harmonickou jednotu nebe a člověka“ (*tchien žen che i*), o níž jsme se zmínili na začátku. Na základě našich dosavadních poznatků se domnívám, že pravým počátkem představy všeobecné harmonie ve světě je právě tato kultivace individuálního organismu a jeho uvádění do harmonického stavu. Toto poznání snad vrhá trochu více světla na mechanismy, které od samých počátků formovaly čínskou civilizaci.

Teoretické zázemí tělesných cvičení *čchi-kungu* je hluboce zakořeněné v tradiční čínské kosmologii, která nahlíží lidskou bytost jako energetický systém, jenž je mikrokosmem vzájemně propojeným s makrokosmem okolního světa a celého vesmíru. Mikrokosmos a makrokosmos společně vytvářejí energetické pole a vyměňují si energii, přičemž se řídí funkčními principy zaměřenými na udržení dynamické rovnováhy. Z tohoto pojetí rovnováhy mikro- a makrokosmu můžeme jednoduše odvodit směr a povahu vztahů mezi první a druhou vrstvou v rámci naší teorie tří harmonií, neboť pro dosažení perfektní vyváženosti organismu je nezbytné, aby jednotlivé organismy souzněly s přírodním řádem prostřednictvím prostorové a časové harmonie. A konečně, součástí tělesných cvičení jako prostředku kultivace duševních schopností je také ovlivňování způsobu chování založeného na respektování patřičných mezilidských vztahů – ty pochopitelně náležejí do třetí, společenské vrstvy našeho systému. Ještě zajímavější je však zjištění, že tato cvičení jsou úzce svázána s kreativními a expresivními aspekty čínské kultury, především s různými uměleckými formami, jako je tanec, zpěv, hra na tradiční hudební nástroje, klasické drama, malířství a kaligrafie. Nedílnou součástí provozování těchto uměleckých forem je pravidelné cvičení *čchi*, které umožňuje dosáhnout v daném oboru virtuozity. V čínské kultuře je hluboce zakořeněné přesvědčení, že vzednutí *čchi* a jeho dokonalý oběh v těle umělce – performátora, způsobí integraci umělcovy osobnosti s nástrojem, s nímž zachází (či rolí, kterou hraje na jevišti) do nedílného celku, čímž nastane stav dokonalé harmonie a vyváženosti. V antropologické terminologii bychom řekli, že je dosaženo stavu sjednocení. Právě tento stav je stavem nejvyššího uměleckého vyjádření v čínské kultuře.

GLOSÁŘ ČÍNSKÝCH ZNAKŮ

č' ?
č' čung-che ???
čchi?
čchi-kung ??
čchi-kung-tchaj ???
čchi tiao ??
ču ?
Čung jung??
feng-šuej ??
chuo ?
jang ?
jin ?
Jü-pu ??
jün ?
kaj-jün ?? (změna jün)
kaj-jün ?? (zakrytí jün)
leng ?
Liou Č'-wan (Liu Chih-wan) ???
ming ?
mu?
nung-li ??
pa c' ??
pu ?
Sia ?
sing-fa ??
Sü Lang-kuang (Hsü Lang-kuang, Francis Hsü) ???
Sü Mu-ču (Hsü Mu-chu) ???
šuej?
tchien?
tchien kan ti č' ????
tchien žen che i ????
tchu ?
tin ?
wu fang ??
wu jin ??
wu se ??
wu šu ??
wu sing ??
ž'-fa ??

ČÍNSKÉ ZNAKOVÉ PÍSMO

David Sehnal

Čínské písmo, pro něž existuje v českém jazyce zavedený pojem „čínské znaky“,⁵ je jedním z nejpozoruhodnějších a nejsložitějších systémů písma na světě. Zároveň patří i mezi písma nejstarší. První známé památky psané čínskými znaky se datují do období před 3200 lety.⁶ Za tuto dobu prodělalo čínské písmo přirozeně značný vývoj, pokud jde o formy jednotlivých znaků. Současně se změnami, které probíhaly v samotném čínském jazyce, se do jisté míry měnila i funkce čínských znaků v celém písemném systému. V našem článku se pokusíme nastínit, jakou úlohu hrají čínské znaky v současné čínštině, jaká je vnitřní struktura čínských znaků a jakými etapami prošlo čínské písmo během svého dlouhodobého vývoje. Nakonec se krátce zmíníme o reformě čínského písma a o jeho dalších perspektivách.

Podívejme se nejprve na malou ukázkou současného čínského textu:

Jako ukázkou čínského písma jsme si vybrali úryvek z knihy Úvod do nauky o písmu od čínského autora prof. Qiu Xiguie.⁷ Na první pohled je patrné, že se čínský text skládá z řetězce znaků psaných zleva doprava. Tento řetězec je přerušován interpunkčními znaménky.⁸ Každý znak představuje velmi zřetelně ohraničený segment textu, a tak můžeme snadno spočítat, že daná pasáž obsahuje 54 znaky. Jednotlivé znaky se skládají z menšího či většího počtu tahů, které jsou uspořádány do pomyslného čtverce. Některé skupiny tahů se v různých znacích opakují, např. ve znacích 一, 二, 三, 四, 五, 六 nalézáme společný prvek 一, ve znacích 七 a 八 nacházíme stejný prvek 一. Jiné znaky oproti tomu nelze rozdělit na nějaké graficky výrazné části, např. znaky 九 a 十 se dělí rovnou na jednotlivé tahy.

Co tedy čínské znaky označují? Jsou to slova, části slov či jiné jednotky čínského jazyka? Reprezentují nějaké pojmy, které jsou nezávislé na konkrétním jazyku? Jak se čínské znaky píšou a co znamenají jejich jednotlivé části?

5) Tento pojem však není totožný se sémiotickým termínem „znak“.

6) Viz LOEWE (1999).

7) Qiu Xigui, *Wenzixue Gaiyao*, Shangwu Yinshuguan, Peking, 1990.

8) Tradičnějším způsobem psaní bylo řazení znaků do sloupců. První sloupec se kladl k pravému okraji stránky, další vlevo od něj atd. Při takovém pořadí sloupců se knihou listovalo zprava doleva, tedy opačně, než jak jsme zvyklí dnes. Interpunkční znaménka v nejstarších textech zcela chyběla, později se malým kroužkem oddělovaly krátké úseky mezi pauzami při hlasitém čtení. Moderní interpunkce se užívá až od 20. let 20. století.

Kaligrafický nápis na obraze krajiny od neznámého autora malované podle Čao Po-ťia. Kaligrafie je dílem filozofa Wang Jang-minga (1472–1528).



Vztah čínského jazyka a písma

Pro účely následujícího výkladu považujeme za důležité zdůraznit, že každé písmo, pokud má být považováno za písmo v pravém slova smyslu, slouží nějakému konkrétnímu jazyku. Zachycuje tedy grafickou formou strukturní jednotky příslušného jazyka: hláskové písmo označuje hlásky, slabičné písmo slabiky atd. Tímto se všechny písemné systémy liší od jiných znakových systémů určených ke komunikaci. Například dopravní značky mají mezinárodní charakter a nejsou vázány na žádný konkrétní jazyk; na rozdíl od písma tedy nerepresentují žádné jazykové jednotky. Chceme-li proto správně chápat funkci čínských znaků v čínském jazyce, musíme nejdříve vědět, jakým způsobem organizuje čínština svůj jazykový materiál a s jakými strukturními jednotkami pracuje. Specifika čínských jazykových jednotek dobře vyniknou při srovnání s češtinou.

Vezmeme-li coby příklad české slovo „žena“, můžeme na ně nahlížet dvojnásobným způsobem: toto slovo lze jednak rozdělit na slabiky *že-na* (takové dělení se uplatňuje např. právě v českém hláskovém písmu při dělení slov na konci řádku), jednak je můžeme rozdělit na tzv. kořen *žen-* a koncovku *-a*. Kořen i koncovka slova „žena“ mají jak svou výslovnost tak svůj význam, zatímco samotné slabiky *že* a *na* žádný význam, který by měl vztah ke slovu „žena“, nenesou. Nejmenším jazykovým jednotkám, které v sobě spojují výslovnost s významem, říkáme „morfémy“. Je zřejmé, že v češtině se hranice slabik a morfémů v řadě případů nekryjí. Abychom mohli nějaké slovo správně rozdělit na morfémy, je třeba ho podrobit jednoduché lingvistické proceduře, kterou se ovšem musíme nejprve naučit. Dá se tedy říci, že z hlediska uživatelů českého jazyka a českého písma jsou morfémy abstraktními jednotkami, jejichž existenci si můžeme, leč nemusíme nezbytně uvědomovat.

V čínštině je situace poněkud odlišná. Velká většina čínských morfémů je co do výslovnosti reprezentována právě slabikou. Hranice slabiky a morfému jsou tedy z větší části totožné.⁹

Vnitřní struktura čínské slabiky se vyznačuje značnou pravidelností. Každá slabika obsahuje tyto tři základní složky: *iniciálu*, *finálu*, *tón*. Iniciála je počáteční souhláska slabiky, finálou nazýváme zbytek slabiky, který zůstane po oddělení iniciály. Tón je specifická hlasová melodie, která doprovází výslovnost celé slabiky, a na výstavbě slabiky se podílí stejnou měrou jako iniciála a finála. Počet slabik, které v čínštině existují, je omezený. V současné standardní čínštině existuje asi 1000 různých slabik, které se od sebe liší různými kombinacemi iniciál, finál a tónů. (Připomeňme si, že české slabiky žádnou srovnatelně pevnou strukturu nemají a jejich počet je znám pouze několika málo odborníkům.) Pro čínštinu je dále důležitý fakt, že jakákoli slabika se může realizovat pouze potud, pokud může být asociována

9) V sinologické literatuře se čínské morfémy (čínsky *yusù* ??) právě pro svou relativní samostatnost a výraznou slabičnou strukturu označují slovem „báze“. Viz např. ŠVARNÝ (1998).

10) Výslovnost současné standardní čínštiny zapisujeme pomocí čínské fonetické abecedy *pinyin*. V tomto článku uvádíme tónové značky tam, kde to shledáváme účelným pro výklad.

Výslovnost staré čínštiny z období kolem roku 800 př. n. l. označujeme tam, kde je to nutné, na základě rekonstrukce prof. Zhengzhang Shangfanga podle jeho knihy *Shanggu Yinxi* (Fonologie staré čínštiny), Shanghai Jiaoyu Chubanshe, Shanghai, 2003. Tuto rekonstrukci označujeme hvězdičkou.

Výslovnost jiných čínských dialektů zapisujeme modifikovanou mezinárodní fonetickou abecedou IPA.

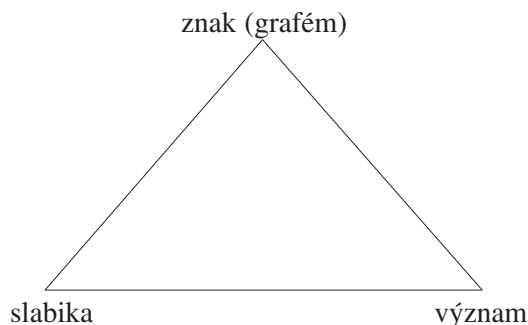
11) Český výraz „slovo“ musíme často do čínštiny překládat jako zě ? . Tímto výrazem se nejčastěji označují právě psané čínské znaky, ale můžeme jej chápat i v širším slova smyslu – jako označení specifických čínských jazykových jednotek, které se do grafické roviny promítají jako znaky. (Viz velmi zajímavou práci profesora obecné lingvistiky na Pekingské universitě Xu Tongqianga, *Yuyan Lun*, Dongbei Shifan Daxue Chubanshe, Changchun, 1997.)

12) Tento trojúhelník musíme chápat jako vztažený ke znaku v konkrétním kontextu. Izolovaný, z kontextu vytržený čínský znak může reprezentovat i několik zcela různých morfémů. Např. znak ? může mít výslovnost v 1. tónu *jiang* s významem {hodlat} nebo ve 4. tónu *jiǎng* s významem {generál}. V daném kontextu však může vždy označovat jen jeden z uvedených morfémů.

s nějakým významem. Uvedme příklad: v současné čínštině máme čtyři různé slabiky: *ma*, *má*, *mǎ*, *mǎr*.¹⁰ Ke každé z těchto slabik můžeme přiřadit jeden nebo několik významů, každá z těchto čtyř slabik může tedy reprezentovat jeden nebo více různých morfémů. Naproti tomu slabice duán žádný význam přiřadit nelze, a tak tato slabika v systému současné čínštiny neexistuje.

Z výše řečeného vyplývají pro čínštinu nejméně tři důležité faktory. Za prvé existuje těsný vztah mezi slabikou a významem. Za druhé slabika je základní jednotkou čínské fonologie a dělení slabiky na menší jednotky má podobně abstraktní charakter jako dělení českého slova na morfémy. Jinými slovy, Číňané často nemají povědomí o existenci nějakých iniciál, finál či tónů, ale berou slabiku jako nedělitelný celek. Z těchto dvou důvodů bývá čínština charakterizována jako jazyk slabičný. Za třetí pak platí, že jazyková rovina morfému je v čínštině mnohem výraznější než rovina slova. Mezi morfémy dochází k vytváření tu silnějších tu slabších vazeb, ale tyto vazby musíme podrobovat nejrůznějším lingvistickým testům, abychom zjistili, zda se jedná o slovo či o slovní spojení. Slovo je tedy pro čínštinu do značné míry rovněž podobně abstraktní pojem jako morfém pro češtinu.¹¹

Nyní můžeme konečně přejít k tomu, jaké jednotky čínštiny jsou označovány čínskými znaky. Nejčastěji jsou to právě morfémy (báze). Vztah mezi slabikou (tj. výslovností), významem a grafickou podobou čínského znaku (grafémem) si můžeme představit jako trojúhelník:¹²



Toto schéma platí všeobecně pro většinu čínských znaků a odráží základní princip čínského písma coby písma morfemografického. V našem úryvku čínského textu z úvodu článku každý z 54 znaků reprezentuje nějaký konkrétní čínský morfém.

Tento převážně morfemografický charakter čínského znakového písma zdůrazňujeme především proto, že se často můžeme setkat s názorem, že čínské písmo je svou povahou ideografické, tj. že čínské znaky označují „ideje“ – významy bez přímého vztahu k výslovnosti. Na podporu tohoto tvrzení se uvádí fakt, že čínské znaky užívají mluvčí nejen všech čínských

dialektů, ale i jiných jazyků, např. japonštiny a korejštiny. Tento dosud rozšířený názor si zaslouží hlubší analýzu.

Vskutku, vezmeme-li kterýkoliv izolovaný čínský znak, např. 人, můžeme říci, že tento znak znamená {člověk},¹³ ať jej přečteme ve standardní výslovnosti jako rén nebo japonsky jako *hito* či kantonsky jako [jân]. To nás snadno přivede k úvaze, že nevyslovíme-li tento znak vůbec nebo vyslovíme-li jej rovnou česky jako *člověk*, bude znamenat vždy totéž. Toto však platí pouze o izolovaných znacích. Dle našeho názoru je ovšem třeba na čínské znaky pohlížet z hlediska celého systému písma.

Vrátíme-li se k našemu úvodnímu úryvku, zjistíme, že je napsán zcela konkrétním jazykovým stylem. Tento severočínský psaný styl, blízký i hovorovému severočínskému dialektu, se nazývá *baihua wen* ???, dosl. „psaný styl v prosté řeči“ (zkráceně *baihua*). Většina ostatních čínských dialektů nemá žádnou písemnou podobu. Chce-li Číňan cokoli souvislého napsat čínskými znaky, musí dnes nutně užívat slovní zásobu a mluvnická pravidla *baihua*. *Baihua* se každý gramotný Číňan učí ve škole zároveň se znakovým písmem, ať už je jeho rodný dialekt jakýkoli. Tato vrstva psaného jazyka je tedy společná všem čínským dialektům a větší či menší rozdíly ve výslovnosti jednotlivých morfémů v konkrétních dialektech nemění nic na tom, že tyto morfémy tvoří součást celonárodní slovní zásoby. V rámci současné čínštiny, kterou chápeme jako množinu všech čínských dialektů,¹⁴ tak morfemografický charakter čínského písma zůstává nezměněn.

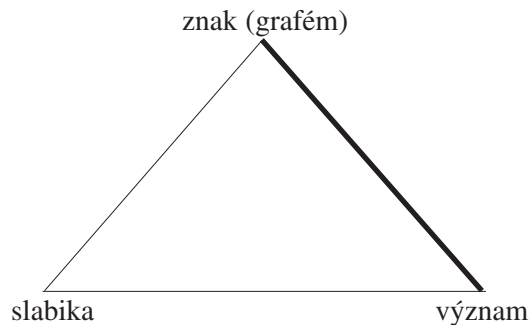
Je pravda, že např. kantonština má svou vlastní literární tradici, která je však svým významem i rozsahem nesouměřitelná s tradicí *baihua*. V čistě kantonských textech se hojně užívají speciální znaky pro specifické kantonské morfémy; mluvčí ostatních dialektů však tyto znaky neznají a jsou jim nesrozumitelné; nevyskytují se ani v těch nejrozsáhlejších všeobecných slovnících.

Poněkud jinak se věci mají v případě jiného čínského psaného stylu zvaného *wenyan wen* ??? (psaný styl literárního jazyka), zkráceně *wenyan*. Tento styl, který byl užíván paralelně s *baihua* až do počátku minulého století, kdy byl definitivně nahrazen stylem *baihua*, nebyl založen na žádném živém čínském dialektu. Ve své slovní zásobě i mluvnici kopíroval *wenyan* psaný jazyk klasického období staré čínštiny, přesněji řečeno, tu jeho podobu, kterou mu vtiskla až pozdější kodifikace staročínských textů za dynastie Han (206 př. n. l.–220 n. l.). Texty psané *wenyanem* se rovněž mohly číst ve výslovnosti libovolného čínského dialektu; čteny nahlas však byly na poslech obtížně srozumitelné mluvčím všech dialektů ve stejné míře. Výslovnost řady morfémů se stanovovala uměle na základě poznámek ve starých komentářích nebo podle tradičních slovníků. To vedlo k oslabení přirozené vazby mezi grafickou podobou znaku a jeho výslovností, což vskutku posilovalo ideografický potenciál

13) Ve složených závorkách { } uvádíme vždy význam daného slova nebo morfému.

14) Viz např. SEHNAL (2001).

čínského písma. Výše uvedený trojúhelník bychom si tedy pro wenyany mohli znázornit takto:



Přes určité ideografické vlastnosti, které v sobě čínské znakové písmo objektivně nese (jako ostatně v té či oné míře i jiná písma), nebyly ani v období užívání starého literárního jazyka *wenyany* čínské znaky písmem ideografickým. Hovoří pro to celá řada argumentů, z nichž za nejzávažnější považujeme následující.

Za první: Ve *wenyanu*, stejně jako v *baihua*, existují tzv. gramatické morfémy, které nenesou žádný „věcný“ význam, slouží buď pro vyjadřování syntaktických vztahů mezi slovy, pro vyjadřování modalit výpovědi (otázka, tvrzení, zvolání atd.), popř. pro vyjadřování jistých gramatických kategorií (završenost, blízká budoucnost, nominalizace apod.). I tyto gramatické morfémy se, stejně jako všechny ostatní, zapisovaly a zapisují čínskými znaky.

Za druhé: Ve *wenyanu* se používala celá řada synonym přejatých ze staré čínštiny. Významové rozdíly mezi nimi však byly často do určité míry setřeny, neboť stará čínština již byla mrtvým jazykem. Tato synonyma označují víceméně stejnou „ideu“, nicméně vždy se psala různými znaky bez ohledu na svůj význam.

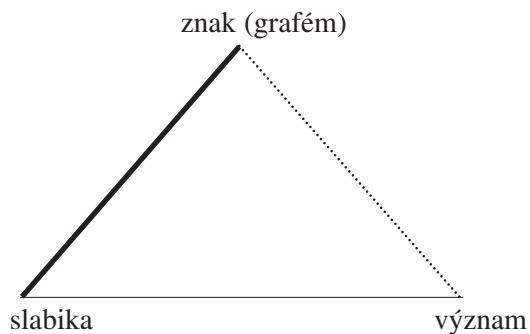
Za třetí: Texty psané *wenyany* se bez ohledu na jejich auditivní nesrozumitelnost často deklamovaly. Interpunkční znaménka zpravidla chyběla a hlasité čtení pomáhalo správnému členění vět na syntaktické a rytmické celky. Znaky nikdy nezprostředkovaly informaci čistě vizuálně (odtrženě od výslovnosti).

Jak tedy vidíme, i takový umělý psaný styl, jakým byl *wenyany*, měl přes všechny své jistě pozoruhodné a jedinečné vlastnosti blízko k vlastnostem živého jazyka. Měl svou slovní zásobu a svá přesná mluvnická pravidla jako každý jazyk. Této slovní zásobě a mluvnickým pravidlům se musel naučit každý, kdo chtěl *wenyany* používat. Dělo se tak ve školách obdobným způsobem, jakým se dnes čínské děti učí číst a psát stylem *baihua*.

Ideografický aspekt čínských znaků se zajímavým způsobem uplatnil v japonštině. Opět však musíme zdůraznit, že v japonštině označují čínské znaky jednotky japonského jazyka a stávají se součástí japonského systému písma. Pozoruhodné je zde to, že japonština zároveň s čínskými znaky přejala i značnou část čínské slovní zásoby, přesněji řečeno „zásoby morfémů“. Užívá však čínské znaky nejen pro zápis morfémů čínského, nýbrž i domácího, japonského původu. To se navenek projevuje tak, že stejný čínský znak může označovat dva nebo několik zcela synonymních morfémů. Např. výše zmíněný znak ? reprezentuje jak původní japonský morfém hito {člověk}, tak morfém nin {člověk}, který je ovšem čínského původu. To, co tyto dva morfémy spojuje, je právě stejný význam a stejné grafické vyjádření. Lze tedy říci, že v japonštině došlo k posílení vztahu mezi znakem a jeho významem.

Ani to však z čínských znaků nečiní univerzální mezijazykový komunikační prostředek. Ze samotného faktu, že japonština užívá čínské znaky pro zapisování některých svých morfémů, nelze nic usuzovat o schopnosti Číňanů číst reálné japonské texty a naopak. Přirozeně, čím více čínských znaků je v japonském textu použito,¹⁵ tím snazší je pro Číňana odhadnout, čeho se přibližně daný text týká. Tato situace se však příliš neliší od obdobných případů v evropských jazycích. I Angličan snadno odhadne obsah francouzského textu, v němž se vyskytne dostatek jemu povědomých slov románského původu. Orientuje se při tom čistě podle grafické podoby těchto slov, aniž nutně ví, jak se ve francouzštině vyslovují. Nedá se ovšem říci, že je schopen tento text skutečně přečíst, tj. opravdu mu porozumět. Jak je vidět, i tzv. mezinárodní (latinkou psaná) slova mají svůj „ideografický“ potenciál, nic to však nemění na podstatě jednotlivých systémů písma.

Dochází-li za jistých okolností ke zvýraznění jedné stany našeho trojúhelníku, nabízí se samo sebou otázka, zda nemůže posilovat i vztah znak – slabika na úkor vazby znak – význam. Odpověď je přirozeně kladná. Z fonetického hlediska jsou čínské morfémy reprezentovány slabikami, proto i čínské znaky mohou označovat i slabiky jako takové, bez bezprostřední vazby ke svému významu. Podoba trojúhelníku se změní následujícím způsobem:



15) Japonština užívá kromě čínských znaků i dvou slabičných abeced: tzv. *hiraganu* a *katakanu*. Proporce mezi čínskými znaky a těmito abecedami se může v různých textech lišit.

Slabičný potenciál čínského znakového písma byl velmi silný po celou dobu jeho vývoje. Již na nejstarších známých písemných památkách, tj. nápisech na shangských věšebných kostech, nápisech na bronzových nádobách z dynastie Zhou (Čou) či textech bambusových knih, nacházíme významný počet znaků, které byly vytvořeny původně pro morfém A, avšak zapisuje se jimi stejně nebo podobně znějící morfém B. Takovému užití znaků říkáme „fonetické výpůjčky“, čínsky *jiǎjiǎ* (viz níže). Fonetické výpůjčky jsou dvojího typu: buď pro morfém B neexistoval žádný specifický znak a díky fonetické výpůjčce vlastně došlo k jeho „vytvoření“, nebo morfém B sice svůj vlastní znak má, avšak pisatel z nějakého důvodu použil ad hoc místo něj znak pro morfém A. Oba typy výpůjček jsou v nejstarších textech velmi hojné a pokud bychom je četli čistě s ohledem na běžný význam jednotlivých znaků a bez ohledu na jejich tehdejší výslovnost, byly by pro nás tyto texty nečitelné. Z hlediska dnešního úzu je užití nějakého znaku ad hoc pouze na základě shody ve výslovnosti považováno za hrubou chybu a svědčí o nedostatečném vzdělání pisatele. V nejstarších dobách však byla tato praxe rozšířená natolik, že ji nemůžeme považovat za náhodné omyly při psaní, nýbrž za systémovou součást fungování tehdejšího čínského znakového písma jako celku. Vysvětlení tohoto jevu je nutno hledat opět v jazykovém systému staré čínštiny, zejména ve složitější struktuře její slabiky, a tudíž menší míře homofonie morfémů. Z menší míry homofonie morfémů vyplývá silnější vazba mezi výslovností a významem. V písmu tudíž stačilo vyjádřit pouze výslovnost, aby byl význam sám o sobě zřetelný. Pozdější výrazné změny ve výslovnosti, vedoucí ke zjednodušení slabiky, zároveň s postupným odpoutáváním psaného stylu od živého jazyka, vytvářely naopak tlak na posilování vazby mezi znakem a významem. Jak uvidíme níže, projevila se tato zákonitost i ve vnitřní struktuře čínských znaků.

Jiný projev slabičného charakteru čínských znaků pozorujeme v případech, kdy je znaků užito pro zápis morfémů přejatých do čínštiny z jiných jazyků. Takové slovní výpůjčky pronikaly do čínštiny ve všech dobách, masový charakter však získaly pouze v souvislosti s šířením buddhismu v období těsně po pádu dynastie Han (Chan) (220 n. l.). Druhá masová vlna výpůjček nastala až v souvislosti s posílením evropského vlivu v Číně od 2. pol. 19. století.

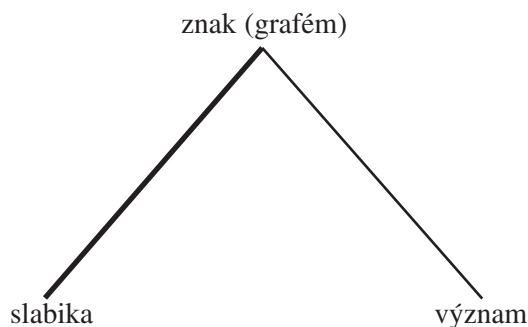
Při přejímání slova cizího původu dojde v čínském jazykovém prostředí k jeho zkomolení tak, aby se toto slovo dalo posléze rozčlenit na příslušné čínské slabiky. Tyto slabiky se zapíší nějakými frekventovanými čínskými znaky, které jsou takto opět užity bez ohledu na svůj běžný význam. Například slovo „mikrofon“ bylo přejato do čínštiny z anglického [maikr?f?un] ve formě *mírkǎfeng*. Toto slovo se píše třemi znaky: ???, které běžně znamenají {pšenice}, {přemoci}, {vítr}, vidíme však, že v daném případě je význa-

mový aspekt těchto čínských znaků zcela neutralizován. Všechny tři znaky tak slouží k označení jediného tříslabičného morfému s významem {mikrofon}. Ne vždy je však významový aspekt slabičně užitých znaků zcela potlačen. Zejména při přejímání vlastních jmen nebo názvů států se dbá na to, aby použité znaky byly buď významově neutrální nebo aby vzbuzovaly kladné (v případě nutnosti i záporné) asociace. Například slovo {český} má v čínštině podobu ?? Jiékě (z anglického Czech). Oba příslušné znaky mají význam {zvítězit}, resp. {přemoci}, což v případě státu navozuje pozitivní asociace. Takové pozitivní asociace jsou důležité zvláště při přejímání cizích obchodních značek a názvů mezinárodních korporací, a to do té míry, že výběr znaků pro zápis obchodního názvu může probíhat na úkor přesnosti fonetické adekvátnosti výpůjčky. Za příklad může sloužit čínský název řetězce Pizza Hut, zapisovaný čínsky jako ???běshčngkč, což dohromady znamená „bezpochyby si získá hosty“. Z původní anglické výslovnosti se v čínštině zachovala jen první slabika. Je tedy zřejmé, že i zde fungují čínské znaky podle výše naznačeného principu trojúhelníku „slabika – znak – význam“.

Ve staré čínštině existovalo množství dvojslabičných morfémů cizího i domácího původu, které vznikly úplnou, popř. částečnou reduplikací slabiky. Tyto morfémy byly buď zvukomalebné, nebo označovaly nějaké těžko definovatelné pocity či stavy. Často se pomocí částečné reduplikace tvořily morfémy označující drobná zvířata a hmyz. I v češtině máme obdobu takových morfémů ve slovech typu „hogofogo“, „techtlemechtle“, „mišmaš“ apod. Jejich princip, stejně jako v čínštině, spočívá v tom, že smysl dávají výhradně jako celek, není možné je rozdělit na smysluplné části. (Vzpomeňte si na známou silvestrovskou scénku, kdy komického efektu bylo dosahováno násilným roztrháváním těchto slov a podsouváním významu jednotlivým částem). V čínštině se každá slabika v těchto morfémech opět zapisovala svým znakem. Tento znak mohl být fonetickou výpůjčkou, někdy však byl speciálně vytvořen pro danou slabiku v tomto konkrétním morfému. Např. {pavouk} se čínsky řekne *zhizhu* ??, přičemž znak ? ani znak ? se neužívají v žádné jiné souvislosti. Každý zvlášť sice nenesé žádný konkrétní význam, oba však obsahují významovou složku ?{červík, hmyz}, která napovídá, že daný morfém bude patřit do kategorie malých živočichů. (O těchto významových složkách znaků viz níže.) Zde tedy máme co do činění se zvláštním hybridním případem slabičné a ideografické (avšak nikoli morfemografické!) funkce těchto čínských znaků. Graficky můžeme tuto situaci znázornit takto:

16) Rovina morfémů a rovina slov jsou dvě různé strukturní roviny jazyka. Dá se říci, že každé slovo se skládá z morfémů, byť někdy je tento morfém pouze jeden.

17) Mimořádně, i současná česká latinka je písmo s výrazným logografickým aspektem, jelikož děláme mezery právě mezi slovy. Slabičný aspekt našeho písma se projevuje v tom, že dělíme slova na konci řádku podle slabik. O ideografickém aspektu mezinárodních slov byla řeč výše. To svědčí o tom, že každé písmo je složitým komplexem různých vlastností.



Tímto výčtem nejsou vyčerpány všechny způsoby fungování čínských znaků. Další z důležitých, i když poměrně vzácně uplatňovaných principů je princip logografický.

Někdy bývá čínské písmo označováno jako celek za písmo logografické (tj. za písmo, které označuje nikoli morfémy, nýbrž slova). Tato charakteristika vychází z předpokladu, že většina slov staré čínštiny byla jednoslabičná, zatímco v současné čínštině je většina slov dvou a víceslabičných. Zároveň mnohé morfémy, které byly ve staré čínštině zcela samostatnými slovy, v současné čínštině svou samostatnost ztratily a jako slova ve větě je možné je použít pouze v kombinaci s jinými morfémy. Pro období staré čínštiny se tedy o čínských znacích hovoří jako o písmu logografickém a pro současnou čínštinu jako o písmu morfemografickém. My tento rozdíl v míře samostatnosti jednotlivých morfémů považujeme za relativní¹⁶ a v obou případech se přidržujeme termínu písmo morfemografické.

Za projev logografického aspektu čínského znakového písma¹⁷ považujeme ovšem fakt, že jak v současné tak ve staré čínštině mohl jeden znak označovat jednotky, které samy o sobě obsahovaly více než jeden morfém. V rovině fonetické může tato jednotka být vyjádřena jedinou slabikou, může však být vyjádřena dvěma i více slabikami.

Jako příklad znaků s víceslabičnou výslovností může posloužit současný znak ?*yingcùn* {anglický palec} nebo znak ?*qianwǎ* {kilowatt}. Obě slova je ovšem možné zapsat i analyticky (morfemograficky) dvěma znaky: ??, resp. ??. Slovem, které se skládá dokonce ze tří morfémů, je ?*túshuguan* {knihovna}. Pro ně existuje znak ?, avšak častěji se přirozeně píše morfemograficky, s pomocí tří znaků jako ????. Dnes jsou znaky zapisující víceslabičný výraz považovány za atypické a tvoří pouze okrajovou část z celkového počtu grafémů čínského písma. V nejstarším období vývoje čínského písma se takové znaky vyskytovaly nečastěji. Známým příkladem z nálezů na bronzích je znak ? označující slovo ?*Wuwáng* {král Wu}. I toto slovo mohlo být zapsáno analyticky jako ??, ba dokonce i jako??!

Zajímavým typem slov v současné i staré čínštině jsou slova vzniklá „stažením“ dvou sousedních morfémů do jedné slabiky. Tento proces je podobný jako u anglických slov typu don't < do not, I'll < I will, na rozdíl od angličtiny však již v současnosti není produktivní. V čínštině se tato „stažená“ slova píše jedním znakem. Ze současné čínštiny můžeme uvést coby příklad slovo béng ? {zakazovací záporka „ne...!“}, které vzniklo z analytické formy býňng ?? s týmž významem {„ne...!“}. Všimněme si, že znak vytvořený pro slovo béng byl vytvořen spojením znaků zapisujících morfémy slova býňng ?? . Podobně je tomu u výše uvedeného znaku pro slovo qianwǎ ? {kilowatt}. Nejedná se však o systematicky uplatňovaný způsob tvoření znaků pro „stažená“ slova typu béng, častěji se tato situace řeší formou fonetických výpůjček.

Ve staré čínštině nacházíme slova tohoto typu poměrně hojně. K většině z nich existuje rovněž paralelní analytická forma, některá se dají na původní morfémy rozložit jen hypoteticky. Např. slovo zhu ? {jej do...} vzniklo stažením morfémů zhi ? {zájmeno 3. osoby „je“} a yú ? {předložka uvádějící nepřímý předmět}. Slovo yan ? {v něm} vzniklo pravděpodobně stažením předložky ? yú a některého zájmena 3. osoby, které končilo na *-n, avšak v samostatné formě se nezachovalo. Slovo zhan ? {jej v něm} obsahuje dokonce tři morfémy, jelikož vzniklo splynutím zájmena zhi ? {jej} se zájmenem yan ? {v něm}.

Tyto vcelku ojedinělé případy logografického užití některých znaků neznamenají nutnost přehodnocení základního principu čínského znakového písma jako písma morfemografického. Je však možné, že s prohlubováním našich poznatků ohledně vnitřní struktury slov staré čínštiny k tomuto přehodnocení dojde. Dle názoru některých badatelů, jako L. Sagarta¹⁸ nebo W. Behra, se slova ve staré čínštině skládala z kořene, který byl jakýmsi jádrem, k němuž se formou afixace připojovaly derivační morfémy, z nichž některé mohly být i samostatnými slabikami. Celé takto utvořené slovo se ovšem psalo jedním znakem. Pokud se tato hypotéza prokáže, budeme muset čínské znakové písmo ve staré čínštině považovat za písmo autenticky logografické, neboť tento způsob tvoření slov by se týkal značné části staročínské slovní zásoby. O písmu morfemografickém bychom pak hovořili až od toho období, kdy se derivační afixy transformovaly a splynuly s kořenem-jádrem v jeden nedělitelný celek, tj. až po období dynastie Han.

Vnitřní struktura a klasifikace čínských znaků

Na čínské znaky můžeme co do jejich vnitřního uspořádání nahlížet dvojnásobným způsobem, a to z hlediska synchronního a diachronního. Ze synchronního pohledu, který vychází z dnešní formy čínských znaků, se znaky jeví



Znak čínského písma pro slovo yong („věčný“) obsahuje všechny základní tahy, z nichž se skládají grafémy čínského písma.

19) O synchronní analýze čínských znaků podrobně viz VOCHALA (1985).

jako víceméně konvenční symboly pro grafické vyjádření morfémů čínského jazyka.¹⁹ Znak se píše štětcem nebo libovolným vhodným pisátkem. Skládají se z menšího či většího počtu tahů, kterých může být až 64 jako ve znaku XXX(chybí znak) pčng {zvuk hromu}.

Jednotlivé druhy tahů se odvozují od šesti základních typů: ? ? ??? ? . Tahy se píše vždy v pevném pořadí v posloupnosti zleva doprava a shora dolů.

Pro praktické zvládnutí čínského písma plně postačuje, abychom si u každého znaku zapamatovali, z jakých tahů se skládá a který z čínských morfémů reprezentuje. Každý z čínských znaků však prošel dlouhodobým vývojem a studium jejich vnitřní struktury má i praktický význam při jejich memorování. Vnitřní struktura znaků nemůžeme dobře porozumět bez diachronní perspektivy, bez znalostí z oboru čínské paleografie.

Doba vzniku čínského znakového písma není přesně známa. Nejstarší známé písemné památky psané čínským písmem pocházejí přibližně z období 1200 let př. n. l. Jedná se o známé nápisy na věštebných kostech, které se uchovaly právě díky tomuto trvanlivému materiálu. Již na těchto věštebných kostech se však setkáváme s vyspělým systémem písma, proto musíme datovat dobu jeho vzniku o řadu staletí zpět.

Na některých neolitických keramických nádobách se setkáváme s řadou značek, které připomínají pozdější znaky čínského písma, ale je sporné, zda mezi nimi panuje nějaká genealogická souvislost. V případě „znaků“ na keramických nádobách se nicméně nejedná o písmo v pravém slova smyslu. Tyto symboly netvoří žádné souvislé nápisy a nemůžeme je tedy vztáhnout k žádným jednotkám tehdejšího čínského jazyka. Pravděpodobně se jedná o rodové symboly vlastníků nebo o symboly výrobců těchto nádob. Některé ze značek připomínají symboly pro číslovky; nádoby se nejspíš vypalovaly v určitém pořadí.

V nápisích na kostech se již jedná o skutečné písmo a tyto nápisy jsou velmi důležitým zdrojem poznatků o jazyce a společnosti dynastie Shang (Šang). Znak v nápisích na věštebných kostech již obsahují všechny základní strukturní typy znaků tak, jak je známe i nyní.

Klasická čínská filologie dělí znaky dle jejich vnitřní struktury na šest kategorií, čínsky liǔ shu ??, „šest druhů písma“. Nejznámější je klasifikace znaků do šesti kategorií podle Xu Shena (Sü Šen) (?58-?147 n. l.), autora známého výkladového slovníku Shuo Wen Jie Zi ??? (Šuo wen tie c‘) (Výklad jednoduchých a analýza složených znaků). V tomto slovníku se též každý z 9353 znaků, které jsou v něm obsaženy, systematicky přiřazuje k jedné z těchto kategorií. V Xu Shenově předmluvě k jeho dílu nacházíme i definici jednotlivých kategorií. Tyto definice jsou bohužel pouze velmi stručné a jsou napsány ve verších, což značně ztěžuje jejich jednoznačnou

interpretaci. O přesném významu některých z nich se vedou spory. Xu Shen uvádí následující kategorie čínských znaků:

1. Znaky ukazující na jevy (*zhi shě* ??)

Xu Shen ilustruje tuto kategorii pomocí znaků 日 {nahore} a 月 {dole}. V nápisech na kostech²⁰ mají dané znaky formu 𠄎, resp. 𠄎. Delší čára zde symbolizuje jakýsi horizont a kratší vymezuje pozici vůči němu. Jedná se tedy o znaky pro slova vesměs s abstraktním významem. Znaky na tento význam symbolickým způsobem ukazují. Můžeme jim tedy říkat znaky symbolické.

2. Znaky zpodobňující tvary (*xíng xíng* ??)

Příkladem znaků této kategorie jsou 日 {slunce} a 月 {měsíc}. Jak vidíme z tvarů těchto znaků na nápisech na kostech - 𠄎 a 𠄎 - jsou to schematická vyobrazení věcí, které jsou označovány příslušnými slovy. Takové znaky se obvykle označují jako piktogramy. Je ale třeba vést neustále v patrnosti, že ani tato vyobrazení neukazují určitou věc přímo, nýbrž vždy reprezentují to slovo (morfém), které danou věc označuje. Proto např. W. Boltz nazývá znaky tohoto typu znaky zodiografickými.²¹ Budeme-li však mít na paměti právě řečené, můžeme se přidržet i tradičního pojmenování piktogramy.

Mezi první a druhou kategorií neexistuje ostrá hranice. Takovým případem je například znak 大 {velký}. V nápisech na kostech se píše jako 𠄎, znázorňuje tedy rozkročenou postavu s rozpaženýma rukama, avšak slovo 大 neznamená {rozkročená postava s rozpaženýma rukama}, nýbrž se jedná o adjektivum {velký}. Znak 大 by tedy správně měl patřit do kategorie znaků symbolických, ale sám Xu Shen jej klasifikuje jako piktogram. Jako dalším příkladem může posloužit již výše zmíněný znak 月, který mohl v nápisech na kostech kromě slova 月 {měsíc} označovat i slovo 夕 {večer}. (Toto slovo se dnes píše znakem 夕, který se vyvinul z téže původní formy 𠄎.) Jednou bychom tedy znak 月 museli klasifikovat jako piktogram a jindy jako znak symbolický.

Další přechodnou skupinu tvoří znaky reprezentované např. znakem 木 {kořen}. Tento znak je vytvořen z již existujícího piktogramu 𠄎 {strom} (v nápisech na kostech psáno 𠄎 - vyobrazení stromu s korunou a kořeny) a ze symbolické značky v dolní části znaku, která naznačuje, o kterou část stromu se jedná.

Je tedy zřejmé, že mezi prvními dvěma kategoriemi je celá řada styčných ploch, a proto je mnozí badatelé spojují v kategorii jedinou. V tradiční terminologii se obě kategorie označují souhrnným termínem 文 {ornamenty} čili znaky jednoduché.

20) V tomto paleografickém exkurzu uvádíme, tam kde to považujeme za potřebné, vždy daný znak v podobě z nápisů na kostech coby jeho nejstarší známou formu.

21) Viz LOEWE (1999).

22) Termín *xíng sheng* lze chápat dvojím způsobem. Výraz *xíng* můžeme chápat jako substantivum {tvar, forma} i jako sloveso {ztvářňovat}. *Sheng* znamená {zvuk}. Proto můžeme toto slovní spojení přeložit jako „tvar i zvuk“, tj. „znaky obsahující formu i výslovnost“, nebo jako „ztvářňovat zvuk“, tj. „znaky ztvárňující výslovnost“. V oddílu „Katalog umění a literatury“ (Yiwenzhi) kroniky *Dějiny Hanů* (Hanshu) je rovněž zmíněno šest kategorií znaků. Jejich pořadí je poněkud jiné a i použité termíny se trochu liší, avšak samotné kategorie jsou zcela totožné. Xu Shenova kategorie *xíng sheng* se zde nazývá *xíng sheng*. Slovo *xíng* zde musíme nutně chápat jako sloveso {zpodobňovat}, proto se i v případě Xu Shenova termínu analogicky přidržujeme druhé interpretace.

23) Determinanty se někdy ztotožňují s tzv. „radikály“ a často se můžeme dočíst, že znak se skládá z fonetika a radikálu. Toto ztotožnění má své jisté oprávnění pouze pokud jde o Xu Shenův slovník *Shuo Wen Jie Zi*. Xu Shen řadil znaky ve svém slovníku podle 540 tzv. radikálů, čínsky ?? *bùshou* {záhlaví oddílů}. V Xu Shenově pojetí představovaly tyto radikály všechny významové složky znaků, avšak ze znaků na kostech a bronzech víme, že významových složek bylo ve skutečnosti více. Počínaje slovníkem *Zi Hui* neboli *Souhrn znaků* (1615 n. l.) byl počet těchto radikálů zredukován na 214. Radikály jsou tedy ty části znaků, pod nimiž se znaky řadí ve slovnících. Někdy odpovídají determinantům, čím dál častěji se však jedná o pouhé graficky výrazné skupiny tahů.

24) Dle Zhengzhang Shangfanga se ve staré čínštině slovo *gong* vyslovovalo jako *koong a slovo *Jiang* jako *kroong. Slovo *kě* se vyslovo-

3. Znaký ztvárňující zvuk (*xíng sheng* ??)²²

V současné době patří do této kategorie drtivá většina čínských znaků; často se nazývají znaky fono-ideografickými. Na rozdíl od obou předchozích kategorií se jedná již o znaky složené, čínsky *zě* ? {znaky zmnožené}. Skládají se v zásadě ze dvou částí: složky fonetické, neboli fonetika, a složky významové, někdy též zvané determinant.²³ Fonetikum naznačuje výslovnost daného znaku, zatímco determinant vymezuje významovou kategorii, k níž lze slovo zapisované tímto znakem přiřadit. Xu Shen opět uvádí pro tuto kategorii dva příklady, jsou to znaky ? *Jiang* {Dlouhá řeka, tj. Yangzi} a ? *Hé* {Žlutá řeka}. V obou znacích nacházíme stejný determinant ?, což je zkomolená podoba znaku ? *shui* {voda; řeka}. V prvním znaku dále nalézáme složku ? *gong* {práce} a ve druhém znaku složku ? *kě* {lze}. Obě složky každého znaku tedy byly předtím, než se spojily do jediného fono-ideogramu, již existujícími samostatnými znaky. Slovo *Jiang* {Dlouhá řeka} mělo v době vzniku znaku ? obdobnou výslovnost jako slovo *gong* {práce}.²⁴ V tomto znaku tedy jeho pravá část naznačuje jeho výslovnost (význam složky ? zde nehraje žádnou roli) a levá část naznačuje, že význam označovaného slova bude mít něco společného s vodou. Totéž platí i o znaku ?.

Vývoj kategorie fono-ideografických znaků byl poměrně složitý. Zjednodušeně řečeno, mohly fono-ideogramy vznikat dvojím způsobem - buď přidáním fonetické složky, nebo naopak přidáním determinantu k již existujícímu znaku. Příkladem pro první způsob může být znak ? *chi* {přední zuby}. V nápisech na kostech se tento znak psal bez fonetika jako *a* jak je vidět, jednalo se tedy původně o piktogram. Dodatečně byla motivace tohoto znaku posílena fonetikem ? *zhi* a z původního piktogramu se stal fono-ideogram. Obdobným příkladem, který uvádí Qiu Xigui, je znak ? *qiú* {kožich}, který se na kostech psal původně jako piktogram , později vznikla forma složená z determinantu {oděv} (jeho dnešní forma je ?) a fonetika *yū* (současná forma je ?). V další fázi vývoje tohoto znaku bylo fonetikum ? *yū* nahrazeno jiným fonetikem ? *qiú* a tak vznikl dnešní znak ?.

Druhý způsob vzniku fono-ideogramů, totiž přidávání determinantů ke stávajícím znakům, byl produktivnější. Jako příklad můžeme uvést znak ? *shé* {had}. Toto slovo se původně zapisovalo piktogramem , ze kterého se vyvinul dnešní znak? (dnes zájmeno 3. osoby jednotného čísla). Tento znak však kromě slova *shé* {had} (ve staré výslovnosti *Gljaal) začal označovat i podobně znějící slovo *tuo* {jiný} (*lhaal). Aby se oba „významy“ jednoho a téhož znaku odlišily, byl pro slovo *shé* {had} vytvořen nový znak s významovou složkou ?{červík, hmyz}. Původně piktografický znak pro slovo *shé* {had} tak byl nahrazen znakem fono-ideografickým a starý znak ? se nadále používal pro slovo *tuo* {jiný}.

Jiným příkladem je znak 𠃉 wéi {býti}, vytvořený přidáním determinantu 𠃉 {ústa} ke znaku 𠃉. Znak 𠃉 původně označoval slovo zhui {pták} (*kljul) – v nápisech na kostech měl formu 𠃉. Velmi záhy se ovšem začal používat i pro podobně znějící sponové slovo wéi {býti} (*k-lul). Pro toto slovo však byl posléze vytvořen fono-ideogram 𠃉, a tak došlo k rozlišení obou slov i na rovině grafické.

V některých případech se pomocí determinantů vytvářejí znaky pro etymologicky příbuzná slova. Za příklad mohou posloužit znaky 𠃉 zi {dítě} (*sklv) a 𠃉 zě {rozmnožovat se}²⁵ (sglvs). Znak pro slovo 𠃉 zi {dítě} je piktogramem (na kostech 𠃉). Znak pro odvozené a jemu příbuzné slovo 𠃉 zě {rozmnožovat se} vznikl přidáním významové složky 𠃉 {dům} (na kostech 𠃉). Ve znacích tohoto typu má často fonetická složka sémantický vztah k významu celého znaku, a plní tak dvojí úlohu: složky fonetické a druhé složky významové.²⁶ Tvoří tedy jakousi přechodnou formu mezi znaky fono-ideografickými a následující kategorií čínských znaků, kterou jsou znaky ideografické.²⁷

4. Znaky ideografické²⁸ (huě yě ??, dosl. „znaky skládající význam“)

I tyto znaky patří mezi složené znaky zě 𠃉. Na rozdíl od předchozí kategorie však jednotlivé složky těchto znaků nejsou ve vzájemném vztahu fonetikum-determinant, nýbrž význam celého znaku je naznačen pomocí logických souvislostí mezi jednotlivými složkami. Tyto souvislosti jsou někdy zjevné více a někdy méně, často podléhají dobově podmíněným interpretacím. Xu Shen ilustruje tuto kategorii pomocí znaků 𠃉 wu {vojenský} a 𠃉 xěn {důvěryhodný}. Znak 𠃉 wu {vojenský} (na kostech 𠃉) se skládá ze složky 𠃉 zhi {noha} a složky 𠃉 () ge {sudlice ge}. Podle prof. Xu Zhongshua²⁹ naznačuje významová složka 𠃉 {noha} často akci, pohyb. Význam {vojenský} je zde tedy naznačen jako {sudlice ge v pohybu, tedy „v akci“}. V nápisech na kostech se tento znak užívá především jako královský posmrtný titul. V období Letopisů (770-476 př. n. l.) došlo k reinterpetaci vztahu obou složek znaku 𠃉. Složka 𠃉 se totiž coby samostatný znak začala používat pro zápis homofonního slova zhi {zastavit se} a význam {vojenský} se později chápal jako {zastavit sudlici ge}, tedy něco ve smyslu „jen ten, kdo je schopen zastavit zbraně, má opravdovou vojenskou ctnost“. S touto interpretací znaku 𠃉 v duchu tehdejší morálky se setkáváme v Kronice Zuo Zhuan³⁰ a později ji převzal i Xu Shen. Jak vidíme, kombinace významových složek do jednoho ideogramu často umožňuje různý výklad, a proto zdánlivě logické vztahy mezi jednotlivými složkami nelze považovat za spolehlivé vodítko při interpretaci znaků. Většinou můžeme takovou interpretaci učinit ex post u znaků, o nichž víme, která slova zastupují.

Druhý Xu Shenův příklad, znak 𠃉 xěn {důvěryhodnost} se skládá ze složek 𠃉 rén {člověk} (v levé části současných forem znaků se 𠃉 se píše jako 𠃉)

valo jako *khaal` a slovo Hé jako *gaal. Při vzniku fono-ideografických znaků nemusela být výslovnost samotného fonetika a výslovnost celého fono-ideogramu zcela totožná. Finály obou slabik však musely náležet do téže rýmové kategorie a iniciály musely být téhož typu.

25) Slovem zě 𠃉 {rozmnožovat se} se od dynastie Han označovaly tzv. „zmnožené“ neboli složené znaky. Později se tak začalo říkat čínským znakům vůbec.

26) Existence skupin znaků se stejnou fonetickou složkou pro etymologicky příbuzná slova byla impulsem pro úvahu, zda všechna fonetika nemají nějakou souvislost s významem celého znaku. Teorie, která se systematicky zabývala touto myšlenkou, vznikla za dynastie Sung (960-1279 n. l.) a je známá pod označením yū wén shuo ???, neboli „teorie pravého znaku“ (fonetikum se většinou nachází na pravé straně znaku). Tato teorie sice upozornila na důležitý jev etymologické příbuznosti slov, avšak hledat za každým fonetikem nějakou významovou motivaci je vysoce spekulativní, a často vede k absurditám. Tato teorie si však udržuje jistý vliv i v některých současných etymologických slovnících.

27) Někteří badatelé řadí tyto znaky do kategorie ?? zhuān zhū, viz níže.

28) Termín ideografický zde užíváme výhradně z hlediska vnitřní struktury znaků, nikoli z hlediska jejich fungování v systému čínského znakového písma. Tyto dvě roviny problému je nutno dobře rozlišovat.

29) Viz Xu Zhongshu, Jiaguweu Zidian. Sichuan Cishu Chubanshe, 1990.

31) I tento případ je poněkud sporný: znak 瓦 je pro slovo wǎ {watt} použit jako fonetická výpůjčka. Původně tento znak označuje slovo wǎ {střešní taška}. Teoreticky bychom tedy znaku 瓦 mohli na základě významu jeho složek přisoudit i význam {tisíc tašek}, což je ovšem nesmysl.

32) Český překlad tohoto termínu jsme přejali ze středověkého pojednání o literatuře Duch básnictví řezaný do draků (LIU Xie 2000).

a 瓦 yán {závazné prohlášení, slib}. Logický vztah významu obou složek k významu celku lze zpětně interpretovat jako „slovo člověka“ nebo „muž si stojí za svým slovem“ atd. Dnes je jasné, že složka *njin je ve znaku 瓦 hljins fonetikem.

Další dobře známý příklad ideografického znaku je 休 {odpočívát}, který se skládá ze složek 人 {člověk} a 木 {strom}, tedy „člověk u stromu, pod stromem“ atd. Jiný ideogram, znak 兕 {porcovat, bourat (o zabitých zvířatech)} se skládá dokonce ze tří významových složek: 犴 jiǎo roh, 犴 dao {nůž}, 犴 niú {tur}. Význam {porcovat} je zde tedy naznačen spojením „objektu porcování“ (tur), „nástroje porcování“ (nůž) a „jednoho z produktů porcování“ (roh).

Je zřejmé, že o významu ideografických znaků jako celku se na základě pouhého skládání významů jednotlivých složek můžeme pouze dohadovat. Až pevná identifikace ideogramu s jím označovaným slovem nám umožňuje přesnou specifikaci jeho významu.

Pouze v ojedinělých případech vyplývá význam celku z významů jednotlivých smyslových částí přímo a nedvojsmyslně. Takovým případem jsou například již zmíněné znaky 瓦 béng {ne...!} (složený ze zápornky 不 bù {ne} a slovesa 瓦 yǎng {muset}), 瓦 qianwǎ {kilowatt} (složený z číslovky 千 qian {tisíc} a měrové jednotky 瓦 wǎ {watt})³¹.

Uveďme ještě jeden příklad takového ideogramu, jehož význam se dá „přečíst“ z jednotlivých složek: znak 歪 wāi {křivý} se skládá ze znaku 不 bù {ne} a znaku 歪 zhěng {rovný}. Narozdíl od předchozích dvou případů však slovo wāi {křivý} obsahuje jen jediný morfém, zatímco – jak je patrné z předchozího výkladu – slovo béng {ne...!} je slovo, vzniklé stažením dvou morfémů. Dva morfémy přirozeně obsahuje i slovo qianwǎ {kilowatt}.

Docela zvláštním případem ideogramu je znak pro slovo 不 pō {nelze}, které obsahuje dva morfémy: 不 bù {ne} a 可 kě {lze}. Znak 不 je vlastně známkem 不 otočeným vzhůru nohama; ideografického vyjádření „opaku“ se zde tedy dosahuje otočením znaku pro slovo s opačným významem. Máme zde tedy co do činnosti s jistým mezním případem na hranici mezi znaky ideografickými a symbolickými.

5. Znaky sdruženě vysvětlující³² (zhuān zhǔ ??)

Tato pátá Xu Shenova kategorie čínských znaků je poměrně obskurní. Xu Shen ji doslova definuje takto: „Znaky sdruženě vysvětlující jsou takové, pro něž se ustanoví kategorie v jednom radikálu; stejný význam se vzájemně přenáší. Takovými jsou znaky 瓦 a 瓦.“

Tato definice může mít celou řadu různých vysvětlení. Samotný znak 瓦 lǎo {starý} se v nápisech na kostech psal 老; je to znak piktografický se symbolickým významem – zobrazuje shrbenou osobu s dlouhými vlasy. Znak 瓦

kǎo {starý} je ve skutečnosti fono-ideogramem. Skládá se z redukované významové složky 𠂇 {starý}³³ a fonetika 𠂇 kǎo. Jak vidíme, oba znaky 𠂇 i 𠂇 můžeme zařadit do již existujících kategorií a nepotřebujeme pro ně zavádět kategorii novou. Nicméně slova kǎo {starý} a lǎo {starý; sedmdesátiletý}, jakož i znaky 𠂇 a 𠂇, jichž Xu Shen užívá coby ilustrativních příkladů pro tuto kategorii, mají celou řadu společných rysů. Obě slova mají shodnou finálu: *khuu', resp. *g-ruu'. A co do významu jsou si blízka natolik, že Xu Shen mezi ně klade významové rovnítko. Příslušné znaky mají shodnou významovou složku. To, že jsou si obě slova významově i foneticky blízka, svědčí o tom, že jsou patrně etymologicky příbuzná. Jiným jejich etymologickým příbuzným je mǎo 𠂇 {senilní} (*moows). Rovněž znak pro toto slovo má významovou složku 𠂇. Zdá se tedy, že kategorie zhuān zhǔ sdružuje znaky pro synonymní etymologicky příbuzná slova se stejnou významovou složkou.³⁴ Touto významovou složkou je znak pro to slovo, jež se pro danou skupinu etymologicky příbuzných slov považuje za základní, a od něhož jsou ostatní slova odvozena.³⁵ Díky tomu má tato významová složka rovněž fonetickou platnost. Znak 𠂇 má tedy vlastně dvě fonetika: 𠂇 a...., z nichž 𠂇 je zároveň významovou složkou. Jiným příkladem pro tuto kategorii je znak 𠂇 rén {lidskost}, což je slovo odvozené od slova 𠂇 rén {člověk}. Oba znaky se vyslovovaly shodně jako *njin. Ve znaku 𠂇 má složka 𠂇 platnost významové složky a fonetika zároveň, na rozdíl od znaku 𠂇 k ní nebylo ovšem připojena další fonetická složka, nýbrž složka významová: 𠂇 𠂇 {dva}. Znak 𠂇 obsahuje tedy dvě významové složky, z nichž jedna je zároveň fonetikem. Tento případ je obdobný jako u znaku 𠂇 zě {rozmnožovat se}, o němž byla řeč výše.

6. Znaky vypůjčené (jiǎ jiǐ ??)

Princip fonetických výpůjček jsme již osvětlili výše, když jsme hovořili o tom, které jednotky čínského jazyka mohou označovat, a řekli jsme si, že při fonetickém vypůjčování vystupuje do popředí slabičný charakter čínského znakového písma. Zde tento výklad doplníme ještě několika příklady.

„Vypůjčováním“ se tedy má na mysli užití již hotového znaku pro jiné slovo, než pro které byl tento znak původně vytvořen. Výpůjčka se děje na základě zvukové podoby. Dobře známým a typickým příkladem je znak 𠂇 nu {žena} (*na'), kterým se ve starých textech běžně zapisovalo i slovo ru {ty} (*nja'). Jak vidíme, shoda ve výslovnosti obou slov nemusela být absolutní, avšak míra odlišnosti nemohla přesáhnout jisté meze. K fonetickému vypůjčování znaků docházelo nejčastěji u slov, pro něž by bylo obtížné vytvořit znak jinými prostředky: zájmena a vůbec slova s gramatickým významem se zapisují takřka výlučně vypůjčenými znaky. V některých případech se užívá daný znak jak ve svém původním, tak ve vypůjčeném významu. Někdy byl dokonce původní význam znaku ze systému vytlačen a znak se začal užívat

33) Při spojování determinantu a fonetika do jednoho fono-ideogramu často docházelo ke grafické redukci jedné či druhé složky. Xu Shen na tento jev systematicky upozorňuje.

34) Výše byla řeč o etymologicky příbuzných slovech, která se píšou znaky se stejným fonetikem, zde mají znaky stejnou složku významovou.

35) Podrobněji viz Sun Zhongyun, Lun „Liu Shu“ Zhi Zhuanzhu, Xuelin Chubanshe, Shanghai, 1999.

36) Tento čínský termín, stejně jako termín pro následující kategorii, nepatří mezi tradiční, tj. Xu Shenovy termíny.

37) Viz např. VOCHALA et al. (1989).

výhradně ve významu vypůjčeném. Tak je tomu např. u znaku 𠂇 wo {já, my} (na kostech). Tento znak je vyobrazením nějaké zbraně typu sekyry, avšak žádné slovo s adekvátním významem, které by tento znak mohl původně označovat, se nezachovalo.

O znaku pro ukazovací zájmeno 𠂇 tuo {jiný} jsme již hovořili výše: pro slovo, které tento znak označoval původně, totiž shé {had}, byl vytvořen nový fono-ideogram 𠂇, zatímco starý znak 𠂇 nyní označuje již pouze slovo vypůjčené.

Jak již bylo řečeno, ve všech starých textech se běžně setkáváme i s jiným typem fonetických vypůjček. Mají-li slova stejnou nebo podobnou výslovnost, lze často znaky, jimiž se zapisují, takřka libovolně zaměňovat.

Šest Xu Shenových kategorií zůstává dodnes základní klasifikací čínských znaků. Je však třeba mít na paměti, že znaky vznikaly v různých dobách spontánně a bez ohledu na pozdější snahy o jejich klasifikaci do různých kategorií. Uvedme ještě příklad dvou typů znaků, které se do žádné z šesti kategorií zařadit nedají:

7. Znaky transfigurované (*birntizě ???*)³⁶

Tyto znaky vznikly pomocí modifikace již existujících znaků. Prof. Qiu Xigui uvádí jako příklad znak 𠂇 pírn {deska}. Tento znak je vlastně pravou polovinou znaku 𠂇 mǔ {strom} (na kostech). Modifikací původního znaku se zde naznačuje význam {podélně rozřezaný strom = deska}. Dalším příkladem transfigurovaných znaků jsou znaky ve zvukomalebném morfému 𠂇 pingpang {pingpong}. Tyto znaky vznikly z existujícího znaku 𠂇 bing {zbraň}. Nové znaky 𠂇 a 𠂇 nemají s významem původního znaku nic společného, napodobují však jeho výslovnost a oba dva dohromady vtipným způsobem naznačují podstatu pingpongu.

Za znaky transfigurované se někdy považuje Xu Shenova kategorie zhuān zhǔ,³⁷ jelikož ilustrativní znaky pro tuto kategorii – 𠂇 kǎo a 𠂇 lǎo – vypadají velmi podobně a na první pohled se zdá, jakoby vznikly pouhou grafickou modifikací. Jak však bylo patrné z předchozího výkladu, znak 𠂇 kǎo je fono-ideogramem s redukovanou složkou významovou, proto je taková interpretace nepravděpodobná. Ovšem různých možností interpretace kategorie zhuān zhǔ je celá řada (prof. Qiu Xigui jich uvádí celkem 9) a i tato může být jednou z nich.

8. Znaky konvenční (*jěhrozě ???*)

Jsou to takové znaky, jejichž forma nemá žádnou souvislost s významem slova, které zastupují. Nejedná se tedy o žádná vyobrazení ani symbolické vyjádření označované skutečnosti. Coby příklad můžeme uvést znak pro číslovku 𠂇 qī {sedm} (na kostech). U tohoto znaku, podobně jako u znaku

pro číslovku shí 十 (na kostech), není žádná patrná motivace vzhledem k významu daného slova. Jedná se tedy o čistě konvenční symboly.

Geneze a reforma čínského písma

Čínské znaky prodělaly od doby nápisů na kostech značnou evoluci. Jejich tvary se postupem doby měnily a přizpůsobovaly se částečně technice psaní, částečně byly změny tvaru znaků motivovány snahou o ekonomičnost písemného záznamu. Tak vznikaly různé styly psaní čínských znaků; nové tvary nahrazovaly staré, avšak staré tvary někdy přežívaly v kaligrafickém umění jako archaizující slohy písma.

Nejčastěji se uvádějí následující styly:

1. **Nápisy na věšebných kostech a želvích krunýřích** (*jiǎ gu wén* ???)

Tyto nápisy byly písemnými protokoly o věštbách, které se denně konaly u shangského dvora. Měly pevnou strukturu a jejich obsah byl limitován předmětem věštění. S formami tohoto stylu znaků jsme se seznámili při předchozím výkladu. Je charakterizován tím, že znaky se vyrývaly ostrým předmětem do tvrdé kosti nebo želvího krunýře. Převládají tudíž tenké rovné linie. Znaky sice vynikají relativně vysokou mírou piktografičnosti, zároveň je však patrná i jejich pokročilá schematizace. U složených znaků je pozice jednotlivých komponentů často neustálená.

2. **Nápisy na bronzových nádobách** (*jin wén* ??)

Na bronzových nádobách se jednotlivé znaky objevují již za dynastie Shang (Šang) (cca 16.-11. stol. př. n. l.), avšak delší nápisy jsou typické až od období Západní Zhou (Čou) (cca 1066-771 př. n. l.). Nápisy mají převážně rituální charakter a zaznamenávají události, při jejichž příležitosti byla odlita ta či ona nádoba. Nápisy se odlévaly současně s nádobou, takže moment ekonomičnosti zde nehrál takřka žádnou roli. Proto se na bronzích často zachovaly archaičtější formy znaků než na kostech. Znaky na bronzích shangského období často označují klanové symboly a mají silně piktografický charakter. Jako celek jsou znaky na bronzích charakterizovány velmi estetickými zaoblenými liniemi. Tloušťka linií se mohla v jejich průběhu mírně měnit.

S písmem na západnězhouských bronzích je příbuzná tzv. „velká pečeť“ (?? 大篆), neboli „písmo historika Zhoua“ (?? 周籒). Tento styl písma se částečně zachoval ve slovníku Shuo Wen Jie Zi. Dle tradice se jedná o písmo kodifikované historikem západnězhouského císaře Xuana (827-782 př. n. l.). Užívalo se patrně u zhouského dvora pro jiné účely než pro odlévání do bronzu, zejména pro vedení oficiálních kronik.

3. Písma šesti států (*liù guó wénzě* ????)

S rozpadem západnězhouské říše do vzájemně soupeřících nezávislých států se v každém z nich postupně vytvořil vlastní systém písma. Šesti státy se rozumí šest ze sedmi nejsilnějších mocností období Válčících států (475 – 221 př.n.l.): Qi, Chu, Yan, Han, Wei a Zhao. Formy znaků užívané v jednotlivých státech se mohly vzájemně značně lišit a často se vyznačovaly silnou schematičností. Díky archeologickým objevům textů na hedvábí a na bambusu z období Válčících států rovněž víme, že tyto texty obsahovaly vysoké procento foneticky vypůjčených znaků. Slovník Shuo Wen Jie Zi obsahuje některé znaky tohoto stylu, označuje je termínem *gu wén* ?? (staré písmo). Tento termín musíme chápat v opozici k tzv. „novému písmu“ (viz níže).

4. Malá pečeť (*xiǎo zhūn* ??)

Tento styl písma tvoří jistý přelom ve vývoji čínských znaků. Tzv. „malá pečeť“ vychází z písma rozšířeného v sedmém z nejsilnějších staročínských států té doby, státu Qin (Čchin). Stát Qin se nacházel na původním území západnězhouských center; to byl patrně jeden z důvodů, proč se qinské písmo příliš nevzdálilo od západnězhouské tradice. Po sjednocení Číny Prvním císařem Qinů a založení dynastie Qin (221-206 př. n. l.) došlo ke kodifikaci qinského písma coby závazného stylu pro celou říši a ke zrušení písem Šesti států. Všechny následující styly písma tedy vycházejí z písma qinského. Od následující dynastie Han (Chan) (206 př. n. l. – 220 n. l.) se qinské formy znaků začaly používat k rytí pečetí; odtud název malá pečeť.

Qinské znaky se vyznačovaly tenkými zaoblenými liniemi, zachovaly si ve větší míře než znaky ostatních států zobrazující charakter, i když v porovnání se znaky na kostech a na západnězhouských bronzích došlo v řadě případů ke zkomolení původních forem. Díky qinským znakům, které byly systematicky zpracovány ve slovníku Shuo Wen Jie Zi, jsme však schopni tyto starší znaky vůbec přečíst.

5. Úřednické písmo (*lě shu* ??)

Tzv. úřednické písmo začalo vznikat již za dynastie Qin jako jistá zjednodušená forma znaků malé pečeti. Svého rozšíření dosáhlo za dynastie Han; v té době to byla běžná závazná forma čínských znaků. Úřednické písmo se již skládalo z jednotlivých tahů štětce, znaky tak prakticky zcela ztratily zobrazující charakter a postupně se stávaly ryze konvenčními symboly. Mnohé komponenty znaků ztratily svůj původní charakter samostatných znaků a různě se modifikovaly podle toho, zda se psaly v horní, levé, pravé či spodní části znaku. Úřednické písmo má často v každém znaku jeden dominantní tah na konci zesílený a protažený. Tento styl je dosud oblíbeným

kaligrafickým slohem; často se s ním též setkáváme v nápisech vytesaných na kamenných stélách.

Úřednickému písmu se též říkalo „nové písmo“ (jin wén ??). Tímto „novým písmem“ byly za dynastie Han zapsány konfuciánské kanonické spisy zničené během dynastie Qin nebo během následných bojů o moc a rekonstruované posléze na základě ústního podání pamětníků. Poněvadž se čínský jazyk od dob vzniku těchto textů podstatným způsobem změnil (patrně došlo k posílení izolujícího charakteru čínštiny a ke značnému zjednodušení hláskové struktury slabiky, jež bylo kompenzováno vytvořením tonálního systému), vedla snaha o co největší jednoznačnost k eliminaci velkého počtu foneticky vypůjčených znaků a k vytváření nových fono-ideogramů. Díky hanským redakcím kanonických textů se tak postupně ustálil, a dále posílil, morfemografický charakter čínského písma na úkor čistě fonetických principů.

Jiná škola zabývající se redakcemi kanonických knih vycházela z náhodou objevených textů, které přežily qinskou „kulturní revoluci“. Tyto texty byly psány většinou některým z písem Šesti států, neboli „starým písmem“ (gu wén ??).

6. Vzorové písmo (kǎi shu ??)

Tzv. „vzorové písmo“ vzniklo na sklonku dynastie Han v důsledku dalšího vývoje písma úřednického. Svou pozici si s konečnou platností vydobylo během následujících období Wei, Jin a Severních a Jižních dynastií (220–581 n. l.). Vznikem vzorového písma byla evoluce čínských znaků prakticky ukončena, neboť vzorovým písmem se v Číně píše dodnes. I tištěné formy znaků jsou odvozeny z písma vzorového. Jednotlivé tahy jsou v tomto stylu jasně odlišené a pro každý znak přesně stanovené. Mnoho znaků má zpočátku sice ještě několik různých variant, tyto se však postupně eliminují a dnes je součástí jazykové politiky v ČLR různé varianty zcela odbourat a každý znak psát pouze jedním závazným způsobem.

Znaky dále ztrácejí svou původní motivovanost. Zobrazující prvek významových složek se buď téměř stírá, nebo se tyto významové složky přestávají považovat za výstižné. Se změnami ve výslovnosti čínských slov se vytrácí i souvislost mezi zvukovou podobou a fonetikem. Kupříkladu nikdo kromě odborníků si již neuvědomuje, že fonetikum 𠄎 se současnou výslovností zhě se vyskytuje ve znacích? dou i 𠄎 shu, že znaky 𠄎 ta a 𠄎 shi mají shodné fonetikum 𠄎, které se dnes vyslovuje jako yě. I tam, kde si znaky se stejným fonetikem zachovaly blízkou výslovnost, je fonetikum krajně nespolehlivým vodítkem pro správné přečtení znaku. Z čistě synchronního hlediska bychom mezi znaky „konvenční“ museli zařadit většinu znaků. Tento konvenční charakter čínského písma byl dále posílen zavedením tzv.

38) Viz ŠVARNÝ (1998).

39) Úvahy o nutnosti reformovat čínské písmu jsou ovšem staršího data a jejich počátky sahají až do období počátků intenzivního osvojování si západních vědomostí na sklonku 19. století.

40) V r. 1977 měla být uvedena v život další etapa zjednodušování znaků. Tento návrh se však na rozdíl od prvního neujal, a zůstal tak pouze na papíře.

„zjednodušených znaků“ v ČLR, aniž by to však mělo negativní dopad na celkovou úroveň vzdělanosti. (O zjednodušených znacích se ještě zmíníme.)

Postupně roste počet znaků, zejména díky vytváření nových fono-ideogramů. Většina z nich však zůstává mimo okruh běžně užívaných znaků. Uvádí se, že vzdělaný Číňan zná pět až osm tisíc znaků; je zajímavé, že toto množství odpovídá počtu morfémů i v jiných „kulturních“ jazycích. Zatímco celkový počet čínských znaků se blíží k 80 000, pokryje nejméně 2000 znaků až 94% veškerých textů.³⁸

7. Konceptní písmo (*cǎo shu* ??)

Konceptní písmo existuje ve dvou variantách. Jedna je odvozená od úřednického písma a druhá od písma vzorového. Tento styl je běžný v záznamech soukromého charakteru a v soukromé korespondenci, pro svůj individuální charakter je ceněn i jako kaligrafický sloh. Tahy jsou v konceptním stylu uvolněné, často se celý znak píše jedním tahem, někdy se jedním tahem píše i více sousedících znaků. Přitom přirozeně dochází k porušování pořadí tahů závazného pro vzorový styl, zůstávají zachovány pouze hrubé obrysy původních znaků, a text se tak dostává na samou hranici čitelnosti.

8. Kurzívní písmo (*??xíng shu*)

Jedná se o nejrozšířenější rukopisný styl. Jednotlivé tahy se spojují a přirozeně modifikují, výsledný efekt však většinou nenarušuje čitelnost písma. V závislosti na rychlosti psaní se někdy blíží spíše vzorovému, jindy spíše konceptnímu stylu. Kurzívní písmo se vyvinulo z písma vzorového, a již za dynastie Jin (265-420 n. l.) bylo respektovaným kaligrafickým stylem.

V roce 1955 přistoupila ČLR k reformě znakového písma. První etapou této reformy mělo být zjednodušení systému čínských znaků a později jejich úplné nahrazení fonetickou abecedou.³⁹

V pasáži o vzorovém písmu jsme se zmínili o tom, že některé znaky se mohly psát ve více variantách. Některé z těchto variant se považovaly za „vulgární“, byly to jakési zjednodušené, redukované varianty „správných“ znaků. Reforma čínského písma začala tím, že všechny různopisné varianty měly být zrušeny, a měl být zredukován počet tahů v jednotlivých znacích, aby byly snadněji zapamatovatelné. Přitom se přihlédlo k některým z tzv. „vulgárních“ znaků a v některých případech se také braly v potaz principy zjednodušování znaků při psaní konceptním stylem. V r. 1956 byl publikován první seznam zjednodušených znaků; jejich celkový počet dosáhl 2236. Vzhledem k tomu, že zjednodušené znaky většinou již dříve existovaly jako nestandardní varianty, projekt se v ČLR dobře ujal a většina obyvatel ČLR dnes užívá zjednodušené znaky.⁴⁰ Původní znaky se však přece jen nepoda-

點 陟 孟 軻 敷 素 史 魚 秉 直
 點 陟 孟 軻 敷 素 史 魚 秉 直
 點 陟 孟 軻 敷 素 史 魚 秉 直
 點 陟 孟 軻 敷 素 史 魚 秉 直
 點 陟 孟 軻 敷 素 史 魚 秉 直

řilo zcela vytlačit (užívá se jich například v kritických edicích literárních památek nebo často z estetických důvodů), proto je vzdělanější Číňané alespoň pasivně též ovládají. Systém písma se tedy na jedné straně zjednodušil,

41) O *pinyin*u podrobněji viz TRÍSKOVÁ (1999).

42) Tento logografický prvek *pinyin*u je ve skutečnosti jeho značným handicapem. V úvodu článku jsme si vysvětlili, že pro čínštinu jsou základními jazykovými jednotkami především morfémy, proto je morfemografické znakové písmo pro čínštinu vhodnější a přirozenější než logografický *pinyin*. Pravidla *pinyin*u pro dělení slov jsou totiž tak složitá, že je v praxi málokdo respektuje.

43) Nepříjemnou potíží je, že kvůli komputelizaci čínských znaků klesá jejich aktivní znalost. Týká se to jak cizinců studujících čínštinu, tak samotných Číňanů. Pro zapamatování si tak velkého počtu písemných znaků je totiž zapotřebí zapojit všechny druhy paměti: kromě vizuální pak zejména motorickou, kterou si cvičíme psaním znaků od ruky. Na počítači pracujeme pouze s pamětí vizuální, proto se snadno přihodí, že začneme zapomínat, jak se ten který znak píše.

ale na druhé zkomplikoval, neboť jsou nadále v paralelním užívání znaky zjednodušené i původní. (Na Taiwanu k žádné podobné reformě nedošlo a užívá se tam pouze tradičních forem znaků.)

V r. 1958 byl Všečínským shromážděním lidových zástupců uzákoněn Projekt čínské fonetické abecedy, čínsky *Hanyu Pinyin Fang'an*.⁴¹ Tato na latince založená abeceda, zvaná běžně *pinyin*, měla původně nahradit čínské znakové písmo, až k tomu nastane vhodná doba, tj. až pokročí šíření standardní čínštiny natolik, že různé dialekty nebudou na překážku fonetizace písma. Přestože bylo v r. 1986 rozhodnutí o přechodu na hláskové písmo odloženo na neurčito, dosáhla čínská fonetická abeceda *pinyin* značného rozšíření ve školách, lexikografii, reklamě a v zahraničním styku. Je třeba zdůraznit, že se nejedná o pouhý „přepis“ výslovnosti znaků do latinky; *pinyin* je na čínském znakovém písmu nezávislý a vůči němu paralelní systém písma. Jsou v něm prvky, které ve znakovém písmu nenalzáme, např. dělení slov⁴² a psaní velkých písmen. *Pinyin* se postupně stal standardním způsobem zápisu čínštiny latinkou takřka na celém světě.

Zvláštností *pinyin*u je, že, ačkoli se jedná o písmo hláskové, je svou povahou spíše písmem fonologickým než fonetickým. Neuplatňuje se v něm totiž princip „píš jak slyšíš“, nýbrž výslovnost některých písmen závisí na jejich pozici ve slabice. Abychom je tedy mohli správně přechít, musíme se vyznat ve struktuře čínské slabiky a vědět, které hlásky se spolu mohou kombinovat.

Pinyin též přispěl významnou měrou ke komputelizaci čínského znakového písma; je to široce užívaný způsob pro vkládání čínských znaků do počítače, i když existuje i řada grafických systémů zadávání znaků, které jsou možná rychlejší, ale jejichž zvládnutí vyžaduje speciální trénink. Čínské znaky, původní i zjednodušené, se postupně stávají organickou součástí počítačových operačních systémů, a jejich počítačové zpracovávání již několik let nepředstavuje velký problém.⁴³ Totéž platí o čínštině na internetu.

Je tedy více než jisté, že čínské znaky jsou sice písmem starým, nikoli však zastaralým, a budou mít své nezastupitelné místo i v 21. století coby účinný prostředek komunikace v prostoru i v čase.

DUCHOVNÍ PŘEDSTAVY V RANÉ ČÍNĚ

Jakub Maršálek

Stručný chronologický přehled čínského pravěku a starověku

Střední neolit (asi 5000–3000 př. n. l.)	Kultura Jang-šao v oblasti Centrální planiny zřejmě egalitární společnost počátky kultu předků
	Kultura Chung-šan v SV Číně (asi 4000–3000 př. n. l.) komplexní společnost, rozsáhlá obřadní centra, bohaté hroby
Pozdní neolit (asi 3000–2000 př. n. l.)	Kultura Liang-ču v JV Číně (asi 3200–2000 př. n. l.) komplexní společnost, výstavba obřadních plošin, bohaté hroby obřadní předměty z nefritu zdobené bohatou výzdobou
	Lungšanské kultury podél Chuang-che (asi 3000–2000 př. n. l.) rozvoj společenské hierarchie, rozvoj kultu předků, rozšíření skapulimancie
Doba bronzová (asi 2000–500 př. n. l.)	Ve 2. pol. 2. tis. vstupuje sev. Čína do období psaných dějin – dále užíváme historické členění podle dominantních státních útvarů a dynastií
Sang (asi 13.–11. stol. př. n. l.)	Ríše Sang v Centrální planině Nejstarší čínské písemné památky (nápisy na věšebných kostech a krunýřích) Kult předků
Západní Čou (asi 1045–771 př. n. l.)	Couové porážejí Šangy a ovládají většinu sev. Číny Základ jednotného čínského etnika a kultury vznik představy o Mandátu Nebes
Východní Čou (770–221 př. n. l.)	Dělí se dále na dobu Letopisů (Cchun-čchou) a Válčících států (Čan-kuo)
Doba Letopisů (770–453 př. n. l.)	Zhroucení moci dyn. Čou, politický rozpad Číny rozšíření morálních koncepcí Konfucius (551–479 př. n. l.)
Doba Válčících států (453–221 př. n. l.)	Boje mezi hlavními mocnostmi rozvoj filozofie
Dynastie Chan (206 př. n. l.–220 n. l.)	konečné sjednocení Číny konfucianismus státní ideologií

????

Neolit kultura Jang-šao Doba bronzová říše Šang(5000–3000 př. n. l.) (13.–11. stol. př. n. l.)kultura Chung-šan říše Záp. Čou(4000–3000 př. n. l.) (asi 1045–771 př. n. l.)kultura Liang-ču(3200–2000 př. n. l.)

Mapa hlavní kulturní a politické
celky zmiňované v textu

Konfuciova inovace

Rekonstrukce starobyklých náboženských představ není asi u žádné velké světové civilizace tak problematická jako v případě starověké Číny. Pokusy o ni jsou většinou spekulativní a za současného stavu vědomostí musíme konstatovat, že zrekonstruovat ucelený systém náboženských představ archaické Číny není možné (a s největší pravděpodobností to nikdy ani možné nebude).

Tento stav zapříčinily především rozsáhlé politické a společenské změny, kterými čínská civilizace prošla ve druhé polovině období Východní Čou (770–221 př. n. l.). Tehdy se zhroutil politický systém, v němž měla dominantní postavení aristokracie odvozující svůj status a moc z kultu předků, a postupně se vytvořil základ byrokratického modelu čínského státu, typického (pochopitelně s většími či menšími obměnami) pro celé další čínské dějiny v podstatě až do 20. století. Politický a společenský vývoj se velmi výrazně promítl i do duchovní sféry. Rozpad staré společnosti a ideologie vytvořil předpoklady pro rozvoj nových myšlenkových směrů, které se vesměs snažily poskytnout odpověď na otázky týkající se správného uspořádání společnosti a řízení státu. Období mezi 6. a 3. stol. př. n. l. bylo zlatým věkem čínské filozofie, v němž vznikly všechny čínské „filozofické školy“ (přičemž většina z nich v průběhu této doby zase zanikla).

Z těchto škol získal v dalším vývoji čínské civilizace největší význam konfucianismus (v čínštině označovaný jako *žu-tia*). Jeho zakladatelem byl Konfucius (latinizovaná podoba oslovení Kchung Fu-c', tj. Mistr Kchung; podle tradice 551–479 př. n. l.) působící v malém státu Lu na území dnešní provincie Šan-tung ve východní části severní Číny. Konfucius sám nebyl autorem žádného textu (jeho učení bylo původně předáváno ústně), nicméně určitou dobu po jeho smrti byly výroky mu připisované sebrány do sbírky *Lun-ju* (Hovory).⁴⁴ Síla konfucianismu spočívala mimo jiné v tom, že jeho přívrženci vytvořili jednu ze dvou skutečně sevřených a organizovaných filozofických škol doby Válčících států (453–221 př. n. l.). Druhou pak vytvořili mohisté, velcí soupeři konfucianismu. Po sjednocení Číny za vlády dynastie Chan (206 př. n. l.–220 n. l.), se konfucianismus (byť jak v teorii tak v politické praxi velmi silně pozměněný a smíšený s jinými filozofickými školami a se staršími náboženskými představami) stal oficiální ideologií imperiální Číny, jíž s několika přestávkami zůstal až do pádu císařství v roce 1911.

Hlavním rysem Konfuciova učení je jeho zájem o správné uspořádání společenských vztahů a ignorování metafyzických otázek. Za klíčové pro správné fungování společnosti Konfucius považoval, aby každý jednal podle toho, jak přísluší jeho společenskému postavení a roli. Tento požadavek je

44) Původní český překlad *Hovorů* od Jaroslava Průška z r. 1940 vydalo znovu nakladatelství Mladá fronta v r. 1995 v edici Augustina Paláta pod názvem *Rozpravy – Hovory a komentáře*. V odborné i populární literatuře je však dílo zpravidla jmenováno jako *Hovory* a tohoto úzu se přidržujeme i my.

45) Čísla v závorce odkazují na číslo kapitoly a příslušné pasáže.

všezahrnující. Jeho obecnou aplikaci asi nejlépe dokládá výrok v Hovorech (14.47),⁴⁵ v němž Konfucius odsuzuje chlapce, který se chová jako dospělý. I věkové kategorie jsou společenským statutem (což v kontextu archaické společnosti nijak nepřekvapuje) a je nutno jednat v rámci rolí, které jim přísluší. Společenský status a role jednotlivce jsou přitom relativní, realizují se vždy v konkrétním vztahu k ostatním členům společnosti. Ministr tedy jedná jako ministr ve vztahu k vládci, syn jako syn ve vztahu k otci, manželka jako manželka ve vztahu k manželovi atd. Velmi důležitým prvkem konfucianismu je jeho morální, etický náboj. S morálkou souvisí jeden z nejdůležitějších konfuciánských pojmů, termín *žen*, překládaný jako humanita, humánnost, lidskost. (Průšek překládá jako Dobro.) Užívání tohoto slova není u Konfucia jednotné a jeho smysl záleží na kontextu. Pojem *žen* v sobě morálku zahrnuje, ale je širší. Zdá se, že v Hovorech je kategorie *žen* zdrojem všech lidských ctností a představuje nejvyšší metu, jíž může člověk dosáhnout v osobním, společenském a kulturním životě.

V konfuciánském pojetí morálky však nacházíme výrazné odlišnosti od pojetí západního. Z toho, co bylo uvedeno o relativnosti společenských rolí, vyplývá, že rovněž morálka je v určitém smyslu relativní. Jde o jednání, které je správné v kontextu určité role, ve vztahu k ostatním. Nejlepší doklad této relativity nacházíme ve slavné pasáži z Hovorů (13.18):

„Vévoda z Še“ rozmlouval s Mistrem Kchungem řka: U nás doma byl muž zvaný „Spravedlivý Kung“. Jeho otec ukradl ovci a Kung svědčil proti němu.

Mistr Kchung pravil: U nás doma spravedliví lidé jsou jiného druhu. Otec bude krýt syna a syn otce – v čemž náhodou je také spravedlivost.

Pouze ve společenském kontextu se uplatňuje rovněž další důležitý konfuciánský pojem, obřadnost *li*. Toto slovo se nejčastěji překládá jako rituály, obřady, etiketa. (Průšek v českém překladu užívá také slovo Řád.) Ve svém původním významu označovalo rituály konané k počtě nadpřirozených bytostí (především duchů předků) a pravidla, podle nichž se měly vykonávat. V tomto smyslu (který byl v konfucianismu stále obsažen) regulovaly *li* komunikaci mezi lidmi a nadpřirozenými bytostmi. V konfucianismu však došlo k výraznému posunu obsahu slova k určitému souboru norem, které spíše nežli vztahy mezi lidmi a nadpřirozenými bytostmi řídí vztahy mezi lidmi (s ohledem na jejich společenský status), a tím udržují společenskou hierarchii. Činy jednotlivých osob jsou pak konfuciánci hodnoceny podle toho, zda jsou ve shodě či v rozporu s *li*.

V případě *li* v jejich náboženské i etické funkci se však nejednalo o prázdný formalismus, či o mechanické provádění pravidel společenské etik

V náboženských rituálech i společenských interakcích uskutečňovaných podle *li* byl nesmírně důležitý duch, s nímž jsou formální úkony prováděny. Známý jsou Konfuciovy výroky, že oběť duchům má být prováděna tak, jako kdyby duchové byli přítomni (i když třeba vůbec přítomni nejsou – *Hovory* 3.12), a že *li* znamená více než pouhé obřadní dary (*Hovory* 17.11). Jednání podle *li* je neoddělitelně spojeno s humanitou *žen*, jejímž je vnějším projevem. To však nelze chápat tak, že by *žen* byla primární a *li* sekundární: tím, že jednotlivec koná podle *li*, učí se být humánní a kultivuje svoji „lidskost“ *žen* (srov. *Hovory* 12.1).

Konfucianismus tedy vidí lidskou společnost jako hierarchizované společenství, v němž má v danou chvíli každý své jasně dané místo, a ve vztahu k ostatním musí jednat ve shodě se svým postavením vůči nim. Toto jednání je regulováno souborem norem *li*. Přitom však konfucianismus klade velký důraz na integritu jednotlivce, projevující se v humanitě *žen*.

Svým důrazem na společenskou hierarchii a na *li*, které ji udržují, navazoval konfucianismus na starší ideologii aristokratické vrstvy, jež dominovala Číně v době Letopisů (770–453 př. n. l.). Jako obhájce starých pořádků zakotvených v idealizovaném společenském a politickém uspořádání říše Západní Čou (asi 1045–771 př. n. l.) vystupoval Konfucius a jeho následovníci nepřátelsky vůči rodícím se centralizovaným státům sklonku období Letopisů a éry Válčících států. Konfucius sám sebe považoval pouze za učitele předávajícího staré znalosti, které měly přispět k nápravě společnosti a k návratu k poměrům doby Západní Čou. Ve skutečnosti však byl inovátorem a jeho učení bylo pochopitelně ovlivněno dobou hroutícího se starého řádu, v níž žil, a pro niž byla typická značná sociální mobilita. To se projeвило především ve dvou bodech jeho učení:

1. Ve větším důrazu na status dosažený nežli na status připsaný. Pro Konfucia není rozhodujícím kritériem pro hodnocení člověka jeho původ, nýbrž jeho morální kvality, projevující se nejvýrazněji právě v lidskosti *žen* a v jednání podle principů obřadnosti *li*. Tyto kvality by pak měly ve správně fungující společnosti vést k dosažení odpovídajícího společenského postavení.
2. S tím těsně souvisí důraz na morální, etickou stránku osobnosti a na její vědomou kultivaci. Oba tyto spolu těsně spjaté body názorně dokumentuje posun ve významu pojmu *tün-c'*, který Konfucius často užívá jako označení muže nejvyšších kvalit. Toto slovo (doslova „syn vládce“) původně označovalo aristokrata, tedy člověka, jehož postavení je dáno již jeho původem. Konfucius ho však používá spíše ve významu „aristokrat ducha“, tedy člověk, který dosáhl svých kvalit sebekultivací a učením.

Konfuciovo učení bylo tedy na jedné straně produktem asi nejpřevratnější epochy čínských dějin, na straně druhé však vstřebalo a přehodnotilo celou řadu starších představ, jejichž kořeny můžeme hledat ve velmi dávné minulosti. Tyto kořeny se pokusíme vystopovat a podat stručný nástin duchovního vývoje na území Číny od pravěku až do doby Konfuciovy, a to s hlavním důrazem na ty rysy, které byly příznačné i pro konfucianismus: na společenský význam obřadů a na etické aspekty náboženských představ.

Nejprve věnujme pozornost šamanismu v archaické Číně. Šamanismus je často považován za substrát, z něhož se vyvinulo pozdější náboženství starověké Číny. Rovněž pro některé konfucíánské představy je někdy hledán zčásti šamanský původ. Naším cílem není nabídnout nová řešení této složité problematiky, pouze stručně a kriticky shrnout existující materiál. Přitom volíme retrospektivní postup, protože spolehlivější doklady o určitých šamanských představách nám mohou poskytnout pouze texty z 1. tis. př. n. l. Od nich pak lze případně postupovat hlouběji do minulosti. Poté se pokusíme podat stručný přehled vývoje duchovních představ od neolitu po dobu Konfuciovu a to v chronologickém pořádku. Přitom se zaměříme na linii vedoucí ke vzniku konfucianismu.

Šamanismus ve staré Číně

Jak jsme již řekli, bývá dnes šamanismus považován za substrát, který předcházel filozofické systémy 1. tis. př. n. l. Přitom se uvažuje i o významném podílu šamanských představ ve státním kultu raných čínských států a o tom, že postavení panovníků v raném období mohlo být spojeno s vykonáváním rituálů šamanské povahy. S tím souvisí několik otázek: zda ve staré Číně vůbec nacházíme doklady představ, které bychom mohli označit jako šamanské; pokud ano, jak byly spojeny se státním kultem; a dále, jaký je jejich vztah k okolním oblastem Eurasie, v nichž byl šamanismus podrobně zdokumentován.

Diskuzi o šamanismu v Číně komplikuje určitá nevyjasněnost a flexibilita pojmu. Charakteristiky ústřední postavy šamana jsou sice v odborné literatuře poměrně jasně vymezené, je však třeba upozornit, že tato postava se objevuje v různém kontextu v celé řadě oblastí a náboženství, aniž by to muselo ukazovat na genetickou příbuznost jejich náboženských systémů. Méně zřetelně se naproti tomu rýsuje postavení šamana v rámci širšího komplexu představ o nadpřirozených silách a o uspořádání světa. To je vcelku pochopitelné, uvědomíme-li si, že přítomnost šamanského komplexu v některé oblasti nemusí ještě nutně znamenat, že středobodem, kolem něhož se utvářel magicko-náboženský život toho kterého etnika, byl právě šamanismus. Naši úvahu však musíme začít obecnou charakteristikou postavy šamana a otázkou, zda se s ní setkáváme i v Číně.

Literatura o šamanismu je nesmírně rozsáhlá a rozhodně neaspírujeme na její důkladnou znalost. Základním přehledným dílem, ze kterého vychází většina badatelů, stále zůstává práce Mircey Eliadeho, založená především na etnografickém materiálu ze Sibiře a severovýchodní Asie - ústředních oblastí rozšíření šamanismu. Eliade definuje šamanismus jako archaickou techniku extáze, jež umožňuje jedincům s výjimečnými schopnostmi komunikovat s nadpřirozenými bytostmi. Jedním ze základních předpokladů této komunikace je schopnost dostat se do transu, který je často uměle navozen. Primárním popudem k tomu, aby člověk získal šamanské vlohy, může být duševní či tělesná choroba nebo poškození, popřípadě jiný náhlý podnět (třeba i banální jako pád ze stromu). I když je funkce šamana u řady lidských skupin dědičná, hlavním předpokladem zůstává schválení nového adepta duchy, kteří mu poskytnou šamanské nadání. Jinými slovy, dědičná je nikoli funkce sama o sobě, nýbrž schopnosti, které jsou základní podmínkou pro její vykonávání. Ty však šamani obvykle potřebují rozvíjet dalším učením. Z výše uvedených charakteristik šamana vyplývá i jeho úloha v náboženském životě. Základním úkolem šamana je osobní komunikace se světem nadpřirozených sil. Šaman vystupuje v transu na Nebesa, podniká cestu do jiného světa, popř. funguje jako médium, do něhož vstupují nadpřirozené bytosti. Právě tento *osobní* charakter náboženské zkušenosti je jedním z hlavních rysů, odlišujících šamana od institucionalizovaných kněží, obětníků apod., kteří mohou dosáhnout kontaktu s nadpřirozenými silami rutinním konáním obřadů podle přesně stanovených pravidel.

Nacházíme ve staré Číně doklady o existenci podobných duchovních médií (tohoto obecného a neutrálního termínu budeme dále používat namísto označení šaman)? Písemné prameny z 1. tis. př. n. l. skutečně zmiňují osoby, které mohly díky svým neobvyklým schopnostem komunikovat s nadpřirozeným světem. Většina z nich je ve starověkých textech označována termínem *wu*, jemuž se nyní budeme věnovat nejpodrobněji (jak však uvidíme dále, spirituální média staré Číny nelze ztotožňovat pouze s tímto pojmem). Slovník *Šuo-wen tie-c'* z 2. stol. n. l. říká:

„*Wu* jsou ty, které přivolávají, vyvolávají (*ču*); jde o ženy, které jsou schopny sloužit beztvarym (neviditelným) a přivolat duchy dolů na zem tancem ...“

Podobně se vyjadřuje i velmi často citovaná pasáž ze spisu *Kuo-ju* datovaného asi do 4. stol. př. n. l.:

Král Čao (ze Čchu) se tázal Kuan Še-fuho: „Co to znamená, když se v *Čou-šu* říká, že Čchung a Li přerušili spojení mezi Nebesy a Zemí? Pokud by tomu tak nebylo, mohli by lidé vystupovat na Nebesa?“

Kuan Še-fu odpověděl: „To se tím nemyslí. Ve starých dobách nebyli lidé a duchové pomícháni. Ti z lidí, kteří jsou moudří a soustředění, dokáží být

uctiví vůči duchům ... V takovém případě do nich duchové sestupují. Jsou-li to muži, nazývají se *si*, jsou-li to ženy, nazývají se *wu*.“

Tyto pasáže vyžadují kratší komentář. Za prvé se zdá, že slovo *wu* mohlo ve staré Číně označovat osoby obou pohlaví a nikoli pouze ženy, jak tvrdí mladší slovník *Šuo-wen tie-c'*. Rozdělení médií na mužské *si* a ženské *wu* mohlo vzniknout až pod vlivem jin-jangových teorií doby Válčících států a dynastie Chan. V ritualistickém spisu Čouské obřady (*Čou-li*) z konce doby Válčících států (viz níže) jsou šamani mužského i ženského pohlaví bez rozdílu označováni jako *wu* (o mužských médiích se pak hovoří jako o „mužských *wu*“ – *nan-wu* – o ženských médiích jako o „ženských *wu*“ – *nü-wu*).

Za druhé, přestože i z jiných textů vyplývá, že tanec byl jedním z hlavních prostředků, kterými *wu* působili (nebo působily; viz níže) na nadpřirozené síly, nelze jejich úlohu zužovat pouze na něj. Ve výše citované pasáži může jít o interpretaci autora slovníku, který vysvětluje etymologii slova *wu* (médiu) na základě jeho fonetické podobnosti se slovem *wu* (tanec, tančit). Na povrchní zvukové podobnosti slov založená etymologie byla v lexikografické praxi té doby běžným jevem.

Funkce médií však byly širší. Těm hlavním, jež můžeme zrekonstruovat podle rozličných starověkých textů, se budeme nyní věnovat podrobněji. Na základě Čouských obřadů můžeme hlavní úkoly *wu* stručně charakterizovat takto: V době sucha ženská média speciálním tancem, který se nazýval *jü*, přivolávala déšť. V případě přírodních katastrof (záplav, epidemií, hladomoru atd.) konala ženská (a zřejmě i mužská) média modlitby, tance a nářky. Při pravidelných obřadech k počtě božstev hor a řek je mužská média oslovovala správnými tituly. Během každoročního Velkého exorcismu střílela mužská média šípy do čtyř světových stran a vyháněla zlé duchy. Ženská i mužská média se účastnila obřadů, při nichž docházelo ke styku s nepohrbenou mrtvolou. Při kondolenčních návštěvách přitom mužská média *wu* doprovázela krále a ženská média královnu. A konečně při pohřebních obřadech přivolávala média ducha zemřelého.

Toto byly úkoly *wu* v rámci oficiálního kultu. Mimoto ovšem nacházíme ve starověkých textech, především v kronice *Cuo-čuan*, datované do 4. stol. př. n. l., i další údaje o méně regulérních způsobech využití spirituálních médií. Mezi nimi převládají záznamy o tom, že v době Letopisů byla média (snad nahá) v případě sucha rituálně vystavována slunci, aby přivolala déšť. Někdy byla za tímto účelem i upalována.

Na základě výše uvedených faktů se můžeme pokusit o stručnou analýzu postavení spirituálních médií v rituálu 1. tis. př. n. l. Zajímat nás budou následující problémy. Ke komu a jakým způsobem se spirituální média obracela? Čím se tento způsob odlišoval od jiných typů komunikace s nadpřirozenými silami a čím tedy byla média specifická.

V první řadě je zřejmé, že spirituální média byla používána převážně v krizových situacích (sucho, přírodní katastrofy) a za okolností, kdy hrozilo nebezpečí ze strany zlých sil (styk s nepohřbenou mrtvolou, exorcismus zlých duchů při pravidelných obřadech). Přitom se média obracela k rozličným přírodním božstvům (hor, řek apod.), stejně jako k duchům zemřelých, ovšem ne v rámci pravidelných obřadů k uctění předků. Média tedy jednala především v situacích, které se zřejmě vymykaly moci předků. Jako dobrý příklad lze uvést těsné spojení *wu* s přivoláváním deště. V textech 1. tis. př. n. l. nacházíme náznaky, že prosby o déšť byly směřovány k božstvům řek a hor. Šlo zřejmě o představu dávného původu, protože podle nápisů na věš-
tebných kostech z doby Šang (13.–11. stol. př. n. l.) mohlo déšť sesílat buď nejvyšší božstvo *Šang-ti* (Pán na výsostech; viz níže) nebo božstva řek. Déšť, jehož přivolávání bylo jedním z hlavních úkolů médií, tak stál vesměs mimo pravomoc jinak velmi mocných duchů předků.

46) Český překlad Jaromíra Vochaly viz ČCHŮ Jüan (2004).

Média nekomunikovala s nadpřirozenými silami zprostředkovaně, např. pomocí regulérních obětí, ale osobně. Při obřadech k uctění hor a řek oslovovala média božstva přímo, a stejně tak byla schopna nezprostředkovaného rozhovoru s duchy zemřelých, aniž by se jim ti museli zjevovat např. ve snu. V této souvislosti lze zmínit slavnou pasáž z kroniky *Cuo-čuan*, v níž duch řínského prince Šen-šenga sděluje svoji vůli prostřednictvím média (10. rok vlády vévody Si, tj. 650 př. n. l.). Údaje o tom, jakým konkrétním způsobem média s nadpřirozenými silami komunikovala, jsou však bohužel zlomkovité. Pouze výše citované pasáže ze slovníku *Šuo-wen tie-c'* a spisu *Kuo-jiü* naznačují, že nadpřirozené bytosti sestupovaly do média a to (snad) upadalo do transu. Z faktu, že v Knize čouských obřadů je hierarchie mezi médii založena na osobních schopnostech a nikoli na dědičnosti a z toho, že ve starověkých textech se setkáváme i s *wu* stojícími mimo oficiální kult, můžeme dále usuzovat, že schopnost komunikovat s božstvy nebyla dána institucionálním postavením, nýbrž zvláštními osobními vlohami médií.

Prameny, o nichž jsme dosud hovořili, pocházejí ze severních částí Číny, zhruba z oblasti kolem Žluté řeky. V souvislosti se šamanismem v Číně je však často citována i jiná skupina textů z 2. pol. 1. tis. př. n. l., spojená s jižním státem Čchu. Jde o básnickou antologii nazvanou *Písň z Čchu* (*Čchucch'*; konec 4.–1. stol. př. n. l.), jíž tradice připisuje básníku Čchü Jüanovi.⁴⁶ Některé skladby této antologie, především *Devět zpěvů* (*Ťiou-ke*) a ústřední dílo sbírky *Setkání s hořkostí* (*Li-sao*), obsahují prvky považované za šamanské, popř. jsou přímo označovány za šamanské zpěvy.

Je nepochybné, že básně jsou cenným zdrojem informací o představách, jež bychom mohli označit jako šamanské. Zároveň však je velmi dobře možné, že ani jedna z uvedených skladeb v obřadech ve skutečnosti nesloužila a že se jedná pouze o básnické variace na dané téma. Základní strukturu většiny básní v *Devíti zpěvech* lze shrnout takto: v první části básně médium (opačného pohlaví nežli božstvo) vidí sestupující božstvo a vychází mu vstříc, někdy na voze, jenž je tažen fantastickými zvířaty, či ve člunu zdobeném magickými rostlinami. V následující pasáži je médium již osamělé a ve smutku touží po návratu božstva. (Překlad jedné z básní *Devíti zpěvů* viz stať **O. Lomové, str....**). Motiv fantastické cesty na voze taženém mýtickými zvířaty za božstvem opačného pohlaví se objevuje i v básni *Setkání s hořkostí*.

Pokusme se nyní srovnat tyto texty s tím, co víme o severních médiích. S nimi spojuje jižní básně představa o přímé komunikaci s božstvem vládnoucím přírodním silám. Dalšímu srovnání však brání výrazně odlišný charakter pramenů. V případě jižních básní nevíme, jakým způsobem byla navozena situace vhodná pro setkání s božstvem (zda např. média upadala do transu, zda prováděla tance), jestli božstva do médií sestupovala a promlou-

vala jejich ústy (i když význačná povaha textu čchuských písní tuto možnost naznačuje) a co vlastně mělo být výsledkem setkání. Na druhé straně ze severních textů prakticky neznáme podrobnější průběh komunikace média s božstvem. V jižních básních se objevuje motiv fantastické cesty za božstvem, jenž se vyskytuje ve spojení se šamanskými představami i v jiných oblastech světa. S ním se v textech ze severní Číny neseťkáváme, může to však být dáno pouze charakterem pramenů. Specifikem jižních písní je dále výrazně erotický charakter kontaktu mezi médiem a božstvem opačného pohlaví, pro nějž rovněž nenacházíme na severu Číny analogie. Zda je to opět dáno zlomkovitostí severních údajů, nebo zda jde o původní rys jižních náboženských představ, o vliv jin-jangových teorií doby Válčících států či o stylizaci danou literárními klišé téhož období, se při nedostatku údajů z jiných pramenů neodvažujeme rozhodnout.

Problematiku *wu* můžeme shrnout následujícím způsobem. V 1. tis. př. n. l. existovala jak v severní tak v jižní Číně duchovní média, která byla schopna komunikovat s přírodními božstvy a s duchy zemřelých. Činila tak ovšem mimo obřady k uctění předků. Pro severní Čínu nacházíme indicie, že tato média měla zvláštní schopnosti, které komunikaci umožňovaly. Pro Čínu jižní takové náznaky chybějí, i když to lze předpokládat. Je třeba uvést, že na severu Číny měla média spíše okrajové postavení v rámci oficiálního kultu, jemuž až do doby Válčících států dominovalo uctívání předků, a jejich schopností bylo využíváno hlavně v krizových situacích; ve vícero případech uváděných hlavně v kronice *Cuo-čuan* se setkáváme s médii stojícími zcela mimo oficiální kult a nacházejícími se zřejmě v dosti nízkém sociálním postavení, často v pozici zčásti analogické čarodějníkům v evropském středověku. O sociálním postavení médií v Číně jižní prakticky žádné informace nemáme, i když mohlo být vyšší (přinejmenším je zřejmé, že tzv. Písně z Čchu vznikaly v dvorském prostředí).

Dosud jsme hovořili o médiích *wu*, která stála mimo kult předků. Nenecháváme však i v tomto kultu, který byl osou náboženství severní Číny přinejmenším od doby Šang (13.–11. stol. př. n. l.) až po dobu Válčících států, rovněž určité šamanské prvky? Odpověď může být kladná. Poměrně podrobný popis obřadů k počtě předků v době Západní Čou (1045–771 př. n. l.) podává několik básní v Knize písní (*Š'-t'ingu*). Z nich se dovídáme, že obřady, jichž se zúčastnili členové klanu, měly charakter hostiny v chrámu předků, při níž byly duchům předků za zvuků hudby nabízeny obětní pokrmy a nápoje. Duchové přitom sestupovali do místnosti a vstupovali do osoby impersonátora (*š'*), jehož ústy pronášeli požehnání svým potomkům. Impersonátor měl v kultu předků roli analogickou úloze *wu* při komunikaci s jinými božstvy. Na rozdíl od *wu* byl však vybírán z členů rodu a nebyl specialistou. Mimoto i jeho chování v průběhu rituálu se zřejmě lišilo od *wu*

(nemáme doklady o tom, že by upadal do transu či tančil, v básních vystupuje naopak jako tichý a pasivní).

Ukázali jsme, že ve starověkém čínském rituálu se určité šamanské prvky vyskytovaly. Nyní se dostáváme k otázce, na níž se snažila najít odpověď řada badatelů: pokud skutečně pro 1. tis. př. n. l. máme doklady, že duchovní média v Číně existovala, byť třeba ve víceméně okrajovém postavení, nemohl být ve starších dobách, konkrétně v době existence říše Šang (13.–11. stol. př. n. l.) jejich význam větší a nemohly mít šamanské představy výraznější podíl v kultu? Když jsme výše upozornili na rozdíly mezi médií, která sloužila v kultu přírodních božstev a v kultu předků, nemohly být ve starších obdobích tyto rozdíly menší? Odpovědi na tyto otázky se velmi liší. Početná skupina badatelů označuje šamanismus za základní rys šangského náboženství a považuje šangské krále za šamany, jejichž moc se zakládala především na schopnosti osobně komunikovat s duchy předků. Jiní naproti tomu názor o šamanském charakteru moci šangských panovníků odmítají, popřípadě se této otázce vyhýbají. Zde není naším cílem tento složitý problém vyřešit. Omezíme se pouze na stručný kritický přehled hlavních faktů, o něž se zmíněné názory opírají. Přitom se zaměříme jen na písemné záznamy, protože interpretace rozličných ikonografických a archeologických pramenů, jež v diskuzi velmi často figurují, je nesmírně problematická.

Hlavní soubor písemných pramenů pro dobu Šang představují nápisy na věšebných kostech a krunýřích nalezené v šangském hlavním městě An-jangu (jejich podrobnější charakteristika viz níže). Základní problém všech hypotéz o šangském šamanismu spočívá v tom, že tyto nápisy – přestože jde o velmi rozsáhlý a pro starověkou Čínu zcela bezprecedentní soubor textů – říkají ve skutečnosti velmi málo o samotném průběhu obřadů. Stejně tak neposkytují žádný systematický přehled šangských náboženských představ. Prakticky všechny snahy rekonstruovat nějaký ucelenější a konkrétnější systém šangského duchovního světa se těžko obejdou bez použití pozdějších písemných pramenů. Nemálo se využívá také interpretace jednotlivých znaků, které jsou založeny buď na fonetické – a jak se často předpokládá i významové – podobnosti se znaky dalšími, nebo na jejich grafické podobě. Byť obě metody mohou vést k vytvoření poměrně koherentních systémů, tyto systémy mohou být těžko potvrzeny nebo vyvráceny a zařazení jednotlivých prvků do nich je často zdůvodněno pouze koherencí těchto prvků s dalšími složkami systému.

Přesto můžeme říci, že šangské rituály určité šamanské rysy obsahovaly (pokud vycházíme z definic uvedených výše). Nápisy na věšebných kostech a krunýřích zmiňují obřady k přivolávání deště analogické těm, které známe z pozdějších textů. První okruh těchto obřadů se týká tanců, jimiž byl přivoláván déšť. Přestože se znak pro spirituální médium (*wu*) ve své pozdější

podobě a významu zřejmě na věštebných kostech neobjevuje – podle Čchen Meng-tia se teprve v pozdějších obdobích vydělil ze znaku *wu* (tanec, tančit) zobrazujícího tančící lidskou postavu – lze na základě analogií z 1. tis. př. n. l. a právě uvedené souvislosti znaků označujících médium a tanec oprávněně soudit, že tanečnický byl spirituální média. Druhý okruh rituálů k přivolání deště představují zápalné lidské oběti. Znaky označující upalované osoby většinou obsahují radikál žena a nejspíše tedy šlo o ženská média. Vedle nich byli – stejně jako v pozdějším období – pravděpodobně upalováni lidé s tělesnou vadou.

Co se tedy týče obřadů k přivolání deště, nacházíme značnou kontinuitu mezi šangskou rituální praxí a pozdějšími zvyklostmi. Další otázky však zůstávají otevřené. Bylo postavení médií v říši Šang důležitější nežli v následujících dobách? Proč byly upalovány právě ženy a lidé s tělesnou vadou? Lze i zde použít vysvětlení některých textů z 1. tis. př. n. l., že šlo o trest za to, že způsobují sucho (popř. o obranu proti jejich působení). Nebo musíme důvod hledat jinde v komplexu šangských náboženských představ, které mohly mít i velmi dávné kořeny? Jistě bychom mohli nabídnout určité spekulace, ale na tomto místě se jich zdržíme.

Klíčový význam pro hypotézy o šamanském charakteru šangského náboženství jako celku však má otázka, zda šamanské prvky nacházíme přímo v nejdůležitějších šangských rituálech spojených s kultem předků, a zda sám král měl rysy šamana. Můžeme předpokládat, že v obřadech k počtě předků figurovala postava odpovídající pozdějšímu impersonátorovi, tedy osoba, do níž sestupovali duchové předků. Přímé doklady však postrádáme. S úvahami, že panovník jednal jako médium a že v transu komunikoval s duchy předků, popř. vystupoval na Nebesa, se však ocitáme na velice nejisté půdě. Jednou z hlavních indicií uváděných ve prospěch hypotézy královského šamanismu je příběh, který poprvé zmiňují Konfuciovy *Hovory* a spis filozofa Mo Tiho (*Mo-c'*) z 5. stol. př. n. l. Podrobněji ho pak rozvádějí až Letopisy pana Lü (*Lü š' čhun-čchiou*) ze 3. stol. př. n. l. Podle tohoto příběhu za vlády prvního šangského krále Čcheng Tchanga postihlo zemi sucho. Čcheng Tchang se sám nabídl za oběť, aby přivolal déšť, avšak před jejím vykonáním začalo pršet, a pohroma byla odvrácena. Zde se skutečně panovník ocitá v roli, která – jak bylo uvedeno výše – příslušela médiím. Problémem je však to, že i nejstarší odkazy na příběh jsou době Šang časově dosti vzdáleny – téměř o pět set let – a zjevně odrážejí představu ctnostného vládce ochotného položit život ve prospěch svého lidu, k níž nacházíme vícero paralel v textech doby Západní Čou až Válčících států. Je tedy značně problematické, zda je vyprávění skutečně reminiscencí na původní šangské představy.

Velmi problematický je rovněž názor, že znak wang (král) je významově těsně spjat se znakem *wang* (mrzák, šílenec), což by podle některých bada-

telů mělo odkazovat na extatické stavy, v nichž králové komunikovali s duchy předků. Tato interpretace se zakládá pouze na povrchní podobnosti obou slov a je třeba upozornit, že podobně odvozených – a velmi odlišných – vysvětlení znaku čínského písma pro slovo „král“ bylo nabídnuto vícero, aniž by pro některou z nich existovaly přesvědčivé doklady.

Uvedená fakta týkající se šangského šamanismu lze shrnout následujícím způsobem. S prvky, které jsme na počátku definovali jako šamanské, se v šangském náboženství skutečně setkáváme. Nejspolehlivější doklady existují pro přivolávání deště, tedy obřady spadají do rámce kultu přírodních božstev. Vzhledem k tomu, že v pozdějších dobách figurovala média i v komunikaci s duchy předků, jež byla osou šangského náboženství, můžeme předpokládat jejich významnou roli v tomto kultu i pro dobu Šang. K tomu, zda byl médiem sám panovník, a jak se komunikace s duchy předků vlastně odehrávala, je těžké se jednoznačně vyjádřit. V každém případě je třeba zdůraznit, že pro představu, že by šangští králové komunikovali s duchy v transu, nenacházíme žádné spolehlivější opory. Šangský kult tak, jak se nám jeví na základě nápisů na věšebných kostech, působí dojmem organizovaného rituálu zajišťovaného rozsáhlejším aparátem specialistů, v němž mělo klíčovou roli korektní provádění regulérních obřadů podle propracovaného plánu (viz níže). Je tedy velice obtížné chápat „šangský šamanismus“ jako jakýsi koherentní systém a čistě na tomto základě vysvětlovat další prvky šangské kultury, např. význam dekoru na bronzových obřadních nádobách apod.

Přesto musíme uznat, že představa o tom, že určití lidé jsou díky svým vlohám schopni komunikace s nadpřirozenými silami a i určité prvky ve struktuře této komunikace (trans, sestup božstev do média, motiv cesty za božstvem) jsou do značné míry analogické tomu, co známe z klasických „šamanských“ oblastí Sibíře a severovýchodní Asie. Tyto shody by mohly poukazovat i na dosti starobylý původ zmíněných představ. Jde však o paralely značně vágní a s celou řadou těchto prvků se setkáváme i v jiných částech světa, aniž by to muselo poukazovat na genetickou spojitost mezi nimi. Pokud tedy chceme uvažovat o určité genetické spojitosti náboženských představ staré Číny na straně jedné a severovýchodní Asie na straně druhé, musíme se pokusit mezi oběma oblastmi nalézt další paralely, které by poukazovaly např. na strukturální podobnost představ o uspořádání světa, mýtů apod. Zmíněné prvky však nemusíme nutně chápat jako šamanistické.

Je pozoruhodné, že určité paralely k některým čínským představám skutečně nacházíme, a to nejen na Sibíři, nýbrž i v širší severní circumpacifické oblasti. Jejich asi nejlepší přehled podal již před lety K. C. Chang. Některé mají obecnější charakter a setkáváme se s nimi i v jiných částech světa: zde máme na mysli představu světa rozděleného do vícero sfér, z nichž každá

náleží určitým bytostem (duchům, lidem), a jimiž je médium schopno procházet jednak po ose světa spojující všechny sféry a mající často podobu stromu, hory apod., jednak s pomocí rozličných zvířat, duchů atd. Jiné prvky jsou již specifitější a geograficky omezenější.

Zvláště pozoruhodná je koncepce horizontální struktury světa jako určité „mandaly“, tedy se středem, jímž prochází *axis mundi* a čtyřmi zřetelně definovanými světovými stranami, z níž každé přísluší určité zvíře, barva atd. Představu o takovém uspořádání světa nacházíme ve staré Číně, a to již v šangských textech, i na druhé straně Tichého oceánu u řady indiánských etnik. K tomu přistupují i další podobnosti v koncepci mužského a ženského principu ovládajícího vesmír a v některých mytologických prvcích (např. mýtus o několika sluncích, jenž je znám jak v Číně, tak u některých etnik na Sibiři a v Americe).

Není vyloučeno, že se zde setkáváme s pozůstatky starobylých náboženských představ, které byly rozšířeny ve východní Asii a v severní Americe. Jejich kořeny mohou jít velmi hluboko do minulosti. Ovšem zrekonstruovat z nich nějaký ucelený systém, který bychom mohli promítnout do pravěku Číny, asi nelze. Obrátme se proto k nejlépe zdokumentované složce náboženských představ staré Číny, ke kultu předků.

Náboženské představy čínského neolitu

V předcházejících dvou kapitolách jsme se pokusili zdokumentovat, co víme o duchovních představách v Číně na základě písemných pramenů 1. a z části i 2. tis. př. n. l. Koncepce, jimž jsme věnovali pozornost, byly odlišné a do určité míry i sobě navzájem nepřátelské: na straně jedné konfucianismus, obracející se od světa nadpřirozených sil k lidské společnosti a věnující velkou pozornost otázkám morálky, na straně druhé spirituální média schopná komunikovat s duchy, která reprezentují tu složku duchovních představ staré Číny, již bychom mohli nazvat morálně indiferentní.⁴⁷ V následujícím chronologicky uspořádaném výkladu se pokusíme ve stručnosti zachytit duchovní vývoj na území Číny před 1. tis. př. n. l., a to se zvláštním zřetelem k počátkům oněch prvků, jež v oficiální doktríně čínského impéria na konci téhož tisíciletí převládly: tedy k významu rituálu v utváření a udržování společenských vztahů a k počátkům etických koncepcí.

Tento přehled musíme začít v neolitu. Informace o náboženských představách této doby poskytují pouze archeologické prameny, jejichž interpretace je velmi obtížná a lehce může sklouznout do spekulací. V úvodu je proto třeba upozornit na nedostatky, které se objevují v některých přehledných pracích o náboženských představách v Číně. Pro neolit nevystačíme s vágní koncepcí jakéhosi primitivního náboženství zahrnujícího šamanismus,

47) Opět zdůrazňujeme, že spirituální média zdaleka nereprezentují tuto složku celou a pozornost, kterou jsme jim věnovali v předcházející kapitole, mohla jejich význam v 1. tis. př. n. l. příliš zveličít.

animismus, totemismus apod., pro něž jsou nacházeny izolované doklady z různých (často navzájem dosti vzdálených) oblastí Číny a z různých dob. Čína netvořila v pravěku jednotný celek a totéž platí o duchovních představách jednotlivých regionů. Kromě toho i v rámci těchto regionů došlo v průběhu dlouhého období, klasifikovaného velmi široce jako neolit, k výraznému společenskému rozvoji, s nímž byl nepochybně spjat i vývoj náboženských představ.

Předtím než se pustíme do výkladu o vývoji v oblasti Centrální planiny, podnikneme krátký exkurs i do jiných oblastí Číny, o nichž se často hovoří v souvislosti s pravěkými náboženskými představami. Ukážeme přitom, že duchovní svět tamějších pravěkých populací se značně lišil od území v okolí Žluté řeky. První exkurs se týká severovýchodní Číny, území dnešní čínské provincie Liao-ning a východní části Vnitřního Mongolska. Zde již od 6. tis. př. n. l. existovaly zemědělské kultury, na jejichž základě se ve 4. tis. př. n. l. zformovala jedna z nejpozoruhodnějších kultur čínského neolitu: kultura Chung-šan. Jak ukazují bohaté hroby vybavené předměty z prestižních materiálů (hlavně nefritu) i rozsáhlé stavby, k nimž se záhy dostaneme, v době její existence dosáhly místní populace již dosti vysokého stupně společenské organizace. S tím souvisel i rozvoj duchovních představ, o němž vypovídají především nálezy, které archeologové učinili na lokalitě Niou-che-liang v provincii Liao-ning. Zde se na ploše 100 km² podařilo odkrýt celý komplex obřadních konstrukcí sestávající ze čtvercových a kruhových kamenných „oltářů“ a plošin vybudovaných z kamene a dusané hlíny. Ústřední budovu komplexu představovala zahlobená stavba o délce 22 m a šířce zhruba 4–9 m, jejíž stěny původně tvořila kulevka opletená proutím a omazaná hlínou. Uvnitř stavby se našel hliněný model čelisti vepře, lidská tvář v životní velikosti vymodelovaná z hlíny s očima vyloženými nefritem a dále zlomky dalších monumentálních plastik. Poznatky učiněné v Niou-che-liangu doplňují nálezy z jiných lokalit, mezi nimiž vzbuzují pozornost především nefritové figurky stočených „draků“ (s hlavou, která často připomíná vepře) a hliněné figurky nahých žen, někdy těhotných.

Mnohé z těchto nálezů nemají jinde v Číně analogie (zcela neobvyklé je hlavně zobrazení lidské tváře a vypočtení nahých žen). Na západě i v Číně se objevilo vícero snah o rekonstrukci duchovního světa kultury Chung-šan. Nejčastěji se opakují úvahy o kultu plodnosti a ženských božstev, které vycházejí z přítomnosti sošek nahých žen. Rovněž zmíněná lidská tvář vymodelovaná z hlíny je chápána jako vyobrazení ženského božstva. Významné pro rekonstrukci duchovních představ chungšanského období jsou dále figurky „prasečích“ draků a jiné nefritové symboly, spojované s deštěm a s plodností. Zde se nechceme pouštět do podrobnějších rozborů duchovního světa tvůrců kultury Chung-šan. Podtrhneme pouze hlavní

obecné rysy, které ukazují jeho odlišnosti od kultur v oblasti Žluté řeky. V první řadě je zjevné, že komplex staveb u Niou-che-liangu, v jehož okolí nebyla nalezena žádná sídliště, představoval významné centrum pro širší okolí. Zakomponování komplexu do krajiny a charakter nálezů napovídá, že obřady zde konané nebyly spojeny s uctíváním předků určité lidské skupiny, nýbrž spíše s jakýmsi přírodními božstvy (velmi obecně řečeno). Taková orientace kultu zřejmě odpovídala politické organizaci chungšanské společnosti. Můžeme soudit, že centrální moc měla spíše skupinový charakter. Je pravděpodobné, že postavení významných osobností, jejichž hroby nacházíme v obřadním komplexu, bylo spjato s konáním rituálů veřejné povahy. Nezdá se přitom, že by bylo legitimováno kultem předků jejich příbuzenské skupiny. Charakter chungšanského kultu mohl být tedy na jedné straně dán společenskou organizací, na straně druhé ale také pravděpodobně starobylými náboženskými představami, které se lišily od ostatních částí Číny. Předchůdce rituálních předmětů známých z kultury Chung-šan nacházíme již v raných zemědělských kulturách této oblasti a bez zajímavosti není skutečnost, že některé chungšanské prvky, především sošky nahých žen a vyobrazení lidské tváře, mají určité analogie na Sibiři a v Japonsku. Těmto podobnostem nebyla zatím věnována odpovídající pozornost, přestože podle našeho názoru představuje zkoumání vztahu kultury Chung-šan k širší severovýchodní Eurasii perspektivnější cestu pro pochopení chungšanského náboženství nežli dosti frekventované interpretace založené na údajích z pozdějších pramenů vzniklých ve velmi odlišné civilizaci v okolí Žluté řeky.

Druhý exkurs nás zavede na téměř opačný konec Číny, k dolnímu toku řeky Jang-c'. Zde zhruba mezi léty 3200–2200/2000 př. n. l. existovala kultura Liang-ču, ve své době jedna z nejnávštěvnějších na území Číny. Podobně jako v kultuře Chung-šan, i v kultuře Liang-ču se setkáváme s doklady velmi rozvinutého rituálu. Po celé oblasti jejího rozšíření je rozptýleno množství menších či větších plošin z dusané hlíny, z nichž přinejmenším část sloužila ke konání jakýchsi obřadů. Do některých jsou mimoto zapuštěny hroby s velmi bohatou výbavou, jejíž hlavní složku tvoří dokonale opracované nefritové předměty. Řada z nich zjevně sloužila rituálním potřebám: jde především o nefritové tuby *cchung* a disky *pi*, které byly později zařazeny i mezi obřadní nefrity z oblasti Centrální planiny. Liangčuské nefrity zdobí propracovaný dekor, jenž vypovídá o existenci pevného ikonologického konceptu. Ústředními motivy jsou teriomorfni tvář s výraznými očima a často mohutnými tesáky a lidská tvář s jakousi „čelenkou“. V případech, kdy jsou obě vyobrazení spojena dohromady, nachází se lidská tvář nad tvářmi zvířecí. Poměrně často se na nefritech setkáváme i s vyobrazeními ptáků.

Pokusů rekonstruovat duchovní svět kultury Liang-ču existuje snad ještě více nežli v případě kultury Chung-šan. Většina z nich vychází z liangčuské

ikonografie a ze speciálních typů rituálních předmětů, především tub (*cchung*) a disků (*pi*). Asi málokterá oblast výzkumu čínského pravěku zároveň ilustruje hlavní problémy rekonstrukce archaických náboženských představ v Číně tak názorně, jako bádání o náboženství kultury Liang-ču. Značná část badatelů vysvětluje význam motivů a artefaktů pocházejících z jihovýchodní Číny a datovaných do 3. tis. př. n. l. na základě písemných textů vzniklých v oblasti Centrální planiny převážně v druhé polovině 1. tis. př. n. l. V interpretacích převládá šamanská linie posilovaná kromě odkazů na zmíněné texty také srovnáváním s kulturami Sibiře. Tuby *cchung* a disky *pi* jsou tak na základě konfuciánského kompendia Tři knihy obřadů (*San-li*) z konce doby Válčících Států a počátku doby Chan považovány za předměty k uctívání Nebes a Země, popř. za šamanské předměty sloužící ke spojení Nebes a Země a k výstupu šamanů na Nebesa. Složený motiv teriomorfni a lidské tváře je spojován s fantastickými cestami šamanů a chápán jako vyobrazení šamana se zvířetem, které ho unáší. Častá vyobrazení ptáků jsou dávana do souvislosti se slunečním kultem, v němž v 1. tis. př. n. l. hrál pták významnou roli.

Část těchto názorů může mít opodstatnění, ovšem hledání kontinuity mezi kulturou Liang-ču a o mnoho pozdější civilizací Centrální planiny je velmi problematické, a to přestože některé typy nefritových předmětů a motivů na nich pravděpodobně pronikly z kultury Liang-ču do Centrální planiny. Tam však byly užívány v odlišném kontextu a i ten se v průběhu doby měnil.

Pro rekonstrukci liangčuského náboženství je oprávněnější použít pouze těch údajů písemných textů z 1. tis. př. n. l., které se vztahují přímo k oblasti jižní Číny. U nich můžeme předpokládat určitou kontinuitu s kulturou Liang-ču. I zde však narážíme na obtíže, protože takové prameny jsou pouze kusé a mimoto návaznost pozdějšího vývoje v dané oblasti na kulturu Liang-ču není jistá. Přesto snad lze určité prvky liangčuské ikonografie spojovat s tím, co víme o náboženských představách v jižní a východní Číně v 1. tis. př. n. l. Můžeme uvažovat především o existenci kultu ptáka, který byl v 1. tis. př. n. l. znám na jihu a východě Číny a byl spojován se sluncem.

Na poněkud pevnější půdě se ocitáme s rekonstrukcí obecného charakteru náboženského systému kultury Liang-ču. Podobně jako kultura Chungšan působí i kultura Liang-ču se svými obřadními terasami, rozloženými snad podle určitého hierarchického systému na rozsáhlém území, dojem poměrně jednotného celku bez výraznějšího soupeření mezi jednotlivými vůdci a jejich příbuzenskými skupinami. Prakticky postrádáme doklady kultu předků (významnější zemřelí jsou uloženi izolovaně od rozsáhlejších pohřebišť na terasách, jejichž primární účel nebyl zřejmě pohřební). Stejně tak chybějí – jako v celé jižní Číně – věštebné kosti, které byly na severu od

3. tis. př. n. l. výrazně spjaty s kultem předků. Rituál kultury Liang-ču se zdá být zaměřen na uctívání přírodních mocností v nejširším slova smyslu. To zřejmě spojuje kulturu Liang-ču nejen s pozdějšími kulturami na dolním Jang-c', ale i s dalšími oblastmi podél toku této řeky až na západ do S'-čchuanu, kde byla situace v neolitu a době bronzové podobná. Konečným odrazem této orientace „jižního náboženství“ jsou možná i dříve zmíněné Písně z Čchu. Z předchozího výkladu je zřejmé, že koncepce jakýchsi prvobytných náboženských představ, kterou by bylo možno aplikovat ve všech oblastech neolitické Číny, je mylná, a že v neolitu byly náboženská situace na území dnešní Číny snad ještě pestřejší než kdykoliv potom.

Nyní však opustíme různorodý svět pozdně neolitických kultur jižní a severovýchodní Číny a dále se zaměříme pouze na vývoj v oblasti Žluté řeky, která se v 1. tis. př. n. l. stala dominantní ve formování čínské civilizace. Zde jsou dějiny náboženských představ především dějinami kultu předků.

Z neolitických nálezů z centrální Číny neznáme tak efektní projevy duchovních představ jako z kultury Liang-ču nebo Chung-šan. Téměř chybějí svatyně a oltáře a i ikonografie je chudší. Malovanou keramiku kultury Jang-šao (5. a 4. tis. př. n. l.) z provincie Šen-si sice zdobí motivy ryb, zvířat a lidských tváří obklopených rybami, které s největší pravděpodobností mají náboženský význam, jejich interpretace je však nejistá. Přesto kontinuita vývoje v této oblasti s pozdějšími obdobími, z nichž již pocházejí písemné prameny, dovoluje učinit asi přesnější závěry o náboženských představách nežli v jiných oblastech Číny. Cenné poznatky poskytují pohřebiště, na jejichž základě lze postihnout hlavní tendence ve vývoji kultu předků, jenž byl osou severočínského náboženství zřejmě již od raného neolitu. Nejpracovanější přehled vývoje kultu předků v neolitu severní Číny předložila na základě analýzy pohřebišť čínská badatelka Liu Li. Podle ní lze pro více-méně egalitární společnost kultury Jang-šao (5.–4. tis. př. n. l.) předpokládat skupinové uctívání předků celé příbuzenské jednotky vedené zájmy všech jejích členů. Na takovou organizaci kultu ukazuje situace na pohřebišti Lung-kang-s' (prov. Šen-si), na jehož okraji se soustřeďovaly obětní jámy s vepří (ty byly zjevně spojeny s celým pohřebištem a nikoli pouze s hroby význačnějších osob). S rozvojem společenské hierarchizace se začalo postupně přecházet k uctívání význačnějších osobností (obětní jámy poblíž bohatě vybavených hrobů) a ve 3. tis. př. n. l., kdy se vytváří hierarchie mezi jednotlivými příbuzenskými skupinami, se kult orientuje na předky elitních příbuzenských jednotek. To naznačují např. zjištění učiněná na pohřebišti Čcheng-c' (prov. Šan-tung), kde byly obětní jámy soustředěny ve skupině bohatě vybavených hrobů, které zřejmě náležely elitní příbuzenské skupině.

Tento scénář je velmi přesvědčivý. Zároveň jistě není náhodou, že ve 3. tis. př. n. l., kdy se formuje určitá společenská elita, pozorujeme obecné zin-

tenzívnění rituálních aktivit, což se projevilo např. ve stoupajícím počtu lidských obětí a v tom, že ke komunikaci s duchy předků se začalo používat věštění z kostí. To můžeme dávat do souvislosti se snahou jednotlivých elitních skupin legitimovat své postavení zdůrazněním pozice a moci svých předků a zároveň prostřednictvím nákladnějších rituálů ukázat svoji schopnost s nimi komunikovat.

Podoba obřadů k počtě předků a prostředky, jimiž se členové elity snažili v rámci kultu předků upevnit svoji prestiž, přitom mohla předznamenávat některé pozdější rysy čínského náboženského myšlení. Podle výbavy bohatých hrobů, v nichž jako prestižní předměty často nacházíme nádoby k podávání pokrmů a nápojů, můžeme soudit, že významnou roli v obřadech měly hostiny. Zpočátku snad mohlo jít o rituály potlačového charakteru, v nichž členové příbuzenské skupiny upevňovali svoji prestiž rozdělováním bohatství, především vepřového masa. To mohlo mít pro formování pozdějších čínských náboženských představ značnou důležitost. V první řadě hraje takový rituál velkou roli ve vytváření společenských vztahů a zde jsme zřejmě u kořene pozdější orientace čínského náboženství a filozofie na vztahy ve společnosti – orientace tak výrazné, že společenský význam rituálů nakonec zatlačil do pozadí původní význam náboženský. Rovněž určité principy, na nichž podle pozdějších čínských představ společnost stála, mohly mít původ v neolitických obřadech. Máme konkrétně na mysli velkou důležitost darů a přerozdělování bohatství pro budování společenských vztahů a posilování vlastní prestiže. Tento princip – projevující se i v politické teorii 1. tis. př. n. l. představou, že dávat znamená získávat – byl velmi důležitý i v pozdější čínské civilizaci a byl zřejmě inherentní i v koncepci mravní síly *te*, jež byla v 1. tis. př. n. l. považována za základní předpoklad pro udržení politické moci (viz níže). Tyto koncepce mohou mít kořeny v neolitických potlačových hostinách, v nichž byla společenská prestiž získávána rozdělováním vlastního majetku.

Náboženské představy v době Šang

V následující době bronzové (zhruba 2. tis. př. n. l. a 1. pol. 1. tis. př. n. l.) se v severní Číně zformovaly první státní útvary, jejichž kultura plynule navazovala na starší, pozdě neolitické tradice. S nimi ve 2. pol. 2. tis. př. n. l. vstupujeme alespoň zčásti do historické epochy zachycené již soudobými písemnými prameny. Ze 13.–11. stol. př. n. l. pochází již zmíněný soubor nápisů na věštebných kostech a krunýřích, nalezený v An-jangu na severovýchodě provincie Che-nan. An-jang byl posledním centrem říše Šang, mocného státu, jenž ovládal velkou část centrální Číny, a nápisy poskytují neo-

cenitelné informace o rozličných aspektech šangské společnosti a kultury včetně náboženství. Náboženský byl ostatně již sám důvod vzniku nápisů. Zvířecí kosti (v naprosté většině případů lopatky hovězího dobytka) a želví krunýře sloužily při věštbách v komunikaci s duchy předků způsobem používaným již od neolitu: v průběhu obřadu byly předem speciálně upravené kosti či břišní krunýře zahřáty ohněm a podle vzniklých puklin se zjišťoval výsledek věštby. Celá procedura (datum, kdy se věštba konala, otázka – popř. oznámení – vznesená k duchům a výsledek věštby) byla poté zapsána na kost či krunýř, který sloužil věštbě. Hlavním cílem věštění bylo nikoli pouhé poznání budoucnosti, ale snaha ulehčit rozhodování o důležitých podnicích. Věštba měla zřejmě vést ke snížení počtu alternativních možností a ke snížení nejistoty o správnosti určitého rozhodnutí. Okruh témat, o nichž Šangové věštili, byl velmi rozsáhlý a zahrnoval prakticky všechny záležitosti týkající se panovníka a státu: války, lovy, tributy, úrodu, správné načasování obřadů, nemoci krále a osob, na nichž byl zainteresován, porody jeho žen atd. Nápis jsou tedy přímo produktem rituální procedury (pro naše účely z toho vyplývá, že na jedné straně poskytují neocenitelný a zcela autentický soubor informací o šangských náboženských představách, na straně druhé však nepodávají nějaký systematický přehled např. o uspořádání šangského panteonu, o samotném průběhu obřadů apod.).

I přes tuto fragmentárnost a přesto, že v otázkách šangského náboženství zůstává velmi mnoho nejasného, můžeme si o něm podle věštebných nápisů učinit určitou představu. Zde se omezíme pouze na stručný přehled hlavních bodů.

V čele šangského panteonu stálo nejvyšší božstvo označované jako *Šang-ti* (Pán na výsostech).⁴⁸ Naše znalosti o něm jsou značně mlhavé. *Šang-ti* vládl duchům předků královského klanu a přírodním mocnostem. Sesílal déšť, přírodní pohromy (sucho) nebo naopak poskytoval šangským panovníkům pomoc při různých podnicích, hlavně válečných taženích. Mohl rovněž přikázat nepřátelům zaútočit na Šang. Šangští králové s tímto nejvyšším božstvem přímo nekomunikovali a zdá se, že mu ani nepřinášeli oběti (pomoc *Šang-tiho* měla zřejmě zajišťovat přimluva předků, kteří se pohybovali v jeho blízkosti). Dále Šangové uctívali celou řadu přírodních mocností, mezi nimi mocnosti čtyř světových stran, větry, konkrétní hory a řeky. Ty byly schopny ovlivňovat přírodní jevy jako počasí, úrodu apod., ale nezasahovaly do záležitostí týkajících se osoby panovníka. Jejich kult byl zřejmě v těsném vztahu s uctíváním předků (některé oběti byly konány jak k počtům předků tak přírodních mocností) a někdy bylo mocnostem patřícím do obou skupin obětováno společně.

Většina obřadů, o nichž máme z doby Šang záznamy, se však týkala kultu předků. Ten byl hlavní osou šangského náboženství a byl nejtěsněji spjat

48) Podobnost jména božstva *Šang-ti* se jménem dynastie *Šang* je pouze zdánlivá. Ve skutečnosti se jedná o dvě zcela různá slova.

s osobou panovníka. Pod svými posmrtnými jmény (k nimž se ještě vrátíme) byli uctíváni duchové předchozích králů, jejich manželek, ale zřejmě i významných dvorských hodnostářů. Právě k nim se zřejmě šangští panovníci obraceli při věštění a od nich očekávali hlavní pomoc při svých podnicích.

Než šangské náboženství opustíme, musíme se s ohledem na hlavní cíl našeho článku zeptat, jaká byla šangská představa o chodu světa a o vzájemném vztahu mezi lidmi a nadpřirozenými bytostmi. Na tuto otázku bohužel věšební nápisy neposkytují konkrétnější odpověď. To je dáno již charakterem věšební procedury: věštby sdělují pouze to, zda bude dotýčný podnik šťastný, tzn. zda proběhne podle plánu, nebo zda negativně zapůsobí nepředvídatelné faktory, které stojí mimo lidskou kontrolu. Neříkají již, jestli na úspěch či neúspěch, štěstí či neštěstí může mít vliv i lidské konání, především morálně hodnotitelné jednání krále. Přesto charakter věštění a věšeb (nikoli jejich explicitní obsah) určité závěry v tomto směru dovoluje.

V první řadě samotné množství věšebních nápisů, velká frekvence věšeb a šíře témat, která pokrývají, ukazují, že věštění bylo pro Šangy velice důležité. To naznačuje určitou nejistotu a víru, že výsledek lidského konání je ovlivněn především přízní či nepřízní nadpřirozených sil. Podstatné je, jakým způsobem bylo možno si tuto přízeň zajistit. Věšební nápisy naznačují, že přinejmenším styk s duchy předků měl formu určité výměny, kdy byla přízeň předků zajišťována správně vykonanými obřady a především obětmi. Nemáme doklady, že by při této výměně působily nějaké morální faktory. Dobrý příklad této představy poskytují některé věštby týkající se onemocnění panovníka: v takovém případě bylo nutno pomocí věštby určit *konkrétního* předka, který je za chorobu odpovědný a usmířit ho patřičnými obětmi. Další významný faktor – rovněž morálně indiferentní – ovlivňující výsledek podniku bylo jeho správné načasování a provedení. Šlo především o to ve správný čas provést určitý typ oběti k počtě konkrétního předka. Zdá se, že přesné vykonání obřadů a jejich správné načasování bylo velice důležité. Věšební nápisy přinejmenším obsahují dotazy typu „budeme-li v den X konat obřad Y k počtě předka Z, bude to příznivé?“ Čas měl příznivý či nepříznivý vliv nejen na obřady, nýbrž i na události, které stály mimo lidskou kontrolu. Jako typický příklad můžeme uvést známou věštku, kdy se král tázal, zda porod jedné z jeho konkubín bude šťastný nebo nešťastný. Závěr zněl, že pokud se porod odehraje v den *ting*, bude šťastný, pokud v den *keng*, bude velice šťastný.

K otázce, zda Šangové měli určité morální představy jako Čouové, se vrátíme ještě později. Nyní však na podkladě výše uvedeného musíme konstatovat, že věšební nápisy pro takovýto názor neposkytují opory a že základem šangského rituálu, jak se nám podle nich jeví, byla snaha pomocí správně načasovaných a provedených obětí zajistit přízeň nadpřirozených sil.

Zde je třeba podotknout, že Šangové neznali souhrnný pojem pro rituál

(přínejmenším se neobjevuje ve věštebných nápisech) a že termín *li*, o němž jsme hovořili v úvodu, je až pozdějšího původu. Jádrem šangského kultu byly oběti (*ti*) čímž se rozuměly v první řadě oběti krvavé. Z věštebných nápisů máme doloženu celou řadu typů a jmen obětí a obřadů. Ty byly konány k počtě různých mocností podle propracovaného klíče, jehož osu tvořily určité regulérní cykly. Pro sledování vývoje směrem ke konfuciánským představám je podstatné, že rituály k počtě předků měly pravděpodobně do značné míry společenský charakter upevňující soudržnost členů příbuzenské skupiny. O tom vypovídají především bronzové obřadní nádoby sloužící k přípravě a podávání obřadních pokrmů a nápojů, jimž v rituálech náleželo klíčové postavení.

Počátky etických koncepcí v době Západní Čou

Po polovině 11. stol. př. n. l. byli Šangové poraženi svými západními sousedy Čouy. Ti na troskách šangského státu vytvořili mohutnou říši, která až do 1. pol. 8. stol. př. n. l. ovládala většinu severní Číny. V politických a kulturních dějinách Číny patří Čouům jedno z nejvýznamnějších míst: právě oni vytvořili základ jednotného čínského etnika spojeného vědomím kulturní a politické sounáležitosti. Významnou roli v tom, že se Čouům podařilo konglomerát, jenž vybudovali, takto stmelit, sehrála jejich politická ideologie. Ještě předtím, než se jí budeme podrobněji věnovat, však velice stručně shrneme naše znalosti o čouském náboženství.

V představách o uspořádání světa nadpřirozených sil zřejmě nedošlo k podstatnějším změnám oproti předcházejícímu období. Základem čouského rituálu byl nadále kult předků; přitom z popisů v Knize písní (*Š'-tingu*) známe lépe i samotný průběh obřadů konaných k počtě předků jednotlivých rodů. V čele panteonu však namísto *Šang-tiho* stanulo čouské božstvo *Tchien* (Nebesa). Musíme ale upozornit, že v čouských textech figurují obě božstva a zdá se, že do značné míry splynula.

S představou božstva *Tchien* přímo souvisely inovace v oblasti politické ideologie, které byly nejdůležitějším přínosem Čouů v duchovní oblasti. Potřeba zdůvodnit zničení šangského státu (na němž byli Čouové původně formálně závislí) a podrobení nových území vedla ke vzniku teorie Mandátu Nebes (*Tchien ming*). Podle ní poslední šangští králové ztratili kvůli svému nesprávnému jednání přízeň Nebes (popř. *Šang-tiho*). Pozornost Nebes naopak upoutal svým vzorným konáním čouský král Wen, jemuž božstvo seslalo příkaz (*ming*) porazit Šangy a předalo mu tím pověření vládnout nad celým Podnebesím (*Tchien-sia*, tj. svět). Pověření pak přecházelo i na další čouské panovníky, potomky krále Wena, a jejich povinností bylo udržet si ho svým korektním jednáním.

Teorie Mandátu Nebes přinesla významný posun oproti šangským náboženským představám ve dvou ohledech. Jednak vedla k užšímu sepětí mezi nejvyšším božstvem a panovníkem. Jak již bylo uvedeno, šangští králové komunikovali hlavně s duchy předků, kteří měli působit na rozhodnutí Šang-tiho; samotnému Šang-timu snad nebyly ani přinášeny oběti. Naproti tomu za Čouů mohl žijící panovník svým jednáním přímo ovlivnit vůli Nebes. A právě charakter tohoto jednání je druhou významnou inovací Čouů, jež vnesla do vztahu mezi panovníkem a nejvyšším božstvem výrazný etický prvek. Božstvo Tchien je prvním zdokumentovaným božstvem v čínských dějinách, jemuž byla připisována morální autorita. Schopnost čouských panovníků udržet Mandát Nebes a tím i vládu nad celým světem se zakládala na tom, zda jsou nadání vlastností zvanou *te*.

Te je jeden z nejdůležitějších pojmů čínského myšlení. Jeho překlad a obsah je však velmi problematický, protože se měnil v různých dobách a později i v rámci různých filozofických škol. Nejčastěji se slovo *te* překládá jako „ctnost“, jeho význam je ale širší. V pojetí doby Západní Čou nešlo o morální kategorii ve smyslu vnitřního postoje jako později. V té době se *te* realizovala pouze v rámci společenských vztahů, ať již mezi lidmi navzájem nebo mezi lidmi a božstvy. Šlo o určité jednání, řečeno slovy D. Munra: „konsistentní postoj vůči normám, který se projevuje pravidelným konáním ve shodě nebo v rozporu s nimi.“⁴⁹ *Te* tedy mohla být hodnocena pozitivně i negativně.

Korektní (*čeng*) *te* čouského královského domu se projevovala správnou vládou, správným konáním obětí atd. Velmi významný pro její formování byl zřejmě systém darů a odměn udělovaných aristokratům, kteří sloužili panovníkovi. Ty vytvářely určitý závazek a pocit vděčnosti u obdarovaného, jenž mohl být pocíťován i jako psychická síla dárce akumulující se v průběhu doby. Naproti tomu *te* ostatních aristokratických domů se realizovala bezchybnou službou panovníkovi a předkům vlastního rodu.

Te nebyla svázána pouze s jednotlivcem, nýbrž s celým rodem, ať již královským či aristokratickým. V tomto smyslu byla do určité míry dědičná a zvětšovala se v průběhu doby. Nápisy na bronzových nádobách a texty ve starověkých spisech *Šu-t'ing* a *Š'-t'ing* ukazují, že počátky rodové *te* byly spojeny s osobou zakladatele dynastie nebo rodu (v případě královského rodu s osobou krále Wena) a každý z jeho potomků měl povinnost formovat (*sing*) svoji *te* podle vzoru předků, popřípadě uchopit (*ping*) počáteční nebo zářící *te* (*jüan te*, *ming te*), a tím přispět k udržení postavení rodu. Na jedné straně byla tedy *te* spojena s rodem, na straně druhé však působila vně něho a tvořila základní složku systému vztahů mezi panovníkem a ostatními aristokraty, který přispíval k udržení politické jednoty říše Západní Čou.

Představa Mandátu Nebes a *te*, o níž se jeho držba opírá, je poprvé zdo-

kumentována pro dobu Západní Čou. Vzhledem k tomu, že představuje významný posun směrem k etickému chápání společenských a náboženských vztahů, který byl později tak výrazný v konfucianismu, musíme se zeptat, zda šlo čistě o čouskou inovaci, nebo zda tato představa měla nějaké předobrazy už v době Šang.

Určité vodítko k řešení naší otázky poskytují posmrtná jména šangských a čouských panovníků. Ta se výrazně liší. Posmrtná jména šangských králů se skládají ze dvou částí. Jejich hlavní, obligátní složka stojí na druhém místě a tvoří ji vždy jeden z deseti cyklických znaků (tzv. nebeské kmeny), které byly užívány k označení jednotlivých dnů v rámci desetidenní periody, jež byla v šangském rituálu velmi důležitá. První část jména pak blíže specifikuje jednotlivé krále a jde o pojmy označující pravděpodobně buď postavení předka v hlavní nebo vedlejší linii královského rodu (pojmy jako *ta* – velký, *siao* – malý, nebo *čung* – prostřední) nebo jeho pozici v rámci kultu (*pao* – obřadní komora, *či š'* – obřadní tabulka). V několika případech – většinou u posledních šangských králů – se jako první část jména objevují honorifikační tituly vyjadřující určité kvality, pro něž nacházíme obdoby i ve jménech pozdějších čouských panovníků: *kchang* (šťastný), *lin* (uctivý), *wu* (bojovný), *wen* (civilní, dokonalý). Poslední dva pojmy jsou někdy kombinovány dohromady, např. ve jménu *Wen-Wu-ting*. Tato honorifika předjímají pozdější čouskou praxi udělování posmrtných jmen. Je však třeba hned podotknout, že jsou použita pouze někdy. Jde jednoznačně o méně důležitou složku jména, která je ve věštebných nápisech většinou nahrazena obecnými pojmy – *fu* (otec) nebo *cu* (předek) – vyjadřujícími příbuzenský vztah předka k právě vládnoucímu panovníkovi. Můžeme tedy shrnout, že posmrtná jména šangských předků vyjadřují především jejich pozici v rámci systému příbuzenských vazeb a v rituálním čase, a i když se někdy objeví označení určitých kvalit, je zřetelně méně významné. To se shoduje s charakteristikou šangské rituální praxe, jak jsme ji na základě věštebných nápisů podali na předcházejících stránkách.

Posmrtná jména čouských králů jsou výrazně odlišná. V první řadě se konstantní částí posmrtného jména stává titul král (*wang*). To lze nejspíše dávat do souvislosti s čouským nárokem na vládu nad celým světem, který byl opravňován Mandátem Nebes. Hlavní, rozlišující (nikoli fakultativní jako v případě Šangů) složkou v posmrtném jménu je pak jeho první část tvořená honorifikem vyjadřujícím určité kvality panovníka: *wen* (civilní, dokonalý), *wu* (bojovný), *čcheng* (úspěšný, dovršený, dovršující), *kchang* (šťastný), *čao* (zářící), *mu* (velebný), *kung* (pokorný), *i* (dobrý), *siao* (synovsky oddaný) atd. Posmrtné honorifikum mělo zřejmě i určitý vztah k historickým událostem vlády dotyčného panovníka. Je pravděpodobné, že za Čouů nastal oproti Šangům posun směrem k lineárnímu chápání dějin,

v němž historické události hodnotitelné z etických pozic zakládaly právo na držbu Mandátu Nebes.

Domníváme se, že srovnání posmrtných jmen šangských a čouských panovníků podporuje názor o poměrně výrazné odlišnosti šangské a čouské politické ideologie, který jsme nastínili již výše, a ukazuje, že doba Západní Čou měla skutečně klíčový význam pro formování morálního rozměru čínských náboženských představ.

Rozšíření etických koncepcí v době Letopisů

K rozvinutí etických prvků obsažených již v západočouské ideologii došlo v následující době Letopisů (*Čchun-čchiou*, zhruba 770–453 př. n. l.). Je do určité míry paradoxem, že tato epocha, která byla rozhodující pro formování čínské filozofie, byla – co se týče vývoje duchovních představ – až done dávna asi nejméně známou periodou čínského starověku. Po r. 770 př. n. l. se zhroutila moc králů z dynastie Čou a severní Čína se rozpadla na řadu vzájemně soupeřících států ovládaných různými aristokratickými domy. Tyto státy vznikly již v době Západní Čou, nyní se však fakticky osamostatnily a suverenitu Čouů nadále uznávaly pouze formálně.

Rozklad královské moci způsobil, že vládcové některých mocných států si začali přisvojovat koncepce spojené dosud s čouským královským domem. Uctívání Nebes se přesouvalo z čouského královského dvora i na jiné aristokratické dvory a – jak dokládají nápisy na některých rituálních bronzových nádobách – již v 7. stol. př. n. l. začali panovníci nejsilnějších států jako Čchin a Ťin přímo legitimovat svoji moc Mandátem Nebes. Obsah zmíněných nápisů ještě odpovídá zvyklostem doby Západní Čou; moc a postavení rodu se odvozuje od prvního předka, který svojí te získal Mandát a jeho potomci mají povinnost formovat svoji vlastní te podle jeho vzoru a zajistit tak pozici rodu i do budoucnosti. Nicméně ve všeobecném zmatku druhé poloviny doby Letopisů, kdy vládnoucí domy jednotlivých států byly zastíněny rody mocných hodnostářů, z nichž řada následně zanikla v občanských válkách, se vytrácela představa te jako něčeho, co je do značné míry spojeno s určitým rodem.

V konfucianismu, jenž byl produktem doby, o níž hovoříme, si sice *te* nadále uchovala své spojení s vládou, avšak stala se potenciální vlastností konkrétního muže, *tün-c'*, jenž si ji mohl osvojit systematickým sebezdokonalováním, bez ohledu na svůj původ. Ve společnosti, kde se získané postavení stalo důležitějším než postavení dědičné, se i te stala přístupnou každému.

V průběhu doby Letopisů nabýval na stále větším významu rovněž další pojem, který měl původně v představách doby Západní Čou spíše okrajový

význam: termín *li*, obřad, rituál. V textech doby Západní Čou se toto slovo objevuje poměrně zřídka a mělo jednoznačně náboženský význam: konat oběti k počtě předků. Koncepce, které předjímalý pozdější chápání *li* jako souboru rituálních norem a správného konání podle nich, byly v době Západní Čou spojeny spíše s termínem *i*, popř. *wej-i* (obřadná majestátnost, případně majestátnost vzbuzující bázeň). V době Letopisů však tento význam přešel na pojem *li*, který v průběhu doby nabýval na stále větší důležitosti. Jestliže v době Západní Čou bylo jednání podle ceremoniálních norem spojováno hlavně s osobou čouského panovníka, v době Letopisů *li* postupně expandovaly do všech vrstev společnosti. Zároveň se rozšiřovala sféra působení *li*, která se stávala souborem obecně závazných norem regulujících rituální, politický a společenský život. K tomu přispívala politická roztržičnost Číny a značná společenská mobilita. Rozklad centrální moci způsobil, že hlavní pozornost vládců a hodnostářů jednotlivých států se soustředila na vztahy k ostatním státům. Komunikace mezi státy vyžadovala poměrně složitý a propracovaný systém rituálních pravidel (*li*), který by ji reguloval. V této spojitosti se ovšem *li* stále více vzdalovalo od svého čistě ceremoniálního významu (který např. určoval, jak se má chovat ministr velkého státu při setkání s vládcem malého státu) a začalo se proměňovat ve všeobecný soubor etických norem, kterými se měly řídit vztahy mezi jednotlivými státy. Na to, že *li* již v této době nabylo významu určitého závazného souboru *etických norem*, ukazuje fakt, že někteří vládcové usilující o hegemonii nad Čínou učinili z jednání podle *li* hlavní ideál své vnější politiky. Nejlepším příkladem je vévoda Chuan ze státu Čchi (685–643 př. n. l.), který se údajně snažil ve vztahu k ostatním státům jednat maximálně v souladu s *li*: Tak např. znovu ustavil jeden z malých státek, který Čchi již dříve zničil. A když ho vládce státu Jen, jemuž Čchi pomohlo proti nepřátelům, doprovodil až za hranice svého státu, vévoda Chuan mu prý daroval celé území až po místo, kde se rozloučili, s odvoláním na to, že podle zásad *li* vládce, když vyprovází jiného panovníka, neopouští hranice svého státu.

Ve druhé polovině doby Letopisů, v souvislosti s narůstajícími zmatky a úpadkem moci vládců i v rámci jednotlivých států a se snahou po zklidnění vnitrostátní politické situace, začaly být *li* chápány i jako principy vnitřní politiky a správy státu udržující jeho stabilitu. Ty byly závazné pro všechny členy hierarchizované společnosti, kteří měli ve vztahu k ostatním jednat podle svého postavení a společenské role. Pokud vycházíme z proslavů v *Cuo-čuanu*, můžeme usuzovat, že již v této době někteří politici začali chápat *li* jako pojem daleko širší nežli pouhý ceremoniál a jeho správné dodržování; omezení *li* na pouhý rituál, zatímco jsou zanedbávány etické normy, je dokonce vystaveno tvrdé kritice. Jako příklad můžeme uvést proslav uvedený v kronice *Cuo-čuan* mezi záznamy týkajícími se pátého roku vlády vévody

Čaoa. V něm se ministr Nü Šu-čchi obrací k vévodovi z Ťin, který ocenil to, jak vévoda z Lu správně provedl rituály (*li*) u příležitosti oficiální návštěvy:

„To jsou pouhé ceremonie (*i*), nikoli rituál (*li*). Rituál je to, čím vládce chrání svůj stát, vydává příkazy a neztrácí lid. A nyní je vydávání příkazů v rukou mocných rodin, a on, vládce z Lu, jej nemůže získat zpět. Má někoho jako je C'-tia, ale není schopen ho použít ve službě. Zrazuje dohody s velkými státy a utlačuje malé; využívá těžkostí jiných a nehledí na své vlastní ... Říkat, že je zběhlý v rituálu *li*, což to není vzdáleno skutečnosti?“

Pro dobu Letopisů byly tedy příznačné tři hlavní vývojové trendy. Za prvé došlo k určité sekularizaci původně rituálních pojmů a k tomu, že se staly v první řadě etickými normami. Za druhé tyto normy pronikly prakticky do všech oblastí života. A konečně rituály se oprostily od původního sepětí s dědičnou aristokracií a panovníkem a staly se prostřednictvím sebezdokonalování dostupnými – alespoň teoreticky – prakticky každému.

Shrnutí

Sledovali jsme linii vedoucí ke vzniku konfucíánské představy o základním významu etiky pro chod společnosti po dobu téměř pěti tisíc let. Je zřejmé, že tento vývoj byl v severní části Číny těsně spjat se dvěma navzájem souvisejícími aspekty náboženských představ: na jedné straně s kultem předků, který měl výrazně společenský charakter, a na druhé straně s vírou v nejvyšší božstvo, jež mělo moc jednotlivé rody a státy zničit, a jemuž začala být v průběhu doby připisována morální autorita. Na rozdíl od některých badatelů se nedomníváme, že by ve vývoji ke konfucianismu sehrály významnější úlohu šamanské představy. Přestože spirituální média odpovídající v mnohých ohledech šamanům v Číně nepochybně existovala a přestože v čínských náboženských představách nacházíme některé prvky známé i z klasických šamanských oblastí severovýchodní Asie a Severní Ameriky, nezdá se, že by v 1. a 2. tis. př. n. l. média měla ústřední postavení v severočínských kultech, a nemáme žádné spolehlivé doklady pro tvrzení, že vládcové prvních severočínských států doby bronzové působili jako šamani.

Náboženství severní Číny, tedy oblasti kolem Žluté řeky, dominoval od neolitu kult předků. Archeologické nálezy napovídají, že již v neolitu měl výrazně společenský charakter a že v něm zřejmě hrály významnou roli obřadní hostiny, které přispívaly k udržování společenských vztahů jejich účastníků a k upevnění jejich postavení. Zde můžeme hledat kořeny pozdější výrazné orientace čínského náboženství a filozofie na tento svět a na společenské vztahy ve světě živých. V době bronzové, tedy ve 2. a 1. tis. př. n. l., došlo v souvislosti s formováním a expanzí raných čínských států k rozvoji

představy o nejvyšším morálním božstvu. Jestliže zárodky takoveto víry nacházíme již v době Šang (13.–11. stol. př. n. l.), k jejímu plnému rozvinutí došlo až v době Západní Čou (asi 1045–771 př. n. l.). Významným podnětem pro tento rozvoj bylo ustavení čouské říše, reorganizace nově dobytých území a potřeba legitimovat nárok Čouů na vládu nad světem. Podle nově vytvořené teorie Mandátu Nebes čouský královský dům obdržel díky „ctnosti“ (te) prvních čouských králů právo a povinnost zničit říši Šang a ovládnout celý známý svět. V následující epoše Letopisů (770–453 př. n. l.) faktické zhroucení moci čouské dynastie, politická fragmentarizace severní Číny a následující vnitropolitické zmatky vedly k všeobecnému rozšíření morálních koncepcí spojených dosud pouze s čouským královským domem a vysokou aristokracií. Zároveň byl definitivně zatlačen do pozadí jejich někdejší náboženský, rituální obsah. V tomto společenském a duchovním klimatu se formoval konfucianismus, jenž se měl v budoucnu stát oficiální ideologií čínského impéria na dva tisíce let.

V době zrodu konfucianismu však nebylo o jeho vítězství zdaleka rozhodnuto a je třeba podotknout, že konfucianismus byl pouze jednou z řady filozofických odpovědí na historickou situaci přelomu doby Letopisů a Válčících států. Odpovědí zdánlivě nejkonzervativnější, která se odvolávala (i když se s nimi zdaleka neshodovala) na idealizované pořádky světa, jenž se právě hroutil. Správní a politická praxe centralizovaných států, které na počátku doby Válčících států povstávaly ze zmatků konce doby Letopisů, spočívala do značné míry na odlišných základech. Přesto fakt, že po sjednocení Číny, za vlády dynastie Chan, se konfucianismus stal oficiální ideologií čínského impéria, ukazuje na to, jakou životnost měly v čínském prostředí principy, z nichž vycházel. Pokud svou perspektivu ještě rozšíříme, musíme si uvědomit, že konfucianismus (ani jiné filozofické směry) nepředstavoval vůdčí proud v duchovních představách v Číně prvního tisíciletí před naším letopočtem. Mimo to zde existoval celý rozsáhlý panteon božstev a s nimi spojené věštbé, obětní a další praktiky (z nich jsme se dotkli alespoň „šamanismu“), které byly v zásadě morálně indiferentní. Náboženství rovněž navazovalo na duchovní svět doby Šang, nicméně v 1. tis. př. n. l. se stále více oddělovalo od kultu předků a od „etické“ vývojové linie vedoucí ke vzniku konfucianismu. Bylo by chybou předpokládat, že v době Válčících států, která byla zlatým věkem čínské filozofie, filozofie duchovnímu životu jednoznačně dominovala. Naše informace o bohatém světě náboženských představ, který existoval mimo ni, jsou však bohužel kusé. To je dáno tím, že konfuciánci se k němu stavěli skepticky a často přímo nepřátelsky (právě pro jeho morální indiferentnost) a neměli zájem na jeho zachování.

GLOSÁŘ ČÍNSKÝCH ZNAKŮ

An-jang ??
cchung ?
cu (předek) ?
Cuo-čuan??
čao (zářící) ?
čcheng (úspěšný, dovršený, dovršující) ?
Čcheng-c´ ??
Čchi ?
Čchin ?
Čchu-cch´ ??
Čchun-čchiou ??
Čchü Jüan ??
Čou ?
Čou-li ??
ču ?
čung ?
fu (otec) ?
Chan ?
Chung-šan ??
i (dobrý) ?
i, popř. wej-i (obřadná majestátnost, případně majestátnost vzbuzující bázeň) ?, ??
Jang-šao ??
jin-jang ??
jü ?
jüan-te ??
kchang (šťastný) ?
Kchung Fu-c´ (Konfucius) ???
kung (pokorný) ?
Kuo-jü ??
li (obřadnost) ?
Li-sao ??
Liang-ču ??
lin (uctivý) ?
Lun-jü ??
Lü š čchun-čchiou ????
ming ?
ming te ??
Mo Ti (Mo-c´) ?? (??)

mu (velebný) ?
nan-wu ??
Niou-che-liang ???
Nü Šu-čchi ???
nü-wu ??
pao (obřadní komora) ?
pi ?
ping ?
San-li ??
siao ?
sing ?
š´ (impersonátor) ?
š´ (obřadní tabulka) ?
Šang ?
Šang-ti ??
Šen-šeng ??
Š-ting ??
Šuo-wen tie-c´ ????
ta ?
te ?
Tchien ?
Tchien ming ??
Tchien-sia ??
Ťin ?
Ťiou-ke ??
tün-c´ ??
wen (civilní, dokonalý) ?
xiao (synovsky oddaný) ?
Wen (král Wen) ??
Wen Wu ting ???
wu (šaman, médium) ?
wu (tanec) ?
wu (bojovný) ?
žen ?

MAKROKOSMOS a LIDSKÝ MIKROKOSMOS V NAZÍRÁNÍ TAOISTŮ

Vladimír Ando

Úvahy o člověku a jeho postavení v nejširším vesmírném rámci, jakož i o podstatě tohoto rámce, tvoří významnou náplň většiny filozofických škol starověké Číny. Čínské filozofické školy se v odpovědi – i přes jisté výjimky – vzácně shodují. Shoda spočívá zejména v pojmání člověka jako organické součásti přírody, nevyhnutelně podřízené jejím zákonitostem, a mnoho podobností je i v nahlížení na povahu tvůrčích procesů, které vedly ke zrodu našeho vesmíru. Především však v tomto myšlení není do vesmíru tak daleko jako v našem; makrokosmos zde není jakýmsi od nás odděleným a nekoněčně vzdáleným abstraktem, nýbrž je i v nás, neboť v našem mikrokosmu působí stejný zákon jako v makrokosmu – zákon jinjangových proměn, o němž bude mluvit další text.

U lékaře. Obrázek od anonymního řemeslníka na rákosovém papíře, jaké se prodávaly cizincům na počátku 19. století, zejména v okolí Kanotnu.

Taoistický makrokosmos

Ani taoismus se v průběhu času samozřejmě nevyhnul vzniku různých proudů, názorů a učení, nejednou už dosti vzdálených původnímu výkladu.

Odpovědi na položené otázky se místy odlišují svými formulacemi, ovšem principy, na nichž odpovědi stojí, zůstávají stejné. S vědomím už řečeného můžeme přistoupit k následujícímu „všetaoistickému“ výkladu.

Bezprostřední poznávací zkušenost velí člověku chápat svět jako diferencovaný, skládající se z bezpočtu oddělených a rozdílných věcí. Zdá se, že o tom by vůbec nemělo být sporu. Přes tuto nepominutelnou lidskou empirii však taoisté tvrdí, že počátek, stejně jako i pravá povaha věcí, jsou právě opačné – charakterizuje je nediferencovanost, jednota, svým způsobem prázdnota. Čím je to dáno? Přírozeností zdroje všech věcí, který nazývají Tao. Pro taoisty je Tao odvěkým zřídlem všeho bytí. V nekonečných eonech v sobě plodí myriády zdánlivě odlišných věcí, které se po ukončení své poutě znovu navracejí do původního stavu. Tao plodí, ale samo přitom není zplozené, dává život bytí, ačkoliv samo není bytím. Taoistický filozof Lie-c', žijící pravděpodobně někdy v období Válčících států (5.–3. století př. n. l.), o něm říká: „To, které rodí, samo není zrozené, to, které mění, samo je neměnné; nezrozené dokáže rodit život, neměnné dokáže způsobovat změny.“ Tao je chápáno jako prvopočátek veškerenstva, jež však neleží v minulosti, nýbrž je to věčný, stálý, všudypřítomný, avšak přitom nezaregistrovatelný potenciál tvoření. Je zde odjakživa, nikým a ničím nestvořené, svébytné, pro nás zahalené neproniknutelným závojem tajemství. Je jako nekonečně velká koule, pro niž neexistuje „vně“, protože vše se nachází „uvnitř“ ní. Navzdory tomu, že všechno se v něm a z něj rodí, ve svém prvopočátečním stavu zůstává Tao nepostřehnutelnou „prázdnotou“, neboť potenciální bytí, které v sobě obsahuje, se v něm nachází ještě v nepostřehnutelné podobě.

Už i samotná jména a přívlastky, jež Tao dostává, naznačují, že stojíme před čímsi vskutku záhadným. Slovo „tao“ původně znamená „cesta“. Legendární patriarcha taoismu Lao-c', jak vysvětluje ve svém díle *Tao-te-ting* (O Cestě a její síle), jej sám použil jaksi z nedostatku vhodnějších výrazů, z nemožnosti přiléhavě pojmenovat ono mysteriózní Cosi. Tím, že ho nazývá Cestou, chce asi evokovat představu nekonečné poutě, jíž se vše – řízené záhadným principem Cesty – ubírá v nedohledných prostorách vesmíru. V různých dobách nebo i školách pak v souhlasu se svou charakteristikou bývá Tao nazýváno i *Tchaj-i* (Velká jednota), *Tchaj-sü* (Velká prázdnota), *Wu* (Nebytí), *Wu-ti* (Bezhraničné, Nevydělené) a podobně, a jeho nevšednost podtrhují i přívlastky jako *miao* – zázračné, *süan* – mysteriózní, *wej* – nepatrné, *jiian* – hluboké, a jiné jim podobné.

Jednota veškerenství, o níž taoisté mluví, ovšem není dána jen zmíněnou povahou abstraktního zdroje, nýbrž i samo konkrétní bytí ve svém prvopočátku má podle nich vlastnosti svého „rodiče“. Toto bytí nazývají čchi.

Čchi

Plnohodnotný ekvivalent pro toto slovo v našich jazycích nemáme, většínou je lepší ho proto nepřekládat. V nejširším smyslu slova znamená původní substanci, která je stavební látkou a současně i stavebním principem celého vesmíru. Svět se podle taoistů utváří z „ničeho“. Spontánně, bez jakékoliv vnější vůle, jenom vnitřní tajuplnou přirozeností Nevyděleného se na nepohnuté hladině prázdnoty zjevuje první brázda života – jednoduše prvotní *čchi*. V časové posloupnosti se stav původní jednoty nazývá *sien-tchien* čili pre-kosmos nebo raný kosmos; v tomto stadiu je vesmír v podobě tzv. pre-kosmické *čchi* (*sien-tchien* č' *čchi*), jež se svými vlastnostmi ještě velmi blíží svému zdroji – je čirá, bez projevených tvarů či vlastností. Přes svou zdánlivou odlehlost je, jak uvidíme dále, bezprostředně důležitá i pro člověka, protože tvoří součást jeho *čchi*, a to jako tzv. *čen-čchi*, tedy pravá *čchi*, anebo *jüan-čchi*, prvopočáteční *čchi*. Prvotní *čchi* se postupně tvaruje do druhotné, hutnější kvality, začínají se vyhraňovat první formy a vlastnosti a vesmír vstupuje do stadia *chou-tchien*, čili post-kosmu nebo pozdního kosmu. Prvotně rozdiferencovaná *čchi*, jež jej tvoří, se nazývá *chou-tchien* č' *čchi*, post-kosmická *čchi*, a znamená zrod už projeveného světa forem, zhmotnění původní čiré substance, která začíná formovat věci a jevy obdařené vlastnostmi – mezi nimi i člověka. Příčina, proč se původně jednotná *čchi* vůbec začíná rozpadat, spočívá v ní samé. Čchi se totiž skládá ze dvou vzájemně protikladných složek, nazývaných *jin* a *jang*. Ač jsou zpočátku rovněž ještě v neprojevené podobě, latentní pnutí dané jejich protikladností vede k pohybu a následným změnám. V taoistickém vidění tudíž vše existující je *čchi*, která je obdařena schopností sama sebe utvářet do nespočetných podob a kvalit. To se týká i člověka. Ten pro ně není ničím jiným, než jen jedním z jejich výtvorů, a proto i on podléhá základnímu zákonu vesmíru – zákonu *jinjangových* proměn. To je ústřední myšlenka propojení člověka s kosmem.

Jin-jang

Jak jsme si vysvětlili, *jin-jang* je *čchi* viděná z hlediska své skladby. *Jin* a *jang* označují dvě protikladné, ale přitom vzájemně spojené složky, které ji vytvářejí. Každá z nich se projevuje určitými pro ni typickými vlastnostmi a tendencemi, přitom ty jsou vždy přesně opačné k vlastnostem a tendencím druhé složky. Důležité dále je, že v *jin* je obsažen zárodek *jangu* a v *jangu* je zárodek *jin*. Právě tyto dvě skutečnosti – vzájemná protikladnost a současně vzájemná spojitost – jsou příčinou samohybných a tvořivých schopností *čchi*, jsou principem zákona *jinjangových* proměn. Takovýto stav totiž vyvolává paradoxní situaci, kdy obě síly bezděčně působí proti sobě, ale současně jsou nuceny usilovat o dosažení rovnováhy; povaha je žene k likvidaci svého protějšku, resp. odtržení se od něho, avšak vzájemná spjatost s ním je nutí ke

kompromisu. Výsledkem je jakási labilní rovnováha, v jejímž rámci však jsou ustavičné výkyvy a střídání protikladů. *Jin* se může změnit v *jang* a naopak (věci se mění ve svůj protiklad) a *jin-jang* se může donekonečna rozdělovat (vznik a zánik věcí), přičemž výsledkem dělení jsou opět *jin-jangové* – tedy ne *jinové* či *jangové* – entity. Tato základní charakteristika činnosti *jin-jangu* se promítá do všech forem existence a způsobuje cykličnost jejich projevů: je den a noc, léto a zima, život a smrt, nahoře a dole, vlevo a vpravo atd. Jinjangový zákon tedy říká, že *jin* a *jang* (tj. vše existující) působí současně proti sobě i od sebe, že jsou v protikladu a zároveň v harmonii, že když jedné složky přibývá, ubývá složky druhé a ta se nutně snaží o protiakci, a že když jedna složka převáží přílišně a definitivně, dojde k převrácení věci či jevu do jejich protikladu. To jsou čtyři fáze působení jinjangového zákona: 1. *jin* a *jang* jsou ve vzájemném protikladu; 2. *jin* a *jang* v sobě vzájemně koření; 3. *jin* a *jang* se vzájemně převažují; 4. *jin* a *jang* se proměňují ve svůj protějšek. Tento proces probíhá stále, všude a ve všem. Zákon způsobuje, že vše se otáčí v cyklech, v nichž není počátku ani konce, jsou jen nekonečné proměny.

Jin a *jang*, jak bylo řečeno, se již projevují určitými vlastnostmi, které jsou vtěleny do všeho existujícího, jelikož vše je tvořeno jinjangovou *čchi*. Základní charakteristika vlastností je tato:

Jang představuje mužský, aktivní princip vesmíru. Je vnitřní hybnou silou a funkcí věcí, oživuje je a uděluje jim dynamiku. Typickými jangovými vlastnostmi jsou světlo, sucho, beztvarovost, pohyb, lehkost, vzestupný a odstředivý směr pohybu apod. V prostoru *jang* modeluje horní část, povrch a levou stranu věcí, z „hotových“ jevů jsou jeho typickými zástupci nebesa, slunce, oheň.

Jin je ženský, pasivní princip světa. Je hmotnější povahy, zahušťováním dává věcem viditelnou podobu, vyživuje je a poskytuje jim stabilitu. Jejimi vlastnostmi jsou tma, chlad, vlhkost, tvarovost, nehybnost, tíha, sestupný a dostředivý směr pohybu atd. V prostoru *jin* vytváří dolní část, vnitřek a pravou stranu věcí, jejími typickými zástupci jsou měsíc, země, voda.

Tento jednotící náhled – že vše je duální a zároveň jednotné – vyřešil mimochodem pro taoisty už dávno naši otázku prvotnosti ducha nebo hmoty a následné spory o hmotném či duchovním stvořiteli světa. Hmota i duch jsou prostě v nerozlučné jednotě, jsou projevem téhož: hmota (*jin*) je jakoby zahuštěný duch a duch (*jang*) je rozředěnou hmotou (zjednodušeně řečeno).

Pět prvků (pět hybatelů)

Podle taoistického výkladu je tedy *čchi* na počátku jednolitá, nepostřehnutelná, neboť její jinjangové vlastnosti jsou ještě v latentním stavu. Puzena svou protikladností se začíná zevnitř postupně diferencovat a „zbrzdňovat“.

Poté, co se jinové a jangové vlastnosti „vyklubou“ na svět, počínají po etapách formovat prostor a jevy v něm. Popis těchto počátečních etap má rovněž v různých taoistických směrech několik variant. My zde použijeme tu, která má podrobnější návaznost na výklad vztahu člověka a vesmíru. Prvotní rozvrstvení nejprve homogenní *čchi* představuje tzv. pět hybatelů, fází nebo říká se i prvků, *wu-sing* – dřevo, oheň, země, kov a voda. Obdobně jako jejich „rodiče“, i pět hybatelů představuje v počátečním stavu spíše tvořivé síly nežli konkrétní jevy. Je to pět prazdrojů už počátečně rozlišené *čchi*, z nichž každý tvoří, ovlivňuje a předurčuje svými specifiky charakter věci a jevů, které daný prvek vytváří a do nichž se promítá. Z textů obsahujících učení o pěti prvcích je možno usuzovat, že tyto prvky hrají hlavní roli v nám bližším a již diferencovaném světě. Ony vytvářejí z prvotní substance jednotlivé věci. Ony samy jsou již takovým rozlišením této substance, že vzájemným kombinováním mohou utvářet konkrétní jednotlivosti. *Čchi, jin-jang* a pět prvků jsou tedy podkladovou sítí tvorby vesmíru, jejíž průsečíky pak již představují výslednice jejich vzájemného působení – nekonečné kombinace a podoby bytí.

Pět prvků je u zrodu všeho bytí, znamená to, že podobně jako jsou věci více jinového anebo více jangového charakteru, stejně tak výrazným způsobem vždy nesou pečeť některého z pěti prvků, i když současně přitom v sobě obsahují i čtyři zbývající. Obrazně řečeno, každý prvek vytváří jakoby řetězec věcí a jevů, které – zdánlivě ničím nepodobné – jsou spojeny právě svou příslušností k danému prvku. Z nich se dále vždy v pětících (od každého prvku jedna) vyčleňují určité reprezentativní věci stejného druhu, jež jsou zvláště důležité pro organizační řád výstavby světa. Takže, řekněme, existuje pět světových stran (střed je počítán jako pátá „strana“), pět ročních období (s babím létem jako pátým obdobím), pět základních projevů podnebí, pět základních chutí, pět základních barev atd. Věci a jevy se seskupují na třech úrovních: nebeské, pozemské a lidské. Tato trojice – nebesa, země, člověk – je typická pro myšlení starověkých Číňanů a odráží právě jejich pohled na jinjangový model tvoření: nahoře je *jang* – nebesa, dole je *jin* – země, a uprostřed je člověk, nejinteligentnější výtvar spojání obou energií. Základní vlastnosti jednotlivých prvků jsou tyto:

Dřevo formuje východní světovou stranu, z podnebních jevů k němu patří vítr a jarní období. S dřevem souvisí rostlinstvo, rašení, rození, počátek. Jeho vlastností je, že se rozrůstá do okolí, má podlouhlou formu a teplou povahu.

Oheň tvoří jižní světovou stranu, léto a horko. V cyklu proměn představuje fázi nárůstu, mohutnění, jeho vlastností je ohřívání a vysušování, tělesnou formu má zaostřenou a přirozenost horkou.

K zemi patří střed prostoru, pozdní léto a vlhkost. Zem plodí a živí, umožňuje rozhojňování, množování a udržování při životě. Forma země je

oblá a její přirozeností je, že se zapařuje. V cyklu proměn způsobuje dospívání, přeměnu.

Kov formuje západní světovou stranu, podzim a sucho. V cyklu proměn s ním souvisí dozrávání, završování. Všechna pevnost a tvrdost věcí pochází od kovu a kov dále způsobuje svírání, stahování. Tělesnou formu má hrana-tou a přirozenost čistou.

Voda tvoří severní světovou stranu, z ročních období zimu a z podnebních jevů chlad. V cyklu proměn představuje uschování, zakonzervování. Vlastnostmi vody jsou vlhkost, prosakování a zvlhčování, její tělesná forma je plochá a přirozenost studená.

Prvky jakožto organizátoři se samozřejmě rovněž řídí určitými zákonitostmi. Vedle primárních jinjangových zákonitostí jsou to vzájemné vztahy mezi prvky. Jsou čtyři a nazývají se vztahy vzájemného rození, vzájemného ovládní, vzájemného podmaňování a vzájemného ponižování.

Vztah rození se uskutečňuje cyklicky v pořadí dřevo → oheň → zem → kov → voda → dřevo. Vyjadřuje vzájemnou podporu a tvorbu mezi prvky, kde každý je „dítětem“ předcházejícího a současně „matkou“ následujícího prvku.

Vztah ovládní účinkuje mezi každým druhým prvkem, čili v pořadí dřevo → zem → voda → oheň → kov → dřevo. Každý prvek tudíž jednak ovládá, a jednak je ovládán. Tento vztah je potřebný pro vzájemnou regulaci vlastností pěti prvků, které jsou protikladné. Rození a ovládní udržují relativní rovnováhu prostředí, jakož i věcí v něm vznikajících, anebo slouží k její obnově v případě, že byla narušena.

Vztah podmaňování se děje ve stejném směru a mezi týmiž prvky jako vztah ovládní. Narozdíl od něj není výrazem přirozeného udržování rovnováhy, nýbrž naopak je signálem jejího narušení. Vzniká tehdy, pokud prvek či prvky působí silněji než jenom při ovládní, a to buď proto, že ovládající prvek příliš zesílil, anebo proto, že ovládaný prvek se stal z nějakého důvodu slabým. Nedojde-li k návratu do rovnovážného stavu, směřuje daný jev v takovém případě ke svému zániku.

Vztah ponižování se rovněž odehrává mezi prvky spojenými ve vztahu ovládní, jenomže působí opačným směrem. Dochází k jevu, kdy původně ovládaný prvek je silnější než ten, který ho ovládá, a proto jej zpětně pokořuje. Opět nastává tato situace tehdy, pokud ovládaný příliš zesílí, anebo když ovládající zeslábne. Rovněž tento vztah má v konečném důsledku destruktivní charakter.

Takové jsou tedy základní zákonitosti a vlastnosti, kterými se řídí čchi, čili i chod celého vesmíru. U taoisty tyto zákony ovšem platí i pro člověka, který je rovněž jenom jedním z výtvorů *čchi*. Pro ně je jakýmsi mikrokosmem, v němž platí stejné zákonitosti, jaké hýbou makrokosmem.

Mikrokosmos člověka

Čchi a jin-jang

Člověk ve vidění staré čínské medicíny je jakýmsi „chuchvalcem“ organizované *čchi* ve všeobjímajícím oceánu kosmické *čchi*, smíšeným primárně z *čchi* nebes (*jangu*) a *čchi* země (*jin*). *Jin* a *jang*, respektive pět prvků, vytvářejí jeho tělo i mysl a řídí jejich chod. Podobně jako má v makrokosmu *čchi* svoje pre-kosmické a post-kosmické stadium a vlastnosti, stejně tak se i v člověku celý tento proces opakuje v malém. Okamžikem početí se člověk spojuje s kosmickou *čchi*, která ho celý život bude provázet jako jeho pre-kosmická, pravá *čchi*. Po příchodu na svět se k tomuto zdroji připojují ihned dva další – dýchání, jímž je přijímána *čchi* z přírodního okolí, a příjem potravy, při němž se trávením produkuje jako součást *čchi* tzv. esence *ting*. Toto vše dává dohromady u člověka jeho post-kosmickou *čchi*. Nejdůležitějším zdrojem ovšem zůstává pravá *čchi*; v jaké kvalitě ji získal a jak si ji ochraňuje, takové bude mít zdraví a tak dlouho bude živ.

Podstatou člověka je *čchi*, která se organizuje podle svých vnitřních zákonitostí. V člověku se projevuje tak, že hmotnou podobu těla formuje jinová složka *čchi*, životnost mu dodává její jangová složka. Tělo jakožto zhutnělá *čchi* je prostoupeno jemnější podobou *čchi*, která se rovněž dále rozděluje na jinovou a jangovou. Jangová, vzhledem ke svým vlastnostem, je jednak základní energií funkcí orgánů a všech transformačních procesů v těle (tou je pravá *čchi*), a jednak se koncentruje zejména v povrchových úrovních organismu, jakož i kolem něj, a chrání ho před vnějšími škodlivými vlivy (jimiž jsou především povětrnostní vlivy). Tato *čchi* se nazývá ochrannou *čchi* (*wej-čchi*). Uvnitř mezi orgány koluje tzv. vyživující *čchi* (*jing-čchi*), která je jinové povahy. Vzniká za pomoci transformačního působení vrozené pravé *čchi* rozkladem a přeměnou části stravy na jemnou esenci. Tato esenciální *čchi* vyživuje a regeneruje organismus, je základní substancí potřebnou pro jeho existenci. Dále se ještě rozlišuje iniciální či osnovná *čchi* (*cung-čchi*), jež je směsí vrozené *čchi*, obsahující vyživující *čchi*, se vdechovaným vzduchem, čili tzv. čistou *čchi*. Zmíněná směs se vytváří v hrudi a přes srdce vstupuje do krevního oběhu. *Čchi* se v těle pohybuje v tzv. mechanismu *čchi*, což je pohyb směrem dovnitř, ven, nahoru a dolů, který umožňuje chod všech životních procesů.

Skladba lidského těla rovněž odpovídá jinjangovému modelu tvoření. To znamená, že povrch těla je jangový, jeho vnitřek je jinový, horní a levá polovina jsou jangové, dolní a pravá jsou jinové. Zároveň však platí i relativnost a vnitřní protikladnost *jin-jangu*, takže například levá noha je v principu jinová, jelikož je dole, současně je však vůči pravé noze jangová; její vnější strana je jangová, vnitřní je jinová, stehno je oproti lýtku jangové, lýtko

jinové atd. Rovněž vnitřní orgány vykazují jinjangové charakteristiky. Ty, které jsou hmotnější, plné, patří k *jin*, jangové jsou pak orgány duté.

Pět hybatelů (pět prvků)

Pět prvků se podílí na organizování a chodu mikrokosmu člověka opět obdobným způsobem, jak to činí v makrokosmu. V těle formují tzv. pět orgánů *cang* („úschoven“) – játra (dřevo), srdce (ohně), slezina (zem), plíce (kov) a ledviny (voda), které se řídí základními vlastnostmi svých mateřských prvků a vstupují mezi sebou do stejných vztahů, jaké platí mezi jejich původci. Orgány *cang* tvoří a následně i ovlivňují další struktury organismu. Každý z nich má svůj jangový protějšek, orgán *fu* („skladiště“), s nímž je funkčně propojen; konkrétní páry jsou: játra-žlučník, srdce-tenké střevo, slezina-žaludek, plíce-tlusté střevo, ledviny-močový měchýř. *Cangům* podléhá pět organických tkání (játra-šlachy, srdce-cévy, slezina-svalstvo, plíce-pokožka a ochlupení, ledviny-kosti), pět smyslových otvorů, které jsou vývody *čchi* orgánů *cang* (játra-oči, srdce-jazyk, slezina-ústa, plíce-nos, ledviny-uši), a pět částí povrchu těla (játra-nehty, srdce-tváře, slezina-rty, plíce-kůže a ochlupení, ledviny-vlasy).

Orgány *cang* jsou jakýmsi centrály, v nichž se *čchi* koncentruje a z nichž je i vydávána pro potřeby organismu. Funkce orgánů odrážejí charakteristické vlastnosti pěti prvků, jež jsou jejich původci. Játra takto řídí vnitřní prostupnost a průchodnost organismu, neboť vlastností jejich prvku (dřeva) je roztahovat se do okolí a prorůstat jím. Srdce odpovídá za zateplování vnitřku těla, jelikož povahou ohně je horkost a zahřívání. Slezina řídí tvorbu vyživující esence z potravy, stejně jako prvek zem má na starosti plevelení a vyživování. Plíce v těle filtrují a pročišťují, jelikož jejich prvek kov je přirozenosti čisté. Ledviny uschovávají v sobě vrozenou esenciální *čchi*, řídí v těle vodu a její sestup dolů, tak jako voda klesá dolů a vtahuje do sebe.

Mimoto orgány *cang* vykonávají i další funkce, a to nejenom ve smyslu fyziologickém, nýbrž i ve smyslu psychologickém. I psychika a vědomí, resp. i emoce, jsou totiž v rámci tohoto staročínského náhledu jedním z projevů činnosti *čchi*, a jelikož jsou *cangy* „úschovnými“ životní síly, koncentruje se v nich i duchovní stránka člověka, respektive její jednotlivé složky.

Srdce je nazýváno i vládcem ostatních orgánů. Je to proto, že v něm sídlí tzv. duch *šen*, psychická podstata člověka a odraz původního kosmického *jangu*. Srdce dále řídí krev a cévy, což znamená, že má vliv na kvalitu krve i cévní soustavy, jakož i na krevní oběh. Párovým orgánem srdce je tenké střevo, tzv. vývodem *čchi* srdce je jazyk, povrchovou částí těla se srdcem spojenou jsou tváře, z emocí k němu patří radost a z tělních tekutin pot. Poněvadž srdce je odvozeno od prvku ohně, v rámci linie zástupných jevů patřících k tomuto prvku souvisí i s letním ročním obdobím, horkem, jižní světovou stranou, červenou barvou, pachem spáleniny a hořkou chutí.

Plíce jsou tzv. kancléřem, nejbližším podřízeným vládce. Odpovídají za důležitou úlohu řízení *čchi* v těle, pod níž spadá jednak výměna *čchi* (zde vzduchu) mezi organismem a vnějším prostředím, a jednak i zabezpečování pohybu mechanismu *čchi*, tj. stoupavého, klesavého, dostředivého a odstředivého pohybu *čchi*. S tím souvisí i další funkce plic – řídit rozptylování a filtrování. Rozptylováním se rozvážejí z plic *čchi*, krev, tělní tekutiny i esence stravy, a z těla se vypuzuje (dýcháním, pocením) kalná, opotřebovaná *čchi*. Filtrování je sestupný pohyb, jímž putují dolů čistá vdechovaná *čchi*, tekutiny i přeměněná potrava. V souvislosti s tímto pohybem přísluší plicím i funkce řídit pohyb vody, tj. hlavně její sestupný pohyb, ale i vylučování (pocení). Plíce pomáhají (pohybem své *čchi*) srdci udržovat krevní oběh, jejich párovým jangovým orgánem je tlusté střevo, z povrchových částí řídí pokožku, vývodem jejich *čchi* je nos a podílejí se i na tvorbě hlasu. Emocí plic je zármutek, jejich tělní tekutinou jsou hleny, z ročních období souvisejí s podzimem, ze světových stran se západem, ze stavů podnebí se suchem, z barev s bílou a z pachů s pachem zatuchliny, z chutí s pálivou.

Slezina je tzv. správcem sýpek, čili orgánem odpovědným za stav výživy. Řídí přepravování a proměňování, čili proměnu potravy na vyživující esenci a její distribuci po těle; tato esence současně slouží i jako zdroj znovuoobnovování krve. Obdobným způsobem řídí slezina i přeměnu a přepravu tekutin. *Čchi* sleziny je silou, která udržuje krev i *čchi* v drahách toku, a dále řídí tzv. vzestup čistého, tj. vynášení vytvořené vyživující *čchi* nahoru do plic, odkud obohacená o vdechovanou čistou *čchi* vstupuje do krevního oběhu. Kromě toho souvisí slezina se svalstvem a končetinami, povrchovou částí těla s ní související jsou rty, vývodem její *čchi* jsou ústa a jejím jangovým párem je žaludek. V emoční oblasti se ke slezině vztahuje zádumčivost a myšlení, její tělní tekutinou jsou sliny. Směrem navenek je navázána na pozdní léto, vlhkost, žlutou barvu, vůně a na sladkou chuť.

Játra jsou „vrchním velitelem“ mezi orgány *cang*. Zabezpečují vnitřní průchodnost organismu, a tím volný pohyb všemu, co se v něm pohybovat má – *čchi*, krvi, tekutinám atd. Obdobně regulují i duševní uvolněnost a pohodu, jakož i trávicí pochody. U žen souvisí s pravidelnou menstruací. Játra slouží jako zásobárna krve, podle potřeby krev vypouštějí ve větším množství nebo ji naopak uschovávají. V těle jsou spojena se šlachami, z vnějších částí těla k nim patří nehty a vývodem jejich *čchi* jsou oči. Tekutinou jater jsou slzy a na emoční škále jim odpovídá hněv. O *čchi* jater se říká, že má sklon se „bouřit“, být energeticky předimenzovaná. Jako orgán prvků dřeva souvisejí játra s jarním ročním obdobím, východní světovou stranou, větrem, modrozelenou barvou, pachem masa a krve a s kyselou chutí.

Ledviny jsou tzv. prenatálním kořenem těla. Podle čínské medicíny se v nich uschovává vrozená esenciální *čchi*, z níž se generuje všechn *jin-jang*

v těle. Tato hmota-síla tvoří základ pro rozmnožování, vývoj a růst jedince, a její jinovější část – esence *ting* – tvoří i dřev a mozek a podílí se na vytváření nové krve. Ledviny v těle řídí tekutiny, čímž se míní jednak transformace požitých tekutin na tekutiny tělesné – za podpory teplé jangové *čchi* ledvin, jednak jejich vylučování resp. zadržování, a jednak podpora dalších orgánů podílejících se na metabolismu tekutin. Další funkcí ledvin je tzv. nasávání *čchi*, čímž se označuje jejich asistence na dýchání, konkrétně na nádechové fázi dechu. V těle ledviny ovlivňují stav kostí a zubů, na jeho povrchu mají vztah k vlasům a vývodem jejich *čchi* jsou uši, resp. konečník a močová trubice. Emocemi spojenými s ledvinami jsou bázlivost a strach, jejich tekutinou jsou hustší sliny. Vzhledem ke svému prvku, vodě, souvisejí se zimním ročním obdobím, severem, chladem, černou barvou a slanou chutí.

Orgány *cang* jako protějšky pěti prvků v mikrokosmu člověka jsou hlavním funkčními jednotkami organismu. Orgány *fu* mají rovněž své specifické úkoly, ovšem víceméně jsou závislé na činnosti *cangů*. Kromě nich ještě čínská medicína rozpoznává dva energetické „orgány“, centra, v nichž se koncentruje vrozená prvopočáteční *čchi* – jsou jimi *ming-men* („brána života“) a *san-tiao* („trojitý zářič“). *Ming-men* se nachází mezi ledvinami. Soustřeďuje se v něm vrozená jangová *čchi*, je tudíž zdrojem energie pro celý organismus, a má vztah i k rozmnožovacím funkcím. *San-tiao* se dělí na horní, střední a dolní. Horní je přibližně uprostřed hrudi a souvisí s funkcemi srdce a plic, střední je zhruba v oblasti žaludku a je spojen s trávením a dalšími funkcemi žaludku, sleziny, jater a žlučníku, dolní zářič je ve spodní části břicha, má vztah k vylučovacím procesům a funkcím ledvin, močového měchýře a střev.

Orgány *cang-fu*, mimo to, že každý vykonává své specifické úkoly, jsou – jak víme – vzájemně funkčně spjaty v totožných vztazích rození, ovládní atd., jaké platí mezi pěti prvky. Platí tedy, že se jejich funkce vzájemně ovlivňují a podmiňují. Např. ve vztahu rození dřev (játra) rodí oheň (srdce); srdce, které řídí krev a cévní soustavu, může vykonávat tuto funkci plnohodnotně, jenom pokud i játra (která je „rodí“) regulují přiměřeně krev a v rámci svých funkcí. Podobně je tomu i mezi dalšími orgány. A stejně tak účinkuje i vztah ovládní. Např. vztah dřev ovládá zem, čili játra ovládají slezinu, se funkčně projevuje tak, že jenom za předpokladu dostatečného zabezpečení vnitřní průchodnosti játry dokáže slezina dostatečně přepravovat a vytvářet vyživující esenci z potravy. V organismu tudíž žádná jeho část není autonomní, každá podléhá působení jiných, jakož i sama působí na další, přičemž hlavní vazby vycházejí ze vztahu pěti *cangů*.

Zde uvedený popis odpovídá vidění filozoficko-lékařské větve taoismu, lze-li ji tak nazvat. V rámci zmiňovaných rozmanitostí samozřejmě existují i

popisy další, které akcentují jiné detaily, nicméně společnou základnu v nich nalézáme stále. Např. taoismus spíše náboženský obydluje vesmír, a paralelně i vnitřní vesmír člověka, různými božstvy. Taoistická vnitřní alchymie se zabývá *čchi* a všemi širšími i užšími zmiňovanými souvislostmi z hlediska způsobů a možnosti transmutace tělesné *čchi* do její původní kosmické kvality a tím dosažení mystické nesmrtelnosti. Společné pro všechny taoisty je to, že svět chápou jako relativní, svým způsobem neskutečný. Neboť pravá skutečnost je jenom ta, která se nemění – a tou je jediné Tao. Proto smyslem snažení člověka má být podle nich návrat do stavu původní jednoty. K tomu jako prostředek odedávna používali „pěstování Cesty“, tj. uskutečňování různých fyzických a duchovních praktik, jejichž konečným cílem je právě duchovní splynutí s prapůvodním stavem – Tao. I z tohoto konečného cíle snažení taoistů vidíme, že vesmír nejsou pro ně jenom hvězdy kdesi v nekonečnu nad hlavou, nýbrž že je takřka na dosah ruky. Vlastně přímo v nás.

GLOSÁŘ ČÍNSKÝCH ZNAKŮ

cang-fu ??
 cung-čchi ??
 čen-čchi ??
 čchi ?
 chou-tchien ??
 chou-tchien č' čchi ????
 jang ?
 jin ?
 jing-čchi ??
 jüan ?
 Lao-c' ??
 Lie-c' ??
 miao ?
 ming-men ??
 san-tiao ??
 sien-tchien ??
 sien-tchien č' čchi ????
 süan ?
 Tao ?
 Tao-te-ting ???
 tao-tia (taoismus filozofický) ??
 tao-tiao (taoismus náboženský) ??
 Tchaj-i ??
 Tchaj-sü ??

ting ?
wej ?
wej-čchi ??
Wu ?
wu-sing ??
Wu-ti ??

ZOBRAZENÍ PŘÍRODY VE STAROVĚKÉ POEZII

Olga Lomová

50) O Sie Ling-jünovi podrobně viz LIN Wen-jüe (1999).

51) Obdobné významy se pojí také s čínskou krajinomalbou, jejíž počátky jsou jen o něco málo mladší než vznik „poezie hor a řek“.

Za jeden z vrcholných projevů čínské kultury je považována přírodní lyrika, v níž nalézám výraz harmonie mezi člověkem a přírodou. Jedná zejména o dílo básníků dynastie Tchang (618-907). Počátky čínské přírodní lyriky coby vyhraněného žánru – čínsky *šan-šuej š'*, tj. básně ve formě *š'* o horách a řekách – sahají do 4. – 5. století n. l. a jsou tradičně spojovány s dílem básníka Sie Ling-jüna (385-433).⁵⁰ Poprvé se v tomto smyslu vyjádřili na počátku 6. století oba velcí autoři kritických pojednání o literatuře, Liou Sie (zemř. r. 520) i Čung Žung (přelom 5. a 6. století), jejichž názory jsou dodnes citovány. Podle Liou Sieho přírodní lyrika zatlačila do pozadí do té doby velmi rozšířenou tzv. neotaoistickou, tj. filozoficky orientovanou poezii. Sie Ling-jün je pak považován za tvůrce, který vysvobodil poezii ze slepé uličky „suchopárných filozofických spekulací“ (Čung Žung). Toto obecně přijímané tvrzení poněkud zatemňuje skutečnost, že Sie Ling-jün ve svých básních o přírodě navazuje na filozofické úvahy neotaoistů a svým způsobem je převádí do konkrétnější roviny. Filozofické kořeny přírodní lyriky jsou patrné v pojetí přírody jako dynamické jednoty protikladů a ztělesnění vesmírného řádu a dále v provázanosti tématu přírody s reflexí pomíjivosti života, přátelství a osobní angažovanosti, respektive odchodu do ústraní.⁵¹ Sie Ling-jün zobrazuje reálně působící přírodní „scenérii“ (*t'ing*). Čínská tradiční kritika si však cení především toho, že Sie Ling-jün neulpívá na pouhém popisu, ale krajina se pro něho nakonec stává podnětem k rozvíjení subjektivních úvah čili slovy čínské tradiční kritiky k vyjádření „emocí“ (*čching*). Sie Ling-jünovi následovníci za dynastie Tchang dovedou spojení „scenérie“ a „emocí“ k dokonalosti a v jejich díle se prožitek přírody stane nerozlučnou součástí reflexe individuálního osudu.



Lov a trhání morušového listí.
Překresleno podle reliéfu
na bronzové nádobě chu. Období

Otázkou vzniku přírodní lyriky jsem se zabývala v úvodních kapitolách své knihy *Poselství krajiny*.⁵² Neměla jsem však tehdy dostatek prostoru, abych „básně o horách a řekách“ představila v širších souvislostech, a poukázala na jejich vztah ke starověkému písemnictví. Následující pojednání si proto klade za cíl pohlédnout na čínskou přírodní lyriku z perspektivy starověké poezie.

52) LOMOVÁ (1999).

53) Český překlad Jaroslav Průšek (KONFUCIUS 1995, s. 164).

Knih písni

S nejstaršími pokusy básnicky ztvárnit přírodu se v čínské literatuře setkáváme ve starověké *Knize písni*. *Knih písni* (*Š'-ting*), podle tradice antologie redigovaná Konfuciem (551–479 př.n.l.), obsahuje poezii z 11.–6. století př. n. l. Převažují zde jednoduché lyrické skladby podobné lidovým písním známým i z jiných částí světa, včetně Čech a Moravy. Vliv *Knih písni* na veškerou pozdější čínskou poezii byl zásadní, neboť za dynastie Chan se antologie stala součástí konfuciánského kánonu, a díky tomu patřila k textům, které po generace memorovali všichni budoucí básníci v rámci svého základního vzdělání. Od dětství důvěrně známé motivy a básnické obrazy původem z *Knih písni* se tak přirozeně stávaly součástí básnického jazyka budoucích generací bez ohledu na to, jak se proměňoval ráz čínské poezie, její styl i smysl.

Kulisa lidské situace

Příroda nehraje v *Knize písni* dominantní roli v tom smyslu, že bychom ji mohli označit za ústřední téma některé básně. Je však všudypřítomná. Objevuje se v četných detailech – názvech rozmanitých rostlin (často užitkových), hmyzu, ryb, ptáků a zvířat. Smysl pro detail a záliba v přesném pojmenování vedla kdysi Konfucia k tomu, že *Knihu písni* označil mj. za svého druhu učebnici jazyka, když ji svým žákům doporučil slovy: „Kromě toho rozšíří vaši znalost jmen ptáků, zvířat, rostlin a stromů“.⁵³ Konkrétnost pojmenování v *Knize písni* je nápadně odlišná od pozdější přírodní lyriky, která dává přednost obecným výrazům typu „pták“, „bylina“, „strom“.

Přírodní motivy v *Knize písni* plní převážně funkci prostředí, do něhož jsou zasazeny lidské situace. Je zřejmé, že v době vzniku *Písni*, kdy příroda obklopovala člověka na každém kroku, bylo toto prostředí přijímáno s naprostou samozřejmostí, a krajina sama o sobě nepodněcovala básníka k podrobnějšímu zpracování. Charakteristickým prostředím *Písni* jsou břehy jezera (kde ženy sbírají různé vodní rostliny), vysoké hory (kam stoupá osamělá žena, aby odtud toužebně vyhlížela muže, který odešel na dalekou cestu, a odkud jindy voják vyhlíží vzdálený domov), hory a les (kde muži kácejí stromy nebo loví, a kam se uchylují poustevníci), řeka (kterou je třeba

54) Český překlad *ŠI-KING II*, s. 68.

55) *ŠI-KING I*, s. 34.

56) *ŠI-KING II*, s. 41.

překročit, nebo po níž pluje loďka), ale také místa v bezprostřední blízkosti lidských obydlí, jako jsou stromy za hradbami vesnice (kde si obvykle dávají dostaveníčko milenci).

U východní brány vrby
hustým listím zříš se tmíti,
na večer se umluvili,
a teď jitřenka již svítí!

U východní brány vrby,
listí jich jak hustě tkané,
na večer se umluvili,
a teď jitřenka jak plane!⁵⁴

Pokud je v Písniích zmíněno přírodní prostředí, jeho popis se zpravidla omezuje na jedno dvojverší vždy na začátku sloky, jak tomu bylo v předchozí ukázce. Jen ojediněle zabírá scénérie větší plochu básně jako v následující ukázce. (Z úponkovité rostliny zvané ke, snad povijnice, o níž se hovoří v básni, se získávala vlákna užívaná ke tkaní látek.)

Jak bujně ke se rozlez' v kol!
Až do údolí vniknul hloubi,
zřít listů bujných celý les;
houf žlutých ptáčků sem se snes'
a ze stromů hustého loubí
zní písní jejich hlasný ples.⁵⁵

V řadě případů přírodní detail charakteristický pro určitou denní a zejména roční dobu nese časovou informaci. Bývají to zmínky o nebeských tělesech, rostlinách či hmyzu. Tak v následujícím úryvku z písně oddílu Písně z Tchang je cvrček, který se objevil v domě, neklamným znamením blížící se zimy:

Má cvrček v domě hnízdo své,
ke sklonku chýlí se již rok,
ó, teď nebýti veselí,
dny, měsíc uplynou nám v skok.⁵⁶

Metafora světa lidí

Příroda se v Knize písní objevuje také jako metafora lidských vlastností a situací. Menší část metaforického užití přírodních motivů má podobu přímého přirovnání. Tak přání dlouhého věku je vyjádřeno slovy „ať je jako Jižní pohoří“, krása prostopáské ženy wejského vévody Süana je přirovnávána jednou k horám a řece, jindy je její obličej srovnáván s kvítkem ibišku apod. Přirovnání použitá při popisu ženské krásy v básni, v níž se podle tradice hovoří o příchodu krásné, avšak prostopáské Čuang-fiang do státu Wej, se záhy staly básnickým klíší. Jemnost a ohebnost jejich údů je zde srovnávána s pružnými výhonky mladé trávy (podle některých interpretací mladé cibulky), hedvábný lesk vláčné pleti upomíná na ztuhlé sádlo, bělostná

hebká šíje připomíná bílou larvu termita, pravidelně utvářené lesklé zoubky jsou přirovnány k jadérkům tykve, zatímco oválný obrys obličejе básníkovi připomíná tvar cikády a klenuté obočí zahnutá tykadla motýlka bource morušového.

Má ručku jako výhonek,
a kůži, jak by tuk se ssed´,
a šíjí jako všekaz bled,
a zuby tykve jader sled,
skráň cikád, bource obočí,
a úsměv milý k okouzlení
a nejkrásnější očí zření.⁵⁷

Typické pro Knihu písní je metaforické užití přírodních motivů v podobě kompaktních básnických obrazů, které zahajují sloku, a navozují určitou náladu. Čínsky se nazývají *sing* a tento výraz se obvykle chápe ve významu „podnět“, „evokace“. Podle způsobu, jímž se tyto přírodní obrazy vztahují ke zbytku básně, volíme volnější překlad „analogie“. Analogie *sing* se formálně neliší od způsobu, jímž je v Písních naznačeno prostředí – přírodní obraz (1. dvojverší) uvozuje čtyřveršovou sloku a posléze na něj navazuje vlastní téma básně, kde se hovoří o lidské situaci (2. dvojverší):

Broskvoň je leskle zelená
ve květů zdobě přeladné,
jde mladá dívka provdat se,
svým domem, rodem zavládne.

Broskvoň je leskle zelená
má husté plody ze všech stran,
jde mladá dívka provdat se,
dům její i rod obstarán.

Broskvoň je leskle zelená
a v koše se bujně rozkládá,
jde mladá dívka provdat se,
svou čeleď dobře spořádá.⁵⁸

Na rozdíl od pouhého dějového rámce se analogie *sing* vyznačuje tím, že čtenář očekává hlubší významový vztah mezi přírodním obrazem a následně pojmenovanou lidskou situací, tj. přírodní obraz chápe jako symbolickou analogii k lidské situaci, o níž se hovoří vzápětí. V předchozí ukázce ztepilá, svěží broskvoň pokrytá něžnými kvítky předjímá obraz půvabné nevěsty hrdě přicházející do svého nového domova. Charakteristické jsou variace na tutéž analogii, která uvozuje několik po sobě jdoucích slok v téže básni. V těchto variacích se mohou objevit doplňující významy spjaté s původním obrazem, jako například ve druhé sloce citované básně, kde hojnost plodů implikuje příslib početného potomstva, které nevěsta dá svému muži.

V další ukázce „svislé stromy“ – míněny jsou stromy, které až k zemi svěsily své dlouhé větve – objímané úponky povijnice ke implikují vztah

57) *ŠI-KING I*, s. 96. Překlad částečně upraven podle čínského originálu.

58) *ŠI-KING I*, s. 38

59) To je názor jedné části komentátorů, k nimž se přiklonil i Rudolf Dvořák ve svém překladu. Podle jiných komentátorů je vztah mezi láskyplně se sklánějícím stromem a povijnicí pnoucí se po jeho větvích analogií ideálního vztahu první ženy v harému k ostatním manželkám, na které nežárlí, ale pomáhá jim a na oplátku je jimi ctěna.

60) *ŠI-KING I*, s. 36-37.

61) O původu a pravém smyslu analogií *sing* vedou čínští komentátoři již bezmála dva tisíce let spory. S ohledem na cíle tohoto článku pomíjíme konkrétní rozdíly v interpretacích a všimáme si pouze významotvorných principů, které jsou společné většině tradičních exegezí.

62) *ŠI-KING I*, s. 3.

muže, jenž podoben zmíněnému stromu se sklání ke svým ženám, a ty u něho hledají oporu jako šlahouny povijnice na větvích stromu.⁵⁹

Na jihu svislé stromy jsou,
ke objímá je, kol se vlní;
muž šlechetný jest její ples,
jí zdar i hojnost klidem plní.

Na jihu svislé stromy,
ke do kola kol příkrývá je,
muž šlechetný jest její ples,
s ní zdar a hojnost, všady má je.

Na jihu svislé stromy jsou,
ke vidíš kolem nich se plésti,
muž šlechetný jest její ples,
jí zdar a hojnost tvoří štěstí.⁶⁰

Věcné významy odpozorované v přírodě byly tedy v analogiích *sing* chápány především jako výraz vlastností a hodnot světa lidí.⁶¹ Ne vždy je však souvislost mezi přírodou a člověkem snadno viditelná, a tak její odhalení vyžaduje komentář. Jako příklad si můžeme uvést první sloku první básně celé antologie. Jedná se o svatební píseň, která je v tradičním konfuciánském výkladu spojována se svatbou legendárního krále Wena:

Pár kachen střídavě zakejhá,
na ostrově hnízdo má;
je skrytá, cudná, tichá dívka,
s ní spojití se mladý princ plá.⁶²

Různí komentátoři, bez ohledu na odlišnosti v podrobnostech výkladu, se shodují v tom, že první dvojverší zde plní funkci analogie *sing*, jejíž symbolika se odvíjí od určitých vlastností spojovaných s ptáky zmíněnými v 1. verši. V originále jsou tyto ptáci jmenováni nezvyklým jménem *tü-tiou* a starší komentátoři se přiklánějí spíše k názoru, že se jedná o samečka (*tü*) a samičku (*tjou*) dravého vodního ptáka; někteří pozdější vykladači ztotožňují toto slovo se zvláštním druhem kachny (odtud interpretace R. Dvořáka). Pro výklad symboliky zde však není podstatné, o jaké se přesně jedná ptáky, ale to, jaké jsou jim tradicí přisouzeny vlastnosti. A ty jsou v obou případech velmi podobné – tyto ptáky prý žijí věrně v páru, nikdy se od sebe neodloučí, přičemž jeden od druhého zároveň udržuje jistý odstup. Díky tomu se pár těchto ptáků může stát analogií k ideálnímu manželskému páru, kde svazek mezi manžely vyniká pevností, avšak též jistou zdrženlivostí a uměřeností, čili respektováním pravidel obřadného chování.

Tyto a další podobné výklady významu přírodních obrazů v Knize písní jsou mnohem mladší než vlastní poezie. Vzhledem ke stáří a povaze značné části Písní se lze oprávněně domnívat, že původní symbolika přírodních motivů byla do značné míry tajemstvím již pro čtenáře za dynastie Chan, kteří si do svého výkladu vložili ty významy, které odpovídaly potřebám

dobové ideologické interpretace starověkých textů. Při pohledu na lidové písně známé z Evropy nás napadá, že přírodní motivy uvozující jednotlivé sloky možná v řadě případů ani žádný symbolický význam nikdy neměly, byly pouze hrou se slovy, jež zpěvákovi umožnila píseň nějak začít, případně pomáhala k zapamatování melodie, jako například v této české lidové písni:

63) ŠI-KING II, s. 14.

Ta slepička kropenatá,
strakaté má peří,
vzkázala mi moje milá,
že už mě nevěří.

Při výběru přírodního motivu na začátek písně mohla určitou roli hrát i melodie spjatá s některými verši, které si pak zpěváci vypůjčují a navazují na ně vlastními slovy. Tomuto výkladu alespoň některých *sing* nahrává skutečnost, že se opakují v různých skladbách Knihy písni. Myšlenku, že analogie *sing* nemusí mít bezprostřední významový vztah k další části básně, podporují ty ukázky z Knihy písni, kde vztah přírodního obrazu k dalšímu textu nedokázali uspokojivě vysvětlit ani vykladači zběhlí v hledání skrytých významů. Obvykle se jedná o milostné písně, jako je následující škádlivý popěvek dívky, která si dobírá svého milého, že prý nedosahuje kvalit obdivovaných mužů – C'-tua a C'-čhunga:

Hory jsou bytem moruším,	
leknínům tmavé tůně, vím,	Smrk uvyk horám vysokým,
zde C'-tua já nevidím,	blešník údolím hlubokým,
jen ztřeštěného blázna zřím.	zde C'-čhunga já nevidím,

Ve výkladu symboliky v analogiích *sing* máme tedy s největší pravděpodobností co do činění s dodatečnou, ideologicky podbarvenou interpretací. Původní konfuciánský výklad symboliky analogií *sing* je v některých případech tak krkolomný, že budil pochybnosti již za dynastie Sung, a neokonfuciánský filozof Ču Si (1130-1200 n. l.) byl první, kdo hledal prostší a přirozenější interpretace. Z hlediska naší otázky – zobrazení přírody ve starověké poezii – však důležitější než spory o autentický výklad Knihy písni je samotný princip uvedení tématu prostřednictvím přírodního obrazu.

Písně z Čchu

Alegorizující konfuciánská interpretace zasáhla také druhou básnickou antologií čínského starověku, Písně z Čchu. Jedná se o soubor básní spojených se jménem ministra ve starověkém státě Čchu a geniálního básníka Čchü Jüana (přibližně 340–278 př. n. l.), který je především autorem delší autobiografické skladby Setkání s hořkostí (*Li-sao*). Vedle toho je mu připisována řada dalších básní, z nichž některé jsou s největší pravděpodobností



Draci, fénixové a tygři mezi rostlinami.
Výšivka na hedvábí, království Čchu, 3. století př.n. l.

anonymními skladbami spjatými se šamanským rituálem, a jiné byly napsány mladšími autory v duchu Čchü Jüanově.⁶⁴

Antologie byla sestavena poprvé v 1. století př. n. l. Dodnes se zachovala ve verzi, kterou sestavil a komentáři opatřil Wang I v 1. století n. l. V komentáři k básni Setkání s hořkostí, která antologii zahajuje, používá Wang I pojem *sing* známý z Knihy písní a z kontextu je zřejmé, že jej chápe ve významu blízkém alegorii:

„Text Setkání s hořkostí používá analogie *sing* podle Knihy písní, to jest přiřazuje k sobě věci stejného druhu a srovnává je. Chválí ptáky a vonné byliny a řadí je k mužům věrným a mužům ryziho charakteru. Haní divokou

zvěř a smrduté býlí a srovnává je s intrikány a zrádci. K půvabným kráskám přirovnává vladaře, zatímco víly a milostnice užívá jako metaforu pro moudrého ministra. Ušlechtilý vladař se vtěluje do draků a fénixů, větrné víry, mraky a duha představují mrzké povahy.“⁶⁵

Námětem, formou, jazykem i stylem se čchuské písně výrazně liší od starší poezie Knihy písní. Ve skladbách, jež patří k nejstarší vrstvě antologie, se přírodní motivy objevují převážně v podobě názvů rostlin, jimiž jsou ozdobeny božské bytosti vzývané šamany. Také smrtelníci usilující o setkání s božstvem se kráší květy a úponky rostlin v naději, že svým půvabem upoutají pozornost božstva. Voňavé byliny zdobí i vozy či loďky, v nichž se lidé i božské bytosti vydávají na fantastickou pouť. Tu a tam naznačená scénérie je na jedné straně vodní krajinou jezer a ostrůvků, jak ji známe kolem jezera Tung-tching v jižní Číně, vzápětí se však mění ve fantastickou krajinu obývanou nadpřirozenými bytostmi, jako například v básni z cyklu Devět zpěvů věnované bohyni řeky Siang (*Siang fu-žen*):

Božská dívka sestupuje, ó, na severní ostrůvek,
daleko, sotva zřetelná, ó, to mě rozteskňuje.
Koruny stromů rozvlnil, ó, podzimní vítr,
čeří hladinu jezera Tung-tching, ó, se stromů padá listí.
Vkročil jsem do bílého rákosí, ó, napjatě se rozhlížím,
smluvili jsem si schůzku, ó, jakmile padne soumrak.
Co že zde v rákosí, ó, ptáci hřadují,
a proč jsou sítě rozprostřené, ó, ve větvích stromů?
U řeky Jüan andělíka, ó, u Li cymbidium roste,
toužím po vás paní, ó, netroufám si však promluvit.
Zmaten jsem, ó, napínám zrak,
vidím plynoucí řeku, ó, pomalu téci.
Na čem se jelen pase, ó, uprostřed síně?
A šupinatý drak, ó, co dělá na mělčině?
Ráno pak koně popoženu, ó, k říčnímu břehu,
večer se přebrodim, ó, k západní mělčině.
Zaslechl jsem miláčka, ó, jak mě volá,
otočil jsem spřežení, ó, společně pojedeme.
Stavím domek, ó, uprostřed řeky,
pokrývám jej, ó, došky z lotosových listů,
stěny irisové, ó, terasy z fialové perleti,
roztírám vonnou routu, ó, k provonění síně,
trámy skořicové, ó, z cymbidií sloupy,
postranní komnaty z magnólií, ó, z andělíky světnice,
splétám svlačec, ó, na závěsy,

64) Český překlad výboru z díla připisovaného Čchü Jüanovi viz ČCHŮ Jüan (2004).

65) WANG I, „Li-sao-ting sü“.

66) Siang fu-žen“, in Čchu cch‘ ti-ču, Šanghaj ku-ti, 1979, s. 35–37.

lámu stonky dendrobií, ó, na střešní podpěry,
bílé nefrity, ó, na zatěžkání rohoží,
vzácná orchidea, ó, pro vůni,
došky z anděliky, ó, střecha z listů lotosu,
přivazuji je, ó, šlahouny kopytníku.
Na sta bylin shromažďuji, ó, jimi naplňuji síň,
po pavlačích a kolem dveří, ó, rozložím voňavé rostliny.
S bylinou ťiou-i, ó, jdu jí v ústrety,
duch přichází, ó, jako mračno,
do řeky, ó, házím své rukávce,
svoji košili daruji, ó, u soutoku s řekou Li.
Na plochem ostrůvku sbírám, ó, kopytník,
chystám se jej nabídnout, ó, té vzdálené.
Čas nelze, ó, znovu získat zpět,
na chvíli volně se rozletím, ó, hledat útěchu.⁶⁶

Písň z Čchu hýří bohatstvím rostlinných názvů. Na rozdíl od Knihy písní se mezi nimi nevyskytují žádné užitkové rostliny. Jsou zde jmenovány především různé druhy orchidejí, andělíka, kopytník, konopáč, routa, iris, lotos, skořicovník a některé další byliny, z nichž část je obtížně identifikovatelná. Zřejmě se vesměs jedná o byliny magické. Jednou z jejich charakteristických vlastností je omamná vůně, která dodává přírodním obrazům v čchuských písních nebyvalou smyslovou naléhavost.

V Čchü Jüanově básni Setkání s hořkostí se magický význam rostlin částečně proměňuje a ušlechtilé vonné byliny se stávají zjevnou metaforou pro muže ušlechtilého charakteru (zatímco jako smrduté býlí jsou označováni prospěcháři a zrádci). Symbolika „vonných bylin“ a smrdutého býlí zůstane v čínské kultuře zachována až do 20. století.

Sung Jü – básník tragického podzimu

Významnou postavou čchuské tradice je básník Sung Jü (polovina 3. století př. n. l.), podle tradice Čchü Jüanův žák, o němž však ze spolehlivých historických pramenů nevíme téměř nic. Sung Jü je mj. považován za autora cyklu básní nazvaného Devět argumentů (Ťiou pien), které mají výrazně autobiografické rysy. Sung Jü zahajuje cyklus melancholickým obrazem podzimní krajiny.

Jak tragická je podzimní doba!
Se svištěním větru opadávají stromy a hyne vegetace.
Cítím stesk, jako bych vyhnán byl na dalekou cestu,
stoupám na kopce a sestupuji k řekám,
abych vyprovodil toho, kdo odchází zpět.

Nekonečně vysoké, ach, je nebe a vzduch je průzračný,
zavládl klid a mír, ach,
skončily deště a voda v řekách se pročistila.
Ve stesku a úzkosti hromadím vzdechy, ach,
když lehký mrazík zaútočí na člověka,
zoufalý, zklamáný, ach,
opustil jsem minulé a blížím se k budoucímu,
rozčarován, ach,
hle – chudý učenec ztratil úřad a v srdci má křivdu,
v hlubokém osamění, ach,
upoután daleko od domova, jsem zde bez přátel,
zklamán a nešťastný, ach, sám sebe lituji.
Vlaštovky poletují sem a tam, loučí se a odlétají zpět, ach,
cikáda ztichla, už nevydá hlásku,
husy kejhají a plují jižním směrem, ach,
jeřábi teskně volají, tu hlasitě, tu potichu.
Jsem sám až do rána a bdím,
rozteskněn truchlivým zpěvem cvrčka.
Čas pádí vpřed, již překonal polovinu let,
která mi byla přisouzena,
já však stále vězím zde a nic jsem nedokázal!⁶⁷

67) Sung Jü, „Tiou-pien“, in Čchu cch' ti-ču, Šanghaj ku-ti, 1979, s. 119–120.

Podzimní vítr, opadávající listí, příchod prvních mrazíků, konec zpěvu cikád, teskné volání cvrčka a ptáků, z nichž někteří se chystají odletět do teplých krajů, implikují blížící se konec roku a tak připomínají nelítostné plynutí času, které v konečném důsledku znamená příchod stáří a smrt. V tom Sung Jü předjímá pojetí podzimní krajiny známé i z mnohem pozdější „poezie o horách a řekách“. Na rozdíl od klasiků pozdější přírodní lyriky však starověký básník vnímá melancholickou atmosféru přírody pouze jako pozadí pro vyjádření svého společenského neúspěchu a uchovává si od něj odstup. To se zřetelně ukazuje v závěru právě citované skladby, kde si básník, pevně přesvědčený, že je svým talentem předurčen stát po boku vladaře, stěžuje, že „vězí“ v nevýznamné službě v dalekém pohraničí. Scénérie podzimního zániku navozuje melancholickou náladu v nejobecnějším slova smyslu, pravou příčinou básníkovy smutku však není poznání neúprosnosti času a smrti jako takové, ale život, který nemohl být naplněn státnickým činem.

Popisné básně *fu*

S rozsáhlými a do mnoha podrobností propracovanými popisy přírody se setkáváme až v popisných básních *fu* z doby Chan. Jedná se o delší skladby, v nichž jsou detailní popisy vsazeny do krátkého, zpravidla fiktivního rámce psaného v próze. V těchto básních se mj. zachovalo svědectví o tom, že oblíbenou zábavou aristokracie byly také vycházky do přírody. Například chan-ský básník Mej Šeng (zemřel 140 př. n. l.) se ve svých Sedmi podnětech (Čchi fa) obrací k fiktivnímu Princovi z Čchu, kterého chce verši vyléčit z dlouhé nemoci. Postupně zevrubnými popisy poutá princovu pozornost k sedmeru různých radostí života, mezi nimiž figuruje i vycházka do přírody a pozorování úchvatné příbojové vlny.

V S'-ma Siang-žuových (179–117 př. n. l.) popisných básních reprezentují přírodu především „lovecké revíry“, rozsáhlá území vyhrazená pro grandiózní lovy vladaře a jeho dvora. Lovy se odehrávaly v souladu s pevně danými pravidly a původně měly především rituální účel. S'-ma Siang-žu však líčí vladařův lov jako velkolepou slavnost, která slouží zábavě a k okázalému předvedení moci a bohatství. Popis je podán v hyperbolické stylizaci, mísí se zde realita a fantazie a krajina loveckého revíru nabývá rozměry vesmíru harmonicky uspořádaného podle světových stran a projevujícího se skrze „deset tisíc věcí“, které ve svém úhrnu evokují svět ve všech představitelných podobách a projevech. Pro ilustraci si uvedeme začátek popisu legendárního loviště králů ze státu Čchu z Popisné básně Klamovy (*C'-sü fu*):

„Slyšel jsem, že ve Čchu se nalézají sedmero loveckých revírů, spatřil jsem však pouze jeden z nich a ostatní jsem neviděl. Ten, který jsem zahlédl, je zdaleka nejmenší. Jmenuje se Oblačný sen. Oblačný sen má rozlohu devadesát tisíc mil a v jeho středu se rozkládá pohoří.

Ty hory se vinou do daleka a tyčí do výše,
nebetyčné, strmé,
příkré srázy se šplhají vzhůru,
zakrývají slunce i měsíc,
křížem krážem, jeden přes druhý.
Nahoře sahají až k temným nebesům,
dole se prudce svažují a tvoří hráze,
které se staví do cesty veletokům.
Půda v těch horách je nasycena rumělkou a akvamarínem,
žlutým auripigmentem a bělostnou křídou,
zinkem a smaragdy, stříbrem a zlatem,
září všemi barvami,
třpytí se jako šupiny draka.

Mezi kameny těch hor se nalézají rudý nefrit a kamenná růže,
smaragdít, amiant,
žadeit, byssolit, mastek a čedič,
bělostný mramor i temný amfibolit.
Na východ od těch hor se nalézají Voňavý pažit,
kde roste kopytník a andělíka,
koprníček, puškvorec,
brukev a ohnice,
cukrová třtina i banány.

68) *Wen-süan*, Šanghaj ku-ti 1986,
díl. I, s. 349–351. Anglický překlad
viz KNECHTGES (1987).

Na jih od těch hor se rozkládají široké pláně a rozlehlé mokřady, do nedohledna se táhnou mělké prolákliny a nízké kopečky,

bez konce se vlní krajina;
na jedné straně sleduje záhyby Velké řeky,
z druhé strany hraničí s pohořím Wu.
Na suchých vyvýšeninách se daří mochyňi a skřípině,
archangelice, galgánu a zelenému rákosu,
v zatopených prohlubních bují smldinec, sazaník,
orobinec, zizanie,
lotos, šáchor,
áron a kosatec.

Ta místa obývá takové množství různých zvířat,
že ani nelze všechna popsat.

Na západě se nalézají Tryskající pramen a Průzračný rybník
překypující hojností vody;
na jejich hladině se kolébají stulíky a lekníny,
pod vodou leží balvany a bílý písek.
Tam se ukrývají zázrační plazi a draví aligátoři,
želvy a kožnatky.

Na sever od těch hor se rozkládají temné lesy s obrovitými stromy,

tam roste *Phoebe nanmu*, skořicovník,
kasie, pepřovník a magnólie,
korkovník, červený topol,
hloh, hrušeň, datle, kaštan
a oranžovník omamné vůně.

Na stromech sedá žlutý fénix, žluva,
makak a cibetka,
pod stromy se plíží bílý tygr a černý levhart,
nosorožec a panter...“⁶⁸

Později se v básni hovoří o panovníkovi, který se jeví jako vládce nad světem lidí i duchů. Projíždí svým revírem ve voze taženém fantastickými

zvířaty a doprovázen početným průvodem, v němž se vedle lidí objevují také božstva a bájní hrdinové.

Bohatství detailů a sugestivnost jejich podání svědčí o velké vnímavosti chanských mistrů vůči reálné přírodě. Podobně jako v Knize písní a v Písničích z Čchu zde nalézáme mnoho konkrétních názvů, k nimž se částečně váží symbolické významy. Ve svém úhrnu však báseň působí především plastickým líčením nádherné, na všechny smysly působící krajiny.

Vedle velkolepých popisů v S'-ma Siang-žuově stylu se za dynastie Chan v menší míře pěstuje také intimněji laděná popisná báseň bezprostředně navazující na tradici osobních vyznání básníků, jakými byli Čchü Jüan neb Sung Jü. Intimněji laděné popisné básně jsou kratší, básník již nechce oslňovat bohatými výčty, a věnuje pozornost spíše těm detailům, které korespondují s jeho osobním pocitem. Fiktivní rámec nahrazuje krátká autobiografická předmluva, kde jsou ve stručnosti nastíněny okolnosti, které podnítily vznik básně. V těchto skladbách se spojuje inspirace krátkými lyrickými skladbami Knihy písní s magií slov a vjemů s nimi svázaných původem z čchuských písní a velkých popisných básní. Lyrické a subjektivní pojetí popisné básně se prosazuje zejména ke konci dynastie Chan a souvisí s politickým tlakem, který odrazoval učence a básníky od účasti na veřejném životě. V důsledku toho začalo také docházet k emancipaci literatury od závislosti na císařském dvoře, byly položeny základy individualismu a subjektivismu literatury následujícího období, jež označujeme jako raný středověk kdy vznikla mimo jiné přírodní lyrika.

V Popisné básni o návratu do polí a zahrad (*Kuej tchien-jüan fu*) od učence, vynálezce a básníka Čang Chenga (78–139 n. l.) prozaickou předmluvu tvoří krátký autobiografický esej, který je posléze rozveden ve druhé, veršované části skladby.

„Dlouho jsem pobýval v hlavním městě, aniž bych uměl prospět své době. Zbytečně jsem na břehu řeky záviděl rybám, čekal jsem, až Řeka se vyčistí, ale nedočkal jsem se. Dojímalo mě rozhořčení mistra Cchaje, hledal jsem pana Tchanga, aby rozsoudil moje pochybnosti. Předpokládal jsem, že cesta Nebes má skrytý smysl, a je tajemná, a tak jsem následoval Rybáře, abych se spolu s ním radoval. Povznesl jsem se nad pozemský prach a rozlétl se do daleka, natrvalo jsem se rozloučil s přízemními záležitostmi tohoto světa.

A tak, ve druhém jarním, krásném měsíci,
kdy počasí je vlhého a vzduch čistý,
rovinu i svahy kopců pokrývají košaté koruny stromů
a všechny byliny bohatě kvetou,
kdy orlovec zamává křídly
a žluvy teskně zazpívají,

těsně přitisknuté k sobě, jedna ozobává druhou,
volají *kuan-kuan, jing-jing!*
Mezi nimi jsem volný a svobodný
a na chvíli se raduji.

A pak, po způsobu draků hlasitě zpívám v rozlehlé mokřině,
jako tygr řvu mezi horami a kopci.

Dívám se vzhůru a vypouštím šípy,
dolů se skláním a do věčného proudu házím udiči.
Když ptáka trefí šíp, zemře,
když ryba uchopí do úst návnadu, spolkně udičku.
Srážím pernatce z oblaků,
z hlubin tůně vytahuji šupinatce.

A tehdy, zářící Sluneční duch nakloní své paprsky,
aby ho vystřídal Měsíc.

Vrchovatě jsem se těšil
z nejvyšší radosti svobodných toulek,
ačkoliv slunce již zapadá, zapomínám na únavu.
Jsem pohnut varováním zanechaným Starým mistrem,
chystám se vrátit se do své doškové chýše,
drnkám úžasnou melodii pěti strun,
recituji knihy vévody Čoua a Kchunga.
Zamávám štětcem s tuší, abych „roztančil vodní řasy“
a podám výklad zásad Tří vladařů.
Když srdce pustím volně mimo deset tisíc věcí,
cožpak bych se zajímal o to,
kudy kráčí sláva a hanba?“⁶⁹

Čang Cheng začíná rekapitulací svých dřívějších snah uplatnit se v politickém životě, ve státní službě v hlavním městě. Skromně působící zmínka o tom, že „neuměl prospět své době“, nejspíš jen kamufluje znechucení nad intrikami u dvora. Předmluva dále obsahuje několik po sobě jdoucích narážek na ideál života v ústraní (ryby, mistr Cchaj, pan Tchang, Rybář) a vrcholí v rozhodnutí „natrvalo se rozloučit se záležitostmi tohoto světa“ po vzoru legendárních poustevníků starověku. Následující veršovaná část básně překvapivě dramatickým způsobem hovoří o zážitku svobody, kterou básník nalézá v lůně přírody. Příroda je tu příkladem svobody realizované v přirozeném běhu věcí. Na rozdíl od pozdějšího pojetí přírody, u Čang Chenga si člověk přírodu nakonec podmaňuje lovem, a symbolicky tak stvrzuje svou vládu nad ní.

Nakonec, se západem slunce, jenž je připomenutím věčného plynutí času, končí „svobodná toulka“ a básník se vrací domů. Uchyluje se k hudbě a kni-

69) *Wen-süan*, Šanghaj ku-ti 1993, díl. II, s. 693 – 696.

hám a svobodu nalezenou a prožitou v přírodě se chystá vložit do moralizujícího pojednání, jímž se obrací ke světu lidí. Zážitek přirozeného běhu věcí mu umožňuje povznést se nad společenské ohledy a praktické cíle a bez zábran vyslovit etický ideál odvozený od legendárních Tří císařů. Soudě podle narážek a citací, Čang Cheng nalézá inspiraci jak v učení taoismu, tak i u konfuciánských vzorů, čímž názorně ilustruje synkretismus čínského myšlení této doby.

Čang Chengova příroda dýchá harmonií přirozeného řádu věcí a je plná života probouzejícího se na jaře. Radostná nálada zde koresponduje s radostí svobodného života zbaveného pout státní služby, jež by byla v rozporu s osobním přesvědčením. Závěr však dokládá, že Čang Cheng sice pozorně naslouchá přírodě, a v jejím přirozeném řádu objevuje inspiraci, jeho hlavní zájem se však nakonec přece jen soustředí na svět lidí a morální řád.

Závěr

Předchozí krátký pohled do dějin čínské literatury ukazuje, jak se starověký přístup k přírodě liší od klasické přírodní lyriky čínské tradice, v níž dochází k prolnutí zážitku reálné přírody a reflexi individuálního osudu. Analogie *sing* Knihy písní sice na jedné straně svědčí o vnímavosti ke konkrétním detailům přírody, na straně druhé však prozrazují, že příroda je tu podřízena zájmu o vztah člověka k širšímu společenství. Na sklonku období Válčících států, v Písni z Čchu, se obrazy přírody prolínají s fantastickým světem nadpřirozených bytostí a příroda se stává místem magických poutí a setkání s bohy. Zároveň se tu přírodní scenérie prosazuje jako ztělesnění plynutí času a pomíjivosti života a probouzí melancholickou náladu.

Poslední forma literárního ztvárnění přírody ve starověku, popisné básně doby Chan, přináší pokus o zobrazení přírody v celém bohatství jejích projevů a vlastností. Svým způsobem je tu přírodě dán mnohem větší prostor než v „poezii hor a řek“. Smyslem velkolepých chanských krajin, na rozdíl od pozdější přírodní lyriky, však není kontemplace řádu světa a splynutí člověka s přírodou, ale reprezentace síly vladaře, který se tu jeví jako vládce všehomíra. Teprve v době rozkladu císařské moci a emancipace literatury od závislosti na císařském dvoře začíná ožívat zájem o přírodu jako výraz přirozeného řádu věcí a místo, kde člověk nalézá svobodu. Na rozdíl od pozdější poezie „o horách a řekách“ však splynutí s přírodou (a zřejmě ani individuální svoboda) není v této době ještě cílem samo o sobě. Jak dokládá Čang Chengova citovaná báseň, na sklonku dynastie Chan měl člověk stále ještě potřebu přírodu si podmaňovat a inspiraci, kterou v ní nalézal, dávat do služeb společnosti.

GLOSÁŘ ČÍNSKÝCH ZNAKŮ

C'-sü fu ???
Čang Cheng ??
Čchi fa ??
čching ?
Čchu ?
Čchü Jüan??
Čuang-tiang z Wej
Čung Žung??
fu ?
Chan ?
ke (povijnice) ?
Kuej tchien-jüan fu ????
Li-sao ??
Liou Sie ??
Mej Šeng ??
S'-ma Siang-žu????
Siang fu-žen??
Sie Ling-jün ???
sing ?
Sung Jü ??
Š'-ting ??
šan-šuej š' ???
Tchang ?
ting ?
T'iou pien ??
t'ü, tiou ??