

KAPITOLY Z DĚJIN ČÍNSKÉHO STAROVĚKU (do začátku 3. století n. l.)

6. Počátky náboženských představ v Číně.

Počátky náboženských představ

Šangský stát z pramenů vystupuje jako nositel centristického vnímání světa, jež v zásadě charakterizuje čínskou kulturu v celých dalších dějinách. Pro dynastii Šang máme rovněž první jasné doklady základního modelu fungování náboženských představ v čínské kultuře. Tento model spočívá v nedělitelnosti politických a náboženských (především rituálních) funkcí. Šangský král byl nositelem centrální politické moci a stejně tak náboženské autority. Sám byl hlavním vykonavatelem náboženských aktivit, z nichž do popředí z dochovaných pramenů vystupují dvě základní – oběť a věštění. Tyto náboženské aktivity patřily mezi základní funkce královské moci, jíž byly nedělitelnou součástí. Podílely se na nich způsobem odpovídajícím společenskému postavení rovněž příslušníci celé společenské a mocenské elity. Účast při těchto aktivitách byla odstupňována hierarchicky a do značné míry analogicky hierarchickým mocenským strukturám.

Naše znalosti šangských náboženských představ jsou zásadně omezeny charakterem dochovaných textů. Jedinými autentickými šangskými texty jsou již zmíněné nápisy na kostech a želvích krunýřích (čínsky *tia-ku-wen* 甲骨文 *jiǎgǔwén*) z přelomu 14. a 13. století př. n. l. Jedná se o texty, jež byly archeologicky nalezeny poprvé na přelomu 19. a 20. století (celkem asi 200 000 kusů kostí nebo želvích krunýřů). K tomu je ještě třeba připočítat nápisy na bronzových nádobách, jež jsou však v šangském období málo sdělné a jejich význam je proto omezený. Teprve v následujícím období dynastie Čou se charakter nápisů na bronzech mění a ty jsou pro toto období jedním z hlavních pramenných zdrojů.

Tradiční čínská kultura se utvářela a kontinuálně proměňovala do značné míry v návaznosti na předávané a reinteretované texty, avšak autentickými šangskými texty nedisponovala a její konstrukce šangské kultury se opíraly o pozdější texty, jež se dnes za autentické nepovažují. Kosti a želví krunýře byly používány jako jedna z hlavních věštebných metod a v období pozdních Šangů byl průběh a výsledek věštby vyrýván písemně do

použitého materiálu. Jedná se tedy o žánrově velmi omezený zdroj, jenž nám nutně zprostředkovává pouze výsek šangské kultury. Kostí s nápisy jsou kromě toho známy výhradně z prostředí šangského královského rodu a dále v omezenější míře z předšangského centra Čouů, kteří později Šangy svrhli a nastolili novou dynastii Čou. Znamé je však množství věštebných kostí bez nápisů z předšangských dob, z období dynastie Šang i po ní. Nálezové situace mnohých z těchto kostí naznačuje, že samotná věštebná praktika byla rozšířena v širších společenských vrstvách, neomezovala se pouze na prostředí královského rodu.

Vzhledem k významu věštám připisovanému a širší témat, kterých se věštění týkalo, nám tyto texty ze svého specifického zorného úhlu podávají relativně bohatý obraz elitní šangské kultury. Tematicky lze věštby rozdělit do dvou základních okruhů – významné státní záležitosti (rituální aktivity, zahraniční vztahy (válka, tribut), lov a zemědělství) a otázky spjaté s osobním životem hlavních členů vládnoucího rodu (zrození, smrt, nemoc apod.). O těchto oblastech jsme informováni relativně bohatě, na druhé straně naše informovanost o věcech mimo tyto oblasti je velmi nízká (v zásadě omezená na interpretaci dalších archeologických nálezů).

Nejtypičtější rysy čínské religiozity, které zřetelně vystupují již v šangských pramenech, lze rozdělit do dvou hlavních okruhů:

- 1) věštění: Věštění pomocí kostí (hovězí lopatek) a želvích krunýřů patřilo mezi základní formy komunikace mezi lidmi a božstvy šangského panteonu nebo duchy předků a zároveň bylo rutinní součástí chodu státního aparátu. Mělo standardizovanou formu konkrétních dotazů, jež se týkaly důležitých témat z hlediska státu a královské rodiny – kdy a zda provést určitou akci (rituál, válka, lov, zemědělství), zda bude akce úspěšná, otázky na počasí, zdraví členů královské rodiny a na postoje bohů a duchů předků ke konkrétním akcím či událostem. Věštění bylo těsně spjaté s kalendářem a jeho provádění do značné míry systematizováno a formalizováno. Zvláště na samém konci období dynastie Šang mizí *ad hoc* věštby (tj. věštby pro jednotlivý případ) a věštění se stává plně podřízeným kalendáři.

Druhou základní věštebnou praktikou doloženou již v šangských pramenech, je věštění pomocí stonků řebříčku (nebo prostě klacíků). Kolem této věštebné metody později vznikl korpus *Knihy proměn* (*I-t'ing* 易经 *Yijīng*) – soubor čínských textů, jejichž vznik se klade až do 2. tisíciletí př. n. l. V pozdějších starověkých pramenech je

pak doložena řada dalších způsobů, jak získat znalost o budoucím osudu (výklad snů, interpretace neobvyklých jevů, čtení lidské fyziognomie ad.)

- 2) oběť: Nejdůležitější podobou šangských i pozdějších náboženských aktivit byl kult božstev rozsáhlého panteonu a především kult předků. Základním typem komunikace mezi lidmi a bohy nebo duchy předků byla oběť – nejčastěji oběť jídla a pití (běžným typem oběti byla rituální hostina, jíž se spolu s žijícími členy rodu účastnil symbolicky i některý z předků, jemuž byla oběť určena), dále oběť zvířat, oběť lidí apod. Kulty bohů a předků byly úzce svázány se společenskou hierarchií, bylo přesně vymezeno, kdo komu obětoval. Čas a charakter oběti byly rovněž spojeny s kalendářem a tudíž do určité míry formalizovány.

Základním principem šangských náboženských kultů bylo přesvědčení, že bohové a duchové přímo ovlivňují lidské aktivity (důležité záležitosti státu a vnitřní záležitosti života královské rodiny – v případě státních kultických aktivit, o nichž jediných jsme informováni) a lidské jednání je třeba přizpůsobit tomuto faktu. Před každým krokem tedy bylo třeba zjistit, jaký je k dané aktivitě postoj příslušných božských sil, případně vykonáním jakých obřadů je možné si božské síly naklonit a získat jejich souhlasný postoj a asistenci, nezbytnou pro úspěšné vykonání dané aktivity. Šangská královská moc a administrativní aparát kolem ní vybudovaný řešily všechny záležitosti, které úspěšné fungování státu vyžadovalo, a součástí těchto aktivit byly i náboženské praktiky. Souhlas a asistence předků a dalších božstev byly vnímány jako nezbytné pro výkon státní moci a komunikace s bohy a předky byla v kompetenci státu (krále). Legitimita královské moci těsně souvisela s rolí krále jako hlavního věštce a obětníka.

Nejdůležitější složkou šangských kultických aktivit byl kult předků. Zde je důležité zdůraznit, že kult předků nebyl pouhým „uctíváním mrtvých“. Působení či asistence předků byly stěžejní pro úspěšné završení jakéhokoliv díla společenského významu a výklad událostí ve světě i v intimním životě královské rodiny. Slovy amerického sinologa Davida N. Keightleyho (nar. 1932): „**Předkové Šangů měli ve své kompetenci spoustu věcí a bylo úkolem jejich žijících potomků jednak předky podporovat prostřednictvím jejich kultu a jednak udržovat hierarchické, kompetenční a funkční struktury, které umožňovaly předkům vykonávat trvalý a systematický vliv na svět.**“

Šangská kultura disponovala konceptem nejvyššího boha *Ti* 帝 *dì* („Pán“), též *Šang-ti* 上帝 *Shàngdì* („Nejvyšší pán“, „Pán z Výšin“ nebo „Vznešený na výšinách“), který v dochovaných pramenech vykazuje řadu specifických rysů, jež jej odlišují od jiných složek šangského panteonu. Existují různé názory na povahu Šang-tiho, podle kterých mohl být nejzazším předkem vládnoucího rodu, nejvyšším božstvem bez rodového vztahu k vládnoucímu rodu, nebo též kolektivním označením pro šangská božstva.

Především byl nejmocnější ze sil, jež měly vliv na počasí – mohl například přímo nařídit, aby pršelo (nebo naopak nepršelo apod.). *Ti* byl zřejmě jediným bohem, kterému nebyly přinášeny oběti, neměl svůj vlastní chrám. Bylo možné věštit o postoji Šang-tiho k různým plánovaným akcím, avšak nebylo možné s ním komunikovat přímo. V některých případech je rovněž doloženo, že *Ti* se mohl v zásadních věcech (válka) postavit proti Šangům na straně jejich nepřátel. Šangský král mohl Šang-tiho ovlivnit, avšak pouze nepřímo – prostřednictvím předků, kteří už mohli s Šang-tim komunikovat přímo. Šangský panteon byl hierarchický, přičemž nejbližší žijícím stáli bezprostřední předkové – s těmi byla komunikace nejsnadnější a nejfrekventovanější a jejich prostřednictvím se obětník často obracel na vzdálenější složky panteonu.

Významnou složkou rituálních aktivit, jejichž cílem bylo navázat kontakt se zemřelými předky a dalšími božskými silami, byl obřad *pin* 賓 *bīn*. Provedení obřadu zahrnovalo věštění (určení vhodného dne) a rituální hostinu, při níž jeden z členů královské rodiny sloužil jako jakýsi „zosobitel“ 尸 *shī* (píše se stejným znakem, jako v současné čínštině tělo/tělo mrtvého) – představoval zemřelého předka, jenž byl rituálně hostěn. Zároveň se předpokládalo, že příslušný předek bude schopen (a ochoten) stejným způsobem hostit výše postavené členy šangského panteonu, ti zase vyšší, až po Šang-tiho. Liší se názory na úlohu tohoto „zosobitele“. Pro některé badatele je jedním z dokladů přítomnosti šamanistických představ v nejstarší čínské kultuře – považují ho totiž za osobu, která ztělesňuje zemřelého předka v transu, v němž je schopna ho přivolat, aby do ní sestoupil. Jiní autoři zdůrazňují obecně byrokratický charakter šangských kultů (formalizace, podřízení kalendáři) a přítomnost šamanistických prvků v šangské kultuře zpochybňují.

Podle Keightleyho Šangové předky vlastně vytvářeli, tj. vytvářeli panteon coby hierarchizovanou kompetenční strukturu. Předkem (duchem předka) se příslušník rodu nestal pouze na základě faktu, že zemřel, či z pouhé nutnosti nebo závazku uctívat mrtvé.

Jeho uvedení do panteonu předků předcházela rituální aktivita, jíž bylo zemřelému přiděleno posmrtné jméno, obětní místo (chrám) a místo v hierarchii předků, jímž byly zároveň legitimizovány hierarchické vztahy mezi žijícími příslušníky rodu. Ne všichni zemřelí i v rámci královského rodu totiž byli předmětem státního kultu, který se v zásadě omezoval na příslušníky královského rodu v přímé linii (na krále, jejichž otcem i synem byl rovněž král). Tímto způsobem (omezením kultu na vlastní předky) si vládnoucí rod (přesněji pouze určitá jeho větev) udržoval monopol na vztah s duchy předků a jejich prostřednictvím i na další složky panteonu, a díky tomu posiloval svou moc a její legitimitu.

„[...] Vytváření předků [v šangské kultuře] bylo něčím více než pouhým ceremoniálním aktem diktovaným závazky příbuzenství. Spíše se jednalo o rituál, jehož smyslem bylo rekrutovat a přivolat transcendentní mocnosti, a kterým byli předkové přetvořeni z příbuzných v symboly božské moci.“

Celkově se šangský panteon zpravidla dělí do šesti kategorií:

- 1) Šang-ti, Nejvyšší božstvo;
- 2) božstva přírodních sil – Země (*tchu* 土 *tǔ*); Žlutá řeka (*che* 河 *hé*); Hora – zřejmě dnešní hora Sung (嵩山 *Sōng Shān*) v provincii Che-nan;
- 3) dávní páni (*sien kung* 先公 *xiān gōng*) – významné osobnosti dávných dob, které však nebyli předky vládnoucího šangského rodu a jejichž kult byl odlišný;
- 4) předdynastiční předkové;
- 5) dynastiční předkové;
- 6) dynastiční předkové ženského pohlaví – královny z hlavní linie vládnoucího rodu.

Obecně lze říci, že s nejbližšími předky probíhala kultická komunikace nejčastěji, ale o méně důležitých věcech (převážně zdravotní problémy a jiné intimní záležitosti královské rodiny). Platilo, že čím vzdálenější byl předek, tím řidší byl jeho kult, avšak zároveň tím důležitější byly záležitosti, které daná mocnost mohla ovlivnit.

Přibližně v roce 1045 př. n. l. byla dynastie Šang svržena a nastolena byla nová dynastie Čou (asi 1045–256 př. n. l.). Čouové jsou známi ze šangských pramenů jako v různých dobách spojenec či nepřítel. Představovali tudíž autonomní mocenský celek, který ovládal vlastní území a vůči Šangům byl v konkurenčním postavení, zpočátku podřízeném. **Pro zopakování:**

V době útoku proti šangskému centru Čouové sídlili na západ od Šangů, v oblasti dnešní jižní části provincie Šen-si (s centrem v oblasti dnešního Si-anu). Poté, co porazili Šangy, Čouové v několika taženích ovládli poměrně rozsáhlou oblast – prakticky veškeré území severní Číny na východ od původní čouské domény až k Pochajskému zálivu (tedy povodí Žluté řeky) a na severu až k oblasti dnešního Pekingu. Toto území ovládali prostřednictvím vazalů – dobyté území bylo rozděleno mezi příslušníky vládnoucího rodu a dalších rodů, jež se podílely na vzniku dynastie, případně spojence. Takto ovládnuté území bylo zřejmě podstatně větší, než území do té doby ovládané poraženými Šangy.

Čouové rovněž věstili pomocí kostí a želvích krunýřů, ale věštby na ně nezapisovali. Na druhé straně zejména v prvních staletích vlády Čouů existovala praxe zapisování často obsažných nápisů na rituální bronzové nádoby, jež jsou jedním z hlavních pramenných zdrojů. Druhým základním zdrojem jsou historicky dochované texty – počátek dynastie Čou je dobou, do které jsou datovány nejstarší dochované texty – zejména příslušné části *Knihy písní* (Š' t'ing 诗经 *Shī jīng*) a *Knihy dokumentů* (Šu-t'ing 书经 *Shū jīng* nebo Šang-šu 尚书 *Shàng shū*).

Názory na povahu přechodu mezi šangskou a čouskou kulturou se různí, různými autory je zdůrazňována kontinuita i diskontinuita ve vývoji kultury po čouském zaboru. Zde se přidržuji názoru o kontinuitě mezi Šangy a Čouy v oblasti náboženských představ, přičemž zmíněny budou i základní čouské inovace.

Klíčovou charakteristikou šangských i čouských náboženských aktivit je neexistence specializované kněžské vrstvy coby prostředníka mezi lidmi a bohy. Hlavním obětníkem či věštcem byl král, případně jiný člen královského nebo jiného elitního rodu. Při výkonu jednotlivých kultických aktivit asistovala celá řada specialistů, ti však měli spíše instrumentální charakter a byli podřízeni hlavnímu obětníkovi (králi), s objektem kultu v pravém slova smyslu nekomunikovali. Byli to specializovaní služebníci, nikoliv kněží. Mocenská elita byla zároveň náboženskou elitou.

Kult předků byl rovněž základní složkou čouských kultů, avšak Čouové zvolili jinou cestu legitimizace své moci. Čouská ideologie královské moci spočívala v tvrzení o přímém zvláštním vztahu vládnoucího rodu k Šang-timu. Výraz Šang-ti se v čouských pramenech objevuje vedle výrazu *Tchien* 天 *Tiān* – Nebesa, přičemž v nejstarších textech je jejich

význam totožný. Dochované prameny umožňují rekonstruovat ideologii královské moci, kterou Čouové vytvořili a již legitimizovali své vítězství nad Šangy. Základem této ideologie byla idea „Mandátu Nebes“ (*tchien-ming* 天命 *tiānmìng*), jež byla geniálním konceptem, který se stal základním pojmem ideologie centrální moci po celou dobu následujících tří tisíciletí. Mandát získal pro vládnoucí rod král Wen-wang, jenž byl později uctíván jako zakladatel dynastie Čou. Jeho synem byl král Wu-wang, který Mandát převzal, porazil Šangy a dynastii Čou fakticky založil.

Mandát Nebes byl králi Wen-wangovi udělen pro jeho osobní kvality, konceptualizované jako charizmatická síla (*te* 德 *dé*). Základním významem tohoto termínu je „přízeň, milost, dobrodiní“ někomu prokázané. Prokázaná přízeň nebo obdarování vyvolává pocit závazku. Obdarování a přízeň má za následek charisma dárce v očích obdarovaných a pocit závazku vůči němu. V těchto intencích je patrně třeba chápat původ představy o „vládě charizmatickou silou (*te*)“. Tento termín nicméně nabývá různých významových odstínů v různých kontextech.

Úkolem jeho následovníků bylo řídit své jednání podle vzoru charizmatické síly krále Wena, a tak udržet Mandát Nebes pro panující dynastii. Od počátku totiž koncept Mandátu Nebes implikoval, že je ho možné ztratit – pokud potomci selžou v následování vzoru zakladatele dynastie, což se přihodilo Šangům. Koncept Mandátu Nebes byl tedy dvojsečný – legitimizoval stávající moc, ale rovněž potenciálně umožňoval konkurentům legitimitu stávající moci zpochybnit a nárokovat Mandát Nebes pro sebe.

Kultické praktiky dynastie Čou zřejmě v mnohém navazovaly na dynastii Šang, jakkoliv je srovnání obtížné kvůli zcela odlišné pramenné základně. Základní změnou je proměněné pojetí vztahu vládnoucí dynastie k Šang-timu (nebo Nebesům). V čouských textech vystupuje jako základní motiv úsilí prezentovat veškeré lidské jednání jako řídicí se vzorem jednání předků, tedy v nejzazší perspektivě vzorem králů Wen-wanga a Wu-wanga, kteří se řídili podle záměru Nebes. Nebesa tedy vystupují jako aktivní síla řídící události v lidském světě, určující základní modely jednání, které mají potomci napodobovat (a udržet tak mandát pro panující dynastii).

V protikladu k tomu ze šangských pramenů vyplývá spíše takové pojetí, podle kterého se lidé (král) rozhodují sami a svá rozhodnutí pouze upravují podle postoje božských sil

(zjištěného věštění). Pokud porovnáme rétoriku šangských a čouských pramenů, je rozdíl markantní. Americký sinolog Michael Puett (nar. 1965) uvádí jako příklad rituální aktivity týkající se založení města/usedlosti v šangských pramenech. Šangské věštění týkající se založení města usedlosti:

Věštění: Král založí usedlost, [protože pokud to udělá], Ti to bude schvalovat.

Věštění: Král by neměl založit usedlost, [protože pokud to neudělá], Ti to bude schvalovat.

Věštění z prasklin v kosti dne *žen-c'*, věstec Čeng: Založíme usedlost, [protože pokud to uděláme], Ti nebude proti.

Proti tomu Puett staví krátký úsek z kapitoly „Šao-kao“ 召诰 z *Knihy dokumentů*, jež obsahuje popis aktivit a promluv spojených se založením města Luo-jangu (druhého hlavního města) králem Čcheng-wangem (vládl asi 1042–1006 př. n. l.):

Král by měl přijít a pokračovat v [díle] Šang-tiho a sám sloužit ve středu země.

Tato věta je zasazena do kontextu, z kterého je zřejmé, že založení města ve „středu země“ je pokračováním a završením aktivit vzešlých z podnětu Šang-tiho, jejichž legitimita je dána Mandátem Nebes. Puett k tomu říká: „Vskutku se zdá, že celý komplex vztahů mezi předky a potomky, který existoval za pozdních Šangů, byl obrácen vzhůru nohama. Místo toho, aby králové ustanovovali předky [v jejich kultických pozicích], jsou žijící králové v nápisech na bronzích z období Západních Čou často prezentováni tak, jakoby pouze následovali vzory a modely předků [a Šang-tiho]. [...] Nebesa (nebo Šang-ti) jsou působícím činitelem, zatímco Čouové pouze sledují jejich božský plán. Každý následující král se staví do pozice toho, kdo se řídí vzorem svých předchůdců, a každý územní zisk, konsolidace a domestikace jsou prezentovány jako nic než pokračování v díle předků.“

Čouský koncept nejvyššího božstva (Šang-ti, Nebesa) se z dochovaných pramenů jeví jako základní a klíčová čouská inovace. Pokud však jde o kult předků a dalších božských sil a o věšební praktiky, do popředí vystupuje spíše kontinuita šangských a čouských představ. Věštění Čouové používali nejspíš v zásadě stejným způsobem jako Šangové – zjišťovali jím postoj božských sil k záměrům lidí. Již zmíněná kapitola „Šao-kao“ z *Knihy dokumentů* totiž začíná tímto popisem aktivit, jež předcházely výstavbě města:

Velký strážce (*tchaj-pao* 太保 *tàibǎo*) se vydal na cestu dříve než vévoda z Čou (Čou-kung), aby prozkoumal lokalitu [nového hlavního města]. Do Luo dorazil třetího měsíce, ráno dne *wu-šen*, třetí den od chvíle, kdy se měsíc objevil nad Ping-wu. Provedl věštění ze želvích krunýřů, kterým se dotazoval na [vhodnost] jednotlivých míst. Když obdržel příznivá znamení, začal připravovat plán města.

O charakteru čouského kultu předků nás zpravují především nápisy na bronzech – na bronzových nádobách nebo zvonech, které sloužily k rituálním účelům – např. rituálnímu hoštění zemřelých předků, což je praxe dokumentovaná rovněž pro šangské kultury. Nápisy na bronzech obsahují v řadě případů poměrně obsáhlá vyprávění, jež typicky popisují kariéru rodu osoby, která dala danou nádobu odlít (samo o sobě rituální akt), často u příležitosti nástupu do služby dynastii. Kariéra služebného rodu je v některých případech spojena i s výkladem o kariéře královského rodu, takže tyto nápisy slouží jako důležitý pramen pro nejstarší dějiny dynastie Čou.

Obecně sdíleným názorem však dnes je, že nápisy na bronzech byly primárně určeny předkům – jako zpráva o úspěších a věrném zachování dědictví předků. Smyslem ovšem pak bylo nejen předka informovat, ale zároveň ho potěšit a zajistit si jeho lojalitu a přízeň. Jejich smyslem tedy byla komunikace s božskými silami s cílem získat jejich podporu. Řada nápisů pak naznačuje, že nešlo pouze o přímou podporu směřující od příslušného předka k potomkům, nýbrž rovněž (a možná především) o podporu, kterou dotyčný předek pro potomky získal intervencí ve vyšších patrech panteonu. Příkladem může být nápis na bronzové nádobě *kuej* 簋 (*Tchien-wang kuej* 天亡簋):

Ať veliký a zářný zemřelý král Wen slouží a těší Šang-tiho.

Tato bronzová nádoba je datována do doby krále Wu-wanga a obrací se ke králi Wen-wangovi. Smyslem přitom není přímá asistence zemřelého předka v reálném světě, nýbrž ve světě bohů. Král Wen-wang je na Nebesích a má tudíž možnost tam ovlivnit nejvyšší božstvo. Situace je tedy obdobná jako u šangského kultu – předmětem kultu je hierarchie předků, kteří mají možnost ovlivnit ve prospěch dynastie ještě mocnější síly, především Šang-tiho. Udržet si přízeň Šang-tiho (a tedy Mandát) tudíž závisí na přesném vykonávání náboženského kultu.

Porážka Šangů a nastolení nové dynastie zahrnovala rituální likvidaci členů šangského rodu a jejich služebníků ve velkém měřítku. Obětování byli rovněž výrobci šangských bronzových nádob, což podle Puetta mohlo představovat symbolické přerušování komunikace s předky Šangů.

Rovněž koncept *te* (charismatické síly, ctnosti) se v nejstarších textech objevuje v rituálním kontextu. *Te* znamená jednak přízeň, kterou získává obětující od božstva, jemuž obětuje, jednak charisma osobnosti, jež je důsledkem přízně božstva, přičemž oba významy spolu nerozlišitelně souvisí. *Te* je tedy živena obětí, bez náležitě prováděných obětí vyhasne.

Je možné formulovat následující závěry týkající se fungování náboženských představ v čínské kultuře za dynastie Šang a na počátku dynastie Čou:

- 1) V období dynastií Šang a Západních Čou, ale stejně tak i později, představovala interakce s nadpřirozenými silami komunikační a výkladový rámeček, v němž se odvíjelo uvažování o všech důležitých záležitostech tehdejší společnosti. Žádné důležité rozhodnutí nebylo učiněno bez pomoci rituálních aktivit (obětí, věštění), jejichž smyslem bylo zjistit postoj předků a dalších božských sil k plánovaným aktivitám a naklonit si je. Je třeba zde však výslovně zdůraznit, že oběť a věštění byly základními náboženskými aktivitami po celý čínský starověk i později a že tyto aktivity byly běžnou a klíčovou součástí rozhodování v důležitých i méně důležitých záležitostech lidského života. Nesmíme se nechat zmást tím, že čínské myšlení i jednání se z dochovaných pramenů počínaje dynastií Východních Čou (770–256 př. n. l.) jeví ve vzrůstající míře jako sekularizované a skeptické vůči tradičním náboženským představám a praktikám. Je to do značné míry dáno povahou těchto pramenů – texty byly psány příslušníky kulturní elity, ve které „sekularizované“ myšlení postupně zapouštělo kořeny. To však neznamená, že stejným vývojem procházela celá společenská elita, jak dosvědčují četné doklady o významu připisovaném věštbám a obětem ve státním kultu i v soukromí za Východních Čou, dynastie Chan i později (hrobové nálezy, doklady o státních kultech v oficiálních historiích).
- 2) V oblasti náboženských představ a praktik této doby lze vysledovat určitou dvojznačnost či napětí. Předkové a božstva na jedné straně vystupují jako autonomní, nevypočitatelné síly, jejichž kooperaci lze rituálními aktivitami zajistit jen

podmíněně a je třeba se podrobit vůli božstva. Na druhé straně z nejstarších čínských pramenů zřetelně vystupuje úsilí komunikaci s božskými silami formalizovat, přetvořit panteon nevyzpytatelných božstev v organizovaný systém, svého druhu byrokratickou strukturu. Komunikace s takto pacifikovanými božskými silami je podřízena pevnému systému, především kalendáři a hierarchickým vazbám mezi lidmi i předky (pozdně šangské věšebné nápisy, důraz na rituálně bezchybné jednání vládce za raných Čouů). Příslušné rituální aktivity jsou předem naplánovány a úkolem lidské společnosti je rituálně bezchybně jednat, nedopustit se přestupků. Kosmos, zahrnující svět lidí i bohů, je pak chápán jako *apriori* harmonický, přičemž tuto harmonii mohou narušit pouze lidské nedostatky. Součástí této dvojznačnosti náboženských představ jsou i výše zmíněné tendence k „sekularizaci“, tedy zbavení lidského rozhodování závislosti na komunikaci s božskými silami (přičemž jde buď o transformaci, nebo popření jejich významu).

V průběhu období Západní Čou (1045–771 př. n. l.) a v období Jar a podzimů (770–453 př. n. l.) došlo ke dvěma významným reformám kultu předků. První z nich je kladena do doby kolem roku 850 př. n. l., druhá do doby kolem roku 600 př. n. l. – doklady v archeologických nálezech se objevují až v průběhu 6. století př. n. l.

V průběhu 6. století př. n. l. dochází k hluboké proměně sad bronzových obětních nádob a zvonů, jež doprovází změna (částečně dokumentovaná nápisy na těchto nádobách) v pojetí významu předků a obecně představ týkajících se posmrtného života (dokumentováno změnami v pohřebních zvyklostech). V nápisech na bronzech předkové ustupují do pozadí, v řadě z nich nejsou vůbec zmíněni. V dřívější době byli předkové výhradními adresáty obětí a cílem obětí bylo zajistit si kooperaci a asistenci předků (přetvořit potenciální nepřátelské síly ve funkční hierarchii předků). Obsažnější nápisy na obětních nádobách zahrnují výčet úspěchů rodu (předků) toho, kdo nádobu nechal zhotovit a používal ji a zpravidla se koncentrují na výraz loajality stávajícímu politickému řádu (královskému rodu), jíž se vyznačovali předkové a k níž se hlásí i nyní žijící generace, přičemž obětní nádoby a prováděné rituály jsou výslovně adresovány předkům – předkové se jimi mají „těšit“.

V druhé polovině období Jar a podzimů nápisy na bronzech obsahují často pouze výraz loajality stávajícímu řádu, přičemž je zřetelně implikováno, že rituál, při němž byla daná

nádoba použita, sloužil k „potěše“ žijících lidí (krále, dalších nadřízených, žijících příbuzných a dalších spřízněných osob). Předkové jsou vytlačeni či odsunuti do pozadí, rituál přestává sloužit komunikaci s předky a božstvy a koncentruje se na posílení a utvrzení společenských vazeb.

Změnu v představách o posmrtném životě indikuje proměna sad bronzových nádob v pohřebních výbavách. Zatímco ve starším období sady ukládané do hrobů v zásadě odpovídaly těm, které byly užívány v chrámech, reforma z období Jar a podzimů znamenala přítomnost širokého spektra předmětů denní potřeby v pohřebních výbavách a dále (s výjimkou nejvyšší společenské elity) nepřítomnost regulérních sad bronzových obětních nádob a zvonů, které byly nahrazeny levnějšími imitacemi (*ming-čchi* 明器 *míngqì*, 冥器 *míngqì*, 盟器 *méngqì*) – obvykle překládáno jako „pohřební předměty“. Zatímco starší pohřební výbavy reflektují kultické potřeby zemřelých (předkové participovali na týchž rituálních praktikách jako žijící), v druhé polovině období Jar a podzimů pohřební výbavy vyjadřují snahu vybavit zemřelé předměty denní potřeby (indikuje představu posmrtného života analogického životu pozemskému). Rovněž vývoj hrobové architektury směřoval k podobnosti mezi hrobem a obydlím žijících.

Pro následující období Válčících států (453–221 př. n. l.), období dynastie Chan i období Šesti dynastií existují již zřetelné doklady o tom, že „zemřelí předkové se proměnili z nadpřirozených pomocníků sídlících v Nebi v potenciálně zhoubné bytosti“. Smyslem rituálních aktivit spojených s kultem předků (včetně pohřbů) bylo vybavit zemřelého vším potřebným, uspokojit jeho potřeby, jež byly chápány jako analogické potřebám lidí. V opačném případě hrozilo, že se duch předka (*kujej* 鬼 *gui*) vrátí do světa lidí škodit. V komunikaci s předky tedy šlo – v protikladu ke kultickým praktikám a souvisejícím představám v nejstarší době – o uspokojení jejich potřeb a zabránění tomu, aby se projevovali. Světy mrtvých a živých byly odděleny a neprostupnost hranice mezi nimi byla zajišťována kultickými praktikami. Na druhé straně se přes tuto hermetickou uzavřenost utvořila představa, že svět mrtvých je ve všech podstatných ohledech analogický světu živých, včetně byrokratické správy, kterou představoval panteon božstev. Archeologické nálezy indikují, že k této zásadní proměně náboženských představ a kultických praktik došlo již kolem poloviny období Jar a podzimů, tj. kolem roku 600 př. n. l.

Neměla by však zároveň být přehlédnuta kontinuita s náboženskými představami Šangů a raných Čouů. V centru pozornosti byla v obou obdobích snaha pacifikovat (domestikovat) v zásadě nevypočitatelné božské síly (jednou, aby pomáhali žijícím, podruhé, aby žijícím neškodili), a to v obou případech prostřednictvím rituálních praktik, jež byly součástí výkonu státní moci. Projevuje se v tom základní charakteristika fungování náboženských představ v čínské kultuře, již je nedělitelnost náboženského kultu a politických struktur (neexistence kněžské vrstvy, monopol vládců a státního aparátu na výkon kultických praktik). Důležité kultury byly chápány jako „velké záležitosti státu“, podobně jako válka nebo zemědělství. I méně důležité kultury však v čínské kultuře vždy spadaly – aspoň teoreticky – do kompetenční sféry státní správy. Stát se zajímal i o „malé záležitosti“. Funkční kompetence byrokratického aparátu zahrnovaly nejrůznější intervence do světa božských sil (i těch méně významných).

Výbavy hrobů od konce období Jar a podzimů dále naznačují, že již zde existovala představa (dobře doložená za Chanů a později) o souvislosti státního aparátu a světa božských sil na základě téhož byrokratického modelu, jež implikovala řád v božském světě, jenž byl analogem řádu ztělesněného pozemskou byrokracií. Svět bohů, do kterého přicházel zemřelý, byl tedy znovu „domestikovaný“, modelovaný podle pozemských mocenských struktur. V době Válčících států některé hroby například obsahují oficiální zprávu o sociálním statusu zemřelého a okolnostech jeho smrti, adresovanou byrokracii ve světě zemřelých, dále inventáře předmětů do hrobu uložených, se stejným adresátem. Implikuje to představu, že zemřelý by měl ve světě mrtvých zaujmout postavení odrážející význam jeho statusu ve světě živých.

Hranice mezi lidskými záležitostmi a záležitostmi bohů a duchů, mezi světem lidí a světem božských sil, byla (a je) v čínské kultuře vždy ve více ohledech neostrá a průchozí. Koncepty a instituce společenského řádu byly běžně promítány do světa bohů, lidé se po smrti stávali božskými silami a žijící lidé disponovali mnoha nástroji nejen ke komunikaci, ale i k ovládnutí božstev a duchů.

KAPITOLY Z DĚJIN ČÍNSKÉHO STAROVĚKU (do začátku 3. století n. l.)

7. Počátky intelektuálních dějin („sto škol“) a vědy. Astronomická pozorování

Počátky intelektuálních dějin

Období Válčících států bylo jedním z nejvíce tvůrčích období čínských intelektuálních dějin, kdy „sto škol“ myšlení navzájem soupeřilo o to vyložit své názory a návrhy na dosažení šťastného společenského a politického řádu (*paj-tia čeng-ming* 百家争鸣 *bǎijiā zhēngmíng*, soupeření sta škol). Některé z nich naléhaly na návrat k učení mudrců minulosti, zatímco jiné hledaly lepší podmínky radikální změnou. Jejich filosofové byli buď vládní úředníci, nebo učenci cestující od jednoho státu ke druhému a nabízející plány na sociální reformu. Svě myšlenky vyjadřovali v konverzacích, úředních dokumentech nebo krátkých pojednáních, a vytvořili tak model pro pozdější filosofy. Mezi nejdůležitější školy tohoto období patřily konfuciánství (*žu-tia* 儒家 *rújiā*, „škola učenců“), legalismus (též legismus, *fa-tia* 法家 *fǎjiā*, „škola práva“), taoismus (*tao-tia* 道家 *dàojiā*, „škola Cesty“), mohismus (též moismus, *mo-tia* 墨家 *mòjiā*, „Mo-c'ova škola“). K významným školám patřily i škola přírodní filosofie (*jin-jang-tia* 阴阳家 *yīnyángjiā*, „škola jin-jangu“) a škola jmen či logiky (*ming-tia* 名家 *míngjiā*). Žádná z těchto škol neměla převahu. Každá hlavní škola měla své stoupence a žáky a aktivní program výuky a intelektuální diskuse. Nejaktivnější ve zřizování soukromých škol byli Konfucius a jeho žáci, avšak taoisté, mohisté i legalisté též udržovali vyučovací instituce.

Osvícený čchiský panovník Kchang-kung 齐康公 *Qí Kāng Gōng* (zemř. 379, vládl 404–386 př. n. l.), dal zřídit v hlavním městě Lin-c' 临淄 *Línzī* (které bylo obrovským obchodním střediskem) Akademii Ťi-sia (稷下学宫 *Jìxià Xuégōng*), kde přednášeli a studovali taoisté, konfuciánci, legisté a představitelé nebo stoupenci dalších filosofických, etických a státoprávních učeních a směrů. Byla to tedy jakási vysoká škola, první instituce tohoto druhu v Podnebesí. Jeden z dalších čchiských panovníků uděloval autorům zvláště vynikajících přednášek tituly nejvyšších hodnostářů.

Historik S'-ma Čchien uvádí, že tito učenci „... nezasahovali do státních záležitostí a zabývali se jen posuzováním různých teorií. Učencům z akademie Ťi-sia se proto ve státě Čchi dařilo a byly jich stovky a tisíce“.

S'-ma Čchienova slova o nezasahování učenců do politiky možná platila ve státu Čchi. Jinde v Podnebesí už ne. Naopak lze říci, že učenci zásadním způsobem rozhodovali o průběhu a nakonec i výsledku mocenského zápasu v období Válčících států. Mnozí vzdělanci z akademie Ťi-sia i učenci odjinud se totiž jakožto tvůrci a stoupeneci různých státoprávních koncepcí stávali putujícími politiky a rádci na panovnických dvorech všech států v Podnebesí. V konečném stadiu samozřejmě rozhodovala o výsledku hospodářská vyspělost a síla zbraní na bojišti, ale ta byla podmíněna ideologií a státoprávním uspořádáním, které jednotlivé státy přijaly a dokázaly prosadit.

K výběru bylo několik koncepcí základních a mnoho dílčích, neboť čínští filosofové s neobyčejným úsilím a zaujetím (které by stěží našlo obdobu jinde na světě) zkoumali otázky uspořádání vztahů jednotlivce, společnosti a státu („... soupeřily spolu stovky škol a filosofických směrů,“ říká se ve starých čínských pramenech poněkud nadneseně, ale příznačně). Zabývali se jimi taoisté a moisté, stejně jako konfuciánci, legisté, přírodní filosofové nebo logikové.

Zvláště taoisté nebyli spokojeni se soudobým stavem společnosti, která se podle jejich názoru odchýlila od ideálního stavu, jenž údajně existoval v dávné minulosti, ve zlatém věku lidstva. Pěkně je tento výchozí pocit (sdílený i jinými školami) popsán v konfuciánském traktátu *Kniha obřadů staršího Taje (Ta Taj li-ťi 大戴礼记 Dà Dài lǐjì)* z 1. století př. n. l.:

„Když vládla Veliká spravedlnost, byla země společná. Tehdy byli vybírání moudří a schopní, spoléhalo se na důvěru a zachovával se mír a svornost. Lidé se proto chovali jako k blízkým nejen ke svým příbuzným a považovali za své děti nejen své vlastní děti. Starci měli na sklonku života oporu, dospělí našli uplatnění, mladí vyrůstali, ovdovělí, osiřelí, osamělí a nemocní měli obživu. Muži dostávali svůj podíl a ženy nalézaly útočiště. Lidé byli spíše ochotni zanechat bohatství na zemi, než aby si je začali ukrývat. Spíše by se vůbec nenamáhali, než aby užívali svých sil jen pro svůj vlastní prospěch. Proto nevznikaly žádné špatné úmysly, nebylo krádeží ani loupeží, dveře se nezavíraly. (...)

Nyní, když Veliká spravedlnost mizí, lidé se dívají na svět z hlediska zájmů své rodiny, jako k blízkým se chovají jen ke svým příbuzným, za své děti považují jen vlastní děti. Bohatství a síly používají jen pro sebe samy.“

Ze všech škol to byli právě taoisté, kteří nejvíce věřili v existenci zlatého věku před dávnými lety i v možnost jeho znovunastolení. Avšak z archeologie pravěkých společností i z etnologie takzvaných přírodních národů víme, že to je značně idealizované, nereálné pojetí. A stejně nereálné a zjednodušené, alespoň z hlediska fungování společnosti jako celku, byly prostředky, které taoisté navrhovali k uskutečnění spravedlivého světa (jakkoli je taoismus v jiných ohledech složitou a sofistikovanou filosofií).

Zakladatel taoismu, Mistr Lao („Starý Mistr“, Lao-c’ 老子 *Lǎozi*), který údajně žil v 6. století př. n. l., a jeho pokračovatel Mistr Čuang (Čuang-c’ 庄子 *Zhuāngzi*, asi 369–286 př. n. l.) prohlásili za základní metodu směřování k zlatému věku nezasahování (*wu-wej* 无为 *wúwéi*) nebo následování přirozenosti. Pojem *wu-wej* objasnil Čuang-c’ v jednom ze svých traktátů pomocí četných přirovnání:

„Pokud je v zemi mnoho neužitečných věcí, lid chudne. Jestliže má lid mnoho ostrých zbraní, vzrůstá v zemi nepokoj. Je-li mezi lidem mnoho dovedných mistrů, množí se drahocenné předměty. Když se rozšiřují zákony a příkazy, roste počet zlodějů a lupičů.

Moudrý člověk proto praví:

Nebudu-li zasahovat, lid se bude sám měnit. Budu-li klidný, lid sám se bude spravovat. Budu-li nečinný, lid sám zbohatne. Jsem-li prost vášní, lid se stane ctnostným.“

Podle taoistů má člověk odvrhnout falešné hodnoty a vymoženosti civilizace, řídit se přirozeností prvních lidí a zákonů, které jsou vlastní samé přírodě. Nemá jednat, nýbrž hloubat a poznávat prazáklad všeho (*tao*) a stále se vnitřně zdokonalovat.

Taoismus byl jako státní ideologie, popřípadě jako koncept uspořádání společnosti, pochopitelně nepřijatelný. V průběhu čínské historie měl však stále dost stoupců, z nichž se často stávali hloubaví poustevníci, mnohdy propadající mysticismu a okultismu. Ti dále rozpracovávali zejména prvky zdokonalení člověka a koncepce nesmrtnosti. Nakonec se z taoismu stalo náboženství plné mysterií, jehož hlavním cílem bylo hledání prostředků dlouhověkosti a nesmrtnosti. V této podobě taoismus zásadním způsobem ovlivnil

například osobnost Prvního svrchovaného císaře Čchinů, hlavně v posledních letech jeho života.

Nejbliže taoismu stál moismus. Jeho zakladatel, filosof Mistr Mo (Mo-c' 墨子 *Mò zi*, asi 470–390 př. n. l.), také ostře kritizoval soudobou společnost jako nepřirozenou. Návrat k původní rovnosti mezi lidmi spatřoval v rozšíření všeobjímající lásky:

„Prostý lid je vystaven trojímu neštěstí. Hladovějící nemají potravu, mrznoucí nemají oděv, znavení nemají odpočinek. Pro tyto tři pohromy zakouší lid nesmírné utrpení. Jestliže se však právě v takové době králové a vévodové baví vyzváněním zvonců a vířením bubnů, hrají na [rozličné hudební nástroje] a pořádají-li bojová cvičení, aby předvedli zbraně, odkud vezme prostý lid prostředky na potravu a oděv?

Soudím proto, že to tak vůbec být nemá. Mým záměrem je všechno změnit. (...) V celé říši se nedostává vzájemné lásky u všech lidí. Proto silní nevyhnutelně přemáhají slabé, bohatí se vysmívají chudým, vznešení se vyvyšují nad nízkými a prohnání bezostyšně podvádějí důvěřivé.

Hledáme-li pramen veškeré bídy, přehmatů, nespokojenosti a nenávisti ve světě, vidíme, že pocházejí vesměs z nedostatku vzájemné lásky.

Kdo miluje ostatní, tomu se dostane odplaty v lásce, kdo jim přináší výhody, bude odměněn. Kdo ostatní nenávidí, bude nenáviděn, a kdo ostatním škodí, bude poškozen.

To vše je nevyhnutelné.“

Ale moisté nechtěli jako taoisté odvrhnout hodnoty civilizace a státu. „Uslyšíme-li o dobrém nebo špatném,“ říkal Mo-c', „je třeba to sdělit okresnímu náčelníkovi. To, co shledá správným, musí uznat za správné všichni. Kdežto to, co uzná za nesprávné, musí uznat za nesprávné všichni.“ Nebo: „Jestliže rolník, řemeslník nebo obchodník projeví nevšední schopnosti, je třeba ho vyzdvihnout, obdařit ho vysokou hodností a platem, dát mu práci úměrnou jeho schopnostem a přidělit mu podřízené.“

Ideje o jednotě myšlení i o odměnách (ale i trestech, které Mo-c' vedle lásky také uznával jako důležitý nástroj řízení společnosti) převzali legisté, zatímco myšlenky o

všeobecné rovnosti se staly populární v širokých vrstvách a podnítily tvůrce různých pozdějších etických učení. Jako ucelená státoprávní teorie a praxe se však moismus nikdy neprosadil. Nejen proto, že příliš spoléhal na všeobjímající lásku mezi lidmi, ale i proto, že příkře odsuzoval agresivní války a loupežná tažení, které vedli vládci jednotlivých čínských států.

Tvůrci a stoupenci dalších eticko-politických učení byli realističtější než taoisté a moisté. Považovali vznik a existenci silných států s různými společenskými vrstvami za přirozené a nezrušitelné a formulovali teorie jejich výstavby a řízení.

Ze všech učení o uspořádání společenských vztahů, utváření a fungování rodiny a státu získalo v tradiční Číně největší vliv konfucianství. Konfucius neboli Mistr Kchung (Kchung-fu-c' 孔夫子 *Kǒng Fūzǐ*, 551–479 př. n. l.), který je čínskou filosofickou tradicí považován za největšího mudrce všech dob, pohlížel na rodinu jako na mikrokosmos státu, jeho základní články. Panovník byl otcem všeho lidstva a představitel státní správy na určitém stupni hierarchie byli mnohdy označováni jako „rodiče lidu“. Konfucius uváděl:

„Vládce je srdcem lidu, lid je tělem vládce. Miluje-li srdce tělo, musí mu dát klid. Miluje-li vládce lid, musí jej následovat. Proto vládce i lid ctí synovskou a bratrskou láskou. Miluje zároveň společenská pravidla a spravedlnost. Klade důraz na lidskost (*žen* 仁 *rén*) a čistotu, zároveň však pohrdá bohatstvím a ziskem. Považuje-li se to všechno za osobní povinnost nahoře, pak bude početný lid dole se tím řídit a bude se šířit dobro.“

Nebo: „Šlechtný muž (*tün-c'* 君子 *jūnzǐ*) činí základem své činnosti spravedlnost a uvádí ji do souladu s principy správného chování (*li* 禮 *lǐ*). (...) Nemůže se dívat na to, co odporuje principům, nemůže slyšet to, co odporuje zásadám, nemůže říkat to, co odporuje principům.“

V těchto úryvcích jsou obsaženy pojmy, které Konfucius a jeho filosofický směr (konfucianismus) učinil základem teorie státu a práva: ušlechtilý, vzdělaný, dokonalý, pravý člověk (*tün-c'* nebo *tün-žen* 君人 *jūnrén*), který stál v protikladu vůči malému, nízkému, nevzdělanému člověku (*siao-žen* 小人 *xiǎorén*), dále lidskost (*žen*) a morálně etické zásady (*li*).

V rozpravách se svými žáky, dochovaných v *Hovorech (Lun-jü 论语 Lúnyǔ)*, Konfucius tyto pojmy podrobně osvětlil:

„*Ťün-žen* ví, co je správné, kdežto *siao-žen* zná, co je výhodné. (...) *Ťün-žen* nejdříve činí to, co káže, a teprve pak káže, co činí. (...) *Ťün-žen* má požadavky na sebe, zatímco *siao-žen* na druhé. (...) *Ťün-žen* je klidný a jeho srdce bije svobodně, kdežto *siao-žen* je upachtěný a malicherný. (...) Podstata *ťün-žena* je podstata větru, podstata *siao-žena* je podstata trávy; a když vítr vane nad trávou, tráva se musí ohnout.“

Když byl Konfucius tázán, co to je *žen*, odpověděl tazateli takto:

„Být schopen uskutečňovat za všech okolností pět ctností, to je *žen* ...: zdvořilost, velkorysost, důvěra, píle a laskavost. Kdo je zdvořilý, není ponížen. Kdo je velkorysý, získává mnoho. Kdo má důvěru, tomu lidé věří. Kdo je pilný, získává své. Kdo je laskavý, tomu lidé slouží.“

Když se Konfucia otázal jeden z jeho žáků, jak se chová správný vládce, Mistr pravil:

„... dovede být dobročinný bez rozhazování. Umí přimět lid k práci, aniž vzbudil jeho nevoli. Má tužby, ale není nenasytý. Je hrdý, nikoli však domýšlivý. Budí respekt, ale nikoli násilím. (...) Vládnout znamená dávat věci do pořádku. Půjde-li sám vládce rovnou cestou, kdo se odváží kráčet cestou křivolakou? (...) Jestliže vládce je spravedlivý, všechno se děje bez příkazu. Pokud ovšem sám není řádný, pak i když vydá příkaz, nikdo jej nebude respektovat.“

Vládcem státu podle Konfucia mohl být tedy jedině šlechetný, dokonalý člověk.

Vyznačoval se moudrostí a rád se učil, vynikal skromností a neostýchal se ptát podřízených na to, co sám neznal. Přísně dodržoval celou propracovanou soustavu morálně etických norem (úcta k rodičům a k tradici, respekt a pokora vůči starším, upřímnost, čestnost, usilování o sebezdokonalování) a sloužil tak lidu Podnebesí jako vzor správného jednání a chování.

Osud obyvatel Podnebesí od prostých členů vesnických občin až po nejvyšší hodnostáře panovnického dvora, dokonce i samotného vládce, ovlivňovala a určovala Nebesa. Ta byla pro Konfucia hlavním strážcem jeho učení: „**Ten, kdo nepochopil příkazy Nebes, nemůže se stát ušlechtilým člověkem.**“ Vůli Nebes, projevující se prostřednictvím nejrůznějších

přírodních jevů nebo podivuhodných úkazů a událostí, mohli pochopit a vysvětlit nevzdělanému lidu – kromě vládce (Syna nebes) – jedině konfuciánsky vzdělaní hodnostáři. Takže také vládce byl kontrolován. Hodnostáři totiž mohli (a také to skutečně činili) v případě těžkého konfliktu s panovníkem na základě vhodného výkladu nějaké události vyhlásit, že Nebesa nejsou s vládcem spokojena.

Konfuciánství odvozovalo uspořádání společnosti z modelu patriarchální rodiny: nadřazenost starší generace nad mladší a nadřazenost mužů nad ženami; pokud došlo mezi oběma těmito principy k rozporu, převládl první z nich – například babička dominovala nad vnukem; v čele tradiční čínské rodiny stál nejstarší mužský člen nejstarší generace, kterého střídal jeho nejstarší žijící syn; v rámci generací měli starší přednost před mladšími, což bylo založeno na podstatném konfuciánském požadavku úcty vůči rodičům. Každému člověku přisuzovalo určité postavení v hierarchii rodinných (a společenských) vztahů, a to v závislosti na jeho příbuzenském poměru k ostatním, na věku a pohlaví. Z konfucianismu bylo odvozeno i pět základních etických vztahů: vladař – poddaný, otec – syn, muž – žena, starší – mladší a vztah mezi přáteli. Na nich byla založena hierarchie mezilidských vztahů.

Konfuciánské učení, kanonizované za dynastie Chan (206 př. n. l. až 220 n. l.), zůstalo s určitými obměnami určující ideologií čínské společnosti až do konce 19. století; některé ze zásad konfucianismu přetrvávají v Číně, Koreji a v dalších zemích Dálného východu dodnes. Předtím, v době Válčících států (480 až 222 nebo 475–221 př. n. l.), se však Konfuciovo učení prosadilo a udržovalo jen v těch čínských státech, kde byla slabá ústřední moc, silní úřední vládci a úřednická vrstva. Konfucianismus totiž vyhovoval vysoké aristokracii a byrokracii, vytvářející vládnoucí elitu, zatímco obchodníci a řemeslníci (o zemědělcích ani nemluvě) byli od podílu na moci odříznuti.

V průběhu doby se ukazovalo, že řízení společnosti založené na pouhém morálním apelu k dodržování lidskosti a etických zásad a na idealizované představě šlechetného vládce je nereálné a nemůže vést k nastolení pořádku a k vytvoření pevného státu. Není to možné proto, že téměř každý člověk ve své přirozenosti touží po prosazení svých zájmů i na úkor druhých. A pokud není spoután přísnými příkazy a zákazy, tresty a odměnami, dává přednost vlastním zájmům. Legistický teoretik a zároveň zkušený praktik Šang Jang 商鞅 *Shāng Yāng* (známý též jako Kung-sun Jang 公孙鞅 *Gōngsūn Yāng* nebo Wej Jang 卫鞅 *Wèi Yāng*, 390–

338 př. n. l.) ve svém spisu *Knihy vévody z Šangu* (Šang-tün šu 商君书 *Shāng jūn shū*) se k tomuto problému vyjádřil jasně:

„Lidumil může být lidumilný k jiným lidem, ale nemůže lidi přimět k lidumilnosti. Spravedlivý vládce může milovat jiné lidi, ale nemůže lidi přimět, aby se milovali navzájem. Z toho je zřejmé, že sama lidumilnost nebo spravedlnost ještě nestačí, aby bylo dosaženo dobrého řízení Podnebesí.“

Z těchto předpokladů, zkušeností a zjištění začalo v průběhu 4. století př. n. l. vyrůstat nové velké státoprávní myšlení – legismus. Legisté (*fa-tia*) učinili východiskem a základem svého učení přesně definovaný zákon (*fa*). Šen Tao 慎到 *Shèn Dào* (též Mistr Šen, 慎子 *Shènzǐ*, asi 395–315 př. n. l.), filosof ze státu Čao, jehož myšlenky se dochovaly pouze v několika málo fragmentech v dílech legistických filosofů, ve 4. století př. n. l. napsal:

„Právo nepřichází dolů z nebe, stejně jako nevychází ani ze země, nýbrž vzniká mezi lidmi a musí být ve shodě s jejich smýšlením.“

Právo vyrovnává stejnoměrně všechny pohyb v říši. Je nejspravedlivějším, jednou provždy ustanoveným řádem. Když máme k dispozici váhu, nemůže být nikdo ošizen vydáváním lehkého za těžké. Pokud jsou délkové míry, nemůže být nikdo ošálen při určení velikosti. A existují-li zákony a ustanovení, nemůže být nikdo podveden neoprávněnými manipulacemi.

I špatné zákony jsou lepší než žádné zákony ...“

Šang Jang (asi 390–338 př. n. l.) povýšil zákon na princip nejvyšší síly, která měla působit nezávisle na vůli lidí i Nebes. Zákonu se měli bezvýhradně podřizovat všichni obyvatelé Podnebesí, od prostých lidí až po panovníka:

„Vládce se svými dobrými skutky obvykle neliší od ostatních lidí, neliší se od nich ani rozumem, nepřevyšuje je ani statečností, ani silou. Ale i když mezi lidmi jsou svrchovaně moudří, neodvážejí se proti panovníkovi intrikovat. I když jsou stateční a silní, neodvážejí se vládce zabít. I když lidé mohou nahromadit milionová bohatství z hojných odměn, neodvážejí se rvát se o ně. I když se budou uplatňovat tresty, lidé se neodvážejí na ně žehrat.“

A to vše proto, že existuje zákon.“

Dodržování a uplatňování vyhlášených zákonů ve společnosti (kde byli za nejmávanější vrstvy prohlášeni zemědělci jako tvůrci národního bohatství a vojáci jako vykonavatelé expanzivní politiky) měli zajišťovat úředníci nového typu. Do svých funkcí byli jmenováni na základě svých zásluh a schopností, nikoli podle stavovské příslušnosti; byli řízeni, placeni a povyšováni ústředními administrativními úřady podléhajícími despoticky vládnoucímu panovníkovi. Proto byli zainteresováni na prosazování státní politiky a upevňování centralistické moci. Nastolení rovných možností při přijímání lidí do státních služeb (na rozdíl od konfuciánské stavovské předurčenosti) vytvářelo předpoklady k sociálnímu pohybu, mělo ve společnosti příznivý ohlas a zároveň omezovalo vytváření silných úřednických klanů, které by se mohly vymknout kontrole panovníka.

Legismus se ve 4. století př. n. l. začal uplatňovat v některých čínských státech a vedl tam k vytváření silných despotických monarchií. V dalším století se však ukázalo, stejně jako předtím v případě konfucianismu, jak je i legismus pouhou šedou teorií, zatímco živý strom života se vždy znovu zazelená s plnou silou. Úředníci totiž dokázali nalézt cesty a prostředky k upevňování vlastní moci a pro ústřední správu i pro panovníka bylo stále obtížnější zbytnělou byrokracií řídit a omezovat její ambice stát se autonomní silou.

Znovu proto vzplanuly diskuse mezi teoretiky legismu a konfucianismu a ti nejlepší hledali nová východiska. Mistr Sün (Sün-c' 荀子 *Xúnzǐ*, asi 298–238 př. n. l.) vytvořil jakousi syntézu obou směrů. Přijal legistickou koncepci zákona, systém odměn a trestů i stejné možnosti pro všechny při vstupu do státních služeb. Zároveň však omezoval krutost při uplatňování zákona o trestech konfuciánskými humánními normami a zajištěním ochrany úředníků a konfuciánských učenců.

Vedle Mistra Süna proslul zejména Mistr Chan Fej (Chan Fej-c' 韩非子 *Hán Fēizǐ*, 288–233 př. n. l.). Chan Fej byl nejlepším žákem Mistra Süna, ale na rozdíl od svého učitele byl přesvědčený legista. Ve svých stylisticky elegantních a logicky vybroušených spisech – jež se staly inspirací Prvnímu svrchovanému císaři a jeho rádci Li S'ovi – uceleně vyložil legistickou státovědu. Postihl i její hlavní slabinu – úřednictvo. Tendence úřednictva k upevnění vlastní moci na úkor jednoty státu byly v té době již zjevné a Mistr Chan Fej jako chanský princ mravy a zlovyky byrokracie navíc dobře znal i z vlastní zkušenosti. Tento legista a stoupenec mocného všečínského státu také ovšem dobře věděl, že silný stát není bez úřednictva možný. Proto se ve svých úvahách soustředil na problém zvládnutí a kontroly úřednictva, který

považoval za jeden z nejdůležitějších. Podobně jako později florentský politik Niccolò Machiavelli (1469–1527), vypracoval zásady umění vládnout. Radil panovníkovi, aby mezi úřednictvem nejrůznějšími prostředky neustále pěstoval ovzduší podezíravosti, vzájemné nedůvěry a nevraživosti, aby štěpil toto spříseženské společenství spojené neviditelným předivem služeb a protislužeb na protichůdné skupiny a takto udržoval rovnováhu sil a stabilitu státu. Rovněž zdůrazňoval, že „osvícený panovník štědře odměňuje a nemilosrdně trestá“.

Legismus začal být nejdříve a nejdůsledněji uplatňován ve státech Chan a Čchin (i když ještě předtím došlo k jakémusi prologu legismu ve státu Čchu). V obou státech se o to zasloužili zhruba ve stejnou dobu (od poloviny 4. století př. n. l.) hlavní ministři: Šen Pu-chaj 申不害 *Shēn Bùhài* (zemř. 337 př. n. l.) v Chan 韩国 *Hán Guó* a Šang Jang v Čchin 秦国 *Qín Guó*. Oba hlavní ministři byli nejen dobrými uskutečňovateli legistických zásad výstavby a řízení státu, ale také vynikajícími teoretiky tohoto učení, i když každý s poněkud jinou orientací. Podle hodnocení legisty a chanského prince Mistra Chan Feje se Šen Pu-chaj nadměrně věnoval metodám umění vládnout (*šu 术 shù*), zatímco Šang Jang příliš preferoval zákony (*fa 法 fǎ*).

V obou státech nicméně probíhal vývoj podobně. Došlo k potlačení privilegií úředních vládců, k posílení ústřední moci a ke zvýšení hospodářské úrovně. Jen uplatnění získané dynamické vnitřní síly bylo v obou státech odlišné. Malý stát Chan, obklopený největšími zeměmi Čchu a Čchin naprosto nemohl pomýšlet na agresi vůči svým sousedům, a proto chanský hlavní ministr využíval moc k dalšímu upevnění ústřední vlády. Naproti tomu velký a mocný stát Čchin vrhl nahromaděné síly do útoku proti ostatním státům Podnebesí.

Astronomická pozorování

Astronomie v Číně má velmi dlouhé dějiny. Podle historiků byli Číňané nejvytrvalejšími a nejpečlivějšími pozorovateli nebeských jevů na světě před příchodem Arabů. Jména hvězd, později seskupených do dvaceti osmi „domů“ (*síou 宿 xiǔ*), byla objevena na věštebných kostech v An-jangu a zdá se, že systém těchto „domů“ byl utvořen již za šangského krále Wu-tinga 武丁 *Wūdīng* (vládl asi 1250–1192 př. n. l.).

Zajímavé je, že v Indii, Íránu a Babylónii rovněž používali tento systém. Vystává tedy otázka, odkud se vlastně vzal. Dlouho bylo předmětem sporu, zda ho zavedla Babylónie nebo Čína, ale později se mnoho odborníků přiklonilo k názoru, že pochází z Babylónie.

V klasické *Knize dokumentů (Šu-ťing)* jsou zaznamenána první data zatmění Slunce pozorovaného v Číně. Podle pověsti první známí astronomové Si a Che (též se uvádějí jako jedna osoba, Si-che) neinformovali císaře o tomto jevu včas a byli proto popraveni. Jednalo se pravděpodobně o částečné zatmění, protože úplná zatmění Slunce pozorovatelná v severní Číně jsou velmi vzácná. Tato nejstarší pozorování astronomové vztahují k zatměním Slunce mezi lety 2159 a 1948 př. n. l.

Nejstarší datované záznamy (v nápisech na zvířecích kostech) o pozorování astronomických jevů v Číně pocházejí ze 14. století př. n. l. a vztahují se k zatmění Měsíce. Přibližně ze stejné doby pocházejí i záznamy o pozorování nov či supernov. Na nejstarším datovaném nápisu z této doby čteme: „**Sedmého dne, což byl den ťi-s', navečer, se v okolí hvězdy Ta-chuo náhle objevila nová hvězda.**“ Ta-chuo 大火 *Dàhuǒ* („Velký oheň“) odpovídá hvězdě α Scorpii čili Antares v souhvězdí Štíra. Zatmění Slunce a Měsíce později patřilo k pravidelně pozorovaným jevům. Vědci spočítali, že od roku 750 př. n. l. čínští astronomové zaznamenali na 1600 zatmění Slunce či Měsíce.

K nejstarším patří rovněž záznamy o slunečních protuberancích (či sluneční koróně?). První z nich byl nalezen v nápisu na zvířecí kosti a doslova mluví o „třech plamenech a pohlcení Slunce“. Tento jev byl pozorován při úplném zatmění Slunce, což upřesňuje jeho datování. Podle moderních čínských astronomů k tomu došlo buď 5. 6. 1302 nebo 16. 10. 1328 př. n. l.

V *Cuo-čuanu* se nachází nejstarší přesně datovaný zápis o pozorování meteorického deště: „**Sedmého roku vlády vévody Čuanga ze státu Lu, v den sin-mao čtvrtého měsíce, v létě, o půlnoci padaly hvězdy v podobě deště**“ (= 23. března 687 př. n. l.). Protože je tento záznam přesně datovaný, mohli astronomové vypočítat, že se jednalo o meteorický roj Lyridy. (Výjimečně bohatý meteorický roj nazýváme meteorickým deštěm. Maximální frekvence je řádově až stovky meteorů za minutu.) Nejstarší zmínka o pozorování meteorického deště je však v tzv. Bambusových análech a vztahuje se buď k roku 2133 nebo 1809 př. n. l., kdy byl zaznamenán v oblasti dnešní provincie Che-nan.

Dva tisíce let před tím, než Edmund Halley (1656–1742) předpověděl návrat komety pojmenované po něm, Číňané pravidelně zaznamenávali její průchody vnitřní sluneční soustavou. Nejstarší datovaný záznam uvádí, že sedmého měsíce, na podzim, roku 613 př. n. l. byla spatřena kometa v souhvězdí Velké medvědice. Tento údaj je považován za nejstarší záznam průchodu Halleyovy komety. Od té doby ji čínské prameny zaznamenaly 31krát.

Pozorování komet však zaznamenávaly již nápisy na želvích krunýřích ze 14. století př. n. l. V jednom z hrobů v Ma-wang-tuej 马王堆 *Mǎwángduī* nedaleko Čchang-ša 长沙 *Chángshā* v dnešní provincii Chu-nan z 2. století př. n. l. byl mj. objeven i hedvábný svitek, na němž je vyobrazeno a popsáno 29 typů komet – každý z těchto typů dostal i své jméno.

Roku 484 př. n. l. byl v Číně přijat kalendář, jehož tropický rok byl vypočítán na $365 \frac{1}{4}$ dne. Byl to nejpřesnější kalendář na světě, který kombinoval lunární a solární rok – na každých 19 let připadalo 235 lunací (se sedmi vkládanými měsíci), přičemž délka synodického měsíce byla vypočítána na 29,53085 dne (dnes 29,530588 dne).

Roku 364 př. n. l. Kan Te 甘德 *Gān Dé*, dvorní astronom a astrolog ze státu Čchi (podle jiných pramenů byl ze státu Lu nebo Čchu), pozoroval prostým okem, dva tisíce let před Galileem, jeden z Jupiterových měsíců (snad Ganymed, největší měsíc v Sluneční soustavě). Přibližně v této době Kan Te sestavil první katalog hvězd na světě, osmidílnou práci *Tchien-wen sing-čan* 天文星占 *Tiānwén xīngzhān* (*Pojednání o astronomii a astrologii*), obsahující 75 centrálních a 42 vnějších souhvězdí, podle jiných údajů 510 hvězd v 18 souhvězdích.

Spolu s dalším katalogem, Š' Šenovým 石申 *Shí Shēn* dílem *Tchien-wen* 天文 *Tiānwén* z doby kolem roku 350 př. n. l., jsou souborně nazývány *Klasická kniha hvězd Kana a Š'a* (*Kan Š' sing-ťing* 甘石星经 *Gān Shí xīngjīng*). Š' Šenovův katalog prý zahrnoval 138 souhvězdí, jména 810 hvězd, koordináty 121 hvězd, podle jiných údajů 28 souhvězdí ekliptiky, 62 centrálních a 30 vnějších souhvězdí.