

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Katedra sinologie

Bakalářská práce

Silvie Kůželová

Přechodové rituály v čínském starověku

Rites of passage in Early China

Praha 2021

Vedoucí práce: Doc. Mgr. Jakub Maršálek, Ph.D

Poděkování

Mé poděkování patří především doc. Mgr. Jakubu Maršálkovi, Ph.D., který bakalářskou práci odborně vedl. Děkuji zejména za jeho ochotu, čas, cenné rady a konstruktivní kritiku, které mi v průběhu psaní této práce poskytl. Poděkování patří také mé rodině a přátelům, kteří mě podporovali po celou dobu studia.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 30. července 2021

Silvie Kůželová

Abstrakt

Bakalářská práce se zabývá přechodovými rituály v čínském starověku, a to primárně na základě ritualistického spisu *Yili* 儀禮. Její obecné teoretické východisko představuje především popis přechodových rituálů, tak jej ve své klasické monografii podává Arnold van Gennep. Vzhledem k důrazu, který je v *Yili* kladen na strukturování a utváření společenských vztahů, je při analýze průběhu přechodových rituálů věnována hlavní pozornost jednotlivým ukazatelům, které charakterizují sociální role účastníků obřadů a jejich vzájemné vztahy, stejně jako jejich proměny v průběhu obřadu. Výsledky analýzy zkoumaného textu jsou pak zasazeny do širšího kontextu v konfrontaci s dalšími písemnými prameny, především spisem *Liji* 禮記 a kronikou *Zuozhuan* 左傳.

Klíčová slova: Čína, starověk, rituály, přechodové rituály, iniciace, svatba, *Yili*, *Zuozhuan*, *Liji*, Arnold van Gennep

Abstract:

The bachelor's thesis deals with rites of passage in Chinese antiquity, primarily on the basis of the ritual text of *Yili* 儀禮. Its general theoretical framework is description of rites of passage as given by Arnold van Gennep in his classical monograph. Due to the emphasis which *Yili* 儀禮 places on the structuring and formation of social relationships, the analysis of the course of rites of passage focuses on individual indicators that characterize the social roles of participants and their relationships, as well as their changes during the ceremony. The results of the analysis of the *Yili* are then placed in a broader context in confrontation with other written sources, especially the ritual text of *Liji* 禮記 and the *Zuozhuan* 左傳 chronicle.

Keywords: China, Antiquity, Rites, Rites of passage, Initiation, Wedding, *Yili*, *Zuozhuan*, *Liji*, Arnold van Gennep

Obsah

| | |
|---|-----------|
| OBSAH | 6 |
| 1 ÚVOD | 7 |
| 2 STAV BĀDÁNÍ | 9 |
| 3 OBECNĀ CHARAKTERISTIKA RITUĀLŮ | 11 |
| 3.1 PŘECHODOVÉ RITUĀLY | 11 |
| 4 RITUĀL VE STAROVĚKĚ ČÍNĚ A PRAMENY K NĚMU | 15 |
| 4.1 RITUĀL VE STAROVĚKĚ ČÍNĚ | 15 |
| 4.2 PRAMENY | 16 |
| 4.2.1 <i>Yili</i> 儀禮 | 17 |
| 4.2.2 <i>Liji</i> 禮記 | 22 |
| 4.2.3 <i>Zuozhuan</i> 左傳 | 24 |
| 5 STRUKTURA PŘECHODOVÝCH RITUĀLŮ NA ZĀKLADĚ TEXTŮ | 27 |
| 5.1 INICIAČNÍ OBŘĀD UDĚLENÍ ČAPKY | 29 |
| 5.2 ZĀSNUBY A SVATBA | 32 |
| 6 KONFRONTACE GENNEPOVA ČLENĚNÍ SE SPISEM <i>YILI</i> | 36 |
| 7 ŠIRŠÍ SPOLEČENSKÉ VZTAHY A JEJICH UKAZATELE | 43 |
| 7.1 TERMINOLOGIE | 44 |
| 7.2 ODĚV | 47 |
| 7.3 HOSTINY | 51 |
| 7.4 DARY | 53 |
| 7.5 PROSTOR | 56 |
| 8 KONFRONTACE VÝSLEDKŮ ANALÝZY SE SPISEM <i>ZUOZHUAN</i> | 58 |
| 9 ZĀVĚR | 62 |
| PRAMENY | 64 |
| LITERATURA | 65 |
| ELEKTRONICKÉ ZDROJE | 70 |

1 Úvod

Rituál, jehož počátky lze vysledovat až do neolitu, byl neodmyslitelnou součástí starověké čínské společnosti. Přitom reguloval všechny společenské vztahy. Tomuto tématu bude věnována i předložená práce. V rámci nesmírně rozsáhlé problematiky se ovšem zaměříme pouze na vybranou a specifickou skupinu rituálů, a to na rituály přechodové. Naším cílem bude konfrontovat obecnou teorii přechodových rituálů s popisem obřadů zařaditelných do této skupiny, jak jej podávají vybrané texty čínského starověku. Na základě této konfrontace se pak pokusíme vytknout určitá specifika starověkých čínských rituálů a ta následně podrobit další analýze s využitím obecnějších kulturně antropologických a sociologických konceptů.

Základní obecné teoretické východisko práce poskytuje klasická definice a charakteristika přechodových rituálů, které ve své monografii *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů* (*Les rites de passage: étude systématique des rites*, 1909) podal významný antropolog Arnold van Gennep. Přestože práce byla vydána před více než sto lety, je dnes stále aktuální a odborná veřejnost ji široce využívá. To platí především o autorem předloženém členění vnitřní struktury přechodových rituálů na fáze odluky (preliminální), pomezí (liminalita) a sloučení (postliminální). Právě to se v předložené práci pokusíme aplikovat na konkrétní popisy rituálů ve starověkých čínských textech.

Základním pramenem pro naši analýzu je ritualistický spis *Yili* 儀禮 (*Ceremonie a rituály*). Ten je pro její účely mimořádně vhodný, neboť se zaměřuje pouze na formální strukturu rituálů, což umožňuje velmi dobrou aplikaci Gennepova členění, které na rituály nahlíží ze stejného hlediska. Přes nejasnosti ohledně datování tohoto spisu jde zřejmě o dílo předcísarského období, jehož jádro se v zásadě dotvořilo nedlouho před dynastií Han (206 př. n. l.–220 n. l.). K textu přistupujeme s vědomím, že se jedná o spis normativního charakteru, který spíše než věrný obraz reality předkládá idealizovaný popis průběhu rituálů. Tento popis ovšem umožňuje postihnout základní charakteristiky čínského přístupu k rituálům, které v širším kontextu korespondují s údaji jiných textů, mezi nimi i námi využívanou kronikou *Zuozhuan* 左傳 (*Komentář pana Zuo*). Dalším spisem, ke kterému vedle dvou již zmíněných v omezené míře přihlédneme, bude ritualistický spis *Liji* 禮記 (*Kniha obřadů*). Ten podává vysvětlení některých kroků v průběhu obřadů, které popisuje náš hlavní zkoumaný pramen.

Ritualistický spis *Yili* zaznamenává tři přechodové rituály, a to iniciační obřad udělení čapky, zásnubní a svatební obřad a pohřby. Vzhledem k omezenosti rozsahu předložené práce jsme nuceni analyzovat pouze první dva jmenované. Pohřby v naší práci vypouštíme záměrně, neboť se jedná o téma jinými badateli již podrobněji zkoumané.

Práce dodržuje běžně užívanou strukturu s dělením na teoretickou a analytickou část. V prvních kapitolách nejprve představíme Gennepovu koncepci přechodových rituálů a ve stručnosti se dotkneme i toho, jak ta byla přijata odbornou veřejností a rozpracována dalšími badateli. Dále v největší stručnosti charakterizujeme rituál a jeho význam ve starověké Číně a následně přejdeme k pramenům klíčovým pro naši práci. Základ pro následnou analýzu bude představovat stručný popis průběhu analyzovaných obřadů na základě spisu *Yili*. Na ten se pak v analytické části pokusíme aplikovat Gennepovo třífázové členění a vyhodnotit jeho relevantnost ve vztahu ke zkoumaným obřadům. Vzhledem k tomu, že tato obecná základní struktura přechodových rituálů se zdá být v případě starověké Číny modifikována důrazem na jejich společenskou funkci, obrátíme dále pozornost k významu zkoumaných obřadů v navazování a upevňování širších společenských vztahů. V této souvislosti budeme s použitím obecnějších teoretických koncepcí kulturní antropologie a sociologie analyzovat proměny statusu a rolí jednotlivých účastníků obřadů v jejich průběhu, a to na základě hmotných a dalších ukazatelů. Výsledky analýzy na závěr vztáhneme k záznamům v historickém spisu *Zuozhuan*, který vzhledem ke svému charakteru může poskytovat spolehlivější vhled do reality čínského starověku.

Předložená práce vzhledem k neúplně jasnému vymezení epoch před sjednocením Číny v roce 221 př. n. l. využívá pro období před sjednocením datování formou století, po sjednocení pak přesné roky. Dále vzhledem k časovému zaměření práce volíme sadu tradičních znaků. Pro přepis je využívána mezinárodně uznávaná fonetická abeceda *pinyin* 拼音. Veškeré citace čínských znaků starověkých textů pocházejí z elektronické textové databáze *Chinese text project*. Při hledání hesel v textech byla využita internetová databáze *Thesaurus Linguae Sericae*.

2 Stav bádání

V této kapitole se pokusíme ve stručnosti nastínit přehled významných a relevantních názorů týkajících se zkoumaného tématu, tedy kapitol, které v ritualistickém spisu *Yili* 儀禮 (*Ceremonie a rituály*) popisují přechodové rituály, konkrétně Shi guan li 士冠禮 (Iniciační obřad udělení čapky) a Shi hun li 士婚禮 (Zásnuby a svatba). Zaměříme se přitom zejména na práce v západních jazycích, i když jsme si vědomi, že tématu věnuje velkou pozornost i čínské bádání. Vzhledem k množství prací čínských badatelů je v naší rozsahem omezené práci nemožné představit jejich bytí i jen nepatrnou část. Přesto však k některým pracím v čínském jazyce příležitostně přihlédneme. V této souvislosti ovšem nelze nezmínit významného taiwanského badatele Ye Guolianga 葉國良, který se dlouhodobě systematicky zabývá tradičními čínskými rituály a klasickými ritualistickými spisy. Uvedený badatel vytvořil i počítačovou animaci průběhu svatebních obřadů na základě popisu v *Yili*, kterou laskavě daroval knihovně bývalého Ústavu Dálného východu na Karlově univerzitě.

Co se týče západního bádání, to věnovalo ritualistickým spisům, včetně *Yili*, pozornost již na konci 19. a na počátku 20. století. Z této doby pocházejí dva překlady, o něž se v předložené práci opíráme. Prvním je překlad francouzského badatele Séraphina Couvreaux, který poprvé vyšel v roce 1916. Druhým pak překlad do angličtiny významného badatele Johna Steela, vydaný následující rok. Cenné nejsou pouze překlady samotné, nýbrž i rozsáhlý poznámkový aparát a obrazová příloha, které poskytují určitý přehled o tom, jak byly klíčové pojmy textu interpretovány čínskou tradicí. Dále však byl text *Yili* v západních zemích zastíněn myšlenkově bohatším ritualistickým spisem *Liji* 禮記 (*Knihy obřadů*). Tím je dáno i to, že v anglickém jazyce jsou k dispozici pouze dva konzistentní přehledy pojednávající o obsahu *Yili*, jeho genezi a textové historii. Jde o kapitolu v monografii americké badatelky Michael Nylan *The Five „Confucian“ Classics* (2001) a pojednání Williama G. Boltze ve svazku *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide* (1993). Obě práce zde využíváme k obecné charakteristice spisu. Dokonce i bádání o rituálech na základě *Yili* bylo upozaděno již zmíněným slavnějším ritualistickým spisem *Liji*. Badatele evidentně strohý popis rituálů příliš nepřitahoval. Výzkum se tak zaměřil spíše na využití textu v pozdějším císařském období a na rozličné učenecké příručky, které z něj vycházely. Tuto linii bádání rozvíjela především Patricia B. Ebrey (1991a; 1991b), která se systematicky věnovala společenské funkci rodinných rituálů. Ta v této souvislosti přeložila i příručku *Jia li* 家禮 (*Rodinné rituály*), kterou sepsal známý

filozof Zhuxi 朱熹 a která do značné míry z *Yili* vychází. Z těchto důvodů Patricia B. Ebrey ve svých pracích věnuje starověkému ritualistickému spisu určitou pozornost, zaměřuje se však na jeho pozdější užití a derivace. Přitom letmo zmiňuje i přechodový charakter námi analyzovaných rituálů.

V centru pozornosti badatelů zabývajících se obřady v předcísaršském a raně císařském období pak stály spíše atraktivnější rituály pohřební. Těm se podrobněji věnovali například známý taiwanský religionista Poo Mu-chou 蒲慕州 a americký badatel Michael J. Puett, oba v rozsáhlém svazku *Early Chinese Religion* (2009). Především druhý z jmenovaných badatelů podrobně charakterizoval sekvenci pohřebních obřadů uvedenou v *Yili* a analyzoval jednotlivé fáze pohřebních rituálů i s přihlédnutím k obsahu *Liji* a dalších textů. Právě značná pozornost a relativní probádanost pohřebních obřadů je jedním z důvodů, proč se jimi v předložené práci nezabýváme, byť jde o ukázkový přechodový rituál. Co se týče dvou zbývajících v *Yili* popsaných přechodových rituálů, které jsou předmětem našeho zájmu, badatelé se systematicky zaměřili na určité fáze a dílčí problémy. Irina B. Kejdun (2015) podrobně analyzovala smysl trojího nasazení čapky v iniciačním obřadu udělení čapky, přičemž se do značné míry opřela o výklady *Liji*. Stejnou problematikou se nově zabývala Constance A. Cook (2017), která se soustředila především na transformaci osobnosti iniciovaného, v níž spatřuje kontinuální návaznost na prvky objevující se již v nápisech na obřadních bronzových nádobách a dalších textech doby Západní Zhou. Nejnověji se Tang Qicui (2020) pokusil iniciační rituál spekulativně vyhodnotit v rámci širšího kosmologického a kalendářního mytologického kontextu.

Na rozdíl od výše uvedených studií je naše práce pokusem analyzovat iniciační obřad udělení čapky a svatební obřad jako jeden celek. Přitom se spíše než na jejich duchovní rozměr zaměřujeme na jejich analýzu z čistě formálního hlediska, čímž v plné míře zohledňujeme a využíváme samotný charakter zkoumaného textu. V některých dílčích případech ovšem přihlédneme i ke druhému ze zde zmiňovaných ritualistických spisů.

3 Obecná charakteristika rituálů

Život jedince i společnosti je odjakživa protkán významnými událostmi. Z mnohých zde můžeme uvést narození, udělení jména, dosažení plnoletosti, svatbu či pohřeb. Tyto události jsou zpravidla provázeny různými obřady. Rytmus života jedince i společnosti mimoto závisel i na přírodních faktorech, opět z mnohých můžeme jmenovat střídání dne s nocí, změnu ročních dob či vegetativní cykly. Rozličné rituály následně pomáhaly společenství k přizpůsobení se těmto změnám a dávaly jim určitý řád.

Rituál je i v moderní době poměrně často skloňovaný výraz, který pochází z latinského slova „*ritualis*“, což do češtiny překládáme jako „*obřadný*“ (Petrušek et al. 1996: 938). Nalézt definici, která by jasně vymezila tento obsáhlý pojem, je však nesnadný úkol. Nejen že rituál obsahuje mnoho různých rovin, lze jej rovněž pojmout hned z několika různých úhlů pohledu, například religionistického, sociologického, kulturně-antropologického a dalších. Pro naše účely postačí uvést kulturně antropologickou definici, která vystihuje podstatu rituálního chování.

Antropologický slovník rituál definuje jako: „1. slavnostní obřad, provázený výrazným individuálním nebo kolektivním způsobem chování, který je standardizován [...]; 2. soubor předpisů a zvyklostí pro výkon bohoslužeb; liturgická kniha s těmito předpisy; 3. obřad (ceremoniál) bez obsahu a smyslu (v pejorativním významu).“ (Malina et al. 2009: 3417–3421)

Rituál je zajisté velmi zajímavé, nicméně i velmi obšírné téma. Existuje nespočet prací, které se jím zabývají, a s nimi i mnoho dalších názorů a definicí. Věřím však, že výše uvedená definice je pro naše účely zcela vhodná a dostačující. Významná je pro nás právě standardizace individuálního i kolektivního chování v průběhu obřadu, která předpokládá existenci určitých pravidel fixovaných buď zvykově či – jak uvidíme na zkoumaných pramenech – přímo písemně kodifikovaných. Nyní se zaměříme pouze na specifickou skupinu rituálů, které budou hlavním předmětem zkoumání v této práci, a to na rituály přechodové.

3.1 Přechodové rituály

Termín přechodový rituál se poprvé objevuje na počátku 20. století, kdy významný badatel Arnold van Gennep publikoval svou knihu *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů* (*Les rites de passage: étude systématique des rites*, 1909). Jak již sám název napovídá, jedná se o specifické rituály, v nichž hlavní roli vždy hraje určitý „přechod“. Přechodový rituál

je tedy takový rituál, který souvisí s přerodem jedince či společnosti z jednoho společenského stavu do jiného. Jedná se o zřetelnou změnu, jakou může být například změna sociální role či změna místa sídlení. Za základní přechodové rituály považujeme takové, které souvisejí s vývojem člověka, tedy narození, iniciační obřady, zasnuby a svatbu, smrt. Při těchto rituálech „společnost bere jedince za ruku a vede jej od jednoho sociálního stavu k dalšímu, přičemž na okamžik jej zadrží v pozici, kdy nejsou ani v jednom z nich“ (Davies 1994: 3). Genep ve své knize dále k přechodovým rituálům připojuje i obřady spojené s kosmickými přechody, například obřady úplňku (Genep 1996: 13).

Cílem Genepovy monografie je s použitím mezikulturní komparace uspořádat přechodové rituály do určitého systému a nalézt podobnosti vyskytující se napříč světovými kulturami. Samotný autor se zajímal především o formální popis struktury rituálu a její zasazení do širšího sociálního kontextu. V této souvislosti ve své studii přišel s novým a zásadním členěním průběhu přechodových rituálů, a to na fáze odluky (preliminální), pomezí (liminalita) a sloučení (postliminální). Zároveň však dodává, že tyto tři fáze nemusejí být vždy stejně rozvinuté ani důležité (Genep 1996: 19). Vzhledem k tomu, že uvedené členění hraje klíčovou roli při aplikaci Genepovy koncepce přechodových rituálů na konkrétní případy a bude mu náležet důležité místo i v naší analýze, musíme mu nyní věnovat větší pozornost. Samotný autor nikde neuvádí podrobný generalizovaný popis svých tří fází, nýbrž je ilustruje řadou konkrétních příkladů. Je tedy namístě uvést zde pro lepší představu jeden z analyzovaných rituálů, a to iniciační obřad přijímání do totemické skupiny u několika australských kmenů. Tento případ byl vybrán jednak s ohledem na význam iniciačních rituálů v naší práci, jednak proto, že sekvence Genepových fází je zde plně rozvinutá a zřetelná.

V první fázi se jedinec odloučí od dřívějšího prostředí a pobývá na zvláštním místě obklopen různými tabu. Je třeba, aby jedinec opustil všechny hry a sporty, které ho provázely dětstvím, a přerušil svazky pojící jej s matkou a sestrami. Během druhé fáze, pomezí, která může být různě dlouhá, je jedinec oslabován mentálně i tělesně, což má pravděpodobně napomoci zapomenutí na dětský život. Jedinec je postupně vychováván a učen, je součástí totemických obřadů atd. Nakonec přijde na řadu fáze třetí, sloučení, kterou tvoří náboženský obřad, zejména zmrzačení (například nařezání penisu), jímž je novic navždy přijat jako dospělý příslušník klanu (Genep 1996: 76).

Od prvního vydání Genepovy knihy uplynulo již více než sto let. I přesto však myšlenky, které obsahuje, zůstávají dodnes aktuální. Toto tvrzení můžeme doložit například

kritickou poznámkou Roba Wisemana, který uvádí, že Gennepovy teorie jsou v archeologických diskusích hrubě nadužívány a nesprávně aplikovány (Wiseman 2019: 468). Toto kritické vymezení jasně dokumentuje současnou popularitu myšlenek autora v odborném prostředí. Cesta k uznání však byla strastiplná a trvala několik desítek let. V jejich průběhu došlo v rámci vědecké diskuse k rozvinutí a obohacení původních autorových teorií o nové prvky, které jsou relevantní i pro naši práci. Proto nyní v největší stručnosti shrneme historii kritiky a recepce koncepce přechodových rituálů.

Arnold van Gennep patřil ke skupině antropologů, mezi nimiž byli i francouzští vědci Émile Durkheim a Marcel Mauss, jejichž práce na rituálech měla zásadní význam pro sociologii a antropologii náboženství. Nebyl však z těch badatelů, jež sami studují národy světa, nýbrž pracoval na základě informací poskytnutých ostatními (Davies 1994: 2). V době, kdy byla Gennepova monografie vydána, přinášela nezvyklý pohled na kulturní problémy, jemuž odborná veřejnost nevěnovala příslušnou pozornost a sama jej v rámci vlastního výzkumu nevyužívala. K tomu mohl přispívat dojem, že práce se vrací ke srovnávacím přístupům 19. století. Nicméně na rozdíl od raných etnologů, kteří byli obviňováni z příliš detailního popisu rituálních praktik či předmětů doprovázejících sociální změny bez větší snahy je interpretovat, Gennep zkoumal spíše mezikulturní podobnosti rituálů nežli jejich konkrétní obsah (Hockey 2002: 210–213). Tím si poskytl „prostředky k vyčištění houští etnografických faktů na téměř empirické úrovni“ (Belmont 1974: 50). Gennepovi se za jeho života namísto zaslouženého uznání dostávalo spíše kritiky. Z mnoha názorů, které se objevily po vydání knihy, zde můžeme zmínit postoj Marcela Mause, který kritizoval Gennepa za příliš generalizující přístup a vinil ho, že nakonec vidí své tři fáze preliminalitu, liminalitu a postliminalitu ve všech obřadech i filozofických systémech. Z metodického hlediska navíc vinil autora, že prochází napříč celou historií a etnografií, místo aby se zaměřil na analýzu několika přesných typických faktů (Mauss 1909: 201–202). Kritika však nepřicházela jen po vydání knihy, ale také o desítky let později. E. Adamson Hoebel (1960: 371) kritizoval publikaci jako „etnologicky hrubou, postrádající umění a nudnou“, autora pak jako „přecitlivělého k otázkám klasifikace“. Gennepův výzkum byl během jeho života silně nedoceněn. Zlom však nastal po jeho smrti v 60. letech 20. století. Po více jak padesáti letech začali někteří kulturní antropologové navazovat na jeho dílo, mezi nimi především významný badatel Victor Turner.

Victor Turner významně rozpracoval Gennepovu myšlenku pomezí (liminální) fáze přechodových rituálů, tedy pojem označovaný latinským slovem liminalita.¹ Svůj výzkum prováděl především u kmene Ndembu v Zambii a svoji koncepci pak podrobně představil zejména v díle *The ritual proces: Structure and Anti-Structure* (1969). Pojem liminalita pro Turnera znamenal, stejně jako pro Gennepa, jakýsi mezistav. Oproti Gennepovi, který se snažil nalézt spojitost mezi rituály, Turner jednotlivé konkrétní rituály analyzoval do hloubky a rozlišil dva hlavní typy liminality. První, v níž je jedinec v rituálu vyzdvižen z nižší na vyšší pozici, a druhou, která se často objevuje v cyklických rituálech,² kdy osoby zaujímající nízký status mají přikázáno uplatňovat rituální moc nad osobami jim nadřazenými (Turner 2004: 160). Ve své teorii přišel ještě s dalším pojmem – *communitas*. Tento pojem lze přeložit jako komunita či společenství. Autor však sám dává přednost latinskému výrazu, a to především kvůli odlišení pojmu od společenských vztahů z „oblasti běžného života“ (Turner 2004: 97). Turner tento pojem chápe jako spontánní a nestrukturovanou rovnostářskou vazbu mezi lidmi během liminální fáze přechodového rituálu. „Ve své podstatě je *communitas* vztah mezi konkrétními dějinnými neopakovatelnými jedinci“ (Turner 2004: 129). Vztahy v *communitas* následně vytvoří strukturu a změní se z volných na řízené společenskými rolemi (Turner 2004: 130).

Zmíněné Turnerovy práce opět uvedly Gennepovy myšlenky do obecnějšího povědomí odborné veřejnosti a přispěly i k jejich současné popularitě. Zároveň se Turnerem rozpracovaná představa narušení standardních sociálních vztahů během liminální fáze stala jednou z nejvýraznějších charakteristik přechodových rituálů a v naší práci jí bude třeba taktéž věnovat určitou pozornost.

Výše jsme stručně představili koncepci přechodových rituálů, jak ji podává Arnold van Gennep a někteří jeho následovníci. Nyní přejdeme k aplikaci diskutované teorie na prostředí starověké Číny, přičemž nejprve ve stručnosti charakterizujeme význam rituálu ve starověké čínské společnosti a zhodnotíme prameny pro poznání konkrétních přechodových rituálů a jejich širšího společenského a politického významu.

¹ V českém překladu Turnerovy práce jako liminarita. My se však s ohledem na anglické slovo *liminality* a překlad Gennepovy monografie držíme podoby liminalita.

² Jako cyklické rituály označujeme takové, které se opakují v pravidelných časových intervalech.

4 Rituál ve starověké Číně a prameny k němu

V této kapitole pojednáme v nejobecnější rovině o problematice rituálu ve společnosti 1. tisíciletí př. n. l. a zhodnotíme prameny relevantní k tématu práce. Stěžejní pro nás bude především ritualistický spis *Yili* 儀禮 (*Ceremonie a rituály*). Druhým ritualistickým spisem, ke kterému v omezené míře přihlédneme, bude text *Liji* 禮記 (*Knihy obřadů*). Posledním, nikoli však méně významným, bude historický spis *Zuozhuan* 左傳 (*Komentář pana Zuo*).

4.1 Rituál ve starověké Číně

Rituál byl neodmyslitelnou součástí starověké čínské společnosti. Čínský termín *li* 禮 označoval „celou škálu vhodného, a tedy vzájemně uspokojujícího chování postaveného na emocionálních vhladech“ (Nylan 2001: 168). Setkáváme se tak nejen s okázalými obřady, ale rovněž s obřady každodenními, které v sobě mohou zahrnovat to, co bychom v našem pojetí označili jako zdvořilost či správné chování. Čínskými mysliteli 1. tisíciletí př. n. l. byly obřady chápány jako definující znak jejich civilizace, a mimo jiné sloužily k oddělení obyvatel centrálních států od barbarů (Nylan 2001: 169). Již z toho je zřejmé, že problematika rituálu ve starověké Číně je v zásadě bezbřehá a její i jen základní obecné uchopení je zcela mimo možnosti předložené práce. Na základě sekundární literatury se nyní pokusíme v největší stručnosti postihnout hlavní trendy vývoje rituálů v době Zhou (Zhou 周, 11.–3. stol. př. n. l.), která je předmětem našeho zájmu. Dále se pokusíme charakterizovat význam rituálů a přístup k nim ve druhé polovině 1. tisíciletí př. n. l., z nichž pocházejí námi zkoumané prameny.

Počátky rituálu v Číně lze vysledovat až do neolitu, kdy se začaly objevovat první normy regulující na základě společenského statusu přístup k určitým artefaktům a výsadám. Nicméně rituální systém, který známe z období Východní Zhou (Dong Zhou 東周, 8.–3. stol. př. n. l.) a pozdějších dob, se dle Yuriho Pinese objevil relativně pozdě. Na základě archeologických zjištění se zdá, že zhruba do 2. poloviny 9. století př. n. l. došlo k rozsáhlé rituální reformě. Tato reforma s sebou přinesla rozsáhlé změny v obětních obřadech, normách regulujících přístup k artefaktům a výsadám či v organizaci příbuzenských jednotek. Není přímo doložena v textech, nicméně se uvažuje, že jejím cílem byla stabilizace politického a společenského života, hierarchizace a posílení jednoty mezi státy zhouského konglomerátu. Rituální systém měl napomoci upevnění hierarchického pořádku a jeho následného rozšíření do celé zhouské politické a kulturní sféry. Zachování obřadní poslušnosti bylo primárně povinností

vládce. Podle představ doby Západní Zhou (Xi Zhou 西周, 11.–8. stol. př. n. l.) se vládce správným provedením obřadů měl stát vzorem pro své poddané. Co se týče samotného termínu *li*, ten se v západozhouských textech sice objevuje, ale převážně se vztahuje na obětní obřady. V průběhu následujícího období Letopisů (Chunqiu 春秋, 8.–5. stol. př. n. l.) byl však jeho obsah předefinován a na sklonku téže doby se stal již de facto univerzálním. Zatímco původně bylo jednání podle obřadních norem *li* omezeno pouze na aristokratickou vrstvu, ke konci doby Letopisů a v následující době Válčících států (Zhanguo 戰國, 5.–3. stol. př. n. l.) došlo k jeho rozšíření i na nižší vrstvy společnosti. Zároveň termín *li* začal označovat prakticky všechny normy regulující vztahy ve společnosti. Tím nabyl významu, který jsme uvedli na začátku této podkapitoly (Pines 2002: 89–104).

Na sklonku doby Letopisů a především pak v době Válčících států se obřady *li* staly předmětem zájmu nikoliv pouze rituálních specialistů zabývajících se jejich formálním vykonáváním, nýbrž i myslitelů, kteří se snažili zdůraznit jejich hlubší etický rozměr (Ebrey 1991a: 24–30). Právě v tomto prostředí pak vznikaly ritualistické spisy, které budou základním pramenem pro následující část naší práce. Lze přitom říct, že dva texty, které zde použijeme, reprezentují dva možné doplňující se přístupy k rituálu, které jsme právě charakterizovali: čistě formální, zaměřující se pouze na správný průběh obřadů, a teoretický, snažící se objasnit jejich hlubší etický smysl (Ebrey 1991a: 30–31). Přičemž z těchto dvou přístupů je pro nás zásadní ten první, který se týká formální struktury rituálů, což umožňuje konfrontaci s Genepovým členěním, které je též založeno především na formální analýze průběhu obřadů. Nyní je tedy načase podrobněji charakterizovat již zmíněné prameny.

4.2 Prameny

V této podkapitole se zaměříme na charakteristiku vybraných pramenů, tedy na ritualistické spisy *Yili* a *Liji*, a také na historický spis *Zuozhuan*.

Spisy *Yili* a *Liji* se spolu se spisem *Zhouli* 周禮 (*Zhouské obřady*) řadí mezi tzv. tři obřadní knihy (*san li* 三禮). Tyto spisy nejsou navzájem propojeny ani autorem ani stylem. Učenci doby Han (Han 漢, 206 př. n. l.–220 n. l.) spojovali jejich vznik se starověkým státem Lu 魯 na území dnešní provincie Shandong 山東, z něhož pocházel Konfucius (Kong Fuzi 孔夫子, 551?–479? př. n. l.). Tuto myšlenku podporovaly i určité kapitoly spisu *Liji*, ve kterých nacházíme méně známá fakta týkající se Konfucia a jeho potomků. Podle Michael Nylan se ale

zdá pravděpodobnější, že tyto části byly sestaveny a editovány v rané fázi dynastie Západní Han (Xi Han 西漢, 206 př. n. l.–9 n. l.). Co se týče ostatních dvou rituálních spisů, spolehlivé doklady jejich existence v předhanském období scházejí (Nylan 2001: 174–175). Přesto ji nelze vyloučit, jak bude ukázáno dále. Spisem *Zhouli*, který vyjmenovává oficiální funkce v ideálním byrokratickém systému a podává výčet jejich povinností (Nylan 2001: 174, 182), se však zabývat nebudeme, neboť není pro naše účely relevantní.

4.2.1 *Yili* 儀禮

Základním pramenem pro naši analýzu je ritualistický spis *Yili* 儀禮, jehož název je překládán jako *Ceremonie a rituály*. První zmínky o tomto spisu se objevují v době dynastie Han, kdy ho ovšem rozličná díla označují několika různými názvy. Nejpřesněji vystihovalo jeho obsah označení *shi li* 士禮,³ neboť text popisuje hlavně obřady týkající se členů vrstvy *shi* 士, tedy nižších hodnostářů.⁴ Jednotlivé verze textu objevující se v průběhu vlády dynastie Han se mezi sebou výrazně nelišily obsahem, ale především názvy jednotlivých kapitol (*pian* 篇) (Boltz 1993: 234–235). Těch je v textu sedmáct a obsahují podrobné a idealizované předpisy celkem čtrnácti obřadů vrstvy *shi*, mezi nimi i pro tuto práci významné svatby a iniciační obřady (Ye Guoliang 2015: 1; Nylan 2001: 178). Výklad o rituálech je stylizován do podoby suchého popisu bez literární výzdoby a je podán jako popis skutečné praxe ve správně fungující společnosti. Ve třinácti kapitolách se objevují poznámky *ji* 記 uvádějící stručně a přesně dodatečné pokyny, které je třeba pro správné provedení rituálu znát. V kapitole Sang fu 喪服 (Smuteční oděv), jako jediné, nacházíme pasáže označené jako *zhuan* 傳 ‚tradice‘ (Nylan 2001: 178). Dle některých názorů došlo k připojení částí *ji* a *zhuan* později, ale pro tuto domněnku neexistují žádné přesvědčivé důkazy. Novější nález tří rukopisů kapitoly Sang fu, z nichž dva obsahují pasáž *zhuan*, odkrytých ve Wuwei 武威 (provincie Gansu 甘肅) a datovaných do sklonku dynastie Západní Han, sice uvedený předpoklad nevylučuje, nicméně

³ Další názvy, které text nesl jsou: *qu li* 曲禮, *li gu jing* 禮古經, *li (jing)* 禮(經) a *yi li* 儀禮 (Boltz, 1993: 234).

⁴ Členové vrstvy *shi* sloužili státu v civilních i vojenských záležitostech. Přitom se od nich očekávalo určité vzdělání a způsob chování (Hsu Cho-yun 1999: 583).

přinejmenším vyvrací tradiční představu, že autorem části *zhuan* byl hanský komentátor Zheng Xuan 鄭玄 (127–200 n. l.)⁵ žijící až později (Boltz 1993: 236).

Není jasné, zda text existoval již před dynastií Han, případně v jaké podobě. Čínská tradice připisovala autorství textu konfuciány obdivovanému vévodovi z Zhou (Zhou gong 周公) a kladla tak vznik textu do počátku dynastie Západní Zhou (11.–8. stol. př. n. l.) (Gu Derong a Zhu Shunlong 2001: 9). Moderní bádání ovšem tomuto názoru, který zachycuje ve své předmluvě tangský komentátor Jia Gongyan 賈公彥 (?–?), nepřikládá větší váhu (Boltz 1993: 237). Takto rané datování odmítají dokonce i čínští badatelé (Gu Derong a Zhu Shunlong 2001: 9). Je ovšem možné, že text existoval již před pálením knih za dynastie Qin (Qin 秦, 221–206 př. n. l.), jak by naznačovalo několik zmínek v *Shiji* 史記 (*Zápisy historikovy*)⁶ a *Hanshu* 漢書 (*Dějiny dynastie Han*).⁷ Žádné spolehlivější doklady v tomto ohledu však neexistují (Boltz 1993: 237). William G. Boltz s poukazem na určité pasáže v *Shiji* soudí, že již v 5. století př. n. l. mohl existovat soubor ceremoniálních a rituálních textů určených i dalším vrstvám aristokracie, z něhož se následně vydělil spis později známý jako *Yili*. Jiné části mohly být zahrnuty do textu *Liji* (Boltz 1993: 237). I jiní autoři se přiklánějí k tomu, že utváření diskutovaného spisu počalo v předcísarském období a bylo zakončeno na počátku dynastie Han. Michael Nylan v této souvislosti zmiňuje gramatické ukazatele, které ukazují na formování spisu v době Válčících států (Nylan 2001: 178), přičemž určité vrstvy textu by mohly pocházet

⁵ Slavný komentátor z doby Východní Han (Dong Han 東漢, 25–220 n. l.), který upravoval i text Konfuciových *Lunyu* 論語 (*Hovory*) (Ślupski a Lomová 2006: 53).

⁶ Též známé pod názvem *Taishigong shu* 太史公書 (*Kniha vrchních písařů*). Autorem tohoto díla je Sima Qian 司馬遷 (154?–86? př. n. l.), kterého před smrtí otec Sima Tan 司馬談 zavázal dokončit práci, kterou sám započal. *Shiji* zaznamenává dějiny Číny od dob bájných demiurgů až do vlády hanského císaře Wudiho 武帝 (vládl 140–87 př. n. l.). Spis se skládá ze 130 kapitol (*juan* 卷), ve kterých se autor nedrží chronologického výkladu. Dílo je rozděleno do pěti částí (Hulsewé 1993a: 405; Ślupski a Lomová 2009: 63–64; Lomová a Pokora 2012: 39–49).

⁷ Někdy též jako *Qian Hanshu* 前漢書 (*Dějiny dynastie Západní Han*). Autorem je hanský učenec Ban Gu 班固 (32–92 n. l.), který ve svém díle zachycuje dějiny dynastie Západní Han, počínaje založením dynastie a konče pádem uzurpátora Wang Manga 王莽 (45 př. n. l.–23 n. l.) roku 23 n. l. (Hulsewé 1993b: 129). Nejen, že Ban Gu v zásadě zkopíroval členění ze Sima Qianových *Shiji*, převzal zřejmě i vše, co ten o dynastii Han napsal (Ślupski a Lomová 2009: 103). Do svého díla zařadil také práci svého otce Ban Biaoa 班彪 (3–54 n. l.). *Hanshu* sestává ze 100 kapitol (*juan* 卷) seskupených do čtyř oddílů (Hulsewé 1993b: 129).

již ze 4. století př. n. l. (Brown 2003: 141 pozn. 11). Tradičně konzervativní čínské bádání se většinou přiklání k názoru, že *Yili* vznikalo od konce doby Letopisů do doby Válčících států a záznamy v něm tak dokonce mohou skutečně odrážet zvyklosti aristokratické vrstvy doby Letopisů (Gu Derong a Zhu Shunlong 2001: 9). V každém případě, spolehlivé doklady o existenci *Yili* pocházejí až z doby dynastie Západní Han.

Na počátku dynastie Han měl spis existovat ve dvou verzích. První verze zapsaná písmem používaným za dynastie Han a označovaná tedy jako *jin wen* 今文 měla být podle *Hanshu* a *Suishu* 隨書 (*Dějiny dynastie Sui*)⁸ ústně předána Gao Tangshengem 高堂生 (?-?), pocházejícím z Konfuciova rodného státu Lu, Hou Cangovi 後倉 (?-?), na nějž navázali vlastními výklady textu tři učenci: Dai De 戴德 (?-?), Dai Sheng 戴聖 (?-?) a Qing Pu 慶普 (?-?) (Steele 1917: xiv; Boltz 1993: 238). Právě tento text byl znám pod výše zmíněným označením *shi li*, měl obsahovat 17 kapitol a tradičně je považován za totožný s dnešní verzí *Yili*, byť John Steele se proti tomuto názoru vymezuje (Steele 1917: xiv). Různé varianty pocházející ze štětců Dai Dea a Dai Shenga se lišily především uspořádáním kapitol a jejich názvy, jak je zaznamenáno v Zheng Xuanových záznamech *San li mulu* 三禮目錄 (*Katalog ke Třem obřadním knihám*) (Boltz 1993: 238). O obsahu třetí, Qing Puovy verze nic nevíme, ale lze předpokládat, že odlišnosti byly stejného rázu. Tradice přenosu nového textu *Yili* pak údajně pokračovala ještě dvěma učiteli, jimiž byli Cao Chong 曹充 (?-?) a jeho syn Cao Bao 曹褒 (?-102 n. l.), a poté se její stopa ztrácí (Steele 1917: xvi).

Vedle výše diskutované verze *jin wen* se v raném období dynastie Han objevily dvě varianty *Yili* psané ve znacích starého typu a označované dále jako stará verze *gu wen* 古文. Obě byly nalezeny na území Konfuciova rodného státu Lu, přičemž jedna z nich dokonce, společně s dalšími známějšími texty, při bourání Konfuciova rodného domu.⁹ Obě se postupně

⁸ *Suishu* je kronika dynastie Sui (Sui 隋, 581–618 n. l.), sestavená v průběhu následující dynastie Tang (Tang 唐, 618–907 n. l.) (Twitchett 1992: 86) a pojednávající o letech 581–617 n. l. (Wilkinson 2013: 736). Spis pojednává také o předchozích dynastiích 6. století n. l. (Liang 梁, Chen 陳, Severní Qi 北齊 a Severní Zhou 北周). Původní název byl textu byl *Wudai shizhi* 五代史志 (*Historické záznamy pěti dynastií*) nebo také *Wudai zhi* 五代志 (*Zápisy o pěti dynastiích*) (Twitchett 1992: 87; Wilkinson 2013: 736).

⁹ Zhruba kolem poloviny 2. století př. n. l. měla být ve zdech Konfuciova domu nalezena řada textů v tzv. „starém písmu“ (*gu wen* 古文) (Cheng 2006: 291), mezi nimi i *Shangshu* 尚書 (*Shujing* 書經) (*Knih*

dostaly do císařské knihovny a na sklonku dynastie Východní Han byly editovány učencem Zheng Xuanem, který z nich vybral sedmnáct kapitol údajně se shodujících s verzí *jin wen* (Steele 1917: xvi–xvii). Nelze vyloučit, že zmíněných sedmnáct kapitol bylo již dříve uvedeno západohanským učencem Liu Xiangem 劉向 (77–6 př. n. l.)¹⁰ v jeho *Bielu* 別錄 (*Katalog a poznámky*), tedy prvním katalogu císařské knihovny (Boltz 1993: 238–239).

Jak již bylo zmíněno výše, Zheng Xuan na základě obou verzí textu (*jin wen* a *gu wen*) sestavil kritickou edici *Yili* o sedmnácti kapitolách (Steele 1917: xvii) a na základě Liu Xiangovo *Bielu* pak vytvořil i první komentář k spisu. Při této práci kriticky a pečlivě zvažoval volbu mezi oběma verzemi, přičemž svůj výběr důkladně zdůvodnil v poznámkách. Na Zheng Xuanův text následně navazovaly pozdější vydání a studie, on však v průběhu trvání dynastie Han zůstal jediným, kdo diskutovaný text jako celek upravoval či do něj vkládal poznámky (Boltz 1993: 239–240). Počínaje 3. stoletím n. l. ovšem Zheng Xuanovu textu začaly konkurovat dvě práce – *San li jie* 三禮解 (*Vysvětlení Tří obřadních knih*) a *Yi li sang fu zhuan* 儀禮喪服傳 (*Komentář ke kapitole Smuteční oděv z Ceremonií a rituálů*) – týkající se *Yili* a sestavené konfuciánským učencem Wang Suem 王肅 (195–256 n. l.). Ty k němu byly velmi kritické. Zheng Xuanova a Wang Suova verze spolu soupeřily až do dynastie Tang (Tang 唐, 618–906 n. l.), kdy učenec Jia Gongyan vytvořil svůj komentář *Yili shu* 儀禮疏 (*Komentář k Ceremoniím a rituálům*) na základě Zheng Xuanovy práce, čímž jí zajistil všeobecnou popularitu. Ta byla ještě umocněna vytesáním textu do stél a v pozdějších obdobích jeho tištěnými vydáními, byť v tomto ohledu *Yili* nikdy nedosáhlo věhlasu jiných textů, například *Zhouli* (Boltz 1993: 240). V této době se *Yili* také stalo základem pro rituální manuály, jako například *Da Tang Kaiyuan li* 大唐開元禮 (*Rituály éry Kaiyuan velké dynastie Tang*) (Ebrey 1991a: 36; Ebrey 1991b: xviii). Plodem zvýšeného zájmu o takoveto rituální manuály v úřednickém a vzdělaneckém prostředí doby Song (Song 宋, 960–1279 n. l.) pak byl rozsáhlý

dokumentů), *Zhouli* 周禮 (*Zhouské obřady*) nebo *Zuozhuan* 左傳 (*Komentář pana Zuo*) (Liščák 2013: 251). Uvádí se, že tyto exempláře údajně obdržel Konfuciusův příbuzný Kong Anguo 孔安國 (asi 156–74 př. n. l.) (Kramers 2008: 760–761; Słupski a Lomová 2006: 29), což je zaznamenáno i v jeho předmluvě *Da xu* 大序 (též jako *Kong xu* 孔序) (Velká předmluva, též Kongova předmluva) k *Shangshu* (Shaughnessy 1993: 376).

¹⁰ Liu Xiang byl také zodpovědný za redakci díla *Xunzi* 荀子 (*Mistr Xun*) či sestavení sbírky *Zhanguo ce* 戰國策 (*Intriky Válčících států*) z textů přechovávaných v císařské knihovně (Słupski a Lomová 2006: 63, 103–104).

komentář *Yili jing zhuan tong jie* 儀禮經傳通解 (*Průběžné vysvětlení kanonické knihy Ceremonie a rituály s komentáři*), jehož autorem nebyl nikdo jiný nežli nejslavnější neokonfuciánský myslitel Zhuxi 朱熹 (1130–1200 n. l.)¹¹ (Steele 1917: xvii–xviii). Ten mimo jiné *Yili* částečně využil i při tvorbě svého vlastního obřadního manuálu *Jia li* 家禮 (*Rodinné rituály*) věnovaného obřadům udělení čapky, svatbám, pohřbům a obřadům k počtě předků (Ebrey 1991a: 104–105; Ebrey 1991b: xix). Pro naše účely je podstatné, že Zhuxi ve svém komentáři k *Yili* poprvé zavedl vnitřní členění jednotlivých kapitol, které dále rozpracoval jeho žák Yang Fu 楊復 (?–?) (Steele 1917: xviii).

Z dalších komentářů a tradičních čínských prací k *Yili* je možno zmínit Zhang Chunovo 張澶 (?–?) dílo *Yili shi wu* 儀禮識誤 (*Chyby v Ceremoniích a rituálech*) pocházející z doby Song a katalogizující na základě vlastních výzkumů textové chyby. Dále pak především dvě díla z doby Qing (Qing 清, 1644–1911 n. l.), Zhang Erqiův 張爾岐 (1612–1678 n. l.) komentář *Yili zheng zhu ju du* 儀禮鄭注句讀 (*Frázování Ceremonií a rituálů s Zhengovým komentářem*) (Boltz 1993: 241) a edici vytvořenou na příkaz císaře Qianlonga 乾隆 (1735–1796 n. l.) *Qinding Yili yi shu* 欽定儀禮義疏 (*Vysvětlení a komentáře k Yili sestavené na císařský rozkaz*) (Steele 1917: 18). Poslední zmíněná práce je pro nás významná, neboť je o ni opřen Steelův překlad, který v této práci využíváme.

Na závěr bychom měli zmínit fyzicky zachované fragmenty textu dokládající jeho existenci již v době dynastie Han. Z klasických textů vytesaných z roku 175 n. l. do kamenných stél v hanském východním hlavním městě Luoyangu 洛陽 se dochovalo sedmdesát devět zlomků *Yili*, vesměs v délce několika málo znaků (Boltz 1993: 241). Velice důležitý je pak objev učiněný roku 1959 n. l. na lokalitě Mozuizi 磨嘴子 (prefektura Wuwei 武威, provincie Gansu 甘肅). Zde byly z hrobky neznámého úředníka vyzvednuty dřevěné a bambusové proužky nesoucí text více než sedmi úplných kapitol *Yili* (Boltz 1993: 241; Thote 2017: 11). Rukopisy pocházejí z přelomu dob Východní a Západní Han (Liu Lexian 2017: 74–75). Pouze připomeňme, že ve dvou rukopisech vyzdvížených právě z Wuwei byla ke kapitole Sang fu připojena výše diskutovaná ‚tradice‘ *zhuan*.

¹¹ Významný neokonfuciánský myslitel doby Song. Je autorem komentářů ke klasickým knihám a věnoval velkou pozornost obřadům, kterým přisuzoval především společenskou a výchovnou funkci (Cheng 2006: 469–472).

Přes nejasnosti ohledně datování spisu *Yili* jde podle obecnějšího konsensu o dílo předcísarského období, jehož výsledná verze nejspíše vznikla nedlouho před dynastií Han. K textu v této práci tedy přistupujeme s vědomím toho, že jde o spis normativního charakteru, který spíše než věrný obraz reality předkládá idealizovaný popis průběhu rituálů. Tento popis ovšem umožňuje postihnout základní charakteristiky čínského přístupu k rituálům, které v širším kontextu korespondují s údaji jiných textů, například kroniky *Zuozhuan*, a rovněž s archeologickými poznatky. Spis *Yili* je mimořádně vhodný pro účely naší analýzy, a to především díky své podrobnosti a zaměření čistě na formální strukturu rituálů bez snahy připsat jednotlivým krokům symbolický význam. Tyto zmíněné charakteristiky umožňují velmi dobrou aplikaci Gennepova členění přechodových rituálů, které se také zaměřuje hlavně na jejich formální strukturu.

4.2.2 *Liji* 禮記

Liji 禮記, které si postupně mezi třemi ritualistickými spisy vydobylo největší popularitu a vážnost, je tematicky velice různorodé, což se odráží i v jeho nejednotném stylu. Stejně rozmanité byly evidentně i zdroje, na jejichž základě bylo *Liji* sestaveno (Riegel 1993: 295–296). Uvedená nesourodost se často projevuje i myšlenkovou nekonzistentností a tvrzeními, která si přímo protirečí. To je možné dokumentovat na projevech synovské oddanosti, kdy je v jedné kapitole vyzdvihován syn, jenž si truchlením nad svými mrtvými rodiči ničí zdraví, zatímco jiná ostře kritizuje takovéto poškození těla způsobené přehnaným smutkem (Nylan 2001: 187). Vzhledem k právě zmíněné různorodosti, a také proto, že pro účely naší práce jsou relevantní pouze určité pasáže spisu, není zde třeba problematiku struktury, geneze a datování textu diskutovat tak zevrubně, jako tomu bylo v případě spisu *Yili*.

Jeffrey K. Riegel (1993: 293) charakterizuje *Liji* jako „ritualistickou antologii starodávných zvyklostí, předpisů a definic a anekdot“. Spis sestává ze čtyřiceti devíti kapitol (*pian* 篇), v jejichž uspořádání nenacházíme zřejmý systém (Riegel 1993: 295). Jejich obsah zahrnuje nejen narativy týkající se Konfucia a jeho žáků, ale také předpisy upravující jednání aristokratů a vztahy mezi mužem a ženou, doporučení pro využívání přírodních zdrojů či strohé definice rituálních pojmů (Nylan 2001: 185–187). V této souvislosti připomeňme, že podle názorů Williama G. Boltze (1993: 237) se v *Liji* mohly zachovat určité části staršího ritualistického korpusu, z něhož se následně vydělilo i *Yili*. Nejdůležitějšími pasážemi *Liji* jsou pro nás ty, které se snaží interpretovat smysl níže analyzovaných obřadů. Jedná se o kapitoly

Guan yi 冠義 (Smysl obřadu udělení čapky) a Hun yi 婚義 (Smysl svatebních obřadů). Na rozdíl od formálního popisu průběhu rituálů, který podává *Yili*, se *Liji* snaží objasnit některé kroky a dodat jim hlubší etický a emotivní význam. Mimo to přihlédneme také ke dvěma kapitolám pojmenovaným jako Zaji 雜記 (Rozličné záznamy)¹² a obsahujícím různé rituální předpisy. Ty nám mohou poskytnout určité obecnější informace například o způsobu používání oficiálních oděvů, které tvoří důležitou složku vybraných přechodových rituálů.

Co se týče geneze textu, někteří čínští badatelé se přiklánějí k názoru, že *Liji* mohlo být rozšířeno již v době Válčících států. Přitom poukazují na nálezy z hrobky v Guodian 郭店 (prefektura Jingmen 荊門, provincie Hubei 湖北) obsahující jednu kapitolu *Liji* psanou na bambusových prouzcích (Gu Derong a Zhu Shunlong 2001: 9). Západní bádání je v tomto ohledu opatrnější, byť připouští, že některé kapitoly *Liji* mají předhanský původ. Například kapitola Yue ji 樂記 (Zápisy o hudbě) se shoduje s textem *Xunzi* 荀子 (*Mistr Xun*)¹³ a kapitola Yue ling 月令 (Měsíční nařízení) nachází analogii ve spisu *Lü shi chunqiu* 呂氏春秋 (*Letopisy pana Lü*)¹⁴ (Riegel 1993: 295–296). Nejstarší zmínky o textu *Liji* se však týkají až doby Han. Čínská tradice zaznamenaná v již zmíněných *Suishu* poskytuje seznam učenců, kteří se měli podílet na editování textu od chvíle, kdy se na počátku dynastie Han dostal z rukou Konfuciových následníků k císařskému dvoru, mezi kterými jsou i výše zmínění Dai De, Dai Sheng a Liu Xiang. Seznam zakončuje též již diskutovaný komentátor Zheng Xuan. Bez ohledu na spolehlivost výše uvedené tradice je zřejmé, že v jeho době bylo formování verze *Liji* o čtyřiceti devíti kapitolách již dokončeno. On sám pak k textu připojil komentář *Liji zhengyi*

¹² Tyto dvě kapitoly nesou stejný název, jsou však odlišeny lokativy *shang* 上 a *xia* 下, které v zásadě odpovídají západnímu číslování.

¹³ Jedno z nejvýznamnějších děl čínské filozofie. Spis čítá 32 kapitol (*juan* 卷) napsaných formou ucelených rozprav. Jejich značnou část snad osobně napsal sám Xun Qing 荀卿. Ten ve svém díle reaguje na rozličné myšlenkové směry doby Válčících států. Slavné je i jeho pojetí lidské přirozenosti, která má být špatná, to dobré v člověku je pak plodem lidské snahy. Zřejmě první komentář k dílu *Xunzi zhu* 荀子注 (*Komentář ke spisu Xunzi*) byl napsán Jang Liangem 楊倞 až v 9. století (Słupski a Lomová 2006: 63–67; Zádrapa 2019: 15–18, 25, 34).

¹⁴ O jeho vznik se na sklonku doby Válčících států zapříčinil obchodník ze starověkého státu Han 韓 Lü Buwei 呂不韋 (?–235 př. n. l.), který byl snad i zčásti autorem některých částí. Dílo je encyklopedického charakteru, jedinečné svou komplexností, uspořádaností a neobvyklou délkou. Je rozdělen na tři části, které jsou ještě dále členěny (Carson a Loewe 1993: 324–325; Słupski a Lomová 2006: 101–102).

禮記正義 (*Správný smysl Knihy obřadů*), který byl daleko později zahrnut i do standardní edice doby Qing (Riegel 1993: 293–295; Gu Derong a Zhu Shunlong 2001: 9–10).

Na závěr pouze uvedme, že tento text má pro naše účely daleko menší výpovědní hodnotu než text *Yili*. Navzdory problémům ohledně jeho datování a jeho různorodý obsah nám může posloužit jako intelektuální interpretace významu rituálů analyzovaných na základě *Yili*, kterou již John Steele (1917), k jehož překladu budeme přihlížet, částečně zapracoval do svého překladu. I přes užitečnost tohoto textu zůstává pro naši práci hlavním pramenem spis *Yili*.

4.2.3 *Zuozhuan* 左傳

Historický spis *Zuozhuan* 左傳 (*Komentář pana Zuo*) je jedním z komentářů k *Chunqiu* 春秋 (*Letopisy*), které stručně zaznamenávají události let 722–481 př. n. l., tedy z období vlády dvanácti knížat ze státu Lu (Cheng 1993: 67; Słupski a Lomová 2006: 40). Autorství *Chunqiu* je tradičně připisováno Konfuciovi (Cheng 1993: 67). Během dynastie Han k němu existovalo pět komentářů, přičemž dodnes se dochovaly pouze tři, a to *Gongyangzhuan* 公羊傳 (*Gongyangův komentář*), *Guliangzhuan* 穀梁傳 (*Guliangův komentář*) a *Zuozhuan*.¹⁵ Za nejdůležitější z těchto komentářů byl až do 1. století př. n. l. považován komentář *Gongyangzhuan*. Komentáře *Gongyangzhuan* a *Guliangzhuan* jsou založeny na tzv. katechismu, což znamená, že formou otázek a odpovědí objasňují smysl *Chunqiu* (Cheng 1993: 68; Słupski a Lomová 2006: 43). *Zuozhuan* se od zbylých dvou zachovaných komentářů odlišuje. Nejen tím, že přímo objasňuje slova a formulace *Chunqiu*, ale zahrnuje i rozsáhlé, podrobné a literárně hodnotné historické narativy, rozvádějící stručné informace kanonického spisu (Słupski a Lomová 2006: 43; Pines 2002: 27). Výjimečný je také časovým záběrem, neboť pokrývá období delší než je epocha, které se spis *Chunqiu* věnuje.¹⁶ Stejně jako ten sice začíná rokem 722 př. n. l., nicméně končí až datem 463 př. n. l. (Cheng 1993: 69). Z těchto důvodů se často pochybuje, zda *Zuozhuan* vůbec vznikl jako komentář k *Chunqiu*. Ovšem vztah mezi těmito dvěma texty nelze tak snadno popřít. A to i přesto, že někteří badatelé toto spojení odmítají (Blakeley 2004: 236; Pines 2002: 26–27).

¹⁵ Zbylými dvěma komentáři byly *Zhou shi* 鄒氏 a *Jia shi* 夾氏 (Cheng, 1993: 67).

¹⁶ Na další odlišnosti mezi údaji *Chunqiu* a *Zuozhuanu* upozorňuje Barry B. Blakeley (2004).

Co se týče autorství *Zuozhuanu*, to je tradičně připisováno údajnému Konfuciovu současníkovi Zuo Qiumingovi 左丘明 (?-?), jehož jméno je zaznamenáno i v *Lunyu* 論語 (*Hovory*). Tato myšlenka však byla během dynastie Tang zpochybněna (Cheng 1993: 69; Pines 2002: 27–28). Dalším jménem, se kterým se můžeme v textové historii *Zuozhuanu* setkat, je hanský učenec Liu Xin 劉歆 (46–23 n. l.),¹⁷ který měl údajně text přetvořit do podoby komentáře k *Chunqiu*. Pokud k něčemu takovému skutečně došlo, je pravděpodobnější, že autorství tohoto kroku je třeba připsat Du Yuovi 杜預 (222–284 n. l.), jenž k textu připojil komentář a vytvořil tak edici *Chunqiu Zuo shi jing zhuan ji jie* 春秋左氏經傳集解 (*Sebraná vysvětlení k Letopisům a Komentáři pana Zuo*), která je užívána dodnes (Słupski a Lomová 2006: 90). Na autorství *Zuozhuanu* ovšem existují značně odlišné názory: například Yuri Pines (2002: 28) se na základě sofistikované literární skladby textu domnívá, že mohl být vytvořen jediným autorem, i když poté prošel dlouhým procesem předávání a úprav.

Neméně složitou otázkou zůstává datování a místo kompilace textu. Jeho přesné datování je dodnes diskutabilní. Mnozí badatelé řadí tento spis k období Válčicích států, zatímco někteří posouvají dobu vzniku textu na jeho samotný počátek či do sklonku předcházející doby Letopisů (Pines 2002: 28). Metod, kterými lze zkoumat datování spisu, je několik. Jednou takovou může být sledování naplnění či nenaplnění předpovědí, které jsou rozesety v textu. Pokud tedy byla správně předpovězena přesně datovatelná událost, je zřejmé, že spis byl sestaven až po ní. I tato slibná metoda však má svá úskalí. Předpovědi někdy bývají formulovány nejednoznačně, což umožňuje různé výklady, a navíc není jisté, zda nutně patřily k původnímu textu (Pines 2002: 31). Pines s využitím této metody soudí, že text musel vzniknout před rokem 360 př. n. l. (Pines 2002: 30). Tím se příliš neliší od názoru čínského badatele Yang Bojuna 楊伯峻 (1909–1992 n. l.),¹⁸ který uvádí jako časové rozmezí pro vznik spisu roky 403–389 př. n. l. (Słupski a Lomová 2006: 43). V každém případě je jisté, že text byl znám na sklonku doby Válčicích států, protože texty z tohoto období ho často citují (Pines 2002: 30). Místo kompilace textu je hledáno v rozličných významných státech doby Letopisů. Již mnohokrát zmiňovaný Yuri Pines uvádí pádné argumenty ve prospěch Konfuciova rodného

¹⁷ Nejmladší a nejznámější syn již výše diskutovaného západohanského učence Liu Xianga (Loewe 2000: 383).

¹⁸ Filolog, který mimo jiné studoval i na Pekingské univerzitě. Jeho zásadním dílem je *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳主 [Komentář k dílu *Chunqiu Zuozhuan*]. Dále se také zabýval spisy jako *Lunyu* 論語 (*Hovory*), *Mengzi* 孟子 (*Mencius*) nebo gramatikou klasické čínštiny (Yang Bojun 2011).

státu Lu. Jde především o v textu se opakující označení Lu jako „našeho státu“ (*wo* 我), titulování luského vládce bez přívlastku, pouze jako „vévoda“ (*gong* 公), a také využití slovesa „přicházet“ (*lai* 來) ve spojení s příjezdem cizích aristokratů do Lu. Pro uvedený názor svědčí i neustálá pozornost věnovaná v *Zuozhuanu* státu Lu a jeho vnitřním záležitostem (Pines 2002: 29).

Velmi důležitou otázkou je, z jakých zdrojů byl *Zuozhuan* sestaven. Tento problém je významný i pro naši práci, neboť se přímo dotýká věrohodnosti historických údajů obsažených ve spisu. Obecně se soudí, že při tvorbě spisu byly využity různorodé prameny zahrnující například i analý jiných států než Lu (Blakeley 2004: 221). Rozmanitost těchto zdrojů se zřejmě odráží i v rozsáhlých narativních pasážích obsahujících projevy a dialogy rozličných osob. Právě tyto dva prvky jsou hlavními zprostředkovateli myšlenek *Zuozhuanu*. Otázka autenticity narativních pasáží a projevů je poměrně kontroverzní téma. Je však důležité i pro naši práci, kde takové pasáže využijeme. Barry B. Blakeley v *Zuozhuanu* rozlišuje dvě základní kategorie narativu. Do první spadají jednoduché a přímé zprávy o událostech, které by mohly představovat autentické dobové záznamy. Do druhé pak rozsáhlejší a propracovanější vyprávění, o nichž autor soudí, že byly předávány především ústní tradicí. Větší věrohodnost historických údajů lze očekávat u první jmenované skupiny, protože se předpokládá, že při písemném přenosu nedojde k tolika změnám. Nicméně ani v případě druhé kategorie autor přímo nezpochybňuje obecnou historickou spolehlivost základních faktů uvedených v textu (Blakeley 2004: 263–264).

Přesto, že je *Zuozhuan* do určité míry textem normativního charakteru, poskytuje vhled do přímého průběhu sociálních interakcí. V nich pak nacházíme určité prvky, s nimiž se v idealizované podobě setkáváme i v *Yili*.

5 Struktura přechodových rituálů na základě textů

V této kapitole se zaměříme na vybrané přechodové rituály. Nejprve v krátkosti shrneme Gennepovu obecnou charakteristiku iniciačních a svatebních obřadů, a poté se na základě ritualistického spisu *Yili* ve stručnosti pokusíme postihnout průběh konkrétních staročínských rituálů, jejich hlavní fáze a zhruba vymezíme spektrum osob účastnících se těchto obřadů. Tento základní stručný popis pak vytvoří předpoklady pro podrobnější analýzu, která bude předložena v následujících kapitolách.

Iniciačních obřadů existuje široké spektrum, například obřady pro vstup do věkových tříd, tajných společenství nebo také obřady, které provázejí přijímání mnichů či třeba svěcení posvátných prostitutek. V Číně se setkáváme s iniciačním obřadem udělení čapky. Někdy jsou iniciační obřady nazývané též rituály dospělosti. Gennep se však proti tomuto označení vymezuje (Gennep 1996: 69). Autor ve své klasické monografii klade důraz na odlišnosti fyziologické puberty a „společenského dospívání“, přičemž podotýká, že u chlapců je oproti dívkám složitější rozpoznat fyzické dospívání. Běžně je však pohlavní dospělost chlapců stanovována na základě růstu vousů, ochlupení ohanbí aj. (Gennep 1996: 68, 70). Že je důležité rozlišovat fyzickou dospělost a „sociální dospělost“, autor demonstruje na rozdílnosti věku iniciovaných při konání obřízky. Přitom ukazuje, že jde o akt sociální, který je u mnoha lidských skupin prováděn v intervalech, a to i několika let, přičemž ve stejnou dobu dochází k obřezání dětí v různých stádiích pohlavní vyspělosti (Gennep 1996: 72). Gennep i v kapitole o iniciačních obřadech ukazuje, že v nich lze nalézt sekvenci odloučení, pomezí a sloučení. Projevy dokumentované Gennepem na nejrozličnějších konkrétních příkladech posbíraných z různých světových kultur jsou velmi rozmanité a zahrnují například napodobování smrti při fázi odloučení a následné vzkříšení či znovuzrození při fázi sloučení, dále se může jednat o určitá tělesná poškození nebo mrzačení (Gennep 1996: 67–109). Gennep uvádí, že u iniciačních obřadů je nejvýrazněji rozvinuta fáze pomezí, kdy se může jednat až o pozastavení běžného života (Gennep 1996: 19, 105). V této souvislosti autor i jeho následovníci zdůrazňují, že dochází k odtržení novice od společnosti, přičemž s nimi může být nakládáno jako se svatými a posvátnými. Narušení obvyklých pravidel chování se pak může rozšiřovat až na celou společnost, čemuž věnoval pozornost především Victor Turner, jehož názorům v této souvislosti jsme již věnovali pozornost výše (Gennep 1996: 108–109; Turner 2004: 129–130).

Druhou zde rozebíranou skupinou přechodových rituálů jsou rituály týkající se zasnub a svatby. Gennep ve své knize opět demonstruje schéma fází odluky, pomezí a sloučení na

mnoha příkladech. Svatba, jakožto sociální akt, přináší důležitou změnu společenské kategorie, která znamená minimálně pro jednoho z páru změnu příbuzenské jednotky či bydliště (Gennep 1996: 110). Značný význam v této skupině přechodových rituálů se dostává období pomezí, obvykle označovanému jako zasnoubení. Někdy jsou období pomezí a rituály týkající se zasnub výrazně redukovány, nicméně u některých lidských skupin mohou tvořit podstatnou, a dokonce nezávislou část svatebních obřadů, která může zahrnovat dílčí obřady všech tří fází. Po ní zpravidla přicházejí na řadu rituály týkající se definitivního přijetí do nového prostředí a také rituály individuálního spojení. Dále můžeme k svatebním obřadům připojit i rituály týkající se oplodnění a ochrany (Gennep 1996: 131, 111). Vzhledem k tomu, že sňatky mívají ekonomický dopad, pojí se nimi také úkony ekonomického rázu, kterými mohou být například zaplacení věna či nákupní cena dívky. Mimo to se můžeme setkat i s „vykoupením“ například umožnění průchodu do nového bydliště, které autor ztotožňuje s odlučovacími rituály. Ty lze někdy považovat až za autonomní fázi (Gennep 1996: 113). V této souvislosti je možno podotknout, že silná pouta pojící pár s původním prostředím je někdy nutné přerušit v několika krocích. Také přijetí do nového prostředí nemusí proběhnout naráz. Sblížení rodin v takové situaci, zvláště před prvním sexuálním kontaktem mezi novomanžely, se někdy musí dále upevňovat společnými hostinami, dary a dalšími obřady. Společná hostina rovněž zpravidla ukončuje vyjednávání a lze ji tak řadit do fáze sloučení (Gennep 1996: 121, 123). Co se týče dílčích rituálů této fáze, Gennep mezi nimi vyčleňuje ty, které mají individuální dosah, a ty, které mají dopad kolektivní. První jmenované mají za úkol spojit oba členy páru: může jít o různé darování či výměnu věcí (prsteny, šaty aj.) nebo společné jídlo a pití. Paleta možností sloužících ke spojení páru je ovšem ještě daleko širší a pestřejší, v některých kulturách partneri dokonce navzájem pijí svou vlastní krev. Obřady druhé jmenované skupiny mají vést k přijetí jedince do nového společenství, ale také mohou navzájem pojit společenské skupiny obklopující ženicha a nevěstu. Takovými obřady mohou být například zasnubní či svatební hostiny, dary nebo vzájemné návštěvy. Vzhledem k tomu, že přijetí daru nezavazuje pouze jednotlivce, který dar obdržel, ale také společenství, jež ho obklopuje, mohou některé rituály spadat do obou diskutovaných kategorií (Gennep 1996: 123–124). Z výše uvedeného zároveň vyplývá, že sňatky, a to v míře ještě větší než iniciační obřady, znamenají určité narušení standardních společenských vztahů, neboť se nejedná pouze o spojení dvou lidí, ale také společenství, která je obklopují (Gennep 1996: 129).

Nyní přejdeme k výkladu o průběhu obou zkoumaných rituálů v čínském starověku. Při charakteristice průběhu vybraných přechodových rituálů se budeme držet pouze hlavního

výkladu spisu *Yili*, přičemž nebudeme brát ohled na připojené instrukce. Těm věnujeme patřičnou pozornost dále v samotné analýze. Oporu k originálnímu textu nám poskytnou dvě verze překladů. První, která je pro tuto práci stěžejní a držíme se jí v případě, kdy se budou jednotlivé verze rozcházet, je od Johna Steela (1917). Druhá, ke které v omezené míře také přihlédneme, je od Séraphina Couvrea (1951). Tyto překlady nám nabízejí určitá vnitřní členění jednotlivých kapitol, která velmi dobře vystihují strukturování původního textu. John Steele (1917) na rozdíl od původního textu a překladu Séraphina Couvrea (1951) navíc tyto jednotlivé části obřadu explicitně pojmenovává. My se v této práci budeme členění držet a též příležitostně, nikoli však systematicky, využijeme i Steelova označení.

5.1 Iniciační obřad udělení čapky

John Steele (1917) dělí iniciační obřad udělení čapky do dvou částí. V první části je popsán průběh obřadu až do třetího udělení čapky iniciovanému¹⁹ včetně. Než vůbec k tomuto kroku dojde, je třeba, aby proběhly další neméně důležité akce.

Nejprve se za pomoci řebříčků²⁰ u vchodu do chrámu předků věští o správném dnu. V této části rituálu se poprvé setkáváme s otcem iniciovaného chlapce, označovaným též jako hostitel či mistr obřadu, který je při této příležitosti oděn v oficiálním oděvu a zaujímá přesně danou pozici. Tu mají i asistenti obřadu, kteří jsou oblečeni stejně jako otec iniciovaného. Striktně dané umístění se netýká pouze osob účastnících se obřadu, ale také rozložení užívaného příslušenství. Samotnou věštbu provádí věštec, kterému asistuje správce stojící opět na pevně stanoveném místě. Poté, co je věštba provedena, je výsledný hexagram zapsán a ukázán otcí iniciovaného. Ten si výsledek věštby prohlédne, a po něm také ostatní účastníci obřadu. Pokud je výsledek příznivý, je příslušenství potřebné k věštbě odebráno a rodový obřadník ohlašuje konec. Pokud je výsledek nepříznivý, je nutné věštění opakovat a dodržet při něm stejná pravidla.

¹⁹ V této práci jsme použili také pojem „novic“, kdy jsme se drželi Gennepova označení. Nyní se však budeme raději držet neutrálního označení „iniciovaný“, protože termín „novic“ může vzbuzovat nepatřičné konotace s ohledem na křesťanskou terminologii.

²⁰ Věšebná technika, která využívá opakovaného přidávání a odebírání stonků řebříčku (*Achillea millefolium*). Takto se dospěje k hexagramu, sestávajícího z plných a přerušovaných čar, na jehož základě se usuzuje na výsledek věštby (Král 1995: 30–34). Více o věštění ve starověké Číně viz Jakub Maršálek (2006).

Některé důležité úkony v průběhu celého obřadu udělení čapky vykonávají hosté, tedy především hlavní host. Ty otec iniciovaného vybírá ze svých přátel. Po obdržení příznivého výsledku věštby je nutné zaslat hostům oznámení. V reakci na pozvání se hosté mají nejprve formálně omluvit, nakonec však přijmout. Z hostů je pak tři dny před stanoveným datem obřadu za pomoci stejné věšebné procedury jako první den vybrán hlavní host obřadu, jemuž bude náležet klíčová role v průběhu celého rituálu. Po obdržení výsledku věštby musí být hlavní host neprodleně osobně pozván otcem iniciovaného. Během setkání jsou oba oděni ve stejném šatu a jednají zdvořile podle předpisů.

Poté, co je vybrán vhodný den a hosté jsou pozváni, je třeba stanovit čas. V předvečer dne iniciace se před branou chrámu setkávají otec iniciovaného, jeho bratři a asistenti. Jako ve výše uvedených případech je i zde kladen velký důraz na rozmístění nejen účastníků obřadu. Pro lepší představu si právě na této pasáži můžeme předvést způsob, jakým *Yili* předepisuje pozice jednotlivých osob:

厥明夕，為期於廟門之外。主人立於門東，兄弟在其南，少退，西面，北上。有司皆如宿服，立於西方，東面，北上，擯者請期，宰告曰：「質明行事。」告兄弟及有司。告事畢。擯者告期於賓之家。

V předvečer dne je sjednán čas před branou chrámu. Hostitel stojí na východ od brány, bratři na jih od něj v mírném odstupu [za ním], tváří k západu, seřazeni podle důležitosti od severu. Asistenti, všichni oblečení jako [předtím] při obřadu pozvání, stojí na západní straně, tváří k východu a seřazeni podle důležitosti od severu. Uvaděč požádá o uvedení času. Správce oznámí: „Jakmile se rozední, bude záležitost provedena.“ [Uvaděč] to ohlásí bratrům a asistentům. [Rodový obřadník] oznámí, že je záležitost u konce. Uvaděč oznámí stanovený čas v domácnostech hostů. (přel. podle Steele 1917: 3, upraveno)

V den iniciace brzy ráno je třeba rozložit příslušenství na jasně určená místa. Velký důraz je kladen především na oblečení, čehož jsme si mohli všimnout již výše. Vzhledem k tomu, že šaty hrají velice významnou roli v průběhu celého obřadu, je namístě zde opět uvést konkrétní příklad:

陳服於房中西墉下，東領，北上。爵弁服，纁裳，純衣，緇帶，鞅鞞。皮弁服：素積，緇帶，素鞞。玄端，玄裳，黃裳、雜裳可也，緇帶，爵鞞。緇布冠，缺項，青組纓，屬於缺；緇纒，廣終幅，長六尺。皮弁笄，爵弁笄，緇組紘，纁邊，同篋。

Oděvy se rozloží v komnatě pod její západní stěnou, límci k východu a seřazeny podle důležitosti od severu. Oděv příslušející k rudočerné čapce: karmínová suknice, hedvábný svrchní oděv, černý pás a rudé chrániče kolen. Oděv příslušející k bílé čapce z jelení kůže: bílá suknice skládaná v pase, černý hedvábný pás, bílé chrániče kolen. Černý oficiální oděv, ke kterému může být černá suknice, žlutá suknice, různobarevná suknice. [Dále] černý pás a rudočerné chrániče kolen. [Dále] černá látková čapka s pásem rozděleným a svázaným na šiji a s tam připevněnými modrozelenými hedvábnými tkanicemi. Černý šátek pod čapku standardní šířky dlouhý šest stop. [Rovněž] jehlice ke kožené čapce, jehlice k rudočerné čapce a tmavé stuhy s karmínovým lemováním, které jsou společně uloženy ve čtvercové krabici. (přel. podle Steele 1917: 4, upraveno)

Otec iniciovaného, příbuzní i uvaděč zaujímají svá místa. V této části se poprvé objevuje i iniciovaný, který se v barevném šatu se svázanými vlasy nachází v komnatě a má tvář obrácenou k jihu. V tuto chvíli přijíždí i hlavní host. Opět jsou s otcem iniciovaného stejně oděni. Uvaděč oznamuje jeho příchod. Otec iniciovaného mu vyjde vstříc a obřadně ho uvítá. Pravidla nařizují nejen počet úklon, ale i jejich pořadí. S takovým obřadním a zdvořilostním chováním se opět setkáváme napříč celým textem, je tedy vhodné jej opět doložit ukázkou:

賓如主人服，贊者玄端從之，立於外門之外。擯者告。主人迎，出門左，西面，再拜。賓荅拜。主人揖贊者，與賓揖，先入。每曲揖。至於庭門，揖入。三揖，至於階，三讓。主人升，立於序端，西面。賓西序，東面。贊者盥於洗西，升，立於房中，西面，南上。

Host je oděn jako hostitel a doprovázejí ho asistenti v černém oficiálním oděvu. Postaví se před vnější branou. Uvaděč oznámí [jejich příchod]. Hostitel jim vyjde vstříc, a to levou stranou brány. Otočí se tváří k západu a dvakrát se pokloní. Host poklony opětuje. Hostitel pozdraví asistenty, pozdraví se s hostem a vstoupí před ním dovnitř. Při každém zahnutí [při chůzi] se pozdraví. Když dorazí k bráně chrámu předků, [hostitel] s úklonou vyzve [hosta], aby vstoupil. [Při cestě přes nádvoří] se třikrát pozdraví. Když dorazí ke schodům, třikrát si zdvořile dají přednost. Hostitel [po nich] vystoupí a postaví se u konce východní vnitřní zdi tváří k západu. Host se postaví u západní vnitřní zdi, tváří k východu. Asistenti si umyjí ruce na západní straně umyvadla, vystoupí nahoru a postaví se v komnatě, tváří k západu a seřazení podle důležitosti od jihu. (přel. podle Steele 1917: 5–6, upraveno)

Při prvním udělení čapky rozprostře asistent rohož a iniciovaný vychází z komnaty a postaví se tváří k jihu. Asistent rozloží další příslušenství. Hlavní host pozdraví iniciovaného, ten jde k rohoži a posadí se. Asistent si upraví vlasy a obleče vhodný oděv. Otec iniciovaného sestoupí po východním schodišti, zatímco hlavní host za účelem umytí rukou sejde po schodišti

západním, přičemž si navzájem prokážou zdvořilosti. Poté, co si host umyje ruce, oba se vrátí nahoru po jim náležejících schodištích. V tuto chvíli přichází řada na samotné udělení čapky. Hlavní host se posadí před rohož připravenou k iniciaci, kde upraví šátek pod čapku. Poté vstane a sestoupí o jeden schod západního schodiště, kde z rukou asistenta převezme černou látkovou čapku. S vyslovením požehnání se usadí jako na začátku a nasadí iniciovanému čapku, kterou asistent dále upevní. Po tomto kroku hlavní host vstane a vrací se na své původní místo. Zvedne se i iniciovaný, který doprovázen pozdravem hlavního hosta odchází zpět do komnaty se převléknout. Když vyjde, opět se postaví tváří k jihu. Obdobně je provedeno i druhé udělení čapky, ovšem hlavní host sestupuje o dva schody západního schodiště, kde převezme od asistenta koženou čapku. Za stejných okolností jako při prvním udělení čapky iniciovaný odchází do komnaty se převléct a následně opět zaujme postavení před komnatou tváří k jihu. Při třetím udělení čapky sejde hlavní host dolů po všech třech západních schodech. Tam od asistenta převezme rudočernou čapku. Vše ostatní je stejné jako při prvním udělení čapky. Nakonec je veškeré příslušenství odebráno a uloženo do komnaty.

Tímto třetím udělením čapky jsme završili první část obřadu. Druhá část obřadu sestává z rozličných pohoštění a návštěv. Do této části jsou zahrnuty i některé zvláštní průběhy obřadu, jakými mohou být například udělení čapky sirotkovi nebo synu konkubíny, či případy, při kterých není k dispozici například matka iniciovaného.

Poté, co byla iniciovanému třikrát udělena čapka, přichází na řadu jeho pohoštění. Po něm bere sušené maso a po západních schodech sestupuje navštívit svou matku. Ta s úklonou dar přijme. Po tomto setkání následuje evidentně velmi důležitá část obřadu, kdy iniciovaného, opět obráceného tváří k jihu, hlavní host osloví jeho nově uděleným dospělým jménem, na což iniciovaný patřičným způsobem zareaguje. Iniciace je završena sérií návštěv, při nichž muž uvedený mezi dospělé členy rodu navštívuje své další příbuzné, a to nejen mužského pohlaví, ale také tety a starší sestry. To je prostoupeno řadou zdvořilostních úkonů. Na závěr je vykonána návštěva u samotného vládce, ministrů a vysloužilých úředníků. Při této příležitosti předá dar. Iniciační obřad udělení čapky je zakončen samotným pohoštěním hostů.

5.2 Zásnuby a svatba

John Steele (1917) dělí svatební obřady, stejně jako iniciační obřad udělení čapky, do dvou částí. V první části je popsán průběh rituálu až po svatební noc. Níže se tedy podíváme, co tomuto kroku předchází.

Nejprve je třeba, aby otec mladíka oznámil své úmysly otcí dívky. Při této příležitosti vyše posla s husou. Otec dívky mezitím rozloží rohož na správné místo. V tuto chvíli dorazí posel, kterému uvaděč vychází vstříc a následně ho ohlašuje. Hostitel vychází poslu naproti, oblečen stejně jako on. Pro tuto chvíli je otec dívky nazýván hostitelem a posel hostem. Při vstupu do chrámu předků se znovu setkáváme se zdvořilým rituálním jednáním, které se průběžně opakuje v celém textu. Pro lepší představu zde opět uvedeme ukázkou, na které si můžeme povšimnout i označení hlavních účastníků této fáze obřadu:

使者玄端至。擯者出請事，入告。主人如賓服，迎於門外，再拜，賓不荅拜。揖入。至於廟門，揖入；三揖，至於階，三讓。主人以賓升，西面。賓升西階。當阿，東面致命。主人阼階上北面再拜；授於楹間，南面。賓降，出。主人降，授老鴈。

Posel v černém oficiálním oděvu dorazí. Uvaděč vyjde a táže se na záležitost, [načež] vstoupí a oznámí [ji]. Hostitel oděný jako host mu vyjde vstříc před hlavní bránu, dvakrát se pokloní, [ovšem] host poklonu neopětuje. [Hostitel ho] s úklonou vyzve, aby vstoupil. Když dorazí k bráně chrámu, opět [ho] vyzve, aby vstoupil. [Při chůzi po nádvoří] se třikrát pozdraví a když dorazí ke schodům, zdvořile si třikrát dají přednost. Hostitel vystoupí před hostem a obrátí se tváří k západu. Host vystoupí po západním schodišti, zastaví se pod hlavním trámem a tváří k východu předá poselství. Hostitel se nad východním schodištěm dvakrát pokloní tváří k severu. [Pak hostitel] mezi sloupy a s tváří k jihu přijme [dar]. Host sestoupí [po schodech] a vyjde. Hostitel sestoupí [po schodech] a předá husu hlavnímu sluhovi. (přel. podle Steele 1917: 18–19, upraveno)

Podruhé je posel vyslán, aby se dotázal na dívčino jméno. Opět drží v rukou husu a žádá o svolení zeptat se na jméno. Otec dívky neodpovídá sám, nýbrž souhlasí prostřednictvím uvaděče. Posel vstoupí a předá dar. Zbytek obřadu je stejný jako při předchozím kroku. Následuje pohoštění hosta, při kterém asistenti přinášejí sušené maso, masovou omáčku a víno. Opět se objevuje sekvence zdvořilostních kroků, s nimiž jsme se setkali v citované pasáži, poté posel odchází.

Dalším krokem je oznámení příznivého výsledku věštby, přičemž je opět jako dar použita husa. Obřad je opět velmi podobný prvnímu kroku. Otec mladého muže dále zasílá další dary, které by měly zásnuby dokončit, a kterými jsou svazek černého a červeného hedvábí a pár jeleních kůží. Následuje další zaslání husy, při kterém se má posel zeptat dívčina otce na čas obřadu. Ten odmítá odpovědět, načež posel oznámí den, který byl již určen na základě věštby. Průběh slavnosti je opět analogický předchozím krokům.

Když nastane vhodný den, při západu slunce rozmístí asistenti příslušenství na správné pozice. Důraz, který je nyní a i dále v průběhu obřadu kladen na jídlo, je možné opět doložit následující ukázkou:

期，初昏，陳三鼎於寢門外東方，北面，北上。其實特豚，合升，去蹄。舉肺脊二、祭肺二、魚十有四、臘一肫。髀不升。皆飪。設肩鼎。設洗於阼階東南。饌於房中：醯醬二豆，菹醢四豆，兼巾之：黍稷四敦，皆蓋。大羹涪在爨。尊於室中北墉下，有禁，玄酒在西，綌冪，加勺，皆南枋。尊於房戶之東，無玄酒，筐在南，實四爵合盞。

Ve stanovený den za soumraku se rozmístí tři kotlíky *ding* na východní stranu od hlavního vchodu do soukromých komnat, tak aby směřovaly k severu a byly podle důležitosti seřazeny od severu. Jejich obsah tvoří dvě půlky selátka uložené společně a s odstraněnými kopýtky, plíce a žebra z hřbetu, [které budou s] pozvednutím [nabídnuty ženichovi a nevěstě], od každého dva kusy, dvojce plíce k oběti; čtrnáct ryb; jedna kompletní porce sušeného zaječího masa. Zadní maso se nepřidává. Vše je vařené. Rozloží se i tyče k manipulaci s kotlíky a pokličky. Jihovýchodně od východního schodiště se postaví umyvadlo. Jídlo připravené v komnatě: dvě misky na nožce s naloženými pochutinami a kořeněnou masovou omáčkou s kostmi, čtyři misky na nožce s nakládanou zeleninou a masovou omáčkou, vše zakryté ubrousky, čtyři hluboké misky s prosem a bérem, všechny přiklopené pokličkou. Velká polévka se přihřívá na píce. Nádoba s vínem je umístěna v místnosti pod severní stěnou s podstavcem, západně se nachází temné víno. Obojí je zakryto tlustým ubrouskem a jsou přiloženy naběračky, jejichž rukojeti směřují k jihu. U nádoby s vínem východně od dveří komnaty chybí tmavé víno a jižně je umístěn obřadní košík obsahující čtyři poháry a rozpůlenou tykev (přel. podle Steele 1917: 21–22, upraveno)

V této chvíli přichází na řadu osobní setkání páru. Ženich, který je pro tuto příležitost vhodně oděn, je za svitu pochodně přepravován na voze taženém koňmi. Když ženich dorazí k bráně domu nevěsty, její otec umístí rohož na patřičné místo. Nevěsta s ozdobami ve vlasech, oděna pro tuto příležitost, čeká v komnatě s tváří obrácenou na jih obklopena svým doprovodem. Otec nevěsty se před branou setkává s ženichem, přičemž následuje standardní výměna zdvořilostí, včetně předání husy. Se třemi obvyklými pozdravy dorazí ke schodům, kde si dávají přednost. V tuto chvíli je hostitelem nazýván otec nevěsty, hostem ženich. Hostitel vystoupí po východním schodišti, host po západním, kde položí husu a dvakrát pobije čelem o zem. Poté sestoupí a vychází ven. Nevěsta sestupuje za ním, stejně jako on po západním schodišti, a to bez otcova doprovodu. Ženich nabídne nevěstě asistenci při odjezdu, kterou její *duenna* odmítá. Každý pak cestuje svým vozem, přičemž ženich jede jako první a počká na nevěstu před branou domu svých rodičů.

Když nevěsta dorazí, ženich ji zve ke vstupu. V této části obřadu je ženich průběžně nazýván hostitelem. Oba jdou nahoru do místnosti po západním schodišti, kde družička

rozložila rohož. Následuje společné jídlo, přičemž se setkáváme s pokrmy, které byly podrobně popsány v citované ukázce. Text klade velký důraz nejen na samotné pokrmy, ale také na správné rozmístění a pořadí jejich konzumace. Hostina končí po třech chodech a její zbytky jsou odklizeny. Následuje přípitek s přesně stanovenými zdvořilostními kroky. V této chvíli se z místnosti odklidí veškeré nádoby, s výjimkou nádoby na víno. Manžel si svlékne šaty a předá je družičce, která rozloží jeho rohož. Šaty si sundá i nevěsta, která je předá vozatajovi, a ten následně připraví rohož pro ni. Ženich pak osobně nevěstě sejme barevnou stuhu symbolizující dovršení věku pro manželství. Mezitím družička dojídá zbytky po ženichovi a vozataj po nevěstě. Družička čeká za dveřmi na případné zavolání.

V druhé části obřadu, jak jej dělí Steele (1917), následují rozličné návštěvy, hostiny a zábavy. Do této části je zahrnut i výklad o speciálních případech, jako je situace, kdy jsou rodiče ženicha či nevěsty již po smrti.

Poté, co je spojení páru dokončeno, navštíví novomanželka svého tchána a tchyni. Její návštěva opět musí být předem oficiálně oznámena. Při této příležitosti nese jako dar oříšky a sušené maso. Při uvítání jí nabídnou víno. Po přípitku novomanželka hostí tchána a tchyni, přičemž jídlo je opět velmi podobné tomu, jako předtím při svatební hostině. Výjimkou je, že nejsou podávány ryby, zvěřina ani proso. Novomanželka také pomáhá manželovým rodičům s vykonáním oběti předkům před jídlem. Po tom, co se tchán a tchyně nasytí, novomanželka odstraní zbytky jídla, které umístí před svou rohož v uspořádání, v jakém je nabídla rodičům manžela. Sama se pustí do konzumace nejprve zbytků po tchánovi, následně i po tchyni. Po tomto aktu jí tchyně nabídne přípitek. Jídlo, které novomanželka sama nedojedla, nabídne družičce a vozatajovi. Následuje samotné pohoštění novomanželky tchánem a tchyní. Po skončení této hostiny zakončuje její přijetí do nové domácnosti symbolická změna pozic při sestupu z terasy, při které manželovi rodiče sestupují po západním schodišti, zatímco nevěsta po východním. Této změně budeme podrobněji věnovat pozornost později. Obřad je definitivně uzavřen pohoštěním nevěstina doprovodu, které organizují rodiče manžela.

6 Konfrontace Gennepova členění se spisem *Yili*

V předchozí kapitole jsme ve stručnosti postihli průběh vybraných přechodových rituálů a jejich hlavní fáze. Nyní obrátíme pozornost k porovnání obřadů popsaných v *Yili* s vnitřním členěním přechodových rituálů, jak je podává Arnold van Gennep (1996).

Nejprve podrobněji rozebereme iniciační obřad udělení čapky. Co se týče první fáze, tedy dílčích odlučovacích rituálů, Gennep (1996: 67–109) o nich v příkladech napříč světovými kulturami hovoří výhradně přímo ve vztahu k osobě novice (iniciovaného). Spis *Yili* nám však o iniciovaném značnou část popisu obřadu nenabízí žádné informace. Poprvé se s ním setkáváme až v pokročilé fázi, kdy se o něm stroze říká:

將冠者採衣，紒，在房中，南面。

Iniciovaný, v barevném oblečení a s vlasy svázanými do drdolu, se nachází v komnatě s tváří k jihu. (přel. podle Steele 1917 5, upraveno)

Tato ukázka naznačuje, že iniciovaný musel být odloučen ze svého dřívějšího prostředí, text však tuto skutečnost explicitně nezaznamenává. Lze tedy pouze uvažovat, zda proběhla sekvence odlučovacích rituálů. Navíc, vzhledem k analýzám, které Gennep (1996: 67–109) nabízí, se může uvedený popis jevit již jako příslušející k následující fázi pomezí. Vzhledem k chybějícím informacím o iniciovaném až do právě citované pasáže se domníváme, že dílčí odlučovací rituály v rozebíraném obřadu se zdají být výrazně potlačené. Jako výrazně potlačená, nikoli však nepřítomná, se jeví i následující fáze pomezí, protože ani dále v textu se nehovoří o pobytu iniciovaného v komnatě. Gennep ovšem uvádí, že dílčí rituály pomezí fáze mohou mít v iniciaci velký význam (Gennep 1996: 19). Navíc dodává, že v průběhu této fáze může být přítomné i určité zapominání na dětský život a postupná výchova novice (Gennep 1996: 76). Zda se takovéto prvky vyskytovaly i v pomezí fázi iniciačního obřadu udělení čapky, zůstává otázkou. S analogickými kroky se však setkáváme dále ve fázi, kterou bychom již označili jako sloučení. Té se však podrobněji budeme věnovat níže. Zde pouze shrňme, že fáze odloučení a pomezí jsou ve zkoumaném obřadu přítomny, nicméně o jejich dílčích rituálech se nic nedozvídáme, a tudíž je nepovažujeme za výrazně rozvinuté. Nakonec je možno podotknout, že o co méně pozornosti věnuje *Yili* v souvislosti s právě diskutovanými fázemi rituálu iniciovanému, o to více se zaměřuje na ostatní účastníky obřadu. To ukazuje, jak je zájem textu soustředěn na navazování a strukturování širších společenských vztahů. Této problematice se však budeme podrobněji věnovat v dalších kapitolách.

Nejvýrazněji se v iniciačním obřadu udělení čapky projevuje fáze sloučení, která sestává z několika dílčích přijímacích rituálů, při kterých je již pozornost *Yili* upřena i na iniciovaného. Jako první z této série chápeme udělení čapky. To, jak jsme si mohli povšimnout výše při stručné charakteristice obřadu, probíhá trojím způsobem a jsou k němu využity i tři odlišné čapky. To má podle Constance A. Cook (2017: 243) symbolizovat „chlapecko dozrání a schopnost nést plnou odpovědnost v rodinných obětních rituálech“. My se však významu čapek a oděvu budeme podrobněji věnovat až v dalších kapitolách. Zajímavé jsou ale během tohoto trojího udělení čapky vyslovená požehnání. Jak bylo naznačeno výše, během fáze pomezí, kterou *Yili* explicitně nepopisuje, se můžeme setkat s určitým zapomináním na dětský život a postupnou výchovou iniciovaného. Hlavní popis průběhu rituálu o ničem takovém nehovoří, nicméně v dodatečných instrukcích, které je třeba pro správné provedení rituálu znát, se snad během trojího udělení čapky objevuje analogické jednání:

始加，祝曰：「令月吉日，始加元服。棄爾幼志，順爾成德。壽考惟祺，介爾景福。」再加，曰：「吉月令辰，乃申爾服。敬爾威儀，淑慎爾德。眉壽萬年，永受胡福。」三加，曰：「以歲之正，以月之令，咸加爾服。兄弟具在，以成厥德。黃耆無疆，受天之慶。」

Požehnání při prvním nasazení čapky zní: „V dobrý měsíc a příznivý den je ti nejprve udělen první úbor. Odvrhni své mladické aspirace, následuj své zralé ctnosti. Požehnaný dlouhý věk, rozmnoženo bude tvé skvělé štěstí.“ Při druhém nasazení se praví: „V příznivý měsíc a dobrý den je ti dále rozšířen úbor. Usilovně rozvíjej své správné a důstojné chování, dobře a pečlivě pěstuj svoji ctnost. Dlouhý věk v plné síle po deset tisíc let, navždy ti bude poskytnuto dalekosáhlé štěstí.“ Při třetím nasazení se praví: „V nejpríznivější rok a nejlepší měsíc je ti dán plný úbor. Všichni bratři jsou tu, aby učinili dokonalou tvoji ctnost. Vysoký věk bez konce, obdržíš požehnání od Nebes.“ (přel. podle Steele 1917: 14, upraveno)

Názory na to, který z účastníků obřadu toto poučení či požehnání vyslovuje, nejsou zcela jednotné. Constance A. Cook (2017:245–246) chápe slovo *zhu* 祝 jako podstatné jméno ‚invokátor‘ nebo ‚obřadník‘,²¹ které proslov uvádí. My se však proti tomuto názoru vymezujeme a domníváme se, že ve skutečnosti jde o sloveso ‚požehnat‘, jak výraz ostatně překládá John Steele (1917) i Séraphine Couvreur (1951). Navíc internetová databáze *Thesaurus Linguae Sericae* dokonce uvádí spojení *zhu yue* 祝曰 jako standardní výraz ‚modlit se slovy‘. Náš názor je podpořen ještě tím, že v dodatečných instrukcích týkajících se frází

²¹ Invokátor hrál jednu z klíčových rolí při obřadu a pronášel modlitby k nadpřirozeným silám (Zádrapa 2019: 338 pozn. 405).

používaných při obřadu by v případě invokátora šlo o ojedinělý případ monologu, kdy by byla explicitně uvedena osoba, která ho pronáší. Navíc se tato osoba ve vlastním popisu průběhu obřadu neobjevuje, a to ani v počátečním výkladu o rozmístění účastníků. Na základě struktury text se domníváme, že uvedené požehnání pronáší hlavní host, který zároveň iniciovanému uděluje čapku. To opět podtrhuje jeho klíčový význam v průběhu celého obřadu a zdůrazňuje širší sociální rozměr iniciačního rituálu udělení čapky.

Fáze sloučení, podle našeho názoru, zahrnuje i další dílčí kroky, které završují vlastní iniciaci. Konkrétně jde o sérii návštěv. Při první z nich se iniciovaný setkává s matkou. Ta mu při této příležitosti projevuje úctu poklonou se sepnutýma rukama. Constance A. Cook se domnívá, že tento zdvořilostní úkon je totožný s projevem úcty objevujícím se již v nápisech na obřadních bronzových nádobách. Iniciovanému se dostává stejného projevu úcty při návštěvě bratrů, což uvedená autorka vysvětluje jako symbol jeho přijetí mezi dospělé členy rodu. Na závěr iniciovaný vykoná sérii návštěv u vládce, ministrů a vysloužilých úředníků. Tu badatelka na základě pasáže v *Liji* chápe jako ukázkou schopnosti iniciovaného jednat v souladu s obřadním chováním požadovaným od dospělého muže (Cook 2017: 245). Ve fázi sloučení je tedy iniciovaný přijat nejen mezi členy svého rodu, ale i zařazen do širších společenských struktur.

Právě jsme se pokusili Gennepovo třífázové členění aplikovat na specifický případ obřadu udělení čapky. V tomto rituálu však nacházíme určité složky, které jsou těžko zařaditelné do nějaké konkrétní fáze. Jedná se především o značnou část rituálu, která předchází pobytu iniciovaného v komnatě. Již ve stručné charakteristice průběhu obřadu podané v předchozí kapitole bylo uvedeno, že tomuto kroku předchází poměrně dlouhá sekvence dílčích rituálů, jakými jsou například věštění o dni, pozvání hlavních hostů či věštění o hlavním hostu. Různé přípravné fáze se v průběhu iniciačních obřadů dají předpokládat, Gennep je však podrobněji nepopisuje a ani přesněji nezařazuje. Širší sociální rozměr je v čínském iniciačním obřadu udělení čapky natolik rozvinut, že snad stěží v příkladech popsaných Gennepem (1996: 76–109) najdeme obdobný případ. Ostatně sociální význam dané fáze podtrhuje i *Liji*, když říká:

古者冠禮筮日筮賓，所以敬冠事，敬冠事所以重禮；重禮所以為國本也。

Lidé v dávných dobách při obřadu udělení čapky věstili o dni a hostu. Tím ukazovali, jak uctivě k udělení čapky přistupují. Tím, že k udělení čapky přistupovali s úctou, ukazovali, v jaké vážnosti mají obřady. Tím, že obřady chovali v takové vážnosti, dávali najevo, že ty jsou základem státu. (přel. podle Legge 1885b: 426, upraveno)

Dlouhá sekvence dílčích rituálů předcházejících samotné fázi odloučení je patrná i ve svatebním obřadu. Na základě výše uvedeného popisu svatebního rituálu jsme se dozvěděli, že odjezdu nevěsty z jejího domu předchází několik kroků, jakými jsou například oznámení úmyslů, zeptání se na dívčino jméno nebo oznámení výsledků věštby. Domníváme se, že tyto kroky lze interpretovat jako příslušející ke Gennepově fázi pomezí, označované též zasnoubení. Jak již bylo řečeno výše, tato fáze může někdy tvořit podstatnou a dokonce nezávislou část svatebních obřadů, která může zahrnovat i dílčí obřady všech tří fází. Na zasnoubení (pomezí) v úvodních částech obřadu usuzujeme také proto, že Gennep sám o jednotlivých fázích svatebního obřadu pojednává v invertovaném pořadí, kdy nejprve hovoří o pomezí, a až poté o odloučení (Gennep 1996: 110–135).

K významu, který ve starověké Číně mají dílčí svatební rituály sloužící k navazování společenských vztahů, lze nalézt vzdálené analogie i v jiných světových kulturách. Tak například u Bhótiů v jižním Tibetu a v Sikkimu zasnoubní a svatební rituály trvají dokonce několik let, přičemž nemají sexuální ráz. V tomto období je důraz kladen především na utváření společenských vztahů. I přes značnou podobnost si čínský svatební obřad zachovává svá specifika. Zatímco u Bhótiů jde v prvních fázích zejména o sloučení a vzájemné poznání obou rodin, v Číně k navazování vztahů mezi dvěma příbuzenskými jednotkami dochází nikoli osobním kontaktem, ale za pomoci prostředníků (Gennep 1006: 116). To však neubírá na pravdivosti tvrzení, že svatba je akt sociální (Gennep 1996: 110).

Dalším tvrzením, kterému můžeme dát za pravdu, je to, že sňatek má určitý ekonomický dopad (Gennep 1996: 113). Dary ze strany ženichova otce v průběhu zasnoubení, o kterých se dozvídáme z *Yili*, ovšem mají spíše symbolickou hodnotu. Z textu se však nedozvídáme, zda zastupují i určité vykoupení. Lze předpokládat, že vedle těchto darů existovalo i nějaké věno. To však z textu nelze doložit, neboť spis *Yili* nevěnuje ekonomickým záležitostem pozornost a zaznamenává pouze rituálně relevantní kroky. S posledním ze série symbolických darů se v *Yili* setkáváme v okamžiku, kdy ženich přijíždí vyzvednout nevěstu. Vzhledem k nevyjasněnosti Gennepova výkladu lze tento poslední dílčí rituál období zasnub chápat jako shodný s prvním fází odluky:

主人玄端迎於門外，西面再拜，賓東面荅拜。主人揖入，賓執鴈從。至於廟門，揖入。三揖，至於階，三讓。主人升，西面。賓升，北面，奠鴈，再拜稽首，降，出。婦從，降自西階。

Hostitel [mu] v černém oficiálním oděvu vyjde vstříc před hlavní bránu a s tváří k západu se dvakrát pokloní. Host s tváří k východu poklony opětuje. Hostitel s úklonou vyzve [hosta] ke vstupu a host držící husu ho následuje. Když dorazí k bráně chrámu předků, [hostitel] s úklonou vyzve ke vstupu. [Při chůzi se] třikrát pozdraví a když dorazí ke schodům, dají si třikrát přednost. Hostitel vystoupí [po schodech] a postaví se tváří k západu. Host vystoupí a s tváří k severu položí na patřičné místo husu. Dvakrát se pokloní s pobitím čelem o zem. Sestoupí a vyjde. Nevěsta [ho] následuje. [Přítom] sestupuje po západním schodišti. (přel. podle Steele 1917: 23, upraveno)

Od tohoto kroku lze následující sekvenci dílčích rituálů chápat a zařadit několika různými způsoby. Pokud se podíváme na citovanou ukázkou, je možné jako poslední dílčí krok pomezí fáze (zasnoubení) chápat nejen poslední dar, kterým je opět husa, ale i nevěstin odchod z jejího rodného domu. Ten však již můžeme spolu s následnou cestou nevěsty do ženichova domu ztotožnit s počátkem další fáze odluky. Od chvíle, kdy ženich před svým domem čeká na nevěstin vůz a následně ji zve dovnitř, není jasné, jak zařadit další dílčí kroky. Společnou hostinu nevěsty a ženicha po vstupu do domu bychom snad mohli chápat jako sloučení, neboť *Liji* uvádí:

先俟於門外，婦至，婿揖婦以入，共牢而食，合卺而醕，所以合體同尊卑以親之也。

[Manžel] nejprve čeká před branou. Když nevěsta dorazí, manžel ji pozdraví a vstoupí. Společně jedí ze stejného zvířete a pijí z pohárů vyrobených z jedné tykve. Tím se spojují v jedno tělo, sdílejí stejné postavení a sbližují se. (přel. podle Legge 1885b: 429–430, upraveno)

Na základě této pasáže a také slov Gennepa, který u dílčích slučovacích rituálů s individuálním dosahem hovoří o společném jídlu či pití, dále o konzumaci stejného jídla či tekutiny nebo také o využití jedné nádoby (Gennep 1996: 124), bychom touto hostinou mohli přejít již ke sekvenci dílčích slučovacích rituálů. Tomu však překáží akt, který přichází po společném jídlu, kdy ženich osobně nevěstě sejme barevnou stuhu symbolizující dovršení věku pro manželství. To nás vrací k předchozí fázi, neboť Gennep uvádí mezi dalšími odlučovacími rituály například „roztržení takzvaného řetízku panenství“ (Gennep 1996: 122), které by snad mohlo být analogické s tímto odejmutím stuhy. V této souvislosti je možné uvažovat o dvojitým řešení. Jedním je přiřazení společné hostiny nevěsty a ženicha spolu s dalšími dílčími kroky k fázi odloučení. Druhým, ke kterému se přikláníme, je připuštění možnosti, že se jednotlivé fáze navzájem překrývají, a tedy že dochází k prolínání fáze sloučení

s postupným odlučováním. Gennep ostatně dodává, že některá silná pouta je někdy nutné přerušit v několika krocích. V této souvislosti hovoří také o neúplném přijetí nevěsty tchánem a tchyní před sexuálním kontaktem mezi novomanželky (Gennep 1996: 121). To je zajímavé i ve vztahu k svatebním obřadům ve starověké Číně, kdy k setkání novomanželky s manželovými rodiči dochází až další den po společné noci páru. Pokud bychom tedy veškeré předchozí dílčí kroky chápali jako přínáležející k fázi odloučení, vymezili bychom se proti Gennepovu názoru, že slučovací rituály bývají ve svatebních obřadech nejrozvinutější (Gennep 1996: 19). Pak by fáze sloučení byla omezena pouze na poslední hostinu a s ní spjatá pohoštění. Ty k této fázi lze však již přiřadit s jistotou. V tom nás opět utvrzuje i *Liji*, které o společném setkání novomanželky s tchánem a tchyní uvádí:

夙興，婦沐浴以俟見；質明，贊見婦於舅姑，執笄、棗、栗、段修以見，贊醴婦，婦祭脯醢，祭醴，成婦禮也。

Novomanželka vstane časně, umyje si vlasy a celé tělo a čeká na uvedení [k rodičům manžela]. Sotva se rozední, pomocník ji uvede k tchánovi a tchyni. [Novomanželka] před ně předstoupí s košíkem datlí, kaštanů a plátků sušeného masa. Pomocník nabídne novomanželce pohár sladkého vína. Novomanželka [pak] obětuje maso a víno. Obřad ukazuje, že se stala plnohodnotnou manželkou a snachou. (přel. podle Legge 1885b: 430–431, upraveno)

Hostinu, která na závěr celého obřadu přichází, radíme jednoznačně k dílčím slučovacím rituálům s kolektivním dopadem. O takových Gennep uvádí, že „jedince přijímají do nových společenství nebo že navzájem pojí dvě nebo několik společenství“ (Gennep 1996: 124). Vzhledem k zájmu textu na strukturování širších společenských vztahů bychom snad očekávali účast širšího příbuzenstva. Pozoruhodné však je, že hostiny se účastní pouze novomanželka a tchán s tchyní. Po hostině je novomanželka již plně přijata do nové domácnosti. To je možné zaznamenat i v symbolické změně pozic při následném sestupu k terasy. Tomuto symbolickému aktu však budeme věnovat větší pozornost v dalších kapitolách.

Na závěr lze shrnout, že na rozdíl od iniciačního obřadu udělení čapky, kde se o odloučení vůbec nehovoří, i když je zřejmé, že proběhnout muselo, se ve svatebním obřadu setkáváme se sekvencí dílčích odlučovacích kroků. Ani fáze pomezí není v prvním z rituálů výrazně zastoupena. Naproti tomu je nejrozvinutější částí obřadů svatebních, kde tvoří až autonomní část rituálu. Taková by však měla být až fáze následující, tedy sloučení. Ta se ale u svateb v čínském starověku jeví jako značně omezená. Stává se však nejvýraznější fází iniciačního obřadu udělení čapky.

Z této podrobné analýzy je zároveň patrné, že myšlenky Victora Turnera, který rozpracoval Gennepovu myšlenku pomezí fáze, budou na zkoumané rituály těžko aplikovatelné. Co se týče jím definovaných dvou hlavních typů liminality, ty nelze v námi analyzovaných obřadech uplatnit hned z několika důvodů. U iniciačního obřadu udělení čapky se o pomezí, ve kterém iniciovaný zůstává, nedozvídáme podrobnější informace, tudíž nelze sledovat, zda je vyzdvižen z nižší na vyšší pozici, či zda má příkázáno uplatňovat rituální moc nad osobami jemu nadřazenými. U svateb tvoří pomezí období sice značnou část obřadu, při jeho popisu však není brán příliš velký zřetel na nevěstu či ženicha, tudíž ani zde nelze soudit, zda v této fázi fungují jedním z uvedených způsobů. Zároveň je zřejmé, že v průběhu pomezí fáze obou obřadů nedochází k narušení standardních sociálních vztahů a k vytvoření spontánní a nestructurované rovnostářské vazby *communitas*. Každý krok naopak směřuje k rituálně striktně danému upevňování společenské struktury.

Obecně lze říct, že Gennepova třífázová struktura je v rituálech, jak je popisuje *Yili*, patrná. To není nikterak překvapivé vzhledem k tomu, že autor o členění rituálů pojednává velmi obecně, což umožňuje najít jeho sekvenci v téměř každém rituálu. V popisu *Yili* se ale může jevit jako potlačená, neboť zájem textu je spíše než na ústřední postavy obřadu zaměřen na širší sociální vztahy. Této problematice se budeme podrobněji věnovat dále.

7 Širší společenské vztahy a jejich ukazatele

Jak bylo možno vidět v předchozí kapitole, Gennepovy fáze se sice v přechodových rituálech, jak je popisuje *Yili*, projevují, ale jeví se spíše jako potlačené. Uvedli jsme, že to může být dáno tím, že zatímco Gennepovo třífázové členění se vztahuje především k ústředním osobám obřadu, zájem *Yili* se zaměřuje spíše na další účastníky obřadu a obecněji na vytváření a strukturování širších sociálních vztahů. Ty budou tématem této kapitoly. Při následující analýze budeme věnovat pozornost jednotlivým ukazatelům, které charakterizují sociální status a roli jednotlivých účastníků obřadu, jejich vzájemným sociálním vztahům, stejně jako změnám těchto charakteristik v průběhu obřadu. Vzhledem k tomu, že pro tuto analýzu budou velmi užitečné termíny sociální status a role, které jsou též hojně užívané sociologií a kulturní antropologií, se je ve stručnosti pokusíme charakterizovat.

Velký sociologický slovník status vysvětluje jako „souhrnné vyjádření sociální pozice člověka v určité společnosti, resp. skupině, spojené s určitou mírou ocenění ze strany druhých“ (Petrušek et al. 1996: 1226). Status zahrnuje veškerý majetek, prestiž a moc dané osoby (Petrušek et al. 1996: 1226). Jak dodává *Antropologický slovník*, takovou pozici může člověk získat již svým narozením, nebo ji „může dosáhnout v průběhu života (získaná postavení“ (Malina et al. 2009: 3909). V předmoderních společnostech status zůstává relativně stálý po dlouhou dobu (Petrušek et al. 1996: 1226).

S termínem status se těsně pojí i výraz role. Jde o „očekávané chování spojené s určitým statusem; toto chování se řídí kulturně definovanými právy a povinnostmi, které vyplývají z daného statusu [...]“ (Malina et al. 2009: 3441). Na rozdíl od statusu jsou společenské role, které jedinec naplňuje, různorodé, proměnlivé a dynamické a realizují se v rozličných konkrétních situacích a vztazích. Roli je tedy možno chápat jako souhrn kulturně daných očekávání, jak se bude jedinec, který drží určitý status, chovat v určitých situacích a při kontaktech s jinými osobami (Jandourek 2012: 197–198). Takto lze nahlížet například na dichotomii host – hostitel v následující analýze. Dále rozebírané ukazatele společenského postavení a vztahů účastníků zkoumaných obřadů pak lze do značné míry interpretovat ve smyslu vyjádření a proměn jejich statusů a rolí.

7.1 Terminologie

Důraz na sociální status a roli se odráží již v samotné terminologii, kterou *Yili* hlavní účastníky obřadu označuje. Význam utváření vztahů uvnitř, a především vně rodiny, ukazuje to, že nejprominentněji tu vystupuje dichotomie výrazů host *bin* 賓 – hostitel *zhu ren* 主人. Jak uvidíme dále, tato označení zatlačují do pozadí i samotné příbuzenské termíny, jejichž užití bychom v obou případech očekávali.

Nejprve se zaměříme na samotná označení *zhu ren* 主人 a *bin* 賓. S využitím internetové databáze *Thesaurus Linguae Sericae* se pokusíme postihnout významy obou slov, které lze překládat několika různými způsoby. Co se týče slova *zhu ren*, překlad, kterého jsme se v citovaných pasážích drželi, zněl ‚hostitel‘. Ten využívá i John Steele (1917) v překladu popisu svatebního obřadu. Překlad, který však uvádí v kapitole o iniciačním obřadu udělení čapky, je dalším z možných výkladů tohoto slova, a to ‚mistr obřadu‘, či ‚obřadní mistr‘. Dalšími možnými překlady pak jsou ‚mužská hlava rodiny / domácnosti‘ nebo také pouze ‚domácí‘. Posledního zmíněného se drží i Séraphine Couvreur (1951). Jiné možnosti výkladu tohoto slova jsou pak pro naše účely irelevantní. Podotknout však můžeme, že výše diskutovaná internetová databáze uvádí, že standardně je hostitel v rituálním obřadu označován pouze jako *zhu* 主. Co se týče druhého výrazu *bin*, držíme se při zápisu znaku podoby, ve které ho nacházíme v originálním textu *Yili*. Databáze *Thesaurus Linguae Sericae* však tuto podobu znaku nezná. Naproti tomu slovník *Gu Hanyu da cidian* 古漢語大詞典 (1998: 1255) obsahuje tento zápis i s významem, který je pro nás relevantní. Pro nalezení významu ve využívané internetové databázi je třeba tento znak graficky upravit do podoby *bin* 賓. Pod tímto heslem se setkáváme s překladem ‚host‘, kterého se v citovaných ukázkách držíme nejen my, ale pracují s ním i oba námi využívané překlady textu. Databáze *Thesaurus Linguae Sericae* navíc dodává, že výraz *bin* v protikladu k již diskutovanému *zhu* vyjadřuje honorifikum, které označuje ‚čestného hosta‘. Ačkoli lze termín překládat i mnoha dalšími způsoby, nejsou pro naše účely relevantní a není tedy nutné se jimi dále zabývat.

Nyní jsme se pokusili ve stručnosti postihnout základní významy nejprominentnějších označení v průběhu rituálů. Dále zaměříme pozornost na proměny rolí účastníků obřadů v průběhu jejich jednotlivých fází tak, jak se odrážejí v právě uvedené terminologii. V níže uvedené tabulce 1 můžeme vidět, jak jsou nazývány hlavní osoby v průběhu iniciačního obřadu udělení čapky:

| Osoby | Fáze rituálu | Věštba o dni | Oznam hostům | Věštba o hlavním hostu | Pozvání hlavního hosta | Určení času | Den udělení čapky | Uvítání hostů | Trojí udělení čapky |
|-------------------|---------------------------------------|--------------|--------------|------------------------|------------------------|-------------|-------------------|---------------|---------------------|
| Iniciovaný | 冠者 <i>guan zhe</i> ,iniciovaný‘ | | | | | | 冠者 | | 冠者 |
| Otec iniciovaného | 主人 | 主人 | 主人 | 主人 | 主人 | 主人 | 主人 | 主人 | 主人 |
| Hlavní host | 賓 | | | | 賓 | 賓 | 賓 | 賓 | 賓 |

Tab. 1. Hlavní osoby v obřadu udělení čapky.

V tabulce 1 vidíme hlavní účastníky obřadu udělení čapky. V kolonce fáze rituálu je uveden výraz, kterým jsou standardně tyto osoby v průběhu dané fáze obřadu označovány. Je zřejmé, že každý z hlavních účinkujících si zachovává v průběhu celého rituálu jednu společenskou roli. Nepochází tedy k žádné její proměně. Tabulka 1 nám zároveň ukazuje, jak bylo mnohokrát diskutováno výše, že o iniciovaném se až do jeho trojího udělení čapky hovoří pouze sporadicky. A to na rozdíl od otce iniciovaného, který je přítomen ve všech fázích rituálu, a hlavního hosta, jenž se počínaje pozváním rovněž účastní všech částí obřadu. Výše uvedená tabulka však zachycuje jednotlivé rituální kroky pouze do trojího udělení čapky. Další části nejsou zaznamenány, i přesto, že se dichotomie výrazů host – hostitel objevuje ještě při závěrečném pohoštění a rozloučení se s hosty.

S výraznými proměnami rolí se naproti tomu setkáváme u svatebních obřadů. To ilustruje níže uvedená tabulka 2, která zachycuje různá označení užívaná pro jednotlivé účastníky obřadu po celý jeho průběh. Vynechána byla pouze závěrečná část obřadu, při které se dostává pohoštění hostům a jsou jim předány dary. Změna sociálních rolí v průběhu obřadu je z tabulky 2 patrná na první pohled:

| Fáze obřadu | Zaslání darů; dotaz na jméno nevěsty | Setkání nevěsty a ženicha | Příjezd nevěsty | Společné jídlo nevěsty a ženicha | Svatební noc | Návštěvy nevěsty u tchána a tchyně | Tchán a tchyně hostí nevěstu |
|------------------------|--------------------------------------|---|-------------------------------|----------------------------------|--------------|------------------------------------|------------------------------|
| Místo konání | Dům nevěsty | Dům nevěsty | Dům ženicha | Dům ženicha | Dům ženicha | Dům ženicha | Dům ženicha |
| Hlavní identita | | | | | | | |
| nevěsta | | 婦 <i>fu</i> ‚nevěsta‘, ‚žena‘, ‚manželka‘ | 婦 | 婦 | 婦 | 婦 | 婦 |
| ženich | | 主人 賓 婿 <i>xu</i> ‚zet‘ ‚manžel‘ | 主人 夫 <i>fu</i> ‚manžel‘ | 主人 | 主人 | | |
| matka nevěsty | | | | | | | |
| otec nevěsty | 主人 | 主人 | | | | | |
| matka ženicha | | | | | | 姑 <i>gu</i> ‚tchyně‘ | 姑 |
| otec ženicha | | | | | | 舅 <i>jiu</i> ‚tchán‘ | 舅 |
| uvaděč | 擯 <i>bin</i> ‚uvaděč‘ | | | | | | |
| posel | 使者 <i>shi zhe</i> ‚posel‘ 賓 | | | | | | |

Tab. 2. Hlavní osoby při svatebním obřadu.

Výše vidíme, že v prvních částech obřadu, které se konají v nevěstině domě, je hostitelem nazýván otec nevěsty. Uvaděč je vždy označován svojí základní identitou. Stejně tak i vyslanec od ženichova otce, který však po vstupu do nevěstina domu začíná být nazýván hostem. V dalších fázích obřadu zůstává otec nevěsty v roli hostitele ve svém domě, kde vítá ženicha. Ten je naopak nazýván hostitelem až do samotného vstupu do nevěstina domu. V tu chvíli se mění v hosta. V této fázi jsou ženichovy role značně proměnlivé, neboť při společném odjezdu s nevěstou pro něj text používá výraz *zet'* či *manžel* (xu 婿). Od příjezdu páru do domu ženicha se ten již standardně stává hostitelem, pouze v jednom případě je nazván manželem. Po svatební noci ženich z popisu mizí a *Yili* se zaměřuje na komunikaci nevěsty s tchánem a tchyní, při které již není přítomna dichotomie diskutovaných výrazů. V této fázi obřadu se v textu pro zúčastněné používají příbuzenské termíny.

Jak jsme právě viděli, dichotomie host – hostitel dokonce potlačuje samotné příbuzenské termíny. Zatímco role účastníků zůstávají v průběhu iniciačního obřadu udělení čapky neměnné, při svatebním obřadu dochází k jejich velmi výrazným proměnám, a to především v závislosti na místě, kde ke společenské interakci dochází. Dichotomie host – hostitel nás snad nepřekvapí u svatebních obřadů, kde ji lze přirozeně očekávat, neboť zde předpokládáme navázání sociálních vztahů mezi dvěma příbuzenskými jednotkami. Může nás však zarazit její zásadní význam v popisu iniciačního obřadu udělení čapky. U tohoto obřadu bychom spíše očekávali, že hlavní pozornost bude věnována strukturování vztahů uvnitř rodiny. Ovšem jak vidíme, i zde hraje klíčovou roli host, o kterém se sice na počátku obřadu věští, nicméně se dá předpokládat (byť to *Yili* explicitně neříká), že byl předem vybrán a věštbou měl být pouze schválen. Hlavní host pak zastává ústřední pozici, neboť je tím, kdo iniciovanému uděluje čapky a dokonce i dospělé jméno. Lze tak předpokládat, že výběr hlavního hosta byl ovlivňován především společenskými ohledy. Ve vyšším sociálním prostředí pak mohl dokonce nabývat politického významu, jak uvidíme dále při rozboru ukázky z kroniky *Zuozhuan*.

7.2 Oděv

Předchozí kapitola se týkala především změn rolí hlavních účastníků obřadu v jeho jednotlivých fázích. Naproti tomu v této kapitole budeme věnovat pozornost především vyjádření statusu, tedy pozice jedince ve vertikální struktuře společnosti, a jeho proměnám. Je pochopitelné, že v případě obou zkoumaných obřadů takovouto změnou společenského stavu procházejí především jejich ústřední účastníci, tedy iniciovaný v případě obřadu udělení čapky

a ženich s nevěstou v případě svatebních obřadů. Ovšem i status dalších účastníků v průběhu konání obřadu nachází své hmotné vyjádření. Obecně platí, že v rozličných světových kulturách je v různých sociálních interakcích jedním z nejdůležitějších nositelů sociálního poselství oděv a jeho příslušenství. Ty mohou fungovat nejen jako znak sociální role, symbol statusu (Underhill 2002: 236), ale velmi často i přímo jako symbol politické moci, což platí především o luxusních a propracovaných ozdobách hlavy (Brown 1981: 37 cit. v Maršálek 2003: 21). Starověká Čína v tomto ohledu není výjimkou (Underhill 2002: 236; Tong Shuye 2010: 201).

Nyní tedy obrátíme pozornost k roli oděvů jako symbolu společenského postavení a role v průběhu zkoumaných obřadů. Je třeba upozornit, že i když se v této souvislosti musíme ve stručnosti dotknout fyzického vzhledu šatů, nebudeme jej zkoumat do hloubky, nýbrž se omezíme především na jejich společenskou funkci. K takovému přístupu nás vede mimo jiné to, že o konkrétní podobě šatů ve zkoumaném období je známo velmi málo, setkáváme se s rozličnými názory a řada obecně uváděných popisů může ve skutečnosti vycházet až z daleko pozdějších tradičních čínských rekonstrukcí.

V rámci obou zkoumaných obřadů asi nejzásadnější proměnou společenského stavu prochází iniciovaný v průběhu obřadu udělení čapky. S ohledem na to, co bylo uvedeno výše, není překvapivé, že materiálním symbolem této změny je přidělení nových oděvů a jejich příslušenství. V tomto ohledu hrají nejdůležitější roli čapky, které ostatně daly jméno celému rituálu. Klíčový význam čapky jako symbolu dospělého muže a součásti oficiálního úboru ve starověké i pozdější Číně je velmi dobře znám (Gu Derong a Zhu Shunlong 2001: 473–474; Hua Mei 2004: 60–64). Změna úboru iniciovaného s postupným udělením tří čapek je zřetelným symbolickým vyjádřením postupné proměny iniciovaného z chlapce v dospělého muže, který potenciálně může zastávat státní úřad (Ebrey 1991b: xxv–xxvi).

V průběhu tohoto dílčího rituálu, jak jsme již viděli, hlavní host s požehnáním postupně nasadí iniciovanému tři čapky, z nichž každá symbolizuje určitý rozměr sociální osobnosti dospělého muže. Čapky po sobě následují podle významu, jak podotýká i *Liji*:

故冠於阼，以著代也；醮於客位，三加彌尊，加有成也。

Proto se udělení čapky odehrávalo u východního schodiště, aby se ukázalo, že [iniciovaný] nahradí [otce jako pán domu]. Mladému muži byl na místě hosta nabídnut pohár vína. Při trojím nasazení čapek byla každá další ctihodnější než předchozí, čímž se postupně dodávalo na významu tomu, že dospívá. (přel. podle Legge 1885b: 426, upraveno)

Jednotlivé čapky jsou v textu označovány jako *zi bu guan* 緇布冠 ‚černá látková čapka‘, *pi bian* 皮弁 ‚čapka z bílé jelení kůže‘ a *jue bian* 爵弁 ‚rudočerná čapka‘. Ohledně přesné podoby jednotlivých čapek a jejich konkrétního významu existují ne zcela jednotné názory, což se týká především druhé a třetí jmenované. Podle některých názorů založených na tradičních textech bílá čapka z jelení kůže symbolizuje vojenské aspekty sociální osobnosti dospělého muže a hodnostáře (Cook 2017: 244). Rudočerná pak symbolizuje civilní rozměr. Tento názor se opírá především o poznámku hanského komentátora He Xiua 何修 (129–182 n. l.) k již zmíněnému spisu *Gongyang zhuan* (Sun Ji 1991: 233). Podle jiného názoru, který uvádí i elektronická databáze *Thesaurus Linguae Sericae*, nešlo v případě bílé čapky z jelení kůže výhradně o součást vojenského úboru, nýbrž o ozdobu hlavy, kterou nosili hodnostáři při méně významných oficiálních příležitostech. I v tomto ohledu se ovšem údaje textů sklonku doby Válčicích států a počátku dynastie Han pohybují v širokém spektru, co se týče nejen oficiálních příležitostí, ale dokonce i statusu osob, kterým je užití čapky přisuzováno. Tak například již diskutované spisy *Xunzi* a *Zhouli ji* v kapitolách Fuguo 富國 (Jak učinit zemi bohatou) a Chunguan Zongbo 春官宗伯 (Jarní úřady pod Ministrem rituálů) spojují s nám již známou vrstvou *shi* 士, tedy nižších hodnostářů (Zádrapa 2019: 174), zatímco kapitoly Jiaotesheng 郊特牲 (Jediné obětní zvíře při předměstské oběti) a Zaji 雜記 (Rozličné záznamy) o ní hovoří jednou v souvislosti s králem a jednou s věštcem (Legge 1885a: 429; Legge 1885b: 135). S podobně širokým spektrem se setkáváme i v případě třetí a nejvýznamnější čapky, označované jako *jue bian* 爵弁. Její název je často překládán jako ‚čapka ve tvaru ptáka či vrabce‘ (Steele 1917: 262). My ji zde označujeme jako ‚rudočernou čapku‘ na základě barev, jaké jsou jí přisuzovány (Steele 1917: 262; Kejdun 2015: 167). Tu lze, co se týče tvaru, asi nejlépe ztotožnit s čapkami známými z reliéfů doby Han. Ty mají cylindrický tvar, na který kolmo nasedá obdélníková horní část (Sun Ji 1991: 239 obr. 57-14). Přes opět značně širokou škálu výskytu v textech sklonku doby Válčicích států a dynastie Západní Han lze souhlasit s obecněji přijímaným názorem, že šlo o čapku nošenou při významných oficiálních a rituálních příležitostech (Kejdun 2015: 167; Cook 2017: 244).

Bez ohledu na nejasnosti, které obklopují tvary i konkrétní užití právě diskutovaných ozdob hlavy, je vcelku jednoznačné, že ty byly používány především v oficiálním a politickém kontextu. To ukazuje, že zralost muže byla těsně spojována s možností plnit funkce ve státním aparátu, a opět to zasazuje iniciační rituál do širšího společenského kontextu. Takovéto symbolické konotace mají nejen samotné čapky, ale i další složky oděvu, které jsou podle *Yili*

s každou z nich spojeny. V této souvislosti je možno zmínit chrániče kolen, které jsou ve starších nápisech na obřadních bronzových nádobách zmiňovány jako časté dary panovníka podřízeným aristokratům. Asi největší pozornost si ovšem zasluhuje oděv označovaný jako *xuan duan* 玄端, což zde překládáme jako ‚černý oficiální oděv‘. Opět se nebudeme podrobněji zabývat vzhledem tohoto kusu oblečení, které je v konkrétních detailech nejasné. Šlo o svrchní šat, a i z námi zkoumaných kapitol *Yili* je zřejmé, že představoval jednu ze základních složek běžného oficiálního a rituálního úboru (Steele 1917: 262). Při udělování čapek si iniciovaný tento šat obléká po prvním udělení čapky a zaměňuje jím tak barevný dětský šat, v němž měl předtím setrávat v komnatě. A je to právě tento šat, v němž na úplný závěr celé série obřadů iniciovaný, nyní již dospělý muž, navštěvuje panovníka, místní hodnostáře a starší, čímž je dokončeno jeho plnohodnotné zařazení do širších společenských vztahů. Právě zmiňovaný oděv nás přivádí k dalším účastníkům obřadu.

Je příznačné, že černý oficiální oděv prostupuje nejen popisem iniciačního obřadu, ale i kapitolou týkající se obřadů svatebních, kde se zdá, že proměny oděvu nehrají tak důležitou roli. V obou figuruje jako základní mužský oděv, který v nejrůznějších fázích nosí prakticky všichni zmiňovaní účastníci obřadu. Spis *Yili* při popisu setkání rozličných osob, jimž jsme se věnovali předchozí kapitole, často zdůrazňuje, že bez ohledu na to, zda se setkává otec iniciovaného s hostem či otec nevěsty s poslem ženicha, jsou vždy oblečeni stejně. Na rozdíl od dichotomie rolí host – hostitel, rozebírané v předchozí kapitole, *Yili* v tomto ohledu zdůrazňuje rovnocenný status jednajících osob a jejich příslušnost ke stejné vrstvě charakterizované přístupem k rituálům a oficiálním hodnostem.

Ještě můžeme poznamenat, že ve svatebních obřadech jediným mužským účastníkem obřadu, v jehož případě *Yili* explicitně zmiňuje jiný šat, je ženich. Z toho lze usuzovat, jak se ostatně dá očekávat, že v případě ústředního páru při svatbě šaty a jejich změny rovněž hrály významnou roli. *Yili* v této souvislosti podrobně popisuje oděv nevěsty a jejího doprovodu při setkání s ženichem a jeho proměnu při setkání s tchánem a tchyní další den. Pozoruhodné je, že nevěstin oděv po svatební noci je podle popisu totožný s oděvem její *duenny*, popisovaným při příležitosti setkání s ženichem den předtím. Z toho lze usuzovat, že podobně jako iniciovaný v průběhu trojího nasazení čapky, nevěsta prošla změnou statusu a dosáhla postavení plnohodnotné ženy. O významu snímání nevěstiny barevné stuhy v průběhu svatební noci jsme již podrobněji hovořili výše, pro další rozборы například ve vztahu k ženichovi nepodává *Yili* žádné informace.

Na závěr shrňme, že oděv a jeho proměna jsou v obou kapitolách hlavním ukazatelem změny společenského stavu ústředních osob rituálu, což je velmi dobře zachytitelné v případě iniciovaného v obřadu udělení čapky, hůře již v případě nevěsty v rituálu svatebním. Co se týče jiných dalších mužských účastníků obřadu, jejich status evidentně zůstává v průběhu celého obřadu neměnný, a *Yili* v popisech šatů zdůrazňuje jejich sociální rovnocennost a příslušnost ke stejné vrstvě hodnostářů.

7.3 Hostiny

Jídlo v průběhu čínských dějin vždy náleželo jedno z klíčových míst a nejinak je tomu i dnes (Chang 1977a; Underhill 2002: 47–87). Již ve starověku představovaly hostiny významný prostředek k navazování a upevňování širších společenských vztahů, který však byl svázán striktními pravidly (Chang 1977b: 36). Hostiny mohly ve starověké Číně dokonce hrát důležitou roli při utváření mocenských vztahů (Underhill 2002: 12). Součástí hostin v té době nebyly pouze pokrmy, nýbrž jejich nepostradatelnou složku tvořily i nápoje, a to především alkoholické. Dichotomie výrazů jídlo – pití je natolik vzájemně propojena, že se v čínštině dokonce setkáváme se slovem, které tyto pojmy kombinuje, a to *yinshi* 飲食 ‚jídlo a pití‘ (Chang 1977b: 30, 40). Důležitost stravování v čínské společnosti odráží i speciální tvary nádob sloužících k přípravě či podávání pokrmů a vyrobených z keramiky a později i z bronzu (Chang 1977b: 34–35). Ty se mohly stát i symbolem prestiže a společenského postavení a tak byly využívány například při pohřbech členů elity. V této funkci pak nádoby mohly sloužit i k upevňování společenských vztahů (Underhill 2002: 48).

Konzumace pokrmů a nápojů v obou námi analyzovaných obřadech prokládá důležité momenty rituálu a je možno ji rozdělit do dvou skupin. První sestává z malých pohoštění v průběhu obřadu, mezi něž řadíme i rozličné přípitky. Druhou pak tvoří samotné hostiny zahrnující konzumaci většího množství pokrmů v několika chodech. Jak uvidíme níže, vzorec výskytu obou typů konzumace jídla a pití se v námi zkoumaných rituálech poněkud liší.

V iniciačním obřadu udělení čapky se s druhou jmenovanou skupinou nesetkáváme. Co se týče drobných pohoštění, ta text zmiňuje až v pokročilé fázi obřadu, tedy až po trojím udělení čapky. Po něm přichází pohoštění iniciovaného vínem, sušeným masem a masovou omáčkou. Zde je možné poznamenat, že iniciovaný tyto pochutiny konzumuje na rohoži, což byl běžný způsob stravování členů elity již v období dynastie Shang (Shang 商, 13.–11. stol. př. n. l.) (Chang 1977b: 36). S takovým způsobem konzumace jídla se setkáváme i ve svatebních

obřadech. V průběhu iniciačního obřadu udělení čapky představují další pohoštění pouze přípitky. Jde jednak o nabídnutí vína hlavnímu hostu předtím, než ten jde do převlékacího stanu, jednak o servírování vína při závěrečném rozloučení s hosty. Zdá se tedy, že pohoštění v průběhu iniciačního obřadu prokládají samotný obřad, nejsou však ani opulentní ani příliš četná.

Ve svatebním obřadu naopak náleží hostinám jedno z hlavních míst. V průběhu tohoto rituálu se setkáváme s oběma jmenovanými skupinami. V zásadě jediná dvě samostatná drobnější pohoštění představují nabídnutí vína, sušeného masa a masové omáčky vyslanci ženichova otce a závěrečné uctění nevěstina doprovodu vínem v domě ženichova otce. Do druhé námi vymezené skupiny pak řadíme dvě zásadní hostiny. První je společné jídlo nevěsty a ženicha po příjezdu do jeho domu. Zde je možno zdůraznit, že při této příležitosti podává *Yili* podrobný výčet jednotlivých jídel a popis jejich rozložení, jak jsme mohli vidět v ukázce uvedené v podkapitole 5.2 Zásnuby a svatba. Kromě toho uvádí i podrobné instrukce pro správné vykonání společného jídla. S něčím takovým se v kapitole o iniciačním obřadu nesetkáváme. Uvedený podrobný výčet umožňuje představu nejen o opulentnosti hostiny s třemi hlavními chody, ale i o propracovanosti a nákladnosti nádob, ve kterých jsou podávány. Setkáváme se především s kotlíky na třech nožkách 鼎, které byly významnou obřadní nádobou (Falkenhausen 2006: 393) a jejichž vlastnictví evidentně symbolizuje příslušnost k elitní vrstvě. Na základě toho lze soudit, že hostiny, které *Yili* popisuje v souvislosti se svatebními obřady, jsou i výrazem společenského postavení. To se odráží i v kvalitě a množství podávaných pokrmů a nápojů. Tato představa je v souladu i s tvrzením Anne P. Underhill (2002: 68), že „čím vyšší je sociální a politické postavení domácnosti, tím větší jsou investice do hodování“. Lze však předpokládat, že popisy hostin v *Yili* vyjadřují určitý idealizovaný standard určený pro členy elity. Zda takového standardu byly schopny dosáhnout všechny rodiny, nelze říct s jistotou.

Druhá zásadní hostina při svatebních obřadech, při níž je podán podrobný výčet pokrmů, následuje druhý den po svatební noci. Novomanželka je nejprve pohoštěna vínem, poté ona sama hostí tchána a tchyni obdobnými pokrmy jako při předchozí hostině, přičemž některé jsou vynechány. Poté následuje její pohoštění tchánem a tchyní. Při něm je vykonán přípitek. Tímto je novomanželka definitivně přijata do nové domácnosti. Kromě výše jmenovaných hostin a drobných pohoštění se setkáváme ještě s dalším typem, který není možné jasně zařadit. Jde o dojídaní zbytků pokrmů po velkých hostinách. Co se týče takové konzumace po první hostině,

bylo by ji snad možné opomenout, neboť je provozována vozatajem a družičkou. Ovšem při druhé hostině dojídá zbytky po tchánovi a tchyni samotná novomanželka. V této souvislosti lze uvažovat, že tento akt uvádí do správné hierarchie nově vytvořené příbuzenské vztahy.

Nyní jsme se stručně seznámili s hostinami, které prokládají důležité momenty obou analyzovaných obřadů. Z výše uvedeného je patrné, že sdílení potravy v Číně je nesmírně důležité, což je doloženo také tím, že konzumace pokrmů a nápojů se neúčastní pouze hlavní osoby obřadu, ale i jejich doprovod. Takovýto akt pak slouží zejména k navázání a upevnění širších společenských vztahů. V této souvislosti jsou pozoruhodné rozdíly mezi oběma zkoumanými obřady. Klíčová role velkých hostin o několika chodech při svatebních obřadech odpovídá významu svatby jako primárně sociálního aktu, který slouží k navázání vztahů mezi dvěma příbuzenskými jednotkami. Je zřejmé, že tyto hostiny, kterých se účastní klíčové osoby obřadu, slouží k navázání kontaktu mezi nimi a zároveň k postupnému začlenění novomanželky do nové domácnosti. Zároveň se při nich vytvářejí a stvrzují hierarchické vztahy v rámci nově vytvořeného příbuzenství. Rovněž pohoštění iniciovaného v obřadu udělení čapky zřejmě souvisí s jeho novým statutem a je součástí jeho postupného začleňování mezi dospělé členy rodu. V této souvislosti se ale nesetkáváme s tak opulentními hostinami. Nicméně i jiná drobná pohoštění, zahrnující především přípitky, jsou sociálním aktem, který slouží k utvrzení již existujících sociálních vztahů i vně rodiny.

Společenské vztahy může jídlo vytvářet i ve formě daru, jímž vzniká určitý závazek, a je jím možno zvýšit svůj ekonomický status. Anne P. Underhill ukazuje tuto funkci jídla ve starověké Číně především na příkladu pohřebních obřadů, kde hrálo důležitou roli například při poskytnutí zásob zemřelému pro jeho posmrtný život. Pozůstalí pak očekávali, že od takto uctěných předků následně obdrží odměnu (Underhill 2002: 12–14). Na stejném principu závazku pak byly dary jídla využívány při navazování a upevňování politických vztahů v průběhu období Východní Zhou (Underhill 2002: 75). O obecnějším pojetí daru však podrobněji pojednáme v následující podkapitole.

7.4 Dary

Dar je významnou součástí lidského života nejen dnes, ale byl jí i u archaických společenství. Nemusíme jím však rozumět pouze movité a nemovité bohatství, nýbrž i různé obřady, hostiny, rozličná prokazování zdvořilostí, oběti bohům aj. (Mauss 1999: 13, 27). Dar, jak již bylo zmíněno výše, vytváří určitý závazek, a to nejen v souvislosti s jídlem. Tento jev

popisuje Marcel Mauss (1999: 9) v souvislosti s „dobrovolnou, dá-li se to tak říci, zdánlivě nenucenou a nezištnou, přitom však nucenou a zištnou povahou řečených dávek. Ty na sebe téměř vždy berou podobu daru“. Každý dar, který není oplacený, pak vytváří vztah podřízenosti obdarovaného vůči dárci, a to zejména pokud byl dar přijat bez úmyslu jej oplatit. Zároveň se očekává, že jedinec oplatí darem větším, než sám přijal (Mauss 1999: 133–134). Závazek daru však nespočívá pouze v povinnosti dar oplatit, ale také přijmout. Odmítnutí daru je pak možné chápat jako odvrhnutí přátelství či spojenectví. Takovýto akt se může rovnat i vyhlášení války. Stejným prohrěškem je pak i opomenutí pozvat či pozvání nepřijmout (Mauss 1999: 26; 134). Tolik tedy k obecné charakteristice daru a nyní obrátíme pozornost na dary vyskytující se ve zkoumaných obřadech, jak je popisuje spis *Yili*.

Jak již bylo řečeno v předchozí kapitole, významným činitelem utvářející společenské vztahy jsou hostiny, které též můžeme chápat jako dar. Vzhledem k tomu, že jsme jim vyčlenili celou předchozí podkapitulu, se jimi však nebudeme dále zabývat. To ale neplatí pro jiné dary jídla, v jejichž případě není explicitně zmiňována jejich konzumace. Mimoto se budeme věnovat dalším možným typům darů, a to v souvislosti s navazováním a upevňováním širších společenských vztahů. Nejprve se zaměříme na rozličné zdvořilosti, dále se ve stručnosti budeme zabývat úlitbami a obětinami duchům předků a na závěr zaměříme pozornost na dary hmotné povahy, které si mezi sebou vyměňují účastníci obřadů.

Co se týče prokazování zdvořilostí, ty prostupují celým obřadem a jsou velmi časté. Setkáváme se různými projevy ústupnosti při konzumaci pití, dále při rozličných pohybech v prostoru. Vzhledem k omezenému rozsahu předložené práce není v našich možnostech podrobněji pojednat o všech zdvořilostních aktech, které se v průběhu obou obřadů objevují. Z tohoto důvodu se zaměříme pouze na dva typy pozdravů, s nimiž se při popisu rituálů průběžně setkáváme. Prvním je pokleknutí s poklonou (*bai* 拜), což by standardně mělo označovat úklonu vkleče s rukama sepnutýma v úrovni hlavy. Spektrum významu slova ovšem může být širší.²² Druhý a jednodušší pozdrav představuje úklona (*yi* 揖), tedy jednoduchý úklon hlavy s rukama sepnutýma před hrudí. Není překvapivé, že v obou obřadech se první a složitější z pozdravů vyskytuje při závažnějších příležitostech, jako je pozvání hostů v iniciačním obřadu, případně setkání osob před hlavní branou obytného komplexu. V případě iniciačního obřadu udělení čapky je zajímavé, že iniciovaný je takto zdraven až poté, co mu byla udělena čapka.

²² Pro významy slova viz elektronická databáze *Thesaurus Linguae Sericae*.

To evidentně souvisí s jeho vstupem mezi dospělé muže, jak ostatně podotýká i Constance A. Cook (2017: 245). Před nasazením čapky a v jeho průběhu je v souvislosti s iniciovaným používána pouze jednoduchá úklona. U svatebních obřadů se pak prvním z uvedených způsobů zdraví ženich s nastávajícím tchánem po příjezdu do jeho domu, přičemž při této příležitosti ženich jednou používá i vznešenější variantu s pobitím čelem o zem. Jedná se o jediný případ využití takového pozdravu v obou analyzovaných obřadech. Poklona s pokleknutím se ve svatebním obřadu dále běžně objevuje při společné hostině ženicha a nevěsty, stejně jako nevěsty a manželových rodičů. Při druhé příležitosti ji užívá hlavně nevěsta jako výraz úcty vůči tchánovi a tchyni. Druhý a jednodušší z diskutovaných pozdravů se běžně objevuje především při překračování určitých hranic v prostoru.

Další skupinou darů jsou oběti předkům. Tento typ úliteb a obětí byl v Číně důležitý již od nejstarších období (Cook 2009: 237–280; Kern 2009: 143–200). Co se týče analyzovaných obřadů, v iniciačním obřadu udělení čapky je vykonána pouze jedna oběť, při které nabízí iniciovaný po třetím udělení čapky maso a víno předkům. V průběhu svatebního obřadu se takovéto úlitby a obětiny konají především při dvou hlavních hostinách a při nevěstině prvním setkání s tchánem a tchyní. Lze soudit, že v obou případech jde o vyjádření úcty vůči předkům ze strany nově přijatých dospělých členů domácnosti.

Poslední ze skupiny darů, kterým se budeme v této podkapitole věnovat, jsou dary hmotné povahy, které si mezi sebou vyměňují účastníci obřadu. Ve svatebním rituálu při fázi zasnoubení je téměř každé vyslání posla ženichovým otcem doprovázeno darem husy. Stejný dar přináší i ženich při osobním setkání s nevěstou a jejím otcem. Wolfram Eberhard (1986: 156) uvádí, že husa může být symbolem blaženosti manželství a je tedy i vhodným darem při zasnoubách. Navíc ještě podotýká, že takovýto dar ze strany ženichovy rodiny je nevěstinou rodinou oplácen. Zda k takovému aktu dochází, se ale z popisu obřadu v *Yili* nedozvídáme. Není ani jisté, zda lze Eberhardem uváděný význam aplikovat i na rituály ve starověku. Jak bylo řečeno výše, tento dar však provází téměř každou poslovu návštěvu. Z tohoto pravidla se vymyká pouze dar svazku černého a červeného hedvábí a páru jeleních kůží. Obdobně je pak na závěr svatebního obřadu obdarován doprovod nevěsty, který má obdržet štůčky brokátu od tchána a tchyně, a také při iniciačním obřadu jsou svazky hedvábí a páry kůží darovány hostům při rozloučení. Takovéto dary řemeslné povahy měly sloužit k upevnění sociálních vztahů (Underhill 2002: 69). Posledními z darů, které jsou v popisech obřadů zmiňovány, jsou dary jídla. O jejich významu jsme hovořili již v předchozí kapitole. Zde můžeme pouze poznamenat, že v obřadu udělení čapky nese iniciovaný jako dar své matce sušené maso, které ve svatebním

obřadu spolu s oříšky přináší tchánovi a tchyni i nevěsta. Lze předpokládat, že tyto dary sloužily k utvrzení společenských vztahů mezi účastníky obřadu.

7.5 Prostor

Posledním z ukazatelů širších společenských vztahů je v naší práci prostor. Tomu je v průběhu obou obřadů přisuzována jedna z klíčových rolí. Jak jsme mohli vidět v téměř všech citovaných ukázkách, pozice účastníků obřadu a rozestavení příslušenství jsou jedněmi z hlavních zájmů zkoumaného textu. Přitom nemusí jít pouze o jejich jasně stanovené umístění, ale především o jejich vztahy vyjádřené vzájemnými prostorovými opozicemi (Lewis 2006: 1), přičemž v našem případě se jedná zejména o protilehlé světové strany. Prostorové jednotky, v jejichž rámci se tyto opozice realizují, přitom nebyly přirozeně dány, ale byly vědomě a záměrně utvářeny, což se projevuje také tím, že v souvislosti s nimi jsou používána slova typu „uspořádané“ či „kultivované“ (Lewis 2006: 4). To lze vztáhnout i na obytné komplexy s pevně danou strukturou, které byly sídly elitních rodin, a do nichž jsou situovány idealizované popisy námi zkoumaných obřadů. Nyní ve stručnosti na základě popisu v *Yili* ukážeme, jak mohl takový komplex, ve kterém se obřady odehrávaly, zhruba vypadat.

Komplex byl zřejmě pravoúhlý, orientovaný ke světovým stranám a s centrálním nádvořím. Přístup hlavní vstupní branou byl od jihu. V severní části komplexu se nacházela ústřední budova vyzdvížená na terasu. Na tu vedla dvě schodiště, západní a východní, přičemž východní má dokonce i speciální označení *zuo* 阼, 'východní schodiště'. Je zřejmé, že komplex obsahoval různé složky, z nichž ústřední je však chrám předků, který sám měl tuto strukturu. Kresebnou rekonstrukci jeho půdorysu na základě *Yili* uvádí Tang Qicui (2020: fig. 1.19).

Takto podle idealizovaného popisu *Yili* měl zhruba vypadat komplex budov, v němž sídlila rodina příslušející k nižší elitě. Tyto údaje se však nemusí od reality příliš odlišovat. Uvedme nyní popis chrámového či palácového komplexu na lokalitě Fengchu 凤雏 (Shaanxi 陝西), který je datován do doby Západní Zhou. Ten ve své knize nabízí Mark E. Lewis:

Vstupní brána směřovala na jih a byla chráněna hliněnou zdí. Samotná brána vedla na přední nádvoří, za níž se nacházela přední hala. Za ní byla dvě menší nádvoří oddělená koridorem, z nichž se dalo dostat do zadních pokojů nebo haly. Východní a západní stěnu lemovaly řady postranních komnat. Tak jedna ústřední osa vedla skrz bránu přes nádvoří do přední haly skrze koridor mezi dvěma zadními nádvořimi a nakonec do zadní haly. (Lewis 2006: 115)

Takovéto uspořádání pak představovalo určitý vzor, na jehož základě byly v pozdějších dobách stavěny nejen čínské paláce, ale také obydlí pro elitní vrstvy obyvatelstva. To kromě *Yili* dokládají i některé další prameny doby Válčících států (Lewis 2006: 116).

V rámci prostorových opozic uvnitř takového komplexu je pro nás klíčový protiklad východní a západní strany, který do značné míry souvisí s dichotomií rolí diskutovanou v podkapitole o terminologii. První z jmenovaných světových stran je vyhrazena hostitelům (domácím), druhá naopak hostům. A to jak při vstupu do hlavní brány, tak i v případě dvou schodišť vedoucích na terasu hlavní budovy komplexu. Změna těchto pozic pak může vyjadřovat dokonce i změnu statusu osoby zvnějšku na člena domácnosti a naopak. To je vidět především na příkladu nevěsty, která při odchodu ze svého rodného domu schází nikoliv po východním schodišti, jak by se patřilo na člena domácnosti, ale následuje ženicha po schodech západních, čímž se vlastně stává osobou zvnějšku. Podobně je tomu i po svatební noci poté, co pohostila tchána a tchyni a sama jimi byla pohoštěna. Po přípitku sestupuje dolů z terasy po východním schodišti, nikoliv po západním, které používala až do této chvíle. To znamená její definitivní přijetí do nové domácnosti, což ostatně podotýká i *Liji* v kapitole Hun yi. Při této příležitosti dokonce tchán a tchyně sestupují po západním schodišti, což podle *Liji* znamená, že se vzdávají své vedoucí pozice v domácnosti (Legge 1885b: 431). Podobně se *Liji* v kapitole Guan yi vyjadřuje i v případě iniciačního obřadu udělení čapky, které se koná v ústřední části komplexu v chrámu předků. To, že iniciovaný obdrží čapku nad východním schodištěm terasy s chrámem předků, podle citovaného spisu vyjadřuje, že nahradí svého otce v roli pána domu (Legge 1885b: 426).

Dosud jsme se zabývali choreografií obřadu v rámci jednoho obytného komplexu. Je však třeba si uvědomit, že při zásnubních a svatebních obřadech dochází ke komunikaci mezi dvěma příbuzenskými jednotkami, které sídlí v komplexech se stejnou strukturou, jež dělí určitá prostorová vzdálenost. Jak jsme viděli v kapitole o terminologii, místo, kde se jednotlivé fáze obřadu odehrávají, pak může zásadním způsobem proměňovat role účastníků obřadu. Jednou z významných složek obřadu je zároveň cesta ženicha s průvodem za nevěstou a následná cesta nevěsty do její nové domácnosti. To je téma, kterého se poněkud v jiné souvislosti dotkneme v následující kapitole.

8 Konfrontace výsledků analýzy se spisem *Zuozhuan*

Na závěr se pokusíme konfrontovat výsledky naší analýzy popisu průběhu iniciačních a svatebních obřadů ve spisu *Yili* s jinými texty, konkrétně s kronikou *Zuozhuan*. Zatímco *Yili* je jednoznačně normativním spisem, který zachycuje ritualistické představy o tom, jak by obřad měl vypadat, *Zuozhuan* může poskytovat určitý vhled do reálného průběhu obřadu. A to přes všechny problémy, které jsme ve vztahu k otázce spolehlivosti textů a pramenů, z nichž vycházel, zmínili v případné kapitole. Při konfrontaci *Yili* s *Zuozhuanem* nastávají ještě další dva problémy. První je chronologického rázu. Jak bylo uvedeno, přestože výsledná verze *Zuozhuanu* je nejspíše dílem doby Válčících států, text pravděpodobně do značné míry vychází z autentických pramenů doby Letopisů, kterou popisuje. Naproti tomu popisy v *Yili* nelze datovat do přesné doby. Ve výsledné podobě zřejmě odrážejí představy sklonku doby Válčících států. Jak jsme však ukázali v kapitole věnované spisu, ten se mohl vytvářet po delší časové období a může obsahovat odkazy na rituální normy existující již na sklonku doby Letopisů. Tyto archaické prvky v textu ostatně ve své analýze obřadu udělení čapky zdůrazňuje i Constance A. Cook (2017: 242–247), která hledá původ některých složek rituálu, především používaných rituálních frází, až v době Západní Zhou. To do určité míry opravňuje srovnání popisů v *Yili* s realitou doby Letopisů. Druhý problém se týká toho, že porovnávané texty by měly zachycovat rituály v odlišném společenském prostředí. *Yili* je postaveno jako popis rituálů pro vrstvu *shi*, tj. nižších hodnostářů či nejnižší aristokracie. Naproti tomu *Zuozhuan* spíše zachycuje obřady v prostředí lenních knížat či vysoké aristokracie. Jak ovšem podotýká Lothar von Falkenhausen (2006: 326), obřadní normy vytvořené v úvodu zmíněnou západozhouskou rituální reformou se pro jednotlivé vrstvy aristokracie zásadně nelišily strukturou, nýbrž odstupňováním například počtu artefaktů. Lze tedy předpokládat, že základní prvky obřadů byly pro všechny vrstvy aristokracie společné a základní odlišnost spočívala především v majestátnosti.

Co se týče iniciačního obřadu udělení čapky, v *Zuozhuanu* nacházíme jediný podrobnější záznam. Pokud nepočítáme ritualistické spisy, jedná se o nejpodrobnější popis obřadu v písemnictví předcísařské éry. Pasáž se vyskytuje v záznamu pro rok 564 př. n. l., tedy devátý rok vévody Xianga 襄 z Lu 魯. Nejprve se hovoří o rozsáhlém válečném tažení, které podnikl vévoda Dao 悼 z Jin 晉 proti strategicky důležitému státu Zheng 鄭, a kterého se zúčastnili i jinští vazalové včetně Lu. U příležitosti návratu z nepřiliš úspěšného tažení se říká:

公送晉侯，晉侯以公宴于河上，問公年，季武子對曰，會于沙隨之歲，寡君以生，晉侯曰，十二年矣，是謂一終，一星終也，國君十五而生子，冠而生子，禮也，君可以冠矣，大夫盍為冠具，武子對曰，君冠，必以裸享之禮行之，以金石之樂節之，以先君之祧處之，今寡君在行，未可具也，請及兄弟之國，而假備焉，晉侯曰，諾，公還及衛，冠于成公之廟，假鍾磬焉，禮也。

Vévoda [z Lu] doprovodil jinského knížete. Když kníže z Jin hodoval s vévodou u Žluté řeky, zeptal se na vévodův věk. Ji Wuzi zdvořile odpověděl: „Náš vládce se narodil v roce, kdy se konalo setkání v Shasui.“ Jinský kníže řekl: „To je již dvanáct let. To se nazývá jeden ukončený cyklus, což je ukončený cyklus jedné hvězdy. Když je vládci státu patnáct let, [měl by] zplodit syna. [Nejprve] obdržet čapku a [pak] zplodit syna, to je v souladu s obřady. Z toho vyplývá, že vládci lze udělit čapku. Neměli by hodnostáři připravit věci potřebné k udělení čapky?“ Wuzi zdvořile odpověděl: „Udělení čapky vládci je třeba provádět s obřadními úlitbami, členit je hudbou zvonů a ozvučných kamenů a vykonat v chrámu předchozích vládců. Nyní je náš vládce na cestách a to vše není možno připravit. Žádám o svolení dorazit do bratrského státu a vypůjčit si tam potřebné věci.“ Kníže z Jin řekl: „Souhlasím.“ Když při návratu vévoda dorazil do Wey, byla mu udělena čapka v chrámu vévody Chenga. Vypůjčili si tam obřadní zvony a litofony, což bylo v souladu s obřady. (Yang Bojun 2011: 970–971; přel. podle Durrant, Li Wai-ye, Schaberg 2016: 961, upraveno)

Touto pasáží se zabývali především dva badatelé. První je Constance A. Cook (2017: 250–251), která v souladu se svou celkovou analýzou zdůrazňuje západozhouské prvky v popisu. Těmi jsou konání obřadu v chrámu předků, což souhlasí s údaji v *Yili*, a využití hudby při obřadu. Druhým je Jakub Maršálek, který se zaměřil na společenské a politické vztahy a význam obřadu v jejich navazování a utvrzování. To odpovídá celkovému zaměření našeho rozboru, proto zde shrneme hlavní argumenty a závěry jeho analýzy. Maršálek věnoval pozornost především otázce, proč se obřad konal ve státě Wey 衛²³ a ne v chrámu předků ve státě Lu. Kromě blízkého příbuzenství zakladatelů států Lu a Wey k tomu přispěly především politické ohledy. Podle Maršálkova názoru šlo hlavně o to, že obřadu se účastnil i vévoda z Jin, pro kterého by cesta do Lu znamenala dlouhou cestu. Ve prospěch svého názoru uvádí zmínku v kapitole Lu Zhou gong shijia 魯周公世家 (Luský dědičný aristokratický dům vévody z Zhou) v *Shiji*, která říká, že v devátém roce vlády vévody Xianga vévoda Dao z Jin udělil vévodovi z Lu čapku ve Wey. Podle této analýzy tedy nacházíme vévodu z Jin v prestižní roli hlavního hosta, a lze předpokládat, že v krizové situaci vévoda z Jin využil obřadu a své role v něm k utvrzení politických vztahů se svým vazalem (Maršálek 2012). To souhlasí s výsledky naší analýzy, která ukazuje na význam obřadu ve vytváření a upevňování širších společenských

²³ Používáme zápis „Wey“ jakožto standardní způsob odlišení státu Wei 衛 ležícího v oblasti, kde předtím existoval stát Shang, od velkého státu Wei 魏 vzniklého rozdělením státu Jin 晉 v roce 453 př. n. l.

vztahů a v této souvislosti podtrhuje klíčovou roli hlavního hosta. K tomu je možno doplnit, že jiný text – *Guoyu* 國語 (*Promluvy států*)²⁴ – hovoří o tom, jak vysoký jinský aristokrat Zhao Wenzi 趙文子, poté, co mu byla udělena čapka, navštěvuje představené dalších aristokratických rodů v Jin, kteří jsou zároveň nejvyššími ministry ve státě (Gu Derong a Zhu Shunlong 2001: 473). To souhlasí s údaji *Yili*, že slučovací fáze obřadu je dovršena návštěvou vládce a významných hodnostářů.

Podobný a ještě větší význam při navazování společenských a politických vztahů v rámci nejvyšších vrstev aristokracie pochopitelně měly i svatby. Letopisy *Chunqiu* a kronika *Zuozhuan* zaznamenávají celou řadu sňatků mezi vládci jednotlivých lenních států, stejně jako mezi velkými aristokratickými rody z vrstvy velmožů. Obsáhnout tuto problematiku, které ostatně věnovali pozornost i jiní badatelé, ovšem není v možnostech předložené práce. Proto se zaměříme na zohlednění pouze několika prvků, které souzní s naší analýzou, a to na základě několika málo úryvků.

Co se týče průběhu svatebních obřadů, Letopisy *Chunqiu* i kronika *Zuozhuan* zaznamenávají především odjezd či příjezd nevěsty do jiného státu. Je třeba si uvědomit, že přesun nevěsty, který jsme v naší analýze zařadili do fáze odlučovací, nabývá v případě lenních knížat na délce i významu. To je dáno zcela přirozeně vzdálenostmi, které při putování z jednoho lenního státu do druhého bylo nutné překonat. Cesta nevěsty může být dále prodlužována i s ohledem na hierarchické vztahy. Tak například v záznamu pro rok 693 př. n. l., tedy první rok vévody Zhuanga 莊, zaznamenává *Chunqiu* i *Zuozhuan*, že do státu Lu přijela v doprovodu vysokého královského hodnostáře dcera zhouského krále, která se měla provdat do státu Qi 齊, sousedícího se státem Lu. Ve státě Lu před svým odjezdem nějaký čas pobyla, a dokonce zde byl pro ni vybudován dočasný palác. Zde stát Lu figuruje jako určitý prostředník při hierarchicky nerovném sňatku zhouské princezny a panovníka jiného lenního státu (Yang Bojun 2011: 156; Durrant, Li Wai-yee, Schaberg 2016: 139–141). Tento příklad i další ukazují, že při organizaci sňatků i v případě lenních knížat hráli klíčovou roli prostředníci. V tomto

²⁴ Jedná se o výroky vložené do úst vládcům a významným osobnostem doby Letopisů. Vzhledem k určité podobnosti s kronikou *Zuozhuan* se autorství spisu někdy připisovalo Zuo Qiumingovi 左丘明. To je však dnes již zavržováno. Dílo obsahuje 17 kapitol (*juan* 卷) rozdělených do osmi částí podle států: Zhou 周, Lu 魯, Qi 齊, Jin 晉, Zheng 鄭, Chu 楚, Wu 吳 a Yue 越 (Słupski a Lomová 2006: 93–96; Zhang Yiren, Boltz, Loewe 1993: 263–264).

vysokém prostředí je jejich role ještě zvýrazněna tím, že doprovázení či vyzvednutí nevěsty je záležitostí nikoli samotných lenních knížat, nýbrž vysokých hodnostářů. Tak například v roce 704 př. n. l., tedy v osmý rok vévody Huana 桓, se podle *Zuozhuanu* v Lu zastavil další z vysokých královských hodnostářů při cestě za setkáním s princeznou ze státu Ji 紀, která se měla provdat za zhouského krále (Durrant, Li Wai-yee, Schaberg 2016: 104–105). K roku 623 př. n. l., tedy čtvrtému roku vévody Wena 文, dokonce *Zuozhuan* explicitně podotýká, že dceru lenního knížete má z jiného státu doprovodit ministr (Durrant, Li Wai-yee, Schaberg 2016: 483).

Je možno říct, že stručné záznamy v *Zuozhuanu* týkající se iniciačních i svatebních obřadů obsahují stejné prvky, s nimiž jsme se setkali již v naší analýze. V obou je zřejmý jejich širší společenský, a v tomto případě přímo politický význam. V analyzovaném příkladu iniciačního obřadu slouží k dosažení politických cílů zřejmě obsazení role hlavního hosta. O politickém významu svateb netřeba mluvit. Můžeme zároveň soudit, že obřady vyšší aristokracie byly v zásadě majestátnější verzí obřadů popsaných v *Yili*, což je u iniciačního obřadu patrné na použití majestátní rituální hudby, v případě svateb přinejmenším na délce cesty nevěsty a vzdálenostech, které ta musí překonat.

9 ZÁVĚR

Výsledky naší analýzy ukazují, že prakticky každá složka přechodových rituálů, jak je popisuje *Yili*, odrážela, upevňovala a formovala společenské vztahy. Tento důraz na sociální rozměr obřadu pak může vést k určitým odlišnostem, které v případě zkoumaných obřadů pozorujeme ve vztahu k obecné charakteristice přechodových rituálů, již podal Arnold van Gennep.

Můžeme konstatovat, že Gennepova třífázová struktura je v obou analyzovaných rituálech pozorovatelná. Přitom v každém ze zkoumaných obřadů výrazně vystupuje vždy jedna fáze. Její prominentnost pak nemusí zcela odpovídat Gennepovým předpokladům. To lze ukázat na příkladu fáze pomezní, která by měla nejvýrazněji vystupovat v obřadu iniciačním. S ohledem na nedostatek informací o iniciovaném v průběhu této fáze ale nejsme schopni určit délku jejího trvání ani konkrétní náplň. Naproti tomu výsledky naší analýzy svatebních obřadů odpovídají Gennepovu tvrzení, že v jejich případě může být pomezní fáze (zasnoubení) velmi rozvinutá až autonomní a obsahovat různé dílčí rituály všech tří fází. Tyto rozporuplné výsledky lze opět vysvětlit celkovým zaměřením spisu *Yili*, jež věnuje pozornost především širším sociálním vztahům, které se v průběhu obou obřadů vytvářejí a upevňují. Při iniciačním obřadu udělení čapky se o iniciovaném text poprvé zmiňuje až v pokročilém stadiu obřadu, kdy je letmo nastíněn jeho pobyt v komnatě. Do té doby stál mimo všechny společenské interakce. Tato absence údajů o ústřední postavě obřadu pak nejen redukuje naše znalosti o fázi pomezní, ale znemožňuje i přiřazení předchozí fáze odloučení. Naproti tomu při svatebních obřadech je pomezní fáze (zasnoubení) zcela klíčová při navázání kontaktu mezi dvěma příbuzenskými jednotkami a stojí tak v centru zájmu *Yili*. Fáze odloučení v tomto obřadu se pak v zásadě shoduje s přechodem nevěsty z jedné příbuzenské jednotky do druhé, přičemž její popis je také poměrně podrobný. To lze říct i o fázi sloučení v iniciačním obřadu udělení čapky, kdy je iniciovaný zařazován do širších společenských vztahů a ze strany textu se mu tak dostává větší pozornosti. Nicméně i tak stojí ve stínu zájmu, který *Yili* průběžně věnuje ostatním účastníkům obřadu a jejich vzájemným vztahům.

Ve starověké Číně se k vyjádření a utváření společenských vztahů nabízela široká škála prostředků. Z nich jsme při analýze textu věnovali pozornost terminologii, oděvu a jeho složkám, hostinám, darům a umístění v prostoru. Již samotná terminologie, užívaná spisem *Yili* pro účastníky obřadu, zdůrazňuje dichotomii rolí host – hostitel, a to do té míry, že to dokonce potlačuje samotnou příbuzenskou terminologii. To opět ukazuje na význam vztahů mezi

jednotlivými společenskými a příbuzenskými jednotkami, který nás nepřekvapí u svatebních obřadů, ale neočekávali bychom jej v obřadech iniciačních. Uvedená dichotomie dokonce nachází svůj hmotný odraz v uspořádání obytných struktur, kde domácím je vyhrazena východní strana a hostům strana západní. Změna těchto pozic v průběhu obřadu pak symbolizuje změnu společenských vztahů a proměnu statusu některých klíčových osob. Tak je tomu v případě nevěsty při obřadu svatebním a do určité míry i iniciovaného v obřadu udělení čapky. Status a jeho proměny ovšem nejzřetelněji odráží oděv a jeho jednotlivé složky, k jejichž změně dochází u iniciovaného především v průběhu trojího udělení čapky. Navazování a upevňování společenských vztahů pak v průběhu obou obřadů slouží hostiny a drobnější pohoštění, které prokládají klíčové momenty rituálů. Není překvapivé, že jejich role vystupuje výrazně především v obřadech svatebních, kde jsou jedním ze základních prostředků k postupnému přijetí novomanželky do nové domácnosti. Při různé příležitosti zároveň hostiny, drobná pohoštění, dary a výměny zdvořilostí utvrzují sociální hierarchii či ji dokonce vytvářejí.

Na závěr je možno podotknout, že popis obřadů, který podává *Yili*, je řetězcem jednotlivých neustále se opakujících kroků, které jsou jasně umístěny v čase i prostoru. Jde nepochybně o idealizovanou představu ritualistů doby Válčících států, ta nicméně odráží určitý obecnější staročínský přístup k obřadům, jak naznačuje i to, že s určitými prvky z uvedeného řetězce se setkáváme i v jiných starověkých textech, jako je například kronika *Zuo zhuan*. A to i přesto, že v tomto historickém spisu se objevují v majestátnější podobě, protože text zpravidla pojednává o vyšším sociálním prostředí. Lze tedy předpokládat, že určitou představu o reálném fungování obřadů v předcísaršské Číně *Yili* může poskytnout.

Prameny

Liji

Legge, James (přel.) (1885a). *The Sacred Books of the East, vol. XXVII: The Sacred Books of China, part III: The Li Ki, I–X*. Oxford: Clarendon Press. [orig. *Liji* 禮記].

Legge, James (přel.) (1885b). *The Sacred Books of the East, vol. XXVIII: The Sacred Books of China, part IV: The Li Ki, XI–XLVI*. Oxford: Clarendon Press. [orig. *Liji* 禮記].

Liji 禮記 [online]. Dostupné na: <https://ctext.org/liji> (navštíveno 3.6.2021).

Liji 禮記 [online]. Dostupné na <https://hxwd.org/textview.html?location=KR1d0052> (navštíveno 3.6.2021)

Yili

Couvreur, Séraphine (přel.) (1951). *I-li: Cérémonial*. Paris: Cathasia. [orig. *Yili* 儀禮].

Steele, John (přel.) (1917). *The I-li, or Book of Etiquette and Ceremoial*. London: Probsthain & Co. [orig. *Yili* 儀禮].

Yili 儀禮 [online]. Dostupné na: <https://ctext.org/yili> (navštíveno 20.5.2021).

Zuozhuan

Durrant, Stephen W., Li Wai-ye, Schaberg, David (2016). *Zuo Tradition: Zuozhuan commentary on the „Spring and autumn annals“*. Seattle: University of Washington Press.

Chunqiu Zuozhuan 春秋左傳 [online]. Dostupné na: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan> (navštíveno 27.6.2021).

Yang Bojun 楊伯峻 (ed.) (2011). *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注 [Komentář k dílu *Chunqiu Zuozhuan*]. Beijing: Zhonghua shuju.

Literatura

- Belmont, Nicole (1974). *Arnold van Gennep: créateur de l'ethnographie française*. Paris: Payot.
- Blakeley, Barry B. (2004). „On the Authenticity and Nature of the Zuo zhuan Revisited“. *Early China*, vol. 29, 217–267.
- Boltz, William G. (1993). „I li 儀禮“. In: Loewe, Michael (ed.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China, 234–243.
- Brown, James A (1981). „The Search for Rank in Prehistoric Burials“. In: Chapman, Robert, Kinnes, Ian, Randsborg, Klavs (edd.). *The Archaeology of Death*. Cambridge: Cambridge University Press, 25–37.
- Brown, Miranda (2003). „Sons and Mothers in Warring States and Han China, 453 BCE–220 CE“. *NAN NÜ*, vol. 5.2: 137–169.
- Carson, Michael a Loewe, Michael (1993). „Lü shih ch'un ch'iu 呂氏春秋“. In: Loewe, Michael (ed.). *Early Chinese Texts: A bibliographical Guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China, 324–331.
- Cook, Constance A. (2009). „Ancestor worship during the Eastern Zhou“. In: Lagerwey, John a Kalinowski, Marc (edd.). *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*. Leiden a Boston: Brill, 695–720.
- Cook, Constance A. (2017). *Ancestors, Kings, and the Dao*. Cambridge a London: Harvard University Press.
- Davies, Douglas (1994). „Introduction: Raising the Issues“. In: Holm, Jean a Bowker, John (edd.). *Rites of passage*. London: Pinter Publishers, 1–9.
- Eberhard, Wolfram (1986). *Dictionary of Chinese Symbols: Hidden Symbols in Chinese Life and Thought*. London a New York: Routledge.
- Ebrey, Patricia B. (1991a). *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social history of Writing about Rites*. Princeton University Press.

- Ebrey, Patricia B. (přel.) (1991b). *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*. Princeton: Princeton University Press. [orig. *Jiali* 家裡 (12. stol. n. l.), Zhuxi 朱熹].
- Falkenhausen, Lothar von (2006). *Chinese Society in the Age of Confucius (1000–250 BC): The Archaeological Evidence*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology.
- Gennep, Arnold van (1909). *Les rites de passage: étude systématique des rites*. Paris: Émile Nourry.
- Gennep, Arnold van (1996). *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Přel. Helena Beguivinová. Praha: Nakladatelství lidové noviny.
- Gu Derong 顾德融 a Zhu Shunlong 朱顺龙 (2001). *Chunqiu shi* 春秋史 [Dějiny období Letopisů]. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.
- Gu Hanyu da cidan* 古漢語大詞典 [Velký slovník klasické čínštiny] (1998). Shanghai: Shanghai cishu chubanshe.
- Hockey, Jenny (2002). „The importance of being intuitive: Arnold van Gennep's The Rites of Passage“. *Mortality*, vol. 7, 210–217.
- Hoebel, Adamson E. (1960). „ARNOLD VAN GENNEP: The Rites of Passage“. *The Southwestern Social Science Quarterly*, vol. 41 (3), 371.
- Hsu Cho-yun (1999). „The Spring and Autumn Period“. In: Loewe, Michael a Shaughnessy, Edward L. (edd.). *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 545–586.
- Hua Mei 华梅 (2004). *Chinese clothing*. Přel. Yu Hong a Zhang Lei. Beijing: Wuzhou chuanbo chubanshe.
- Hulsewé, Anthony F. P. (1993a). „Shih chi 史記“. In: Loewe, Michael (ed.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China, 405–414.

- Hulsewé, Anthony F. P. (1993b). „Han shu 漢書“. In: Loewe, Michael (ed.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China, 129–136.
- Chang Kwang-chih (ed.) (1977a). *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*. New Haven a London: Yale University Press.
- Chang Kwang-chih (1977b). „Ancient China“. In: *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*. New Haven a London: Yale University Press.
- Cheng, Anne (1993). „Chu'un ch'iu 春秋, Kung yang 公羊, Ku Liang 穀梁 and Tso chuan 左傳“. In: Loewe, Michael (ed.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China, 67–76.
- Cheng, Anne (2006). *Dějiny čínského myšlení*. Přel. Helena Beguivinová et al. Praha: DrahrmaGaia.
- Jandourek, Jan (2012). *Slovník sociologických pojmů: 610 hesel*. Praha: Grada Publishing, a. s.
- Kejdun, Irina B. (2015). „Ritual nadevanija šapki: osnovnyje osobennosti (k charakteristike soderžanija konfucianskogo traktata „Li Czi“)“. *Vestnik NGU. Serija: Istorija, filologija*, vol. 14.4, 166–172.
- Kern, Martin (2009). „Bronze inscriptions, the Shijing and the Shangshu: the evolution of the ancestral sacrifice during the Western Zhou“. In: Lagerwey, John a Kalinowski, Marc (edd.). *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*. Leiden a Boston: Brill, 695–720).
- Král, Oldřich (přel.) (1995). *I-t'ing: Kniha proměn*. Praha: MAXIMA. [orig. *Yijing* 易經].
- Kramers, Robert P. (2008). „The development of the Confucian schools“. In: Twitchett, Denis a Fairbank John K. (edd.). *The Cambridge History of China. Vol I: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*. Cambridge: Cambridge University Press, 747–765.
- Lewis, Mark E. (2006). *The Construction of Space in Early China*. Albany: State University of New York Press.
- Liščák, Vladimír (2013). *Konfuciánství od počátku do současnosti*. Praha: Academia.

- Liu Lexian (2017). „Daybooks: A Type of Popular Hemerological Manual of the Warring States, Qin, and Han“. In: Harper, Donald a Kalinowski, Marc (edd.). *The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin, and Han*. Leiden: Brill, 57–90.
- Loewe, Michael (2000). *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods (221 BC–AD 24)*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Lomová, Olga a Pokora, Timoteus (přel.) (2012). *S'-ma Čchien: Kniha vrchních písařů. Výbor z díla čínského historika*. Praha: Karolinum. [orig. *Shiji* 史記 (2.–1. stol. př. n. l.), Sima Qian 司馬遷].
- Malina, Jaroslav et al. (2009). *Antropologický slovník*. Brno: Akademické nakladatelství CERM.
- Maršálek, Jakub (2003). „Sociální analýza pohřebišť pozdního neolitu (cca 3000–2000 př. n. l.) na území provincie Shandong“. Nepublikovaná disertační práce, Univerzita Karlova, Praha.
- Maršálek, Jakub (2006). „Od vůle předků k trestům Nebes: věštby a předpovědi ve starověké Číně“. In: Vítek, Tomáš, Starý, Jiří, Antalík, Dalibor (edd.). *Věštění a prorokování v archaických kulturách*. Praha: Hermann a synové, 49–76.
- Maršálek, Jakub (2012). „Čepicování vévody Xianga z Lu v roce 564 př. n. l. aneb jak jsme všichni jedna rodina: k charakteru politických vztahů v rané Číně“. Nepublikovaný rukopis referátu předneseného na *Šesté výroční konferenci českých a slovenských sinologů* v Praze dne 9.11.2012.
- Mauss, Marcel (1909). „A. VAN GENNEP. – Les rites de Passage“. *L'année sociologique (1896/1897–1924/1925)*, vol. 11, 200–202.
- Mauss, Marcel (1999). *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Nylan, Michael (2001). *The Five „Confucian“ Classics*. New Haven a London: Yale University Press.
- Petrusek, Miloslav et al. (1996). *Velký sociologický slovník II (P–Z)*. Praha: Karolinum.

- Pines, Yuri (2002). *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722–453 B.C.E.* Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Poo Mu-chou (2009). „Ritual and ritual texts in early China“. In: Lagerwey, John a Kalinowski, Marc (edd.). *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*. Leiden a Boston: Brill, 281–314.
- Puett, Michael J. (2009). „Combining the ghosts and spirits, centering the realm: mortuary ritual and political organization in the ritual compendia of early China“. In: Lagerwey, John a Kalinowski, Marc (edd.). *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*. Leiden a Boston: Brill, 695–720.
- Riegel, Jeffrey K. (1993). „Li chi 禮記“. In: Loewe, Michael (ed.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China, 293–297.
- Shaughnessy, Edward L. (1993). „Shang shu 尚書“. In: Loewe, Michael (ed.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China, 376–389.
- Ślupski, Zbigniew a Lomová, Olga (2006). *Úvod do dějin čínského písemnictví a krásné literatury*. Praha: Karolinum.
- Ślupski, Zbigniew a Lomová, Olga (2009). *Úvod do dějin čínského písemnictví a krásné literatury II. díl*. Praha: Karolinum.
- Sun Ji 孙机 (1991). *Handai wuzhi wenhua ziliaotu shuo 汉代物质文化资料图说* [Ilustrované materiály ke kultuře doby Han]. Beijing: Wenwu chubanshe.
- Tang Qicui (2020). *Ritual Civilization and Mythological Coding. Understanding Cultural Interpretation of Liji*. Singapore: Springer.
- Thote, Alain (2017). „Daybooks in Archaeological Context“. In: Harper, Donald a Kalinowski, Marc (edd.). *The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin, and Han*. Leiden: Brill, 11–56.
- Tong Shuye 童书业 (2010). *Chunqiu shi 春秋史* [Dějiny období Letopisů]. Beijing: Shangwu yinshuguan.

- Turner, Victor (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing.
- Turner, Victor (2004). *Průběh rituálu*. Přel. Lucie Kučerová. Brno: Computer Press.
- Twitchett, Denis (1992). *The Writing of Official History Under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Underhill, Anne P. (2002). *Craft Production and Social Change in Northern China*. New York: Springer Science + Business Media.
- Wilkinson, Endymion (2013). *Chinese History: A New Manual*. Cambridge a London: Harvard University Press.
- Wiseman, Rob (2019). „Getting beyond Rites of Passage in Archaeology: Conceptual Metaphors of Journeys and Growth“. *Current Anthropology*, vol. 60., 449–474.
- Ye Guoliang 葉國良 (2015). „Yili gel i dianzhi zhuyao li yi yu zhi li shi zhi san xiang jiben li yi 儀禮各禮典之主要禮義與執禮時之三項基本禮義“ [Rituální význam jednotlivých rituálů v *Yili* a tři základní významy konání rituálů]. *Lingnan xuebao*, vol. 3, 1–10.
- Zádrapa, Lukáš (přel.) (2019). *Sün-c': Tradičně Sün Kchuang*. Praha: Academia. [orig. *Xunzi* 荀子 (3. stol. př. n. l.), *Xunzi* 荀子].
- Zhang Yiren 張以仁, Boltz, William G., Loewe, Michael (1993). „Kuo yü 國語“. In: Loewe, Michael (ed.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China, 263–268.

Elektronické zdroje

- Harbsmeier, Christoph (ed.). *Thesaurus Linguae Sericae: An Historical Encyclopaedia of Chinese Conceptual Schemes* [online]. Dostupné na: <https://hxwd.org/index.html> (navštíveno 3.5.2021).
- Zhouli* 周禮 [online]. Dostupné na: <https://ctext.org/rites-of-zhou> (navštíveno 29.6.2021).