

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

Bakalářská práce

Kult předků ve starověké Číně

Autor:

Kateřina Pechlátová

Vedoucí práce:

Mgr. Jakub Maršálek

Karlštejn 2006

Obsah

1	Slovo na úvod	4
2	NEOLIT	5
2.1	První doklady kultu předků.....	5
2.2	Neolitická pohřebiště.....	6
2.3	Konstrukce a výbava neolitických hrobek.....	8
2.4	Počátky výroby rituálních předmětů	9
2.5	Neolitická keramika.....	10
2.6	Nefrit.....	11
2.7	Aligátoří bubny	12
2.8	Věšebné kosti.....	13
2.9	Nálezy prasečích lebek a čelistí.....	14
3	TŘI DYNASTIE – Obecná charakteristika období	15
3.1	Společnost za Tří dynastií	16
3.2	Mýty o původu klanů.....	17
3.3	Starověké náboženství.....	18
4	DYNASTIE XIA	21
4.1	Objev bronzu	21
5	SHANG	23
5.1	Kult jako cesta k moci.....	24
5.2	Šamanismus	24
5.3	Věštění z kostí a krunýřů	25
5.4	Posmrtná jména.....	27
5.5	Královské pohřebiště.....	28
5.6	Hrobky shangských králů.....	29
5.7	Shangský chrám předků	30
5.8	Bronzové nádoby	31
6	DYNASTIE ZHOU	34
6.1	Západní ZHOU	34
6.1.1	Investitura a přenos politické moci.....	34
6.1.2	Rodové chrámy za dynastie Západní Zhou	35
6.1.3	Ustálení obřadních postupů	38
6.1.4	Bronzy období Západní Zhou	39
6.2	Východní ZHOU	41
6.2.1	Paláce	42
6.2.2	Hrobky a mauzolea.....	42
6.2.3	Náboženský skepticismus.....	44
7	Slovo na závěr: další vývoj kultu	46

8	Přílohy	48
8.1	Chronologický přehled hlavních kultur a dynastií	48
8.2	Obrazová příloha	49
9	Poznámky.....	57
10	Seznam použité literatury.....	63

1 Slovo na úvod

Kult předků je reciproční záležitost, jejímž cílem je zajistit blaho pozůstalých i zesnulých příbuzných. Potomci uspokojují kolektivní nebo pouze vlastní deifikované předky oběťmi, aby jejich prostřednictvím zajistili zdar svým pozemským záležitostem.

Chceme-li stručně charakterizovat kult předků ve starověké Číně, je třeba říci asi toto: uctívání předků mělo ve starověkém čínském náboženství od jeho počátků zásadní význam, neboť v podstatě tvořilo ústřední bod, okolo nějž se určitým způsobem točila většina náboženských aktivit. Zároveň bylo úzce spjato se společenskou a politickou organizací starověké čínské společnosti, neboť představovalo cestu k moci. Právo komunikovat s předky měla totiž pouze aristokracie, v první řadě král, jehož toto privilegium opravňovalo k výsadnímu postavení a mocenským nárokům.

V této práci budu sledovat vývoj kultu předků od jeho počátků ve středním a pozdním neolitu (5000–2000 př. Kr.) do konce období Tří dynastií – přes dynastii Xia (2100–1600 př. Kr.), jež se pohybuje na hranici legendy, přes dynastii Shang (1600–1100 př. Kr.), kdy význam kultu dosáhl vrcholu, až po jeho úpadek ke konci vlády dynastie Zhou (1100–256 př. Kr.).* Ve stanoveném časovém rámci bych ráda popsala jeho základní rysy. Jelikož se jedná o poměrně široký pojem, je široké i spektrum jeho aspektů. Pokusím se vyložit principy kultu, rituály a nemohu opominout ani hmotnou stránku věci, kterou zastupují artefakty a architektura. Vzhledem k rozsahu práce se však mohu jednotlivým problémům a stanoviskům různých autorů věnovat jen omezeně.

* Pro označení jednotlivých období čínských dějin se dosud používá tradiční dělení podle vládnoucích dynastií; budu tedy postupně mluvit o obdobích Xia, Shang, Zhou apod.

2 NEOLIT

Při zkoumání období neolitu, tedy čínské prehistorie, máme k dispozici jen dva zdroje informací: prvním z nich jsou archeologické nálezy, druhým mýty a legendy pocházející z této epochy, které byly zapsány až za Tří dynastií (hlavně v druhé části vlády dynastie Zhou). Jde především o legendy o starověkých hrdinech a mudrcích, kteří byli původně chápáni jako historické osobnosti. Výzkum posledních desetiletí však zjistil, že (alespoň někteří z nich) byli vlastně starověkými náboženskými symboly či vzory, které začaly být za pozdní Zhou a Han vykládány racionálně.¹ Tyto mýty sice mohou při pátrání po původu a projevech kultu posloužit jako vodítko, nicméně v žádném případě nepředstavují spolehlivý, úplný a tedy ani relevantní pramen. Proto jsou hlavním zdrojem informací pro dobu neolitu jeho pohřebiště.

Z tohoto důvodu máme možnost v období čínské prehistorie sledovat jen vnější projevy kultu, zákonitě nám však mnohdy uniká jejich vnitřní význam. Bylo by sice lákavé vyvozovat z pozdějšího vývoje, o němž je známo již daleko více, některé závěry pro dobu neolitu, tento postup by se však mohl ukázat velmi zavádějícím. Kult totiž zjevně procházel i v pozdějších dobách neustálým vývojem a zaznamenal velmi závažné změny, způsobené nejen měnícím se počtem a složením skupiny uctívaných předků, ale také jejich pojetím.

Z uvedených důvodů plyne, že se v tomto oddílu práce budu soustředit především na hmotné prameny poskytované archeologií, tedy na nepřímé projevy kultu předků – na prostorové uspořádání pohřebišť, konstrukci hrobek a hlavně jejich vybavení, jehož nejdůležitější součástí (samozřejmě kromě osoby majitele) tvořily rituální předměty.

2.1 První doklady kultu předků

V prvním období, které budu ve své práci sledovat, tedy v době mezi lety 5000 a 2000 př. Kr., již v oblasti dnešní střední Číny (mezi Žlutou řekou a řekou Yangzi) existovala celá řada kultur. Pro náš zájem není třeba znát všechny, proto se budu soustředit pouze na ty z nich, které jsou nejlépe zdokumentované a jež vykazují některé společné znaky. Jedná se především o kulturu Yangshao (5500–3000 př. Kr.),² kultury východního pobřeží – Dawenkou (4300–2500 př. Kr.) a Liangzhu (3300–2200 př. Kr.),³ a o kulturu Longshan (3000–2000 př. Kr.)⁴ s centrem v údolí středního a dolního toku Žluté řeky (obr. 1).

Všechny jmenované kultury se vyznačují tím, že jejich společenství již prošla zásadní sociální a politickou transformací z prvobytně pospolné společnosti na stratifikovanou společnost pozdního neolitu, která již činila rozdíly mezi bohatými a chudými. Tuto skutečnost nejlépe odrážejí pohřebiště, která vykazují rozdíly v bohatosti vybavení hrobů i v jejich rozměrech a rozmístění v rámci areálu. Zde máme možnost sledovat pohřbívání podle ustálených zvyků, k nimž patří ukládání zesnulých s některými druhy předmětů, o nichž soudíme, že představují dary pro mrtvého neboli pohřební výbavu jeho posmrtného obydlí. To vše nasvědčuje domněnce, že se zřejmě už zde setkáváme s vírou v určitý druh existence po smrti.

Jiným starobylým dokladem kultu předků mohou být obětní jámy, poprvé sledované na pohřebištích kultury Yangshao pocházejících přibližně z let 5000–4000 př. Kr. Tyto jámy byly vyplněny popelem, malými kousky dřevěného uhlí, nepoškozenými keramickými nádobami i jejich střepy, semeny plodin a kamennými nástroji. Jelikož evidentně patří pouze k pohřebišti, mohly sloužit k obětování předkům.⁵

Poněkud sporným problémem jsou pohřební rakve kultury Yangshao, které někteří archeologové považují za důkaz víry v duši (obr. 2). Tyto keramické nádoby mají ve stěně malý otvor, o němž se domnívají, že měl umožnit duši zesnulého dostat se z nádoby ven. Poo se přesto domnívá, že taková dedukce je jen moderním předsudkem.⁶

2.2 Neolitická pohřebiště.

Nejvýraznějším a nejlépe patrným rysem čínských pohřebišť z období středního a pozdního neolitu je jejich rozdělení do několika segmentů. V mnoha etnografických a archeologických studiích z celého světa se výskyt symetrických ohraničených pohřebišť spojuje s existencí různých společenských skupin, které mají ve zvyku převod dědictví v přímé linii. Liu upozorňuje, že tento předpoklad, tedy že prostorové uspořádání v rámci pohřebiště má úzkou souvislost s příbuzenskými vztahy v komunitě, podporuje i osteologický rozbor materiálu z čínského neolitu. Připomíná přitom analýzu lidských pozůstatků ze 37 různých hrobů kultury Yangshao v provincii Shaanxi, kterou provedli Gao a Lee a jež ukázala, že každý hrob mohl obsahovat členy rozšířené rodiny nebo rodu.⁷

Pohřební zvyky jednotlivých kultur sice měly některé společné prvky, zároveň se ale do jisté míry lišily. Na základě zmíněné analýzy a dalších materiálů Liu rozlišuje čtyři typy neolitických pohřebních rituálů, které vyplývají ze společenského systému komunit a od nichž se odvíjí také podoba pohřebišť.

Prvním z nich je uctívání celé skupiny předků v kultuře Yangshao na pohřebišti Longgangsi v jižní Shaanxi (4500–4200 př. Kr.), kde se v tomto patrně dosud

nehierarchickém společenském uspořádání rituály prováděly v zastoupení celé komunity a v jejím společném zájmu.

V druhém typu rituálu, který dokládá několik pohřebišť kultury Yangshao z oblasti střední Shaanxi (4300–4000 př. Kr.), jsou ze skupiny předků vyloučeny ženy. Přestože o těchto společenstvích můžeme stále říci, že jsou nestratifikovaná a že se pohřební majetek rozděloval rovným dílem, úprava hrobů zde zaznamenala několik úrovní podle toho, do jaké míry pohřbený přispěl k ekonomické či politické prosperitě rodné komunity.

Třetí model pohřbívání mrtvých se již váže na uctívání jednotlivců a objevil se v jedné z fází kultury Majiayao (2500–2300 př. Kr.) v provincii Qinghai, ve společenství s malými projevy diferenciací v sociální a ekonomické oblasti. Potvrzuje to skutečnost, že se na zdejších pohřebišti nacházejí současné i pozdější obětní jámy, které zjevně patří ke dvěma hrobům se vzácnými předměty, patrně symbolizujícími vysoký status jejich obyvatel.

Čtvrtý typ rituálu, který můžeme sledovat například na nalezištích pozdější fáze kultury Longshan (2600–2000 př. Kr.), se orientuje na jednotlivce a zároveň je neoddělitelně spjat s hierarchickým uspořádáním společnosti.⁸ V blízkosti velkých hrobů jsou rozmístěny obětní jámy a celé pohřebiště je rozděleno do dvou částí, které obývají předkové příbuzenských skupin z různých vrstev společnosti.⁹

Liu srovnává první a čtvrtý typ rituálu a tvrdí, že oproti longshanskému nalezišti Chengzi svědčí yangshaoské sídliště Longgansi o poměrně nestratifikované společnosti. Obětní jámy se tu totiž nacházejí po okrajích celého pohřebiště a proto jsou součástí spíše jeho celku než jednotlivých hrobů. Dále říká, že „rozdíl mezi rituály dodržovanými na nalezišti Longgansi kultury Yangshao a těmi, které se konaly na nalezišti Chengzi kultury Longshan, může být charakterizován jako rozdíl mezi rituály obracejícími se ke společenství a věnovanými skupině předků v poměrně nestratifikované společnosti na jedné straně, a mezi rituály orientovanými na rodinu a rod, zasvěcenými jednotlivým předkům v rozvrstvené společnosti, na straně druhé“.¹⁰

Liu je toho názoru, že ve společenstvích kultury Longshan předky uctívala spíše jen skupina blízkých příbuzných než celá komunita a že kultu a následných pravidelných posmrtných obětí se dočkali jen ti, kdo se za života těšili vysokému společenskému postavení. To by znamenalo, že jednotlivé příbuzenské skupiny ve společenství měly nerovný přístup k božským silám, neboť požehnání předků mohli dostat jen ti, kdo měli *bona fide* významné a z toho důvodu deifikované předky. Naznačený model posmrtné úcty může mít souvislost s vývojem organizace neolitické čínské společnosti z poměrně rovnostářské společnosti k její pozdější vysoké hierarchizaci.¹¹

Vyjmenované čtyři typy rituálů a způsobů pohřbívání jsou samozřejmě jako každé schéma pouze orientační a nedají se aplikovat na všechna odhalená pohřebiště. Například na nalezištích kultury Liangzhu, která se nacházejí se v údolí dolního toku Yangzi a jsou přibližně ze stejné doby jako sledovaná naleziště Longshan, byly v obřadních terasách z udusané hlíny objeveny jen hroby společenské elity.¹²

Z výše uvedených zjištění je jasné, že kultury středního a pozdního neolitu v oblasti dnešní střední Číny měly během svého vývoje několik společných znaků. Těmi nejdůležitějšími z hlediska tématu práce je stavění hrobek s posmrtným vybavením a tedy počátky kultu předků, a dále postupná hierarchizace společenského a mocenského systému, kterou tyto hrobky odrážely. Přesto zde existovalo mnoho regionálních odlišností a je patné, že náboženské představy neprošly ve všech oblastech jednotným vývojem.

K této otázce uvedli Jordan a Overmyer, že čínská lidová kultura představuje jednotící i odlišující aspekty; vzhledem rozlehlosti čínského území měli lidé z různých oblastí tendenci přiklánět se k rozdílným rituálním zvykům, nicméně díky působení historických i politických vlivů obsahovaly odlišné místní obyčeje také společné základní představy a kulturní hodnoty.¹³

Poslední věcí, kterou bych chtěla k problematice neolitických pohřebišť poznamenat, je fakt, že v oblasti údolí Žluté řeky nám dosud chybí doklady o velkých náboženských stavbách z doby neolitu. Chrámy předků se prokazatelně stavěly až v období Tří dynastií a do této doby byli předci uctíváni zřejmě na pohřebištích, případně v domě.¹⁴ A ačkoli se tyto chrámy staly za dynastie Shang novým centrem rituálů, uctívání předků z pohřebišť nevytizelo.¹⁵

2.3 Konstrukce a výbava neolitických hrobek

Poo předpokládá, že postupnou stratifikací se původně homogenní společnost začala dělit v podstatě do dvou vrstev, z nichž každá měla vlastní formu náboženství; vzniklo tak náboženství držitelů moci a náboženství obyčejných lidí.¹⁶ Jelikož se ale čínské neolitické hroby liší vesměs pouze bohatostí vybavení a nijak zásadně svou koncepcí a strukturou, můžeme logicky předpokládat, že víra chudých i bohatých byla v neolitu více méně homogenní.¹⁷

Obecně o čínských hrobech platí, že s jejich rozměry rostla bohatost vybavení co do vzácnosti i množství. Zatímco v chudých hrobech archeologové nacházejí pouze malé množství obyčejných věcí, obsahují velké hroby celou řadu drahocenných předmětů, které mohly vzhledem ke své výjimečnosti zároveň sloužit jako symbol nejvyššího statutu majitele hrobky či jeho příbuzných. V této době se to týká především předmětů z nefritu, aligátořích bubnů a různých druhů vzácné černé nebo bílé keramiky, například keramiky kultury Longshan z oblasti Shandongu (druh černých pohárů zvaný „vaječná skořápka“).¹⁸ Bohaté hroby se od chudých odlišovaly také množstvím obětovaných prasečích čelistí, římsou *ercengtai* nebo dřevěnou pohřební komorou či rakví.¹⁹

V souvislosti s mírou bohatosti hrobky se Liu domnívá, že množství rituální potrawy a předmětů v její výbavě vyjadřovalo společenské postavení majitele hrobu následujícím způsobem: čím vyšší postavení zesnulého za jeho života, tím více lidí

účastnících se pohřbu a o to více obětí.²⁰ Principy, které v této době rozhodovaly o hierarchii živých i mrtvých, však neznáme.

V hrobech shandongské kultury Longshan často obklopovala komoru nebo rakev římsa *ercengtai*, úzká vyvýšená plošina z udusané hlíny dosahující stejné výšky jako rakev či komora, která obvykle sloužila pro rozložení hrobového majetku (obr. 3). Ve velkých hrobkách mnoha jiných regionů se však *ercengtai* neobjevuje. Hroby s římsou a (případně nebo) s dřevěnou komorou jsou větší a mají složitější strukturu než jednoduché obdélníkové vertikální hroby; proto musely být nákladnější.²¹

V longshanských hrobech byly keramické nádoby většinou umístěny na římsě *ercengtai* nebo v zavážce hrobu, tedy mimo dřevěnou pohřební komoru. Liu říká (a odkazuje při tom na názor Keightleyho), že jejich umístění dokazuje, že byly používány jako skutečné či symbolické schránky na jídlo a nápoje při smutečních obřadech, které prováděli pozůstalí.²² Kromě toho byly rituální nádoby a nástroje uloženy pohromadě a prostorově odděleny od těch obyčejných.²³

2.4 Počátky výroby rituálních předmětů

Podle Wu Hunga se začalo rozlišovat mezi *liqi* a *yongqi*, tedy mezi rituálními a užitkovými předměty, během 4. tisíciletí př. Kr. Došlo k tomu v kulturách východního pobřeží, konkrétně například v kultuře Dawenkou (ač nebyla v tomto směru první), jejíž naleziště jsou v oblasti dnešního Shandongu. Ona tendence se nejprve projevila tím, že se pro účely rituálu začaly ze vzácných surovin vyrábět napodobeniny užitkových předmětů a ornamentů. Nový typ nádob se od věcí denní potřeby vyrobených z hlíny, kamene a kostí zpočátku lišil pouze materiálem, z něhož byl vyroben. Předměty ještě nenesly žádné zdobení ani rytiny, nelišily se ani svým tvarem (tyto prvky byly zřejmě dosud považovány za druhořadé).²⁴

Oddělení *liqi* od *yongqi* se kromě zpracování nefritu projevilo také ve výrobě keramiky, kde se kvůli odlišení od nádob běžné potřeby vyráběla neobvyklá černá nebo bílá keramika. Jak Wu říká, šlo o to přeměnit užitkový předmět na symbol.²⁵

Postupem doby se však kromě změny materiálu začaly projevovat také inovace tvaru, takže podoba rituálních nádob začala mít poměrně přesně určené parametry. Novými prvky byly nožičky nádob, stopky pohárů nebo byla radikálně omezena tloušťka stěn keramických předmětů.

2.5 Neolitická keramika

Neolitické hroby ukrývají velké množství hliněných nádob nebo jejich pozůstatků. Keramika kultury Yangshao, nejstarší ze sledovaných kultur, byla zjevně k běžnému použití, dosud tedy nešlo o výhradně rituální předměty.²⁶ Na mnoha nádobách jsou vyryty jakési značky, z mezi nimiž byly také motivy ryb a ptáků. Někteří vědci se domnívají, že jde patrně o totemy, symboly předků, od nichž měly rody odvozovat svůj původ. Tato zvířata měla v pozdějších mytologických tradicích symbolický význam: ryba symbolizovala bohatství, plodnost a manželský a sexuální soulad, různé druhy ptáků měly v čínské mytologii také poměrně významné místo (motivы ptáků jsou rozšířeny v široké oblasti východního pobřeží Číny). Podle Poa však není pravděpodobné, že by již v této době měla ryba a pták uvedený symbolický význam. Poněvadž se mezi množstvím této keramiky objevují obrazce ptáků, ryb a tvorů složených ze zvířecích těl s lidskou tváří poměrně málo, zatímco převážná většina džbánů nese geometrické ornamenty, nemáme přesvědčivý důvod se domnívat, že by dekorační motivы jmenovaných zvířat mohly představovat převládající tradici. Proto je podle Poa pravděpodobnější, že v této době byly pouze výsledkem experimentu řemeslníků při výrobě nádob.²⁷

Situace se však mění v pozdním neolitu, především u kultur Dawenkou a Liangzhu, na jejichž nádobách a nefritech je mnoho drobných rytin ptáků či ptáků se sluncem, kde by se již mohlo jednat o konkrétní doklady náboženského vyjádření.²⁸ Některé z nich jsou zároveň natolik malé a nevýrazné, že podle Wua nemohou mít funkci ozdoby. Z toho soudí, že kromě dekoračních rytin se na rituálních nádobách vyskytoval ještě emblém rodu, který určoval vlastníka předmětu. V tomto smyslu by šlo o počátky písma, první textové vyjádření.²⁹

Pro hroby kultury Dawenkou je charakteristická černá keramika *gaobingbei*. Z ní se stylisticky vyvinula specialita kultury Longshan, černé poháry na vysoké stopce přezdívané „vaječná skořápka“ (obr. 4). Tento název má vyjádřit skutečnost, že stěny nádob jsou extrémně tenké (obvykle 0,5-2,0 mm), o něco silnější ve spodní části nádoby (u paty a stopky) a slabší nahoře. Nádoby nebývají vyšší než 25 cm a váží většinou něco mezi 50 a 70 g. Byly vyráběny z velmi jemné keramické hlíny technikou rychlého kruhu, aby bylo možné docílit nezvyklé tenkosti stěn. Poté byly důkladně vyleštěny a opatrně vypáleny, aby dostaly charakteristický černý lesklý vzhled.³⁰ Na rozdíl od nádob jiných kultur většinou zcela postrádají dekoraci.³¹

„Vaječné skořápky“ byly nalezeny pouze v oblasti výskytu shandongské kultury Longshan a v její jižní části poloostrova Liaodong. Jak ukázaly experimenty čínských archeologů, byl proces výroby vysoce specializovaný, k výrobě pohárů tedy patrně sloužily dílny zaměřující se výhradně na tento typ produktů. Dosud takové dílny nebyly nalezeny, přesto však můžeme z množství střepů předpokládat, že jedním z míst, kde se poháry vyráběly, bylo Liangchengzhen, politické centrum a zároveň největším naleziště kultury Longshan v Shandongu.³²

Skutečnost, že tato keramika byla patrně symbolem nejvyšší společenské vrstvy, naznačuje hned několik faktorů – totiž za první její řídký výskyt, za druhé výskyt výhradně v těch nejskvostněji vybavených hrobech a za třetí fakt, že se tyto nádoby (a ostatní předměty, o nichž předpokládáme, že měly rituální význam) nenašly v sídelním odpadu.³³ Vzhledem k tvaru pohárů, konkrétně jejich vysoké nožce, je pravděpodobné, že se z nich asi pilo. Liu Li proto došla k závěru, že „tyto poháry používaly hlavně elity při rituálech, kdy se připíjelo (včetně smutečního obřadu), a že byly umístěny v hrobech jakožto symboly vysokého společenského postavení zesnulých i pozůstalých“.³⁴

Liu v souvislosti se svou teorií směny rituálních předmětů dále připouští, že tento druh keramiky mohl sloužit lidem Longshanské kultury v Shandongu také k výměně prestižního zboží z jiných částí země, například za nefrit ze sousedních oblastí.³⁵ Z toho by vyplývalo, že elity rovněž sdílely alespoň některé rituální praktiky.³⁶

Výroba této cenné keramiky nepřežila zánik kultury Longshan v Shandongu. Argument, že byla nahrazena nově vznikajícími nádobami z bronzu, Liu odmítá ze dvou důvodů: za první, na nalezištích kultury Yueshi (1900–1500 př. Kr.), která v oblasti Shandongu navazovala na Longshan, bylo objeveno jen několik málo drobných bronzových nástrojů (hroty šípů, nožičky a šídla), za druhé, bronzové nádoby známe až z pozdějšího vývoje kultury Erlitou v dnešním Henanu (1900–1600 př. Kr.); kultura Longshan však zanikla již někdy kolem roku 2000 př. Kr. Liu proto hledá jiné vysvětlení a dochází k závěru, že se poháry přestaly vyrábět v důsledku zániku společenského systému longshanských elit v Shandongu. Předpokládá, že tuto keramiku pravděpodobně vyráběl jen malý počet hrnčírů, kteří byli přidruženi k jednotlivým skupinám elit, jež směňovaly tyto poháry za další zboží s elitami z jiných regionů. Poháry mohly nejen symbolizovat vysoké společenské postavení, ale také potvrzovat politická spojení; když tento systém upadal, od hrnčírů se již nepožadovaly natolik technicky obtížné a tedy drahé předměty.³⁷

2.6 Nefrit

Novou surovinou, jež se používala pro výrobu rituálních předmětů, byl v první řadě nefrit. Názvem *yu* byl označován velmi tvrdý kámen bílé až zelené barvy s výraznou texturou. Tento výraz však zahrnuje dva druhy nerostů – křemičitan vápníku a hořčíku (zelenou odrůdu amfibolu) a křemičitan sodíku a hliníku (ze skupiny pyroxenů), z nichž každý má poněkud odlišné vlastnosti. Prvně jmenovaný, tedy tzv. „měkký ledvinec“ čili pravý nefrit, má vláknitou strukturu a je proto měkký, druhý, tzv. „tvrdý ledvinec“ neboli jadeit, má formu krystalickou, je vzácnější a ještě o něco tvrdší³⁸ (což je zřejmě důvod, proč při výrobě rezbářských prací došel širšího uplatnění až v 18. století).

Právě díky své tvrdosti vyžadoval nefrit zvláštní řemeslné zpracování, jež obnášelo řezání a leštění za pomoci polotekutého brusiva smíchaného s jiným práškovým materiálem, tvrdším než samotný nefrit, a hlavně velmi mnoho času.³⁹ Z onoho důvodu a kvůli vzácnosti materiálu byly nefritové předměty vyhrazeny pro privilegovanou vrstvu, jejíž existenci dokazují i hroby kultury Dawenkou. Také tyto hroby jsou dokladem již proběhnuvší sociální transformace, o níž byla řeč, neboť zde můžeme pozorovat velké množství chudých hrobů a jen několik málo bohatých, v nichž jako jediných se našly nefritové předměty a jiné vzácné zboží.⁴⁰

Tvary a další typizované znaky rituálních předmětů z nefritu se často opakovaly v řadě kultur, které současně existovaly v oblasti údolí Žluté řeky a řeky Yangzi.⁴¹ Mezi ustálené druhy artefaktů patřil třeba předmět zvaný *cong*, jenž měl tvar hranolu s čtvercovou základnou, jímž prochází válcovitý svislý otvor, patří sem i sekera *yue*, „vroubkovaný disk“ *yabi*, různé přívěsky nebo „vroubkovaná tabulka“ *yazhang*.

Největší využití nefritu v čínských dějinách umění vůbec můžeme sledovat ve 3. tisíciletí př. Kr., například v kultuře Liangzhu (3300–2200 př. Kr.), která rovněž spadá pod kulturní tradici východního pobřeží s centrem v údolí dolního toku řeky Yangzi.⁴² Na rozdíl od starších nefritových výrobků kultury Dawenkou, prostých a bez vzorů, již tyto nepředstavují přímo kopie předmětů denní potřeby z kamene a keramiky. Nástroje, o nichž je řeč, sice stále svým tvarem odkazují k původnímu funkčnímu vzoru, ale zároveň jejich vnější znaky zdůrazňovaly skutečnost, že se prakticky nepoužívaly; ku příkladu zde nalezené sekery jsou tak tenké, že by to ani nebylo možné. Avšak důležitější změnou byl jiný prvek, který kultura Liangzhu vytvořila a rozšířila – rytí zoomorfních i jiných obrazců do povrchu nefritových předmětů (obr. 5).⁴³

Motivy zvířecích masek, které se na liangzhuských nefritech objevují, se možná vyvinuly z místní tradice, která by mohla sahat až do období kultury Hemudu ve 4. tisíciletí př. Kr. Masky obou kultur mají některé společné znaky, jimiž je pár kulatých očí a diadém. Nezobrazují zvíře nebo lidskou postavu, jsou vykonstruovaným symbolem nebo obrazem, jehož nejvýraznějším znakem jsou 2 oči tvořené soustřednými kruhy.⁴⁴ Wu zdůrazňuje, že jedním z rysů liangzhuských masek, stejně jako ornamentů pozdějších bronzů dynastie Shang, je proměnlivost tvarů a neustálé drobné obměňování motivů (v rámci druhu předmětu). Domnívá se, že jde o úmysl, o princip této umělecké tvorby.⁴⁵ Duální motivy na ornamentech kultury Liangzhu jsou jedním z mnoha projevů tohoto principu v čínském umění a architektuře, o němž mluví K. C. Chang hlavně v souvislosti s uměním dynastie Shang.

2.7 Aligatoří bubny

V největších a nejbohatších dosud objevených hrobkách kultur Dawenkou, Longshan (v provinciích Shanxi i Shandong) a v několika královských hrobkách

dynastie Shang byly objeveny pozůstatky dřevěných bubnů potažených aligátory kůží. Někteří vědci je spojují s rituálním předmětem zvaným *tuogu* neboli „aligátory buben“, jež zmiňují starověké čínské texty. O tom, že bubny patrně sloužily při rituálech, svědčí fakt, že byly nalezeny společně s rituální výbavou hrobu (s poháry v Dawenkou nebo s hudebními nástroji v shangských hrobech).⁴⁶

Neolitické pozůstatky jezer a kostí aligátorů na východním pobřeží včetně Shandongu vysvětlují původ kůže z hrodek v této provincii. Ve vnitrozemské provincii Shanxi však žádné takovéto stopy nejsou, z čehož vyplývá, že zde nalezená kůže nepocházela odtud. Zdá se tedy, že tyto bubny byly vynálezem neolitických obyvatel Shandongu, jimž sloužily při náboženských obřadech. Zřejmě i ony měly zároveň symbolizovat vysoké postavení zemřelých, soudě podle toho, že se jich našlo velice málo a že se vyskytovaly pouze v bohatých hrobech s dalšími předměty symbolizujícími vysoké postavení. Z toho Liu Li usuzuje, že koncem neolitu na tomto území fungovala mezi elitami dálková směna rituálních předmětů.⁴⁷

Přibližně ve stejné době, kdy vymizela křehká longshanská keramika a kdy se měl rozpadat systém dálkové směny mezi elitami, přestaly být i aligátory bubny předmětem výměny. Jejich výroba však nezanikla a nepřestaly se při rituálech používat. Liu došla na základě jedné z kapitol *Shangshu* s názvem „*Yugong*“ (Tribut z Yu) k závěru, že výměnný systém předstátních společností se v podstatě proměnil v daňovou soustavu státních celků a že se aligátory bubny staly darem pro dynastické krále raných států.⁴⁸

2.8 Věšebné kosti

V období mezi pozdním 4. a raným 3. tisíciletím př. Kr. se v celé severní Číně rozšířila skapulimancie neboli věštění ze zvířecích kostí. V Čínské prehistorii se k tomuto účelu používaly pouze ramenní lopatky, teprve za dynastie Shang se běžně věštilo také z želvích krunýřů a použité věšebné kosti se začaly popisovat.⁴⁹

Nálezy na věšebných kostech v kultuře Yangshao, stejně jako zvířecí motivy na artefaktech, naznačují často diskutovaný starověký šamanismus, který má podle K. C. Changa původ v čínském neolitu. O tom však pojednám později, v oddílu věnovaném dynastii Shang, neboť v té době dosáhlo používání věšeckých praktik svého zenitu.

2.9 Nálezy prasečích lebek a čelistí

Tradice pohřbívání částí domestikovaných prasat jakožto rituální potravy pro zemřelé, zvláště pak jejich lebek a čelistí, má velmi hluboké kořeny. Liu uvádí, že tento zvyk má původ v severní Číně, kde ho můžeme pozorovat už od 6. tisíciletí př. Kr., tedy v raném neolitu. Odtud se během středního a pozdního neolitu celkově rozšířil v severní i jižní Číně. Co se týče severní Číny, tato praxe sice po kultuře Longshan z údolí Žluté řeky vymizela, přesto se však v době bronzové udržovala v severovýchodní části země.⁵⁰

Nejvíce nálezů prasečích lebek a čelistí v bohatých hrobech spadá do pozdního neolitu (3. tisíciletí př. Kr.).⁵¹ Liu se přiklání k názoru Keightleyho, totiž že lebky prasat nalezené v neolitických hrobech byly poskytovány jako součást smutečního obřadu skupinami spřízněnými s nejbližšími příbuznými zesnulého.⁵² Části prasat byly sice nalezeny i v některých chudších hrobech, avšak i přesto je patrné, že čím bohatší byl hrob, tím více lebek a čelistí obsahoval. Za předpokladu, že prase bylo ukazatelem majetnosti, můžeme soudit, že množství této rituální potravy vyjadřovalo společenské postavení stejným způsobem, který byl popsán pro množství hrobového majetku obecně: čím vyšší postavení zesnulého, tím více účastníků pohřbu a tedy i pohřebních darů.⁵³

Zvyk pohřbívání vepřů se v jednotlivých regionech lišil. Co se týče kultury Longshan a jejích variant v Shandongu a Shanxi, v první z nich byly nalezeny lebky a čelisti v hrobech různé velikosti v počtu od jednoho do několika tuctů kusů, v druhé pak celá prasata v některých velkých hrobech, v hrobech střední velikosti jen části zvířat nebo jindy byly čelisti pohřbeny pohromadě v oddělených jámách v blízkosti velkých hrobů.⁵⁴

Liu je oproti jiným vědcům přesvědčena, že většina domácností chovala prasata v rámci svého samozásobení. Hlava se považovala za tu část prasete, která byla nejdůležitější a nejvíce vyjadřovala úctu.⁵⁵ Zdá se, že výběr pohlaví a věku obětovaných prasat, se řídil určitými pravidly; dokladem toho jsou i některé shangské nápisy na věštebných kostech. Liu se proto domnívá, že jde o neolitickou tradici přeživší až do doby dynastie Shang, kdy se však části vepřů už nepohřbívaly přímo do hrobky, ale do separátních obětních jam.⁵⁶ V některých hrobech kultur Liangzhu a Longshan se našly také kamenné nože ve tvaru V, které jsou spojovány s řezáním kančího masa, což nasvědčuje tomu, že se používaly pro přípravu jídla při rituálu.⁵⁷

3 TŘI DYNASTIE – Obecná charakteristika období

Období čínského starověku, které se tradičně označuje jako Tři dynastie, je téměř 2000 let dlouhou etapou dějin, kdy se objevily první historicky doložené státy. Tato doba, v níž vládly dynastie Xia, Shang a Zhou, je zároveň první, pro kterou existují kromě archeologických pozůstatků také texty. Výjimkou je jen první z dynastií, Xia, kdy nemáme přímo její záznamy, ale mnohé se o ní dozvídáme od následujících dynastií Shang a Zhou. Tyto informace pocházejí převážně ze tří zdrojů: prvním jsou tzv. konfuciánské klasické knihy, sestavené během druhé poloviny 2. tisíciletí př. Kr. (*Yijing* – Kniha proměn, *Shijing* – Kniha písní, *Shujing* – Kniha dokumentů minulosti, *Chunqiu* – Letopisy jara a podzimu a jejich komentáře, a také *Sanli* neboli Tři knihy rituálů – *Yili*, *Liji* a *Zhouli*), druhý zdroj tvoří filosofické práce (např. Konfuciovy *Lunyu* nebo dílo Menciovo, *Mengzi*) a třetí poezie (*Chuci*, Elegie z Chu, což je sbírka poezie od několika autorů z konce dynastie Zhou). Všechny zmíněné knihy jsou směsí historických údajů, ale zároveň i mýtů, legend a literárních obrazů; jsou proto zásadní pro porozumění životu v období Tří dynastií. Další nový, velmi důležitý druh informací představují nápisy na artefaktech a věšebných kostech z období Shang a rané dynastie Zhou.¹

Státy Xia, Shang a Zhou nebyly jedinými politickými celky ve starověké Číně, byly pouze těmi nejvýznamnějšími. Dnes již díky archeologickým nálezům víme, že sledované dynastie nevznikaly jedna po druhé, ale že po určitou dobu působily současně. Chang proto popírá tvrzení z mýtů a legend pozdních Zhouů a Hanů, podle nichž měli být králové dynastie Xia predynastickými předky Shangů.² O opaku svědčí také skutečnost, že se zeměpisné centrum každého ze tří států nacházelo jinde – stát Zhou byl ve vztahu k ostatním dvěma za západě, Xia uprostřed a Shang na východě (obr. 6). Tyto státní útvary byly politickými celky, nikoli už ale celky kulturními a etnickými.³ Mezi vědci panuje všeobecná shoda, že obyvatelé všech tří států měli společnou kulturu a vzájemně se lišili jen v detailech.⁴ Jejich hlavním společným znakem v oblasti uspořádání a vývoje společnosti byly v první řadě rody, které sídlily v opevněných městech a sloužily jakožto nástroj vlády, dále existence dynastických skupiny uvnitř klanu a základní podobnost principů nástupnictví králů.⁵

Co se týče časového zařazení jednotlivých dynastií, bylo již vedle tradiční chronologie předloženo mnoho dalších údajů. Celkem vzato však můžeme jejich přesné rozpětí pouze tušit (až na datum pádu poslední dynastie, které známe přesně), ale protože pro sledované téma není nijak důležité, budu se držet jen přibližných letopočtů: u dynastie Xia s obdobím 2200–1750 př. Kr., u dynastie Shang s lety 1750–1100 př. Kr. a u Zhou s rozmezím 1100–256 př. Kr.⁶ Poslední epochu bude ještě třeba později rozdělit na dvě období, na jejichž rozhraní se počaly v kultu předků odvíjet zásadní a nevratné změny.

3.1 Společnost za Tří dynastií

Každá ze Tří dynastií byla založena členy jiného klanu, jichž ve starověké Číně existovalo mnoho set. Tyto příbuzenské skupiny měly některé společné rysy, z nichž Chang jmenuje tři nejdůležitější. Prvním z nich je skutečnost, že členové klanu odvozovali svůj původ od společného mytologického předka v otcovské linii, ačkoli pro nejvzdálenější část čínského starověku to není možné genealogicky potvrdit. Druhým společným znakem je to, že z mýtu o narození společného předka bylo často odvozeno jméno i emblém, jež používal celý klan. A za třetí, členové jednoho klanu spolu neuzavírali sňatky.⁷

Je sice pravda, že rodovému uspořádání za Tří dynastií přesně nerozumíme, nicméně texty z období Zhou jasně vysvětlují pozdější systém členění rodů, který měl za následek jejich rozštěpení a zakládání postranních větví na přidělených územích. Dělení probíhalo asi následujícím způsobem. Pokud vznikly důvody pro to, aby nejmocnější rod v některém z měst (například královském) vyslal výpravu, ať už chtěl rozšířit pole své působnosti nebo ulevit přelidněné obci, dostal jeden z mužských členů rodu s doprovodem pověřený, aby na určeném místě společně zavedli nové politické zřízení.⁸ Joseph Needham obecně formuloval podstatu čínských měst tak, že „nepředstavovala spontánní kumulaci obyvatelstva ani kapitálu nebo výrobních prostředků, ani nebyla pouze či v zásadě centrem obchodu; byla především politickým jádrem, uzlem správního systému a sídlem úředníka [nebo] ... starověkého feudálního pána.“⁹ Založení nového města bylo tedy ve své podstatě politickým činem, který poskytl novému rodu sídlo moci, většinou na novém území.¹⁰

K ustanovení nové formy vlády potřebovala výprava celou řadu věcí, především však pokrevní spřízněnost s vysílajícím vládnoucím rodem a tedy i jeho emblém. Společně s hlavním vyslancem bylo vypraveno několik skupin příslušníků rodu, kteří měli za úkol zajistit zemědělskou a řemeslnou výrobu i vojenskou obranu. Výprava už také musela předem znát název nového místa a politického zřízení. Poslední, ale nikoliv méně důležité, bylo obřadní vybavení a odznaky královské moci, jež nové společenství nutně potřebovalo, aby mohlo udržovat rituální svazek se svým otcovským rodem a aby byla jasně patrná jeho nově získaná nezávislost. V nové zemi pak potomek postavil chrám, v němž byla po jeho smrti umístěna jeho vlastní tabulka jakožto předka a zakladatele nového rodu. Chang dodává, že postupné členění rodů souviselo s klesajícím politickým postavením.¹¹ Nakolik je tento zhouský systém stavby měst, popsáný např. v *Zuozhuan*, aplikovatelný na shangské poměry, ovšem zůstává předmětem debaty.

3.2 Mýty o původu klanů

Víme sice, že každý z klanů starověké Číny měl vlastní mýtus o svém původu, ale v literatuře se jich zachovalo jen několik. Známe proto jen mýty těch, z nichž pocházeli zakladatelé významných dynastií a další politicky důležité osobnosti.¹² Předkové klanu byli nutně také kulturními hrdiny, kteří lidstvu prospěli mnoha činy a vynálezy. Knihy *Guoyu* („Luyu“) a *Liji* („Jifa“) specifikují podmínky, za nichž se mohl zesnulý stát předkem a dostat místo v rituálním kalendáři: oběti se měly nabízet tomu, kdo dal zákony lidu; kdo pracoval k smrti, aby vykonal své povinnosti; kdo odvážně čelil kalamitám; a tomu, jenž odvrátil velké zlo. Tím je řečeno, že předkové svého výjimečného postavení dosáhli zásluhami a nikoli pouze na základě svého původu.¹³

Mýty o předcích byly v období Shang i Zhou neoddělitelně spjaty s rituální soustavou kultu. Všechny klany si díky svým legendárním předkům činily nárok na božský původ, a tak se většina z nich cítila být oprávněna k vládě, o níž spolu soupeřily.¹⁴ V zájmu významných rodů bylo, aby udržovaly celou tradici, která jejich předky představovala jakožto mocné mudrce a dobré pány, jejichž protivníci byli pouhými buřiči a ničemy odsouzenými k nezdaru a ke ztrátě vlastních potomků, kteří by jim mohli obětovat.¹⁵

Vzhledem k historickému významu dynastií Xia, Shang i Zhou se mýty o jejich vzniku dochovaly, a proto známe předky a zakladatele, kteří také odpovídají schématu mýtického hrdiny se zvláštními schopnostmi. První státní dynastie Xia byla založena členy rodu Si. Patrně kvůli starobylosti dynastie a díky tomu, že od ní ještě nemáme texty, není mýtický původ jejího předka Yu jasný. Existuje více verzí jeho původu. Podle jedné z nich se Yu narodil své matce poté, co snědla trochu semen rostliny zvané Jobovy slzy (*Coix lacryma-jobi*), jedné z nejstarších domestikovaných plodin východní Asie. Jméno klanu pochází právě od této plodiny, jíž se v Číně říká *yisi*. Podle jiného mýtu vznikl předek z kamene. Yuův otec měl zastavit velkou povodeň, a proto ukradl nejvyššímu bohu magický druh půdy zvaný *xiyang*, který měl tu vlastnost, že se stále zvětšoval. S její pomocí se Yuův otec pokusil postavit přehradu, ale poté co neuspěl, potrestal ho bůh za onu krádež a popravil ho. Otcovo tělo se pak během tří let proměnilo kámen, a když ho později kdosi rozseknul mečem, vynořil se z „otcova břicha“ Yu.¹⁶

Podle zakladatelského mýtu Shangů (v básni „*Xuanniao*“ ze *Shijing*, Knihy písní) byla dynastie založena členy klanu Zi, potomky jeho zakladatele jménem Xie. Podle tohoto mýtu pozřela Xieova matka vejce, které upustil tmavý pták, poté otěhotněla a porodila syna. Chang upozorňuje, že mýtus o zrození předka z ptačího vejce byl ve starověku rozšířen ve východních přímořských oblastech Číny a severovýchodní Asie. Domnívá se, že tato skutečnost podporuje přesvědčení mnoha vědců, že národ Shangů přišel z východu, kde mají motivy ptáků dlouhou tradici.¹⁷

Dynastii Zhou založil klan Ji, který podle jednoho z existujících vysvětlení své jméno odvozoval od názvu malé řeky, která protékala jeho rodištěm. Předek Ji nebo

také Hou Ji (pán Proso) byl podle mýtu („Shengmin“, také ze *Shijing*) přímým potomkem nejvyššího boha Shangů. Tento bůh, označovaný jako Di nebo Shangdi, vytvořil otisk své nohy a poté, co paní Yuan z rodu Chiang vkročila na její velký palec, způsobil, že otěhotněla. Když matka Hou Jiho porodila, byl chlapec pohozen postupně na cestě, ve vzdáleném lese nebo na ledě, ale vždy ho někdo zachránil, ať už to byli voli a ovce, dřevorubci nebo ptáci. Když vyrostl, vynikal v pěstování rostlin, byl znalcem prosa, fazolí a dalších plodin (odtud jméno „pán Proso“) a údajně začal s vykonáváním rituálů.¹⁸

3.3 Starověké náboženství

Starověký čínský panteon zahrnoval mnoho druhů nadpřirozených sil. Božské bytosti Shangů dělí Keightley do šesti kategorií, z nichž každé se dostávalo jiné pozornosti věřících: (1) Di (Shangdi), hlavní bůh, (2) přírodní síly, (3) první páni, s nimiž Shangové jednali jinak než s vlastními předky, (4) předkové z predynastického období, (5) předkové dynastie a (6) ženští předci, manželky králů z hlavní rodové linie.¹⁹

Původní význam slova Di, jímž Shangové označovali hlavního boha i své předky v hlavní rodové linii, je sporný; existuje pro něj hned několik vysvětlení, jimiž se zde však nebudeme zabývat. Víme, že pozdní vládci dynastie Shang a jejich stoupenci věřili, že Di předsedal hierarchii předků a dalším silám, které měly moc ovlivňovat úspěšnost většiny stránek lidského života. Di byl fakticky jedinou mocností, která mohla přímo ovládat počasí, a to tím způsobem, že poroučela Dešti, Bouři, stejně jako síle Větru a dalším. To jej odlišovalo od všech ostatních nadpřirozených bytostí.²⁰

Již mnohokrát bylo naznačeno, že Di mohl být prvním předkem dynastie Shang. Keightley však označuje důkazy takového tvrzení za značně problematické. Di mohl mít výjimečně stejné funkce jako předci (např. byl schopen způsobit nemoc). To ale může spíše svědčit o tom, že Shangové, v jejichž životě hrály zásadní roli příbuzenské svazky, měli tendenci představovat si všechny významné síly tak, jak chápali své předky. Na druhou stranu shangští králové ohledně hlavního boha věštili nepravidelně a poskytovali mu jen malé nebo žádné obětiny. Rozpor mezi pojetím hlavního boha a štědrým a naléhavým způsobem, jímž králové jednali se svými předky, podle Keightleyho svědčí o tom, že na Diho se pohlíželo zcela odlišným způsobem. Tento závěr podporuje i skutečnost, že Di dynastii Shangů výjimečně škodil, buď tím, že zapříčinil útok nepřátel na říši, nebo mohl způsobit blíže neurčené pohromy, které se snesly na centrum kultu či jiné osídlení. Keightley proto dochází k závěru, že funkce hlavního boha zjevně nebyla rolí předka, neboť předkové Shangů nikdy dynastii na takto citlivých a životně důležitých místech nezasáhli; buď že k tomu neměli moc nebo právě motivaci.²¹

U starých Číňanů se projevoval sklon k antropomorfizaci přírodních sil, neboť se na některé z nich odvolávali jako na „předka“ (*zu*) či „velkého předka“ (*gaozu*), čímž je začleňovali mezi své deifikované příbuzné; stejným způsobem se obraceli také na první pány. Přírodní síly, jako byl Di a několik prvních pánů, působily na stát jako celek tím způsobem, že ovlivňovaly počasí, úrodu a válečné konflikty. Naproti tomu se předkové zabývali přímo královými osobními aktivitami – ovlivňovali zdravotní stav krále a jeho nejbližší rodiny, měli na starosti bezchybné provádění jeho rituálů i vytváření prasklin na věštebných kostech a krunýřích. V této hierarchii pravomocí stál nejvýše hlavní bůh, a po něm následovaly přírodní síly, které již neměly takovou moc nad přírodními úkazy, nicméně byly stále mocnější než předkové, kteří již na počasí a úrodu neměli žádný vliv.²² Pro národy Shang a Zhou nebyli předci jen abstraktními pojmy, ale konkrétními bytostmi. Věřili, že se zesnulí příbuzní stali duchy, s nimiž může člověk komunikovat pouze za pomoci tajných prostředků, a trvali také na tom, že si tyto neviditelné bytosti zachovávají všechny touhy lidí, zvláště tu po jídle.²³

Hierarchie božských bytostí se kromě rozdílů v jejich pravomocech zákonitě projevovala i ve způsobu, jakým byly jednotlivé mocnosti uctívány. Z věšteckých záznamů víme, že Shangové rozlišovali různé skupiny předků, kteří v závislosti na svém významu či funkci dostávali také různou posmrtnou péči. Dvě hlavní skupiny tvoří předci legendární a historičtí, kdy první kategorie zahrnuje legendární kmenové hrdiny a zakládající předky Shangů, druhá krále zaznamenané v genealogii rodu.²⁴ Kromě klanových předků Tří dynastií byli uctíváni také vzdálení, mýtičtí předci, kteří měli abstraktnější povahu, ale zároveň představovali morálně silnější příklad. Patřili mezi ně tzv. tři vládci (*sanhuang*) a pět císařů (*wudi*). Poo se domnívá, že pravděpodobně vznikli za dynastií Shang a Zhou jako náboženská inovace a reakce na vývoj integrovaného sociálního systému.²⁵

První páni stojí poněkud stranou. Byly to mocné postavy historie, které nebyly královského původu a jimž Shangové obětovali mimo soustavu vlastních předků. Keightley konstatuje, že byli zjevně považováni za rané předchůdce shangské elity, ale nebylo jim uděleno chrámové jméno a rovněž nebyli zařazeni do pravidelného cyklu obřadů. Uctívání těchto postav položilo základ praxe udržované v celé imperiální historii, kterou byla posmrtná kanonizace významných úředníků, jejímž cílem bylo ukázat, že vysoké postavení udělené králem v tomto životě může být udrženo i po smrti za pomoci jeho potomků.²⁶

Panteon shangských bohů se rámcově shoduje s bohy uctívanými následující dynastií Zhou. Nejvyšší bůh Shangů se podobá hlavnímu božstvu králů dynastie Zhou, jímž jsou nebesa (*tian*), v tom ohledu, že na říši sesílá katastrofy a může tak poškodit nebo dokonce zahubit dynastii. Toto božstvo sice Shangové ještě s největší pravděpodobností neznali, nicméně myšlenka práva na vládu, které je opodstatněno zásluhami panovníka (ať už z pohledu boha či poddaných), sahá přinejmenším k nim.²⁷ Dubs pokládá za vcelku pravděpodobné, že nauka o „mandátu nebes“ měla původ u prvního panovníka dynastie Zhou, krále Wena, o němž se uvádí, že obdržel „mandát“ (*ming*).²⁸ Tím je myšleno, že nebesa (*tian*) dala Zhouům příkaz, aby dobyli

stát Shang. Nebesa již neovlivňují lidstvo přímo, jako to dělají obyčejní bohové a duchové, které si lidé usmiřují a uctívají. Mohou rozhodovat o vládci země, a to tak, že vybírají krále, který vládne spravedlivě a dají mu svůj mandát. Pokud se ale některý z vládců ukázal jako špatný, nebesa mu mandát odebrala; zároveň však mohla projevit určitou trpělivost, například zhýralého posledního krále Shangů tolerovala 5 let.²⁹

4 DYNASTIE XIA

Většina vědců se domnívá, že pololegendární dynastie Xia, první zralá bronzová civilizace Číny, kterou zmiňují starověké texty, je totožná s kulturou Erlitou, již známe z archeologických pozůstatků. Podle tradičních textů se území dynastie Xia rozkládalo v jihozápadní části dnešní provincie Shanxi a v severozápadním Henanu. Kultura Erlitou působila rovněž v této oblasti a radiokarbonová datace jejích nalezišť ji zařadila na konec 3. nebo začátek 2. tisíciletí př. Kr., tedy do tradičního vymezení období vlády dynastie Xia.¹ Nasvědčuje tomu také nález raně shangského města, jež bylo založeno později než osídlení Erlitou, ale zároveň je staršího data než vykopávky z Zhengzhou z doby střední Shang. Menšina se pak kloní k názoru, že naleziště Erlitou spadá teprve pod ranou dynastii Shang.²

Systém nástupnictví dynastie Xia dnes není jasný. Víme ovšem, že se stejně jako u Shangů používalo pro tvoření posmrtných jmen deset nebeských kmenů, a proto máme důvod se domnívat, že se v důležitých detailech podobá systému dynastie Shang.³

Na nalezišti Erlitou byly objeveny dvě stavby z období konce dynastie Xia, které vykazují překvapivou podobnost se stavbami pozdějších chrámů předků za Tři dynastií, jak je zaznamenala Kniha dokumentů minulosti a Obřady a rity. Jde o uzavřený prostor obehnaný zastřešenými chodbami. Uvnitř ohrazeného areálu se nacházela samostatná síň a východ byl blízko u jeho severovýchodního rohu.⁴

4.1 Objev bronzu

Počátek doby bronzové v Číně datujeme kolem roku 2000 př. Kr. Pojem doba bronzová je v tomto případě vypůjčen ze západní evoluční teorie, která rozlišuje tři stadia v technologickém vývoji lidstva – dobu kamennou, železnou a bronzovou; předpokládalo se, že platí pro různé kultury starověkého světa. V Číně však technologický vývoj probíhal poněkud jinak. Číňané nikdy nevyráběli vyspělejší zemědělské nářadí z bronzu a produkovali pouze omezené množství ručně dělaných předmětů. Podle Changa je charakteristickým rysem čínské doby bronzové to, že použití kovu bylo neoddělitelně spjato s rituálem a válkou. Jinými slovy, bronz představoval politickou moc.⁵

Wu učinil v souvislosti s použitím bronzu tři závěry. (1) Po objevení jeho výroby v Číně se používal především k zhotovování věcí, které nebyly určeny pro další produkci. Wu rozlišuje dvě kategorie předmětů: do první z nich patří nádoby a hudební nástroje používané při rituálech, do druhé zbraně a součásti vozů. Některé

zbraně sice mohly být použity ve válce, ale převážná část z nich je jemně vykládaná nebo jsou příliš velké a musely tedy sloužit při obřadech. (2) Kromě toho byly nalezeny bronzové vrtáky, nože a rydla, které však nemůžeme automaticky označit za nástroje denní potřeby. Například shangské věšební kosti nesou stopy po nástrojích – vrtání prohlubní, aby při opálení a vysušení kosti vznikly lépe vznikaly praskliny, a psaní na kosti pomocí rydel. Navíc zmíněné nástroje byly občas nalezeny společně s rituálními předměty. V Zhengzhou (z doby střední Shang) byly nalezeny vrtáky, které dokonale pasují do otvorů v kostech a krunýřích, jež zde byly rovněž nalezeny.⁶ Na základě těchto indicií došel archeolog Guo Baojun k závěru, že velké množství bronzových vrtáků muselo být vyrobeno pro náboženskou činnost, kterou řídil shangský královský rod. Navíc ozdobné ornamenty na nástrojích jsou stejné, jaké nacházíme na rituálních nádobách, což ukazuje, že tyto předměty mohly být součástí rituální výbavy. (3) Dalším důkazem o tom, že v Číně se bronz používal k jiným účelům než v Evropě, je skutečnost, že objevené zemědělské nářadí z doby dynastií Shang a Zhou bylo z kamene. Stejně tak i vykopávky na nalezišti Erlitou ukázaly, že lidé pokračovali ve výrobě a používání kamenného zemědělského nářadí i poté, co byla objevena technologie výroby předmětů z bronzů.⁷

S počátkem doby bronzové v Číně se na artefaktech objevil soubor vnějších znaků, kterými se vyznačovalo symbolické umění a o nichž již byla řeč – tenkost nefritových předmětů, křehkost keramických nádob, dekorace a emblémy. Tuto tradici převzal i bronz. Když se poprvé objevil jako „vzácné“ umělecké médium, používalo se ho k vyjádření hodnoty rituálního umění, kterou dříve znázorňovala jen hlína a nefrit.⁸ Podle Wua měly všechny tyto atributy bronzových předmětů – materiál, tvar i ornamenty, svědčit o něčem mimo běžnou lidskou zkušenost, měly demonstrovat, že *liqi*, neboli rituální předměty, jsou posvátné a povznesené nad tento svět.⁹ Chang o posvátných bronzových nádobách říká: „Tyto nádoby byly jasnými a mocnými symboly: symboly bohatství, protože *byly* bohatstvím a měly jeho auru; byly symboly vrcholně důležitého rituálu, které poskytovaly svým vlastníkům přístup k předkům; a byly symboly moci nad kovem, který znamenal výlučný přístup k předkům a politické autoritě.“¹⁰

Na bronzových nádobách kultury Erlitou byly stejně jako na pohárech kultury Longshan omezeny dekorační prvky na minimum. Jinak je tomu u nefritových a vykládaných uměleckých děl, která nesou propracované dekorativní vzory masek a zvířat. Zdá se tedy, že umění pokračuje v prehistorické tradici dualismu, která však během středního období Shang (1500–1300 př. Kr.) zeslábla.¹¹

Rituální nádoby, jež měly funkci nádob na jídlo a nápoje, se za Tří dynastií vyráběly z různých materiálů, nejen z bronzů. Mezi předměty symbolizující bohatství patřily také artefakty z jiných materiálů, jako byl nefrit, nebo šňůry kaurí. Ale pouze ruční výroba bronzů byla natolik technologicky náročná a vyžadovala takovou moc nad zdroji surovin a lidskou silou.¹²

5 SHANG

Zatímco o existenci kultu předků v neolitu jsme měli pouze indicie, za dynastie Shang máme již daleko více informací. Tato dynastie je první, která nám zanechala psané prameny; jedná se hlavně o nápisy na věštebných kostech, které byly ale nalezeny pouze pro období vlády posledních devíti shangských králů.¹ Kosti představují velmi důležitý zdroj informací o shangské společnosti a náboženství, který byl odhalen teprve ke konci vlády poslední dynastie Qing a jenž neznal Konfucius ani oficiální zhouský historik a archivář Sima Qian.² Právě Sima Qian je autorem jediného a nejdůležitější tradičního textu v souvislosti se Shangy, knihy *Shiji*.³ Historie státu Shang tak, jak ji zde vidíme, je vlastně historií jeho králů, neboť se soustředí téměř výhradně na ně, stejně jako nápisy na kostech zaznamenávaly v podstatě jen jejich věštby. To se jistě vztahuje i na krále dynastie Zhou.⁴

Shangská naleziště se rozkládají v oblasti na východ od dynastie Xia, přesněji v dnešním západním Shandongu, jižním Hebei, východním Henanu, severním Anhui a Jiangxi. Na významném nalezišti Erligang (raná Shang) a několika dalších místech v okolí dnešního města Zhengzhou (střední Shang) byly nalezeny pozůstatky shangského osídlení, které se zdají být starší než pozůstatky v Yinxu (Ruiny Yin) u Anyangu.⁵ V blízkosti Anyangu bylo nalezeno hlavní město Yin, poslední ze sedmi královských sídel dynastie Shang, které je archeologicky nejdůležitější lokalitou.⁶ Jádrem lokality se nachází po obou březích řeky Huan; tato oblast má tři části – Xiaotun, královské pohřebiště Xibeigang a ostatní naleziště. Hlavním nalezištěm je Xiaotun, kde se v komplexu chrámového paláce našlo největší úložiště popsanych věštebných kostí.⁷ Kromě Anyangu známe mnoho nalezišť s civilizací podobnou nebo evidentně spřízněnou s tou anyangskou, ale jen v Zhengzhou byl proveden rozsáhlý archeologický výzkum, který poskytl detailní stratigrafické informace.⁸

Kultura Shangů a jim podobné raně historické kultury měly společný základ v henanské kultuře Longshan (oblast severního Henanu je obývána člověkem už od období mladšího paleolitu).⁹ Hierarchie byla v čínské společnosti všudypřítomná, fungovala nejen mezi jednotlivými klany, ale také v rámci jejich rodů. Klan Zi byl vládnoucím klanem shangského státu. Králové však nebyli vybíráni z celého klanu, ale jen z *wangzu* neboli královského rodu.¹⁰

5.1 Kult jako cesta k moci

Jak již bylo řečeno, komunikovat s předky mohla pouze aristokracie. Keightey charakterizuje starověký čínský stát tak, že jeho legitimizace neoddělitelně souvisela s shangským náboženstvím. Věřilo se, že to byl Di, hlavní bůh, kdo dal lidem bohatou úrodu a božskou pomoc v bitvě, že předkové dynastie se u něj mohou přimluvit a že s nimi král Shangů může komunikovat, neboť jsou jeho vlastními příbuznými. Uctívání předků proto tvořilo silnou ideologickou základnu pro vedoucí úlohu krále, neboť pouze on měl možnost zjistit vůli bohů prostřednictvím věštění a ovlivnit je pomocí modlitby. To ho opravňovalo soustředit moc ve své osobě.¹¹ Odpovědi na otázky, které se předkům kladly, zároveň poskytovaly podklad pro ospravedlnění následujících činů krále, neboť k nim dostal pokyn od božských bytostí. Proto bylo při vládnutí věštění základem všech rituálů i vzorem pro další jednání.¹²

5.2 Šamanismus

Mýtus o přerušení styku mezi nebem a zemí, zaznamenaný v textu *Guoyu*, (ze 4. st. př. Kr.), považuje Chang za nejdůležitější písemný odkaz k šamanismu ve starověké Číně, který zároveň poskytuje zásadní klíč k porozumění jeho ústřední role v politickém životě. Podle toto mýtu se původně duchové a lidé neseťkávali, protože duchové žili v nebesích, kde měla ležet všechna moudrost lidských záležitostí. Existovali však lidé, kteří byli natolik důvtipní, že do nich mohli duchové sestoupit. Tyto osoby jim obětovaly a zabývaly se věcmi náboženství; duchové na oplátku za přijímané oběti na lidstvo sesílali blaho. V té době ještě neexistovaly přírodní katastrofy. Později však byla ctnost uvržena do nepořádku; duchové se promísili s lidmi a každá domácnost prováděla obyčeje, které do té doby dělali jen šamani. Lidé tak ztratili k duchům úctu, ti zrušili pravidla lidí (zákony) a vznikly přírodní pohromy.¹³

Podle tohoto příběhu měl v minulosti každý člověk přístup k bohům skrze šamany. Po oddělení nebe a země měli moudrost a tedy moc jen ti, kdo ovládali tento přístup k bohům. Proto byli šamani zásadní součástí každého státního dvora. Učenci staré Číny potvrzují, že sám král byl vlastně vrchním šamanem. Tuto tradiční víru dokládají také nápisy na věštebných kostech dynastie Shang, kde se píše, že král věstil nebo se tázal předků v souvislosti s větrnými či dešťovými bouřemi a jinými pohromami, rituály, výboji i lovy, nemocemi apod.¹⁴

5.3 Věštění z kostí a krunýřů

O obyvatelstvu státu Zhou je již dlouho známo, že praktikovalo formu šamanismu, skapulimancii, která je doložena již pro období neolitu. S její pomocí předpovídali budoucnost a prověřovali souhlas božských bytostí se svými plány. Vědci si však teprve koncem 19. století uvědomili, že věštění bylo ve skutečnosti také zvykem Shangů. Shangští věštci převzali tuto neolitickou praxi, avšak dále ji rozvinuli (navrtáváním kostí a jejich popisováním).¹⁵ Je možné, že bylo rozšířeno mezi různými vrstvami shangské společnosti, ale jelikož nápisy na všech nalezených kostech obsahovaly otázky krále, omezují se naše znalosti na zvyky královského dvora.¹⁶

Záznamy na věštebných kostech byly nalezeny téměř výhradně v Anyangu.¹⁷ Shangské věštecké aktivity probíhaly hlavně na královském dvoře, pod přímým dohledem krále, výhradně pro jeho rituální a politické cíle a za přítomnosti mnoha úředníků a náboženských postav, které odpovídají definici šamana (*wu*).¹⁸ Věštění mělo na královském dvoře mimořádný význam, protože zřejmě hrálo důležitou roli v rozhodování o záležitostech týkajících se státu i rodiny vládce. V této době se vlastně týkalo všech důležitých rozhodnutí panovníka, který se dotazoval svých předků na problémy kolem obětních rituálů, vojenských a loveckých výprav, příjezdů a odjezdů, úspěchu během každého následujícího desetidenního týdne či jiného časového úseku, dotazoval se i na počasí, úrodu, nemoci, narození a úmrtí v jeho rodině, zahájení staveb a další. Některé druhy věštění se podstupovaly v předem známém termínu, jiné se konaly nepravidelně, podle právě vzniklé potřeby.¹⁹ Zdálo se, že prosperita státu závisí na správném vykonávání rituálních postupů řízenými shangskými králi, jako obětování a věštění předkům.²⁰

Pro účely věštění se již od neolitu používaly hlavně ramenní lopatky hovězího dobytka nebo želví krunýře. Nejčastějším zdrojem věštebných kostí byl domestikovaný vodní buvol.²¹ Z želvího krunýře se používala většinou jeho spodní část, plastron; horní strana, skarapax, došla využití jen výjimečně za Shangů.²² Želví krunýře se ve velkém množství dovážely do hlavního města, o čemž svědčí jednak skutečnost, že se většina identifikovaných druhů v této oblasti nevyskytuje a žije až v údolí řeky Yangzi a dále na jih, a jednak časté záznamy na krunýřích o jejich původu. Podobné zápisy měly následující formu: „[osoba, kmen nebo stát] XY *ru* (vstoupil, vnesl) Z [počet krunýřů]“; znamenalo to, že dodávka byla přivezena uvedenou osobou, kmenem nebo státem.²³

Z počátku dynastie Shang se zřejmě do procesu věštění zapojovala celá řada lidí. Prvním z nich byl *zhenren*, neboli člověk uvádějící otázku (*zhen*), tazatel, který byl v této věci královým zástupcem. Všechny otázky předkům se tedy kladly jménem krále, případně občas se tohoto úkolu zhostil král osobně. Dalším účastníkem byl *buren*, který provedl samotný akt věštění (*bu*), tedy zahřátí kosti. Odborníku na výklad vzniklých prasklin, tedy prorokovi, se říkalo *zhanren*. Poslední z nich měl funkci archiváře (*shi*) použitých věštebných kostí a jeho úkolem bylo zapsat na kost

záznam položených dotazů a výklad jednotlivých prasklin. Bylo však v zásadě možné, aby jeden člověk zajistil více těchto funkcí zároveň.²⁴ Později se podle záznamů z konce dynastie Shang stal král fakticky jediným věštcem. Představují ho jako hlavního vojenského vůdce, mocného, ale zároveň izolovanějšího než byli jeho předchůdci.²⁵

K věštění byly nejprve vybrány vhodné kosti a očištěny od zbytků tkáně, aby měly hladký povrch. Je rovněž možné, že byly nejprve ponořeny do nějaké kapaliny, a to z toho důvodu, že pak změkly a ulehčily následné vrtání prohlubní. V každém případě byly do kosti nebo krunýře po straně vyvrtány řady jamek, aby byly v určitých místech tenčí a aby tedy snadněji praskaly. Tato část byla vystavena zdroji tepla, a poté se na opačném konci kosti nebo krunýře vytvořily požadované praskliny. Vrtání jamek, které usnadňovaly tvoření prasklin, sice můžeme sledovat již v neolitu, ale jejich pravidelné rozmístění začal dodržovat teprve shangský národ, stejně jako sofistikované vrtání a dlabání do kostí. Poté musel být vyložen význam prasklin a vyčtena odpověď na položenou otázku.²⁶

Proces věštění probíhal následujícím způsobem. Tazatel požádal věstce, aby provedl věštbu, ten ho poslechl a prorok tak dostal odpověď od božstev předků, s nimiž byl věstec navázal kontakt. Po vytvoření prasklin občas věstec vyryl podél každé z nich číslo, aby označil jejich správné pořadí, a zapsal klíč k proroctví. Potom, pokud bylo třeba, zaznamenal archivář otázky předkům, odpovědi nebo výjimečně i následné ověření neboli důkaz pravdivosti proroctví. Právě z těchto záznamů se dozvídáme hodně o procesu věštění (obr. 7).²⁷

Výsledky věštby byly koncipovány jako odpovědi na dvojité otázky typu ano-ne, které měly být položeny předkům. Pozitivní i negativní otázky byly často na protilehlých stranách krunýře. Každý akt věštění jediné otázky mohl zahrnovat několikrát vysoušení kosti a její popraskání v různých částech.²⁸ Jakým způsobem se praskliny vykládaly, nevíme; někdy byla míra „příznivosti vyhlídek“ zaznamenaná v nápisech poblíž prasklin, ale zdá se, že poznámky systematicky nesouvisí s tvary ani úhly.²⁹

Většina záznamů byla vyryta nožem; občas byly kosti očištěny a poté se do nich rylo, případně naopak, kdy se do nich nejprve rylo a pak byly rýhy naplněny červeným, černým nebo hnědým pigmentem. Každý záznam měl typicky čtyři části. První z nich byl úvod, obvykle sestávající z cyklického data věštby a jména toho, kdo se tázal předků. Druhou částí byly otázky, které byly předkům položeny. Třetí úsek, proroctví, se obvykle skládá z krátkých poznámek na opačné straně krunýře, ale občas (když prorokoval sám král) následuje po tázání. Čtvrtou částí bylo ověření, jež bylo připojeno po události, která prokázala správnost předpovědi. Ne každý záznam však sestává ze všech čtyř oddílů, části tři a čtyři jsou obvykle vynechány.³⁰

Shangský královský dvůr měl zjevně archivní úřad, který skladoval použité kosti a krunýře, na nichž byly tyto záznamy napsány. Poté, co byla dynastie Shang zbavena vlády králem z Zhou, staly se archivy součástí Ruin Yin (*Yinxu*) a ležely zde až do svého objevení v roce 1928. Při té příležitosti bylo zjištěno, že za dynastií Sui (581–618) a Tang (618–907) bylo v shangském hlavním městě Anyang pohřbeno

mnoho lidí a tak poškozeny a znovu zakopány fragmenty věštebných kostí a krunýřů. Ty začaly být po určité době sbírány pro lékařské účely jakožto „dračí kosti“, dlouho známá přísada tradiční čínské medicíny. Dnes víme, že se jedná o starověké často fosilizované zvířecí kosti. Dračí kosti také vedly k objevení věšteckých záznamů na jejich fragmentech. Když roku 1899 učenec Wang Yirong onemocněl malárií, v léku, který mu byl předepsán, našel úlomky dračích kostí popsané znaky. Pátrání po jejich původu bylo zdlouhavé a dovedlo vědce až do nalezišť u Anyangu v provincii Henan.³¹

5.4 Posmrtná jména

Posmrtná neboli chrámová jména shangských králů na věštebných kostech a bronzích mají dvě části. Druhou a hlavní částí je znak *gan*, zastupující jeden z deseti nebeských kmenů, které sloužily k označení jednotlivých dní v shangském desetidenním týdnu – *jia, yi, bing, ding, wu, ji, geng, xin, ren* a *gui*. První ze znaků byl méně důležitý a buď šlo o termín příbuznosti s významem otec, předek, apod., nebo velký, prostřední či malý, případně je zde znak s nejistým významem. Tato část dost možná sloužila především pro rozlišení mezi králi se stejným jménem *gan*.³²

Otázkou ovšem zůstává, proč byli králové po smrti pojmenováni znaky dní. Existuje několik hypotéz. Původně se mnozí domnívali, že králové dostávali posmrtná jména podle dne, kdy se narodili. Po objevení a prozkoumání nápisů na věštebných kostech bylo zjištěno, že se oběť zemřelému králi často konala v den se stejným znakem, jako byl ve jménu krále. Proto Tung Tso-pin naznačil, že se jména udělovala spíše ve shodě s dnem úmrtí než narození. Ch'en Mengchia zase věřil, že se chrámová jména udělovala v postupném pořadí podle generace, věku a doby nástupu na trůn nebo úmrtí. Všechny tyto hypotézy předpokládají, že spojení jednotlivého předka se znakem dne bylo nahodilé.³³

Chang však dokazuje, že toto spojení nemohlo být náhodné, neboť přibližně na 86% dochovaných bronzích s nápisy se nachází jen pět z deseti uvedených znaků *gan*, a navíc jsou všechny sudé.³⁴ Vzhledem k tomu, že je nepravděpodobné, aby 86% lidí umíralo jen v sudé dny týdnu, navrhuje Chang jiné řešení. Domnívá se, že královské rody v rámci klanu byly uspořádány do deseti rituálních svazů, které byly pojmenovány znaky *gan*. Králové byli vybíráni z různých těchto svazů, které pak zároveň upravovaly pravidla obětování, jež bylo králům poskytováno.³⁵

5.5 Královské pohřebiště

Rituální obětování u hrobů shangských králů utužilo smuteční tradici uctívání předků na pohřebištích, která pokračovala z dob neolitu. Potvrzuje to skutečnost, že se poblíž královské hrobky pozdních Shangů na nalezišti Xibeigang u Anyangu našly obětní jámy, které obsahovaly oběti – lidské i zvířecí, vozy a bronzové nádoby. Z rozboru jejich obsahu víme, že se obětovalo během pohřbu i po něm. Smyslem těchto rituálů bylo právě vyjádření úcty předkům, které bylo podle nápisů na věšebných kostech nejdůležitější náboženskou činností za dynastie Shang. Mnoho jam objevených na pohřebišti navíc obklopuje základy velkých staveb, kterými mohly být paláce nebo chrámy předků královské rodiny; i tyto jámy byly naplněny tmavým popelem, zbytky uhlí a ohořelými zvířecími kostmi.³⁶

Velmi důležitým zdrojem informací je právě naleziště Xibeigang z období konce dynastie Shang, enormně bohaté pohřební a rituální území, které nevykazuje stopy osídlení. Jde patrně o královské pohřebiště, které je rozděleno na západní a východní část, které jsou od sebe ve vzdálenosti 100 metrů a dodržuje tak neolitickou zvyklost členění pohřebišť. V západní části bylo nalezeno 7 velkých hrobů, ve východní tři a roku 1950 byl objeven čtvrtý. Je jasné, že majitelé těchto hrobů patřili ke špičce shangské společnosti, a právě proto se domníváme, že možná šlo o krále a královny.³⁷

Na pohřebišti jsou také malé hroby. Drtivá většina z nich je v jeho východní části, zatímco v západní je jich naprosté minimum. Jsou urovnány v souběžných řadách poblíž velkých hrobů a tyto řady jsou pak seskupeny do přesně vymezených celků.³⁸ Kao Ch'ü-hsün věří, že ve východní části pohřebiště musí všechny malé hroby (z 9 skupin, které sleduje) tak či onak souviset s deseti velkými hrobkami, i když si ještě není jist, ke kterým velkým hrobkám bylo těchto devět skupin malých hrobů zasvěceno jakožto oběti. Ale jelikož malé hroby byly seskupeny ve východní části v nejméně 36 skupinách a pokud má každá skupina představovat jeden samostatný rituální akt, nemohou být zde představované rituální události omezeny pouze na obětních hroby vytvořené společně se stavbou a využitím velkých královských hrobek. Interpretace Yang Hsi-changa a Yang Pao-ch'enga se jistě shoduje s fakty, když říkají, že ačkoli mohly mít některé malé hroby vztah s královskými pohřebními obřady, představují většinou použití lidských obětí při rituálech, jak je hojně zaznamenáno v nápisech na věšebných kostech.³⁹

Lidské oběti z pohřebiště Xibeigang mohly zahrnovat členy více než jedné sociální vrstvy. V některých malých hrobech byl nalezen hrobový majetek, ale jeho druh a množství se lišily podle typu hrobu. Chang problematiku lidských obětí uzavírá s tím, že se zdá, že mezi lidskými oběťmi používanými k rituálům byly přinejmenším dvě třídy lidí: ti, kteří byli pohřbeni celí a někdy i s majetkem, a ti, jimž byla setnuta hlava a jež byli pohřbeni bez vybavení.⁴⁰ Víme, že častým zdrojem obětovaných lidí byl stát Qiang, ležící zřejmě na západ od Shang. Lidé z Qiang sice nebyli jedinými obětovanými lidmi, ale byli jedinými „cizinci“, kterým byla dávana

přednost pro tyto účely; a můžeme rozumně předpokládat, že být lidskou obětí byl jeden z možných údělů, které čekaly na válečné zajatce (vedle práce v zemědělství a lovu).⁴¹

Pro účely obětování obecně se používala také domestikovaná zvířata – psi, hovězí dobytek, ovce, koně, prasata a drůbež, jejichž ostatky se našly v hrobech. Domestikovaná zvířata byla v životě Shangů důležitým zdrojem potravy, a to i rituální. Množství obětovaného dobytka je skutečně ohromující; pro ilustraci může posloužit Hu Houxuanův soupis věšteckých záznamů, podle nějž bylo při rituálu obětováno jednou 1000 kusů dobytka, jednou 500 kusů, jednou 400 kusů, třikrát 300 kusů, devětkrát 100 kusů dobytka atd.⁴²

Součástí obětí bylo také obilí a pivo z prosa, které se obvykle podávalo jako „víno“. Cílem aktu mohla být celá řada věcí – prosba o déšť, bohatou úrodu, dobrý porod a pomoc v bitvě a dalších činnostech; obětovalo se také při exorcismu k odehnání nebo ukojení nepřátelských duchů a při tom, když král obřadně referoval předkům o svých záměrech, zdraví, činnosti nepřátel, přírodních katastrofách apod.⁴³

5.6 Hrobky shangských králů

Bohaté hroby v Xibeigang lze rozdělit na dva druhy na základě počtu a umístění přístupových ramp, umožňujících sestup na dno hrobové jámy. Hroby se čtyřmi rampami měly tvar obdélníků nebo kříže; v každé stěně sahala ze dna k okraji jedna rampa. Pro představu o velikosti tohoto konstrukčního typu uvádím příklad hrobky M1004, která má rozměry necelých 17,9 x 15,9 metru po stranách a 12 metrů do hloubky; tři z ramp měřily 14,1, 15,2 a 13,8 metru, čtvrtá 31,4 metru. Hroby druhého typu byly o něco menší, měly vždy obdélníkový tvar a dvě rampy, ze dna jam až do úrovně terénu na severní a jižní stěně jámy (obr. 8).⁴⁴

Stavba velkých hrobek probíhala následujícím způsobem. Nejprve se vyhloubila jáma, v jejímž dně bylo vykopáno několik menších děr, do nichž byli uloženi lidé se zbraněmi, někdy i zvířata. Poté se uprostřed jámy postavila pohřební komora. Její stavba začínala u podlahy, sestavené z dlouhých dřevěných trámů, teprve pak byly vztyčeny boční stěny. Střecha se umístila až poté, co byla komora naplněna. Komory hrobů se dvěmi rampami byly obdélníkové, v hrobkách se čtyřmi rampami měly tvar kříže. Posledně jmenované měřily na výšku okolo 3 m, obdélníkové byly o něco nižší, ale přesto působily dojmem skutečné místnosti.⁴⁵

Po vztyčení stěn komory byla do prostoru mezi komorou a stěnami nahrnuta hlína až do úrovně její střechy a ta se poté vrstvou za vrstvou pevně udusávala, až vznikla římsa *ercengtai*, určená pro umístění pohřebního majetku a obětních hrobů s lidskými oběťmi. Teprve poté byla dovnitř umístěna rakev a pohřební zboží a pak postavena střecha. Mimo komoru, v jámě hrobky a na rampách byly umístěny další předměty jako součást hrobu. Konstrukce obou typů komor probíhala stejně, jen se

zdá, že u komor ve tvaru kříže se na jižní straně nacházely dveře. Pro představu o rozměrech komory uvádím opět hrobku M1004 (s komorou ve tvaru kříže), kde základní obdélník měřil 5,75 x 3 - 9 metrů, malé křídlo otevírající se do každé zdi pak přibližně 2 x 2 metry.⁴⁶

Jelikož komora představovala místo odpočinku pána hrobky, byla zřejmě také její nejbohatěji vybavenou částí. Všechny velké hrobky v Xibeigang však byly opakovaně vykradeny, a proto můžeme jejich původní bohatství jen odhadovat ze zbytků, které tu zloději nechali.⁴⁷ I nadále zůstaly součástí pohřebního majetku artefakty z nefritu a jadeitu – plastiky, ornamenty, ceremoniální předměty a příležitostně i zbraně.⁴⁸ V shangských hrobech se našly také kaurí, ulity mořských měkkýšů *Cypraea moneta* nebo *C. annulus*, které byly ve formě šňůry s pěti nebo deseti ulitami základní peněžní jednotku za dynastie Shang. Jejich hodnota byla zřejmě zčásti odvozena ze vzdálenosti, kterou musely být převezeny, než se dostaly do hlavního města.⁴⁹

Zlato bylo na shangských nalezištích v Anyangu vzácné. V některých velkých hrobkách se našly jen fragmenty tenkých zlatých plátků, pravděpodobně z povrchu vozů nebo z jiných ornamentů. Nejsou nám však známy žádné velké umělecké předměty vyrobené ze zlata. Vzhledem k tomu, že se již dávno ví o jeho zdrojích v Shandongu, který byl v úzkém styku se shangským státem, můžeme si jeho vzácný výskyt vysvětlit jen tak, že pro Shangy nepředstavovalo hodnotu.⁵⁰

5.7 Shangský chrám předků

V období Tří dynastií se objevují chrámy, druhé centrum uctívání předků vedle tradičních pohřebišť. Chrám předků byl až do konce této epochy nejen dějištěm rituálů, byl také sám o sobě symbolem; tvořil zároveň centrum rituálů i rozhodování o státních záležitostech. Jeho zásadní význam je zřejmý i z pasáže *Liji*, Knihy obřadů (období Zhou), kde se praví, že první povinností aristokrata při stavbě nového města bylo nejprve zabezpečit stavbu chrámu předků; teprve poté přišly na řadu chlévy a zbrojnice a až nakonec obydlí. *Liji* rovněž říká, že když hlava rodiny dělala přípravy k rituálnímu obětování, byly na prvním místě obřadní nádoby, poté obětní pokrmy a nápoje a teprve pak následovaly obyčejné nádoby na jídlo.⁵¹ To vše jasně demonstruje význam kultu předků v zhouském společenském zřízení a můžeme se domnívat, že tato pravidla platila i pro dynastii Shang.

Chrámové komplexy za Tří dynastií měly podobu rovného dvora obklopeného zdmi a budovami; jejich základní charakteristikou tak bylo, že vytvářely uzavřený prostor, vydělující posvátné místo z okolního pozemského světa. Vývoj tohoto typu stavby nikdy neusiloval o třetí rozměr. Byl charakterizován pouze prodlužující se středovou osou a přidáváním počtu vrstev bran a zdí, jež členily rituální cestu. Ta začínala uctěním posledních předků ve svatyních poblíž chrámového vchodu a

končila v poslední svatyni, která náležela prvnímu předkovi či zakladateli rodu.⁵² Architektonická podoba chrámu a rituál, který se zde konal, se staly metaforou sociální hierarchie.⁵³ Wu tvrdí, že to, co zde nacházíme, je podstatou uctívání předků za Tří dynastií: „vrátit se zpět k počátku, udržovat dávnověk a nezapomenout na ty, jimž vděčíme za své bytí“.⁵⁴

Královský chrám v hlavním městě měl nejvyšší status, neboť hostil obětování dřívějším králům i nade vše důležité státní obřady; v tomto smyslu slučoval funkci náboženského a politického centra.⁵⁵ Existovaly nejen chrámy zasvěcené předkům, ale také prvním pánům a přírodním silám (např. řekám a horám). Přesto pouze ty chrámy, které byly zasvěceny králům z hlavní linie rodu, byly natolik uctívány, že přežily generace. Stavby pojmenované po panovnících z boční linie byly spíše výjimkou a zřejmě byly po čase rozebrány. Dále známe ze záznamů dva nebo tři případy, kdy byl chrám zasvěcen královi manželce. Chrámy ovšem mohly být také společné, kde byly hromadně uctívány různě velké skupiny předků.⁵⁶

U Shangů se poprvé setkáváme s tím, že pro každého deifikovaného příbuzného vyráběli tabulku, která ho měla symbolizovat a připomínat. Věřilo se, že jeho duše se navrací do této tabulky a v ní nebo v její blízkosti se účastní celého obřadu.⁵⁷ Pozůstatků těchto tabulek se našlo velice málo, patrně byly tedy z netrvanlivého materiálu. Vládne všeobecné přesvědčení, že většina z nich byla vyrobena ze dřeva. Tabulky byly uloženy v chrámech a konaly se u nich kultovní oběti a věštění.⁵⁸

5.8 Bronzové nádoby

O bronzových nádobách se tradičně mluví jako o bronzech Tří dynastií a ani je není vždy možné rozlišit. Politický přechod mezi státy Shang a Zhou není v umění jasně patrný, a tak první zhouské bronzové nemohou být vždy odlišeny od bronzů pozdního období Shang.⁵⁹ V rámci shangského umění rozeznáváme několik stylů. Nové archeologické doklady však prozrazují, že jeho vývoj neprobíhal lineárně, že jeden styl nenahrazoval postupně další. Spíše to vypadá, že byly vytvořeny během poměrně krátkého období mezi lety 1400 a 1300 př. Kr. (v období středí Shang).⁶⁰

Wu konstatuje, že bronzové umění období střední Shang syntetizovalo dvě nejsilnější umělecké tradice dosavadního vývoje – tradici keramiky a nefritu. Naprostá většina bronzových nádob z této doby přejímaly svůj tvar z různých druhů keramiky, ale byly na nich zároveň zobrazeny masky, které byly dříve doménou jen nefritových uměleckých předmětů (obr. 9). Zatímco kultura Erlitou produkovala převážně prosté bronzové nádoby, do období střední Shang se rituální umění vzhledem k postupné formalizaci vnějších znaků vyvinulo v samostatný umělecký žánr.⁶¹

Dekorace se na bronzech objevily v době rané a střední Shang (obr. 10).⁶² Nejčastějším motivem tohoto období je zoomorfní maska, tradičně zvaná *taotie*, která

se objevuje už na neolitických artefaktech.⁶³ (Podle archeologických nálezů se zdá, že zoomorfní motivy byly velmi populární jen mezi lety 1400 až 1200 př. Kr.)⁶⁴ Takzvaný zvířecí styl nebo umění se vyznačuje obrazy tváří a částí těl zvířat různých druhů, ale hlavně tygrů, dobytka a ptáků. Došel širokého použití nejen na bronzích, ale také na dřevu, kostech a možná i dalších materiálech. Všechna jmenovaná zvířata měla v shangských mýtech významnou úlohu prostředníků při komunikaci s předky. Tuto jejich roli nejlépe demonstruje používání ramenních lopatek a želvích krunýřů při věštění.⁶⁵ Eleanor von Erdberg Costenová poukazuje na zvláštní vlastnost *taotie*, totiž že je maska často sestavena z dvojice profilů „draků“ stojících nosy u sebe tak, že vytvářejí čelní masku.⁶⁶ Projevy dualismu v čínském umění tedy můžeme sledovat i zde.

Nápisy, které nacházíme na bronzích z období střední Shang, tvoří převážně symboly ve tvaru zvířat; jak již bylo řečeno, vědci se o nich domnívají, že identifikují klan nebo rod, který ho vlastnil.⁶⁷ Tyto emblémy, které se jako primitivní symboly poprvé objevily na nefritových předmětech kultury Liangzhu, jsou považovány za spíše shangskou než za zhouskou instituci. Z těch nádob, které považujeme za shangské, jich jen několik obsahuje nějaké sdělení a i ta jsou poměrně krátká, mají do 50 znaků.⁶⁸

Emblémy rodu nacházíme jen na malé části shangských bronzů; byly vytvořeny jako rytý dekor během výroby předmětu (obr. 11). Sestávají z jednoho či více následujících prvků, o nichž již byla řeč v souvislosti s posmrtnými jmény na věštebných kostech: (1) z některého z množství vesměs piktografických znaků (emblém rodiny či klanu); (2) z výrazu vyjadřujícího příbuznost, jako například *zu* (předek), *bi* (ženský předek), *fu* (otec), *mu* (matka), *xiong* (starší bratr), *fu* (královská choť, jde o jiný znak než u významu otec) nebo *zi* (princ); (3) a z jednoho ze znaků deseti nebeských kmenů.⁶⁹

Obvykle se význam nápisu interpretuje tak, že identifikoval skupinu předků a osobu, jíž byl artefakt zasvěcen nebo ho používala. Potom by například nápis ve složení „emblém-otec-Jia“ odkazoval k „otci Jia“, individuálnímu předkovi z klanu s uvedeným emblémem“. Chang však tuto interpretaci pozměnil a domnívá se, že místo určitého jednotlivce znaky odkazovaly ke generaci (otce) a rodovému celku (Jia), pro nějž byl předmět vyroben. Za jisté však považuje pouze to, že nápisy neobsahují žádné sdělení a byly vyrobeny jednoduše proto, aby označily místo, jež předmětu ve společnosti náleží.⁷⁰

Wu se naopak kloní k většinovému názoru a uvádí, že do doby raného 13. století př. Kr. se na bronzích mohlo kromě emblému klanu přidat i jméno osoby, aby se blíže určil vlastník nádoby. Tato zdánlivě malá obměna podle něj svědčí o velké změně ve významu bronzových rituálních předmětů. Místo toho, aby byly dávány do souvislosti se skupinou lidí, jak tomu bylo u emblémů, byl nyní bronz spojován s určitou osobou, což odvozujeme z přítomnosti jejího jména. Wu předpokládá, že takovéto spojení mohlo být buď vytvořeno přímo majitelem nádoby, tehdy by zde bylo jeho jméno zaživa, nebo potomky, v jejichž případě by bylo vyryto „chrámové“ nebo posmrtné jméno osoby. Nakonec však konstatuje, že nádoby s

„chrámovými jmény“ brzy převládly a že bronzy stále více sloužily k účelům „připomenutí“ konkrétního předka.⁷¹

6 DYNASTIE ZHOU

Působení dynastie Zhou se tradičně dělí do dvou etap. V období Západní Zhou (1100–771 př. Kr.) ovládala dynastie oblast severozápadní Číny, hlavně východní a střední část Shenxi. Období Východní Zhou (771–221 př. Kr.) se datuje od doby, kdy vyvrcholila krize způsobená prohlubujícími se sociálními a ekonomickými problémy státu. Došlo ke spiknutí části aristokracie s barbarskými kmeny žijícími za hranicemi království, vládce byl zavražděn a zbytek královské rodiny vyhnán z hlavního města. Od té doby dynastie, která zatím přesídlila dále na jih, ztrácela vliv a zůstala jí pouze role duchovní autority.¹

6.1 Západní ZHOU

6.1.1 Investitura a přenos politické moci

Obřad investitury je zajímavý především tím, že vysvětluje, jak se politická moc rozšiřovala ve společenském systému a přenášela z jedné společenské třídy do druhé. Význam tohoto rituálu je již obsažen v původním čínském výrazu *ce ming*, který doslova znamená „dát příkaz a zapsat ho“.²

Investitura začínala, když obřadní uvaděč *bin*, obyčejně významný dvořan, provedl jejího příjemce skrze chrámovou bránu a přidělil mu místo v levé části nádvoří, nalevo od svého místa a čelem ke králi. Král měl na sobě obřadní roucho a stál před stěnou ozdobenou obřadními sekýrami, symboly královské moci. Když obřad *ce ming* začal, archivář (*shi*) stojící nad východním schodištěm do Velké síně (*Taishi* nebo *Dashi*) předal králi spis *ce*, kde byl zaznamenán králův příkaz (*ming*). Král jej podal dalšímu archiváři po své pravici (tedy na západní straně), který jej nahlas přečetl. Poté, co úředník, kterému měla být investitura udělena, příkaz vyslechl a obdržel královy dary, poklonil se, poděkoval, vyjádřil svou oddanost a veřejně prohlásil, že nechá vyrobit rituální bronzové nádoby pro své předky a že tyto nádoby ponесou králův příkaz.³

Čínský vědec Chen Mengjia rekonstruoval rozmístění jednotlivých osob při obřadu. Zdůrazňuje přitom dva hlavní ohledy symboliky, již toto rozmístění vyjadřuje. (1) Král stál před Velkou síní tváří k jihu v „postavení hostitele“ (*zhuwei*), čímž se prezentoval jako pán chrámu nebo paláce. Šlechtic, který měl být odměněn, stál na protilehlé straně v „pozici hosta“ (*kewei*) a podřízené postavení udržoval

během celého obřadu; i když po rituálu opouštěl ohraničený prostor chámu, šel pozadu a nikdy se neobracel tváří k jihu. (2) Během obřadu král představoval mlčící symbol politické a rodové moci; mluvil velmi málo nebo vůbec (občas oznámil příkaz osobně, takové případy jsou však ojedinělé).⁴

Záznam vladařova příkazu byl proveden ve dvou exemplářích – jeden byl uložen v královském chrámu jako součást vládního archivu, druhou dostal obdarovaný úředník. Ten pak podle slibu nechal vyrobit rituální bronz(y), zapsat na ně text a nakonec je umístil ve svém chrámu předků, který pak fungoval jako palác feudálního pána nebo úřad krále služebníka. Tímto způsobem se rozšiřovala moc od hlavní autority k autoritám podřízeným a její přenos vždy oficiálně stvrdilo předání rituálních symbolů z královského chrámu či paláce do chrámů nebo úřadů šlechty. Investitura úředníka však byla pouze jedním článkem řetězu „dávání a dostávání příkazů“. Zhouové totiž věřili, že i král musí obdržet mandát z nebes a od svých královských předků.⁵

Poté, co byla feudálnímu pánovi propůjčena moc králem, mohl zřídit vlastní chrám nebo palác, odkud vládnul území a sám udílel mandáty svým služebníkům a příbuzným k založení jejich podružných lén a chrámů. Řetězec investitur tak sloužil k vytvoření státní organizace a proces jejího utváření zrcadlil rozvoj „chrámového systému“ ze středu po okraj a odshora dolů.⁶

Chen Hanping rozdělil královské obřady investitury na pět hlavních druhů (respektive šest, ale poslední z nich se odehrával mimo královský chrám a nikdy nebyl zaznamenán na bronzích). Mnoho starověkých textů vysvětluje, proč se všechny musely konat v královském chrámu: udělení léna a propůjčení moci šlechticům v chrámu znamená, že nejde o soukromou záležitost a že král není despotický. Toto místo připomíná, že principy vládnutí byly stanoveny předky a že jim král musí všechnu svou činnost oznamovat.⁷

6.1.2 Rodové chrámy za dynastie Západní Zhou

Stejně jako u Shangů měl i zhouský rodový chrám funkce chrámu i paláce, byl zároveň místem obětování předkům i civilní správy (obr. 12). Avšak zatímco o shangském chrámovém systému existují jen velmi omezené záznamy, vnitřní uspořádání chrámu Západních Zhou a rituální činnosti zde konané jsou popsány v mnoha tradovaných textech a nápisech na bronzích.⁸ Již výše jsem uvedla, že při zakládání města za dynastie Zhou byl první a nejdůležitější stavbou rodový chrám, nazývaný v této době *zongmiao*. Ležel v samém středu města a poskytoval prostor pro obětování předkům a další obřady. Jeho význam však spočíval především v tom, že uchovával rituální předměty zasvěcené duchům předků, kteří zde měli své tabulky.⁹ Podstata chrámových obřadů, jak ji líčí Liji – „jít zpět k Počátku, udržovat

starodávné a nezapomenout na ty, jimž vděčí(me) za své bytí“ – nám poskytuje také klíč k porozumění vizuální podobě chrámu a jeho vztahu ke starověkému městu.¹⁰

Poté, co první král dynastie Zhou dobyl se spojeneckými vojsky stát Shang, první co udělal, bylo zničení rodového chámu předchozí dynastie. Vzhledem k tomu, že tehdy byl král Wu daleko od svého rodiště, musel k následujícím rituálům využít současné nebo „vypůjčené“ rituální místo. Zde v dalších dnech sdělil svému zesnulému otci Wenovi zprávu o podrobení státu Shang a položil základy administrativy. Počátek další éry dějin signalizovalo založení nového hlavního města poblíž dnešního Luoyangu v provincii Henan. Místo bylo vybráno pomocí věštby a první stavbou byl opět rodový chrám. Hlavní město se několikrát za vlády dynastie stěhovalo, ale všechny tři královské chrámy se nazývaly *Jinggong*.¹¹

První z chrámů měl založit vzdálený předek Dan Fu na úpatí hory Qi; mohli v něm být hypoteticky uctíváni předkové vládců Zhou od mýtického předka Hou Jiho po Dan Fuova otce. O jeho vnitřním uspořádání však nemáme prakticky žádné doklady. Druhý z chrámů, který vybudoval král Wu, neměl původní chrám nahradit; představoval jen místo uctívání druhé skupiny předků Zhou. Podle pasáže z dokumentu „Shifu“ se zde za vlády krále Wu uctívalo šest předků ze čtyř generací následujících po Dan Fuovi. Poté, co král Wu zemřel, byla sem přidána i jeho tabulka.¹²

Třetí z chrámů, založený následujícím králem Chengem, jenž se zasloužil o pacifikaci země, se však od těch předchozích zásadně lišil tím, že v něm byl zaveden nový způsob uctívání předků. Skládal se ze tří svatyní, první pro Hou Jiho a dalších dvou pro krále Wena a Wua.¹³ Toto schéma ukazovalo tři nové znaky, které se později pro chrámy předků staly klíčovými. Za první, kultu se dostalo jen hlavám královského rodu, nikoli nepřímým předkům. Za druhé, v chrámu se neuctívali všichni bývalí králové. Ti, kterým byl poskytován kult, patřili do dvou skupin: (a) *yuanzhu* byli vzdálení předkové nebo zakladatelé královského rodu, (b) *jinzhu* byli poslední předkové a přímí předchůdci žijících králů. A za třetí, ačkoli jen jedna svatyně byla věnována předkům *yuanzhu*, *jizhu* jich měli v chrámu několik a byli rozděleni do posloupnosti *mu*, začínající králem Wenem, a posloupnosti *zhao*, s počátkem u krále Wu.¹⁴

Postupem času se linie královského rodu prodlužovala, noví předci byli také uctíváni v chrámu a králové Wen a Wu již nebyli přiřazováni mezi *yuanzhu* ani *jinzhu*, protože byli v historii rodu zvláště důležití. Jejich svatyně v chrámu zůstaly a dostaly zvláštní jméno – *tiao*. Celý proces nakonec vedl k nové podobě chrámu, jenž nyní obsahoval sedm svatyní pro jednotlivé předky ve třech skupinách. Toto uspořádání, které muselo vzniknout někdy po vládě krále Gong v 10. století př. Kr., se pak stalo standardní podobou královského chrámu za dynastie Zhou. Tři svatyně – Hou Jiho, Wenova a Wuova – byly stálé, ale obyvatelé svatyní *zhao* a *mu* se každou generaci měnili, aby se udržel jejich pevně stanovený počet. Když král zemřel, byl uctíván ve svatyni svého otce, zatímco jeho otec, děd a praděd byli posunuti. Svatyně prapraděda byla vyklizena a jeho tabulka uložena ve svatyni *tiao*.¹⁵

Wu Hung zdůrazňuje, že je možné těchto sedm svatyní rozdělit do tří skupin, jež představovaly periodizaci historie Zhou, což hanští učenci nezaznamenali. Tři trvale uctívané osoby nebyly pouze jednotlivými předky, ale zároveň symboly dvou dlouhých úseků dějin Zhou: Hou Ji založil klan Ji a představoval jeho predynastické období, Wen a Wu založili dynastii Zhou a symbolizovali tuto politickou jednotu. Třetí období zastupovali zbývající čtyři předci, kteří potvrzovali přímý původ žijícího krále a spojovali ho se vzdálenými předky. Podle Zheng Xuana, hanského komentátora starověkých rituálních pravidel, byly pamětní tabulky predynastických předků uloženy ve svatyni prvního z nich, Hou Jiho, zatímco tabulky dynastických předků se po přesunutí uchovávaly ve svatyních Wena a Wua. Tento typ chrámu tak začleňoval a do určité míry nahrazoval staré chrámy předků Dan Fua a Wena. Umístění jednotlivých svatyní v ohrazeném chrámovém komplexu vyjadřovalo chronologické pořadí předků od současnosti zpět do vzdálené minulosti a řád pomáhající uspořádat rituální události, jejichž cílem bylo oživit paměť lidí a obnovit dějiny. V této tradici byl mýtus považován za historii a historie spojovala současnost s minulostí.¹⁶

Chrám předků v městech a městečcích byl symbolický na třech úrovních. (1) Dokazoval společný původ a homogenitu rodu, jenž ho vlastnil; byl chápán tak, že dokud v něm budou členové rodu uctívat své předky, tak dlouho budou uznávat své pokrevní příbuzenství a spojení v základní společenské jednotce. (2) Chrám vyjadřoval postavení rodu v širší společenské a politické hierarchii. Jak jsme viděli, chrám královského rodu sestával ze sedmi svatyní či síní pro sedm předků; rodový chrám feudálního pána měl pět síní, chrám služebníka jen tři. Počet síní v chrámovém komplexu tak byl příznakem společenského postavení rodů. (3) Zakladatel rodu, uctívaný v ústředním bodu chrámu, jenž symbolizoval začátek rodokmenu, měl lidem připomínat širší historický kontext a tedy existenci „otcovského rodu“, který vyslal předka, aby založil vlastní, podřízenou větev. Dějiny rodu tak byly vždy součástí širšího historického příběhu, jehož klíčové události představoval sled obřadů investitury, které učinily rozdělení a rozmach rodu oficiálními.¹⁷

Ke konci období Západní Zhou začaly v chrámu postupně převládat bronzy, které kladly hlavní důraz na osobu dárce. Wu je interpretuje jako doklad proměny rituálních předmětů z *liqi*, které člověk zasvěcoval božstvům předků, na ty, jež věnoval sobě. Stará rituální výbava byla přesto stále ukryta v chrámu, který tak pokračoval v uchovávaní rodové historie. Na druhé straně však žijící členové rodu pozvolna ztráceli zájem o minulost a místo toho chtěli demonstrovat svou moc přímo, tím, že v chrámu předvedli své vlastní činy. Chtěli ho tak přeměnit z monumentu rodu na monument několika významných jedinců. Tento rozpor nakonec vedl k rozdělení tradičního chrámu do dvou center: chrámu, který dále existoval jako náboženské či obětní místo, a paláce, jenž získal nezávislost jakožto středisko státní správy. Chrám nadále patřil větší skupině příbuzných a uctívali se v něm společní předkové, zatímco palác byl majetkem jednoho člověka a jeho úzké rodiny.¹⁸

Oddělení paláce od rodového chrámu znamenalo, že se politická moc osvobozovala od vlivů rodu a náboženství, které ji dříve věznily.¹⁹

6.1.3 Ustálení obřadních postupů

Je sice zřejmé, že kult předků aristokracie Zhou má kořeny v dřívějších šamanistických praktikách, avšak do doby Západních Zhou se stal velmi formalizovaným. Ustálení rituálních postupů a jejich úzkostlivé dodržování se projevuje v celém procesu obětování a věštění. Záznamy na věštebných kostech, běžné u Shangů, přetrvaly do raného období Západní Zhou, kdy postupně vymizely; na kosti a krunýře se rutinně zaznamenávaly informace o jejich původu, dárci, době doručení a množství, v němž byly dopraveny, ale také jména věstců, data věštění a občas potvrzení předpovědi následujícími událostmi. Rutinním se rovněž stalo používání sady pěti (nebo někdy jen tří) kostí pro každý jednotlivý rituál a popisování prasklin, jichž mohlo být v jedné sadě až sto. Mnoho stop prozrazuje shangský zvyk vracet věštebné kosti použité při královských lovech do centra kultu v Xiaotun a uchovávat je zde společně s ostatními záznamy.²⁰

Proces obětování probíhal tím způsobem, že duch předka byl pozván do chrámu k připravenému jídlu. Soudilo se, že sestupuje z nebe a že je přítomen v jednom z žijících potomků rodu, jenž ho v sobě mohl po dobu trvání obřadu hostit. Duch byl do chrámu uveden až tehdy, když bylo všechno jídlo a nápoje náležitě nachystány v příslušných nádobách, připraveny hudební nástroje a všichni účastníci usedli na svá místa.²¹ Slova, která se pronášela během následující obřadní výměny darů za pomoc předků, se řídila přesnými pravidly. Vůdce rodu byl sice hlavní duchovní autoritou, obřad však vedl odborník na rituály (*gongzhu*), jenž ducha přivolal a působil jako prostředník mezi „zbožným potomkem“ a představitelem mrtvého předka.²² Po obětování následovala velká pitka, při níž mužští potomci rodu znovu potvrdili své společenství.²³

Výměnu darů za nadpřirozenou ochranu doprovázely téměř identické zprávy, vyjádřené ve značně umělém jazyce. Všudypřítomná striktní etiketa ovlivnila všechny aspekty formulace a členění rituálních sdělení;²⁴ jedním z nich je i dodržování ustáleného schématu u téměř všech známých bonzových nápisů.²⁵ A právě na rituálních bronzích je tato tendence nejlépe patrná.

6.1.4 Bronzy období Západní Zhou

Ve srovnání se shangskými bronzami byl stylistický vývoj exemplářů z období Západních Zhou o dost složitější. Podle Jessicy Rawson je tomu tak proto, že slévači z raného stádia dynastie Západní Zhou převzali celou řemeslnou tradici dílen v Anyangu, a zároveň se nechali inspirovat regionálními styly (zvláště těmi z jihu). Výsledkem byla obrovská stylová rozmanitost za rané a střední dynastie Západní Zhou, která byla v pozdní fázi dynastie nahrazena zavedením nového a jednotného systému.²⁶ Dekorace bronzů Západních Zhou se obecně vyvíjela směrem k tvoření ornamentů; tato tendence je jasně patrná už o začátku dynastie. Zdůrazňování detailů vzorů vedlo k další abstrakci a rozpadu zoomorfních motivů, které byly za pozdních Západních Zhou nakonec rozděleny do pouhých obrazců – hlavně peří, očí a šupin.²⁷

Wu upozorňuje, že v průběhu vývoje rituálních bronzů se tyto předměty vyznačovaly postupně třemi základními prvky – materiálem, tvarem a ornamentem. Koncem dynastie Shang se však vývoj stočil jiným směrem. Na nádobách z doby Západní Zhou pozvolna ubývalo množství dekorace, zatímco význam slova se zvýšil. Nápis se tak stal čtvrtým a posledním projevem bronzového rituálního umění.²⁸

Většina bronzů pozdních Shang nese záznam, který potvrzuje odměnu od krále za vykonané služby. V těchto textech se již klade důraz spíše na událost, která k odměně vedla, než na předka, jemuž byla nádoba určena. Z nápisů zjišťujeme, že připomínkové bronzové měly často souvislost s válkou a královskými oběťmi, tedy nejdůležitějšími státními aktivitami čínské doby bronzové, při nichž byli občas úředníci obdarováni. Je jasné, že středem zájmu už není zasvěcení nádoby předkům, ale připomenutí pozemské slávy jejich potomků.²⁹ Podle *Liji* se za těmito nápisy skrývala myšlenka, že přenesením podobného textu na rituální nádobu se její pořizovatel činí slavným a ukazuje, že má právo obětovat svým předkům.³⁰ V důsledku proměny obsahu nápisů se změnila i funkce rituálních nádob; nesloužily už jako nástroj rituální komunikace s božstvy, staly se svědectvím slávy a významných činů v pozemském životě.³¹

Nápisy z doby pozdní Shang ovlivnily podobu textů z rané a střední etapy dynastie Západní Zhou, přestože tyto byly často mnohem delší. Mnoho bronzů z počátků vlády dynastie Zhou popisuje zásadní politické události této doby, jiné následují shangský příklad a dokládají královské oběti. Většina dlouhých nápisů však zaznamenává obřady investitury, které se rutinně konaly v chrámu dynastie a během nichž dostávali úředníci od krále tituly, movitý i nemovitý majetek a symboly nového postavení. Jak ukázal historik Chen Hanping, tento druh nápisů se stal oblíbeným zejména v období střední Západní Zhou. Politické a rituální události, které se v dřívějších záznamech objevovaly proto, že byly považovány za velmi závažné, z textů zmizely, a nápisy se staly stereotypními co do své úpravy i obsahu.³²

Viděli jsme, že snaha „učinit se známým“ nebo také „sebeidentifikace“ má původ u osobních jmen z bronzů pozdních Shangů. Hlavní rozdíl mezi shangskými

a zhouskými záznamy investitury je ten, že zhouské dokumenty mají skutečně osobní charakter. I v této době sice existovaly kratší nápisy, ale na rozdíl od shangských textů stejné délky, které zdůrazňují spíše obdarovaného než dárce, často opomíjí věnování předkům a obsahují jen jméno toho, kdo dostal pověření je vyrobit. Zkracování délky nápisů v období pozdní Západních Zhou neznamenal krok zpět ve vývoji bronzového umění, bylo spíš důsledkem úpadku kultu předků.³³

Umístění a značně selektivní obsah nápisů na nádobách, nástrojích a zvonech z období Zhou naznačuje, že texty neměly být sdělením budoucím generacím, ale byly určeny duchům předků v nebi. To, co umožňovalo jim sdělit zprávu, bylo zřejmě fyzické spojení nápisu s obětinami. Stejně důležitou roli jako nápisy měl ale také materiál, neboť měl funkci média přenosu. K procesu komunikace současně přispívala liturgie, zpěv, hudba a rituální tanec. Tuto hypotézu podporuje skutečnost, že texty jsou obvykle umístěny na bronzích tak, že v době, kdy se používaly a byly rozmístěny na oltáři, je lidé nemohli pohodlně číst. Nacházejí se zpravidla na dně nádob (obr. 13), kde byly zakryty rituální potravou, nebo na vnitřních stranách předmětů, jako v případě bronzových zvonů. Důvodem podobného umístění mohlo být přesvědčení, že obsah nápisu se fyzicky spojí s rituální obětí nebo se zvuky obřadních písní.³⁴

Na rozdíl od naprosté většiny bronzů z období střední Shang se zpravidla i ten nejkratší nápis na nádobě Západních Zhou skládal z gramaticky souvislé věty (ačkoli v některých z nich byl vypuštěn subjekt).³⁵ Většina bronzů s nápisy má nanejvýš 15 znaků.³⁶ Přestože delší epigrafické texty obsahují daleko více informací než krátké, jsou si všechny tyto dokumenty svou strukturou podobné.³⁷

Shaughnessy obecně rozlišuje čtyři části nápisů na rituálních bronzích: datum a místo záznamu, samotný záznam události, soupis darů a věnování nádoby budoucím generacím. Falkenhausen však namítá, že toto dělení neodpovídá základní povaze textů.³⁸ Sám se domnívá, že kompozice textu se v zásadě řídí schématem minulost–přítomnost–budoucnost. Oznámení zásluhy, za niž byl šlechtic odměněn, odkazuje k minulosti; typicky jde o zprávu o významných činech dárce předmětu a jeho předků. Střední část textu, připomínající rodinnou tradici, objasňuje společenské postavení příbuzenské skupiny a oprávnění provádět rituály, ztělesněné obřadním předmětem. Tato pasáž směřuje až do doby, v níž dárce zasvěcuje předmět; může obsahovat jména jednotlivých předků, jimž je nádoba zasvěcena, a občas krátký popis jejího vzhledu. Následuje „prohlášení o účelu“, v němž se konstatuje, že předmět bude do budoucna znamenat velký přínos pro celý rod; tato část textu představuje konečný vrchol logického vývoje z minulosti přes přítomnost do budoucnosti a odhaluje náboženskou povahu tohoto typu dokumentů.³⁹

Xu Zhongshu již roku 1936 ukázal, že závěrečná část nápisů je formulována tzv. „příznivými slovy“ (*guci*), známými z *Liji* a vysvětlenými v komentářích jako zpráva duchů, kterou v chrámu *gongzhu* sdělil ostatním. Přítomnost *guci* na nádobách nasvědčuje tomu, že nápisy měly představovat skutečné zprávy, které byly předkládány duchům během obřadu jejich „zbožnými“ potomky. Připojení příznivých formulí k předchozímu textu bylo jedním z prostředků používaných

k tomu, aby byly vzkazy duchům příjemné a aby se vložila slova očekávaného požehnání do jejich úst.⁴⁰ Nedá se říci, že by každý nápis obsahoval všechny části schématu; ovšem ty, které v textu jsou, následují vždy v uvedeném pořadí.⁴¹

Zdá se, že tato struktura nápisů se vyvinula v průběhu vlády dynastie Zhou. Nápisové ze středního a pozdního období Západní Zhou mají tendenci být co do formulace a struktury méně rigidní než v pozdějších dobách; s postupem času se však obsah zpráv rozšiřoval, zejména v části *guci*, a začal být stále stereotypnější.⁴²

Náboženský význam bronzových předmětů zvolna klesal. Xu Zhongshu zaznamenal v textech celého období Západní Zhou tendenci odvracení se od předků, která se ještě silněji projevuje v nápisech z doby Východní Zhou, kde až na pár výjimek už nebyli předci zmiňováni jako dárci požehnání. Epigrafické texty Východních Zhou navíc obražují pozornost k zdánlivě sekulárním oslavám, které se možná vyvinuly ze „světských slavností“, které se konaly po obětování předkům.⁴³

6.2 Východní ZHOU

Když se po období Západní Zhou zhroutil archaický sociální a politický systém, založený na rozsáhlé skupině klanu či rodu, knížata a páni už se nadále nepodrobovali ústřední, nepřijímali už mandát prostřednictvím královské investitury. Chtěli ukázat své vlastní zásluhy a moc. Následkem toho se jejich paláce staly monumenty nové historické éry, jež trvala dalších přibližně 500 let, od počátku 8. století do konce 3. století př. Kr. Toto období je v tradiční čínské chronologii rozděleno do dvou etap, doby dynastie Východní Zhou (období Jar a podzimů a období Válčících států), a doby dynastie Qin, kdy se Čína ze země propojené příbuzenskými svazky přeměnila v císařství, řízené ústřední vládou.⁴⁴ Boje mezi feudály o politickou a územní nadvládu za dynastie Východní Zhou snížily počet knížectví, která dříve králové založili prostřednictvím investitur. Jejich panovníci se začali nazývat králi (*wang*).⁴⁵

Vědci naznačili několik důvodů přechodu politické moci od králů Zhou k feudálním pánům. Zahrnují mezi ně rychlý růst regionálních ekonomik a fakt, že místní vládcové měli stále více hospodářských zdrojů a vojenských sil, postupné vzdalování a odloučení rodinných linií těchto vládců od hlavního, královského rodu, a konečně vnitřní nepokoje a nájezdy barbarů, které stát trvale oslabovaly.⁴⁶

6.2.1 Paláce

Ve všech nových hlavních městech Válčících států, která byla dosud nalezena, se nacházel zvláštní „palácový areál“. Paláce se stavěly na hliněných terasách *tai*, z nichž některé dosahovaly výšky až 20 metrů nad povrchem okolní krajiny (obr. 14). Tento druh stavby nejlépe reprezentuje rozdíl v architektuře staré a nové doby, rozdíl mezi ohrazeným prostorem chrámu za Západních Zhou a palácovým komplexem Východních Zhou.⁴⁷

Chrám Západních Zhou byl obezděným uzavřeným areálem, kde se projevoval důraz na horizontální rozpětí stavby. Jeho rituální funkce spočívala v tom, že vedl návštěvníky, aby šli postupně po stopách původu svého rodu a znovu prožili jeho historii. Naproti tomu palác Východních Zhou se stavěl na vysoké terase nebo byl postaven poblíž pyramidy z hlíny; zdůrazňoval třetí, vertikální rozměr, který vytvářel bezprostřední silný optický dojem. Ačkoli se tyto terasy stavěly v různých oblastech, jedno mají společné: čím vyšší *tai*, tím silnější si její majitel připadal na současné politické scéně.⁴⁸

Rituály spojené s těmito stavbami již nejsou oběťmi předkům v chrámu, ale jak dokázal Yang Kuan, jedná se o nové druhy obřadů (například uvítání hostů, jimž se vzdávala čest), které se za Východních Zhou konaly v palácích krále nebo audienčních síních šlechticů.⁴⁹

6.2.2 Hrobky a mauzolea

Víra v existenci duše po smrti za doby Západní Zhou přirozeně vyústila v jednoduché pojetí posmrtného života, který tehdy nebyl ničím jiným, než zrcadlovým obrazem života na zemi. Úřední hierarchie se promítala do podsvětí⁵⁰ a hrobka aristokrata byla zařízena jako jeho posmrtné obydlí, obsahující přepychový majetek, jídlo a nápoje pro spokojný život. Tento šťastný domov pro mrtvé měl být chráněn strážci hrobky – předně lidskými oběťmi, a pak určitými mechanismy nebo vytesanými či namalovanými ochrannými božstvy.⁵¹

Za dynastií Shang a Západní Zhou existovaly chrám a hrobka současně jakožto dvě místa uctívání předků, ale jejich funkce a podstata byly zcela jiné. Chrám předků byl vždy majetkem rodu, nikoli pomníkem rodiny nebo jedince. Oproti tomu hrobka ukryvala jen jedinou urozenou osobu. Rodový chrám vždy tvořil jádro opevněného města, zatímco hrobky se nejčastěji budovaly v otevřeném terénu mimo obec. Hlavní osobou uctívanou v chrámu byl vzdálený předek rodu, ale hrobka byla věnována příbuznému, jenž zemřel nedávno. Chrám byl „živoucím monumentem“ rodu, hrobka statickým symbolem jednotlivce. V rituálních kánonech je zaznamenáno, že

chrámové oběti jsou svou povahou „šťastné rituály“ (*jili*), jelikož jsou zasvěceny božstvům země a království; na druhé straně smuteční oběti jsou „neblahé“ (*xiongli*), neboť jsou vždy spojeny se smrtí a zármutkem.⁵²

V Knize obřadů zaznamenává velmi významná pasáž rozmluvu mezi Konfuciem a jeho žákem jménem Zai Wo; mistr odpovídá na jeho otázku ohledně přirozenosti bytostí *shen* (duch, božstvo) a *gui* (démon) a vysvětluje, že *gui* znamená duši *po*, která zůstává po smrti v podzemí, zatímco *shen* létá na nebeských výšinách a stává se božskou bytostí. Konfucius rovněž konstatuje, že v souvislosti s tímto rozdělením existují také dva různé rituály. Duchům v nebesích se daruje tuk, který se pálí, aby vydával příjemnou vůni, a pak je opět smíšen s plameny z vysušeného dřeva. Při druhém typu rituálu se obětuje proso, rýže, pochoutky z jater, plic, hlavy a srdce společně s nádobou kořalky a aromatického vína; tyto dary jsou určeny duším *po*, které jsou v zemi, a „učí lidi milovat jeden druhého a pěstovat dobré vztahy mezi vznešeným a nízkým“.⁵³

Ačkoli jsou shangské i zhouské texty plné záznamů o chrámových rituálech a souvisejících předpisech, není znám prakticky žádný text popisující obětování na pohřebištích. V rituálních praktikách starověké Číny je totiž důležité rozlišovat smuteční rituály (*sangli*), které se konaly bezprostředně po smrti, od hrobových obětí (*muji*), prováděných v pravidelných intervalech na pohřebištích. Tři rituální kánony líčí smuteční obřad velmi podrobně, ale o obětování u hrobek se nezmiňují. Tato mezera započala rozsáhlou debatu o tom, zdali byly za Tří dynastií hrobové oběti oficiálně praktikovány a kodifikovány.⁵⁴

Wu je přesvědčen, že chrámový systém Tří dynastií byl takovou podobou náboženství, jež byla podmíněna uspořádáním společnosti v rodech; obětování u hrobky pro jednotlivce mohlo být tehdy podružné. Tato situace se však dramaticky změnila v období Východní Zhou, kdy lidé začali věnovat stále větší pozornost hrobkám.⁵⁵ Zhouský královský rod postupně slábnul a společnost už nebyla spojena v hierarchickém rodovém uspořádání. Mezi rodinami i jednotlivci probíhaly boje o moc, která už nepocházela od vznešených předků, ale z ovládnutí hospodářských zdrojů.⁵⁶

Zatímco se systém rodových chrámů rozkládal, hrobky patřící rodinám a jednotlivcům se staly symboly nové společenské elity.⁵⁷ V náboženské oblasti se centrum uctívání předků postupně přesunulo z chrámu k hrobce.⁵⁸ Kniha obřadů zaznamenává, že „staří“ dělali jen hroby a nezřizovali nad nimi žádné terasy; avšak nyní se na pohřebišti objevily hliněné mohyly pokryté palácovými pavilony.⁵⁹ Tyto budovy, které se na pohřebištích objevily teprve v období Východní Zhou, byly jedním z aspektů společenské transformace nové epochy. Hrobky významných jedinců pak rychle rostly a feudálové považovali svá obrovská mauzolea za vlastní monument.⁶⁰

Typickým příkladem je mauzoleum království Zhongshan, královské pohřebiště ze 4. století př. Kr. patřící vládci Xi. Podobně jako soudobé paláce byl i tento typ rituální stavby spojen se sociální a náboženskou transformací období Východní Zhou. Uvedené změny, které můžeme sledovat i zde, svědčí o obratu v psychologii lidí,

jejichž hlavním zájmem už není rodový chrám zasvěcený předkům, ale jejich vlastní hrobka. Každý zdejší hrob je zakryt samostatnou obřadní síní typu terasovitého pavilonu; králova síň byla postavena na tříposchoďové terase a u základu měla rozlohu 200 m². Rekonstrukce mauzolea v Zhongshan ukazuje tři základní charakteristické znaky velkého mauzolea období Válčících států: (1) každý král měl samostatný smuteční park sestávající z jeho hrobky a hrobek jeho žen, (2) park byl napodobeninou paláce, byl ohraničen dvojitou zdí nebo příkopy, které vymezovaly královo soukromé území a (3) každý hrob v parku označovala obřadní stavba, postavená buď nad ohromnou mohylou nebo vedle ní.⁶¹

Texty Východních Zhou říkají, že během tohoto období vznikl stavovský systém, který určoval podobu smutečních staveb. Podle *Zhouli* symbolizovala výška hrobové terasy postavení zesnulého; pasáž zaznamenává, že úředníci *zhongren* měli určovat její velikost a množství stromů, které se na v parku pěstovaly, podle postavení zesnulého. Toto postavení nebylo určováno rodem, ale jeho úspěchy ve veřejné službě.⁶²

Po dlouhém a složitém vývoji začali staří Číňané používat také monumentální architektonický tvar pyramid, jenž byl touto dobou v pohřební architektuře starověkého Egypta znám už několik tisíc let. Příkladem takové stavby je pyramida v mauzoleu Lishan, které je místem odpočinku Prvního císaře. Důvod, proč se objevily v Číně tak pozdě, je ten, že teprve v tomto stádiu historie měl takový tvar smysl. Rituální umění z dob dynastie Shang a Zhou nezobrazovalo pozemské jevy, jeho cílem totiž bylo zviditelnit přechod mezi lidským a posmrtným světem.⁶³

6.2.3 Náboženský skepticismus

Když v 11. století př. Kr. řekl vévoda z Zhou, regent vládnoucí za nedospělého krále Chenga (syna prvního krále Wua), že mandát není jistý, takže král nemůže doufat, že ho nebesa nechají na trůnu, pokud bude lidu špatně vládnout, znamenalo to, že Zhouové odstranili božské právo králů.⁶⁴ Shangští králové a zároveň vznešení bohové se tak stali pouhými zemřelými vládci, kteří sesazením dynastie dokonce ztratili funkci „přisedících“ nejvyššího boha. Upadli do stejného postavení jako obyčejní mrtví lidé, byli pouhými *gui*.⁶⁵

S rozvinutým náboženstvím však přichází problém zla. Jak šel čas a mýjely katastrofy, modlili se lidé už nejen k předkům, ale ke všem bohům; úspěch se však často nedostavil. Objevilo se tedy přesvědčení, že nebesa trestají nevinné lidi za hříchy vládce – sesílají katastrofy (zemětřesení, požáry, záplavy, zatmění slunce, špatnou úrodu, hladomory, války apod.), aby vládce varovaly. Ale protože je to lid, kdo nejvíce trpí pohromami a společenskými nepořádky, jsou nebesa nespravedlivá a nevyzpytatelná. Přesvědčení o božské spravedlnosti se tak stalo věcí víry, ne historických důkazů.⁶⁶

Pro Konfucia (551–479 př. Kr.) existoval jen jeden nejvyšší bůh, o němž mluvil jako o *tian* (nebesích), zatímco výraz *di* se v jeho Hovorech neobjevuje. Dubs je přesvědčen, že Konfucius si byl náboženského skepticismu své doby vědom, ale neznal žádný způsob, jak s ním bojovat, takže si své náboženské představy raději nechával pro sebe. Považoval nebesa za nejvyšší zdroj dobra, avšak nepojímal je jako neosobní fyzickou oblohu, ale jako chápajícího a vševědoucího boha.⁶⁷ Konfucius byl sice znalcem rituálů, ale měl k nim spíš sběratelskou a zdvořilou úctu, aniž by naznačil, že v účinnost uctívání předků sám věří.⁶⁸ Navíc všem řadovým bohům přisuzuje úlohu dobrých či zlých duchů, kteří nemohou dělat nic bez svolení jediného svrchovaného boha, a otázkám na ně se vyhýbá. Vypadá to tedy, že nevěřil přinejmenším v účinnost obyčejných bohů, ale jelikož žil v polyteistické zemi, nechtěl nikoho urazit tím, že by šířil své přesvědčení o jednom božstvu a tím množství bohů popíral.⁶⁹

Skepticismus však zvítězil u pozdějších konfuciánů, kteří nepřijali ani Konfuciovo stanovisko. Došlo tak k tomu, že Sunzi, největší starověký konfuciánský mistr, pod vlivem filosofa Laozi upustil od starověké víry v osobního nejvyššího boha. Používal sice slova *tian*, ale myslel jím neosobní „přírodu“.⁷² Náboženský skepticismus nebyl široce rozšířen, je však možné, že napomohl úpadku, který zamořil dvůr Zhou ve 4. a 3. století př. Kr.⁷¹

7 Slovo na závěr: další vývoj kultu

Doba po zániku dynastie Zhou (r. 256 př. Kr.), přesněji 2. a 1. století př. Kr., je obdobím dynastie Qin (221–206 př. Kr.) a počátků vlády dynastie Han (206–220), kdy už se formovala jednotná imperiální Čína. Tento úsek dějiny představuje přechodové období, během něž začali mít Číňané povědomí o buddhismu a určitých vlivech ze západu. Tyto vlivy se projevovaly hlavně v těch oblastech umění a architektury, které byly spjaty s náboženstvím. Je pravděpodobné, že právě v Indii se Číňané nechali inspirovat sochařskými pracemi a chrámy vytesanými do skal, když začali používat kámen, který byl dříve v čínské architektuře netradičním materiálem. O století později byl v Číně kámen rozsáhle používán nejen při stavbě hrobových komor, ale také na nadzemní části smutečních monumentů.¹

V polovině 2. století př. Kr. se v Číně poprvé objevily hrobky vytesané do skály.² Stavění kamenných smutečních monumentů se stalo běžným zvykem za dynastie Východní Han, kdy byl tento materiál v pohřební architektuře velmi oblíbený. Na pohřebištích Tří dynastií nebyly nalezeny žádné kamenné stély nebo sochy, dokonce ani v mauzoleu ctižádostivého Prvního císaře dynastie Qin. Avšak od 1. století byly všechny typy smutečních monumentů – sloupové brány, pamětní tabulky, obětní svatyně a sochy ve tvaru lidí a zvířat – obvykle vyrobeny z kamene.³

V architektuře čínského starověku mělo podle některých vědců monopolní postavení dřevo. Kámen (např. nefrit) jinak sloužil jen k výrobě přenosných rituálních předmětů, nikoli ve stavitelství. Kamenné stavby nikdy nenahradily ty dřevěné.⁴ „Objev“ kamene jakožto zvláštního architektonického materiálu byl dalším příznakem závažných změn v psychologii obyvatel. Znamenalo to postupně příchod věku monumentální architektury po nadvládě rituálního umění po několik tisíciletí.⁵

Používání kamene představovalo dramatickou změnu. Byl chápán jako protiklad dřeva a tato protikladnost měla symbolický význam; všechny přirozené vlastnosti kamene – jeho pevnost, prostota a zvláště odolnost – se staly analogickými k věčnosti či nesmrtelnosti. Dřevo, které bylo poměrně křehké a nepřilíš odolné vůči přírodním vlivům, bylo naopak spojováno s dočasnou, smrtelnou existencí. Z této dichotomie se vyvinuly dva druhy architektury: té ze dřeva, která sloužila živým, a té z kamene, zasvěcené mrtvým, bohům a nesmrtelným.⁶

Vývoj umění v období Han prozrazuje touhu po nesmrtelnosti nebo alespoň dlouhověkosti, jež měla mít do budoucna velký význam také v oblasti náboženství. Již za dynastie Východní Zhou si lidé začali myslet, že pomocí určitých tělesných praktik, jako jsou očistění, hladovění a dechová cvičení zvaná *daoyin*, může ten, kdo je praktikuje postupně odstranit svou hmotnou substanci a zachovat jen „esenci života“. Současně se objevila víra v země nesmrtelnosti, z nichž nejvýznamnější byly ostrovy Penglai ve Východním moři.⁷ V souvislosti s hledáním věčného štěstí se však setkáváme s vnitřním rozporem: kdyby totiž člověk skutečně věřil, že může

dosáhnout dlouhověkosti, necítil by potřebu si za života stavět hrobku. Skutečnost, že se tak dělo, je proto určitým projevem skepse vůči možnosti dlouhověkosti dosáhnout. Toto dilema vyřešili obyvatelé státu Han po svém, když začali věřit, že se po smrti může uskutečnit věčné štěstí. Přístup, jenž můžeme nazvat také jako „nesmrtelnost“ v posmrtném životě a na onom světě, znamenal zvrat ve starověkém čínském kultu předků.⁸

8 Přílohy

8.1 Chronologický přehled hlavních kultur a dynastií

Neolit

kultura Yangshao	5500–3000 př. Kr.
kultura Dawenkou	4300–2500 př. Kr.
kultura Liangzhu	3300–2200 př. Kr.
kultura Longshan	3000–2000 př. Kr.

Tři dynastie

Dynastie Xia	2100–1600 př. Kr.
Dynastie Shang	1600–1110 př. Kr.
Dynastie Zhou	1100–256 př. Kr.
Západní Zhou	1100–771 př. Kr.
Východní Zhou	771–256 př. Kr.

Dynastie Qin 221–206 př. Kr.

Dynastie Han 206 př. Kr.– 220 n. l

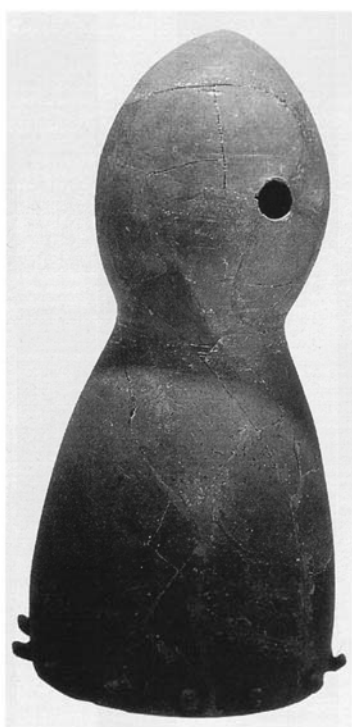
8.2 Obrazová příloha



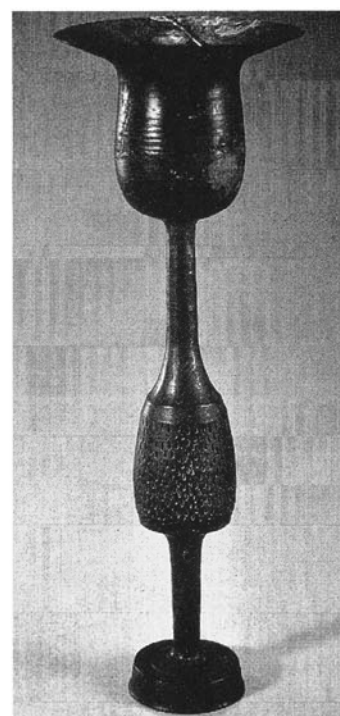
Obr. 1 Rozšíření prehistorických kultur Východního pobřeží.



Obr. 3 Hrobka kultury Dawenkou ze 4. - 3. tisíciletí př. Kr.



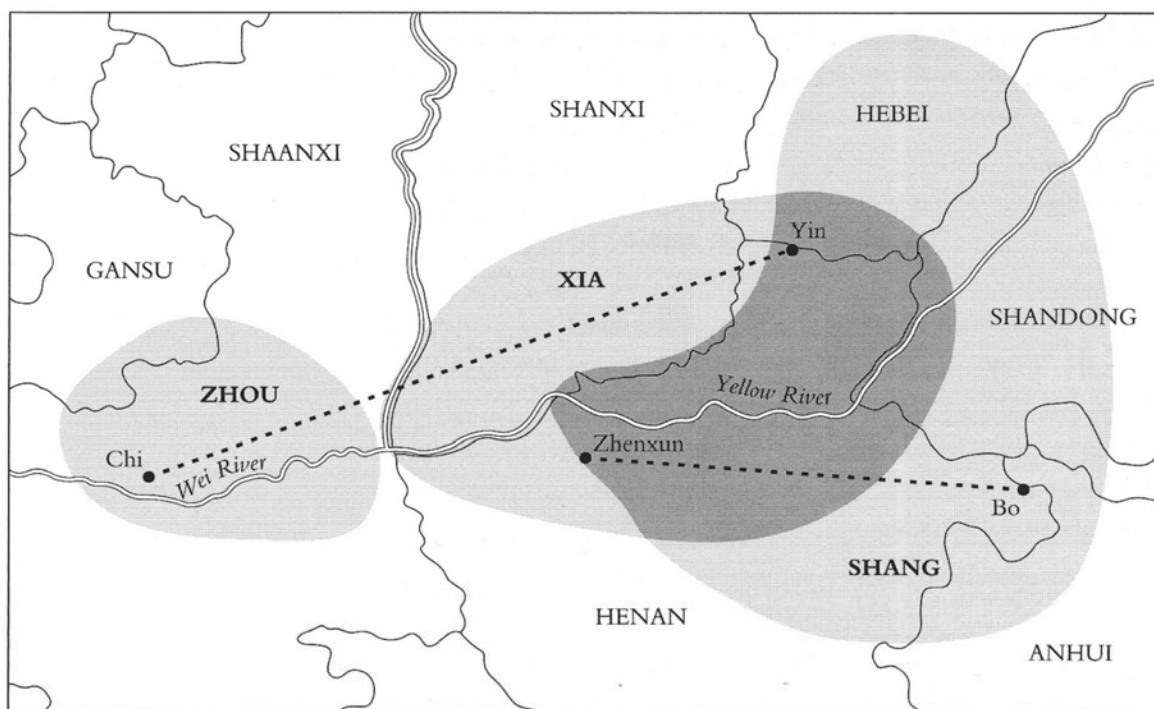
Obr. 2 Keramická dětská rakev, kultura Yangshao (přibližně 3500 př. Kr.).



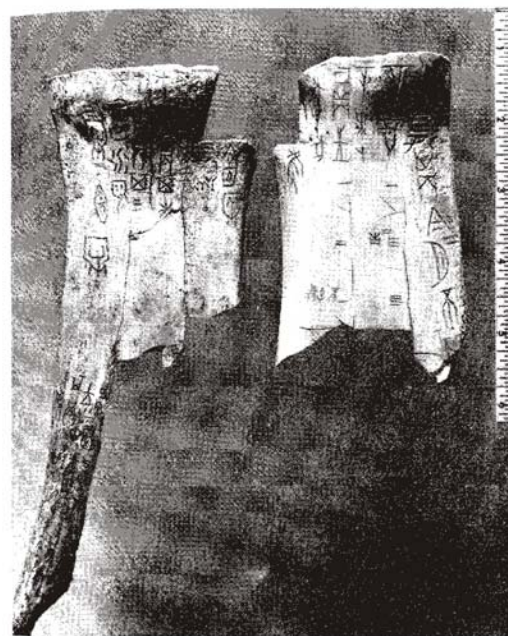
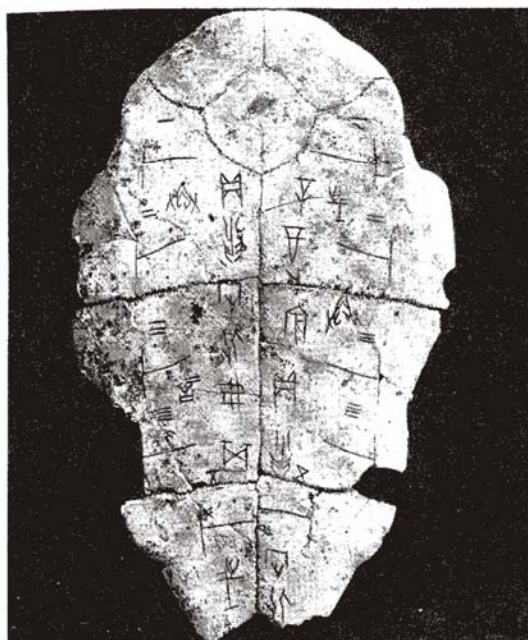
Obr. 4 Keramický pohár, kultura Longshan (3. tisíciletí př. Kr., výška 17,5 cm)



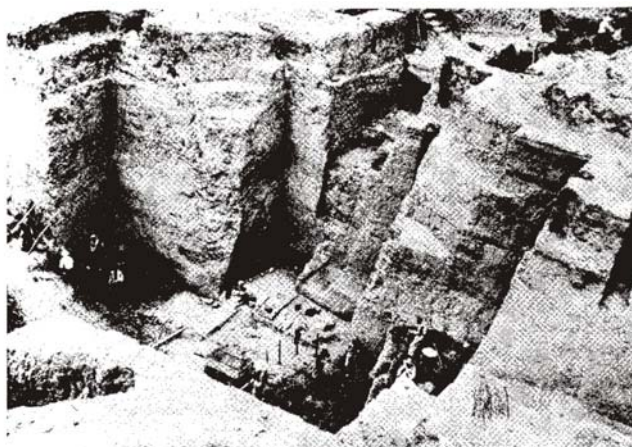
Obr. 5 Nefritové ornamenty kultury Liangzhu (3. tisíciletí př. Kr.),
 (a) 5,6 cm
 (b) 5,2 cm
 (c) 6,2 cm
 (d) 5,4 cm
 (e) rituální předmět *cong* - 7,2 cm.



Obr. 6 Přibližné sféry vlivu a postup dynastií Xia, Shang a Zhou.



Obr. 7 Nápis na ramenní lopatce a želvím krunyři vytvořené při věštění dynastií Shang.



Obr. 8 Královská hrobka M 1001 z pohřebiště Xibeigang, dynastie Shang.

FUNCTION	FOOD								
NAME OF VESSEL TYPE	ding	fang ding	li	xian or yan	gui	yu	dou	fu	jue
STAGE OF DEVELOPMENT									
POTTERY PROTOTYPE									
EARLY SHANG									
LATE SHANG									

WINE									WATER
jia	he	gu	zun	lei	hu	you (type I)	you (type II)	fang yi	pan

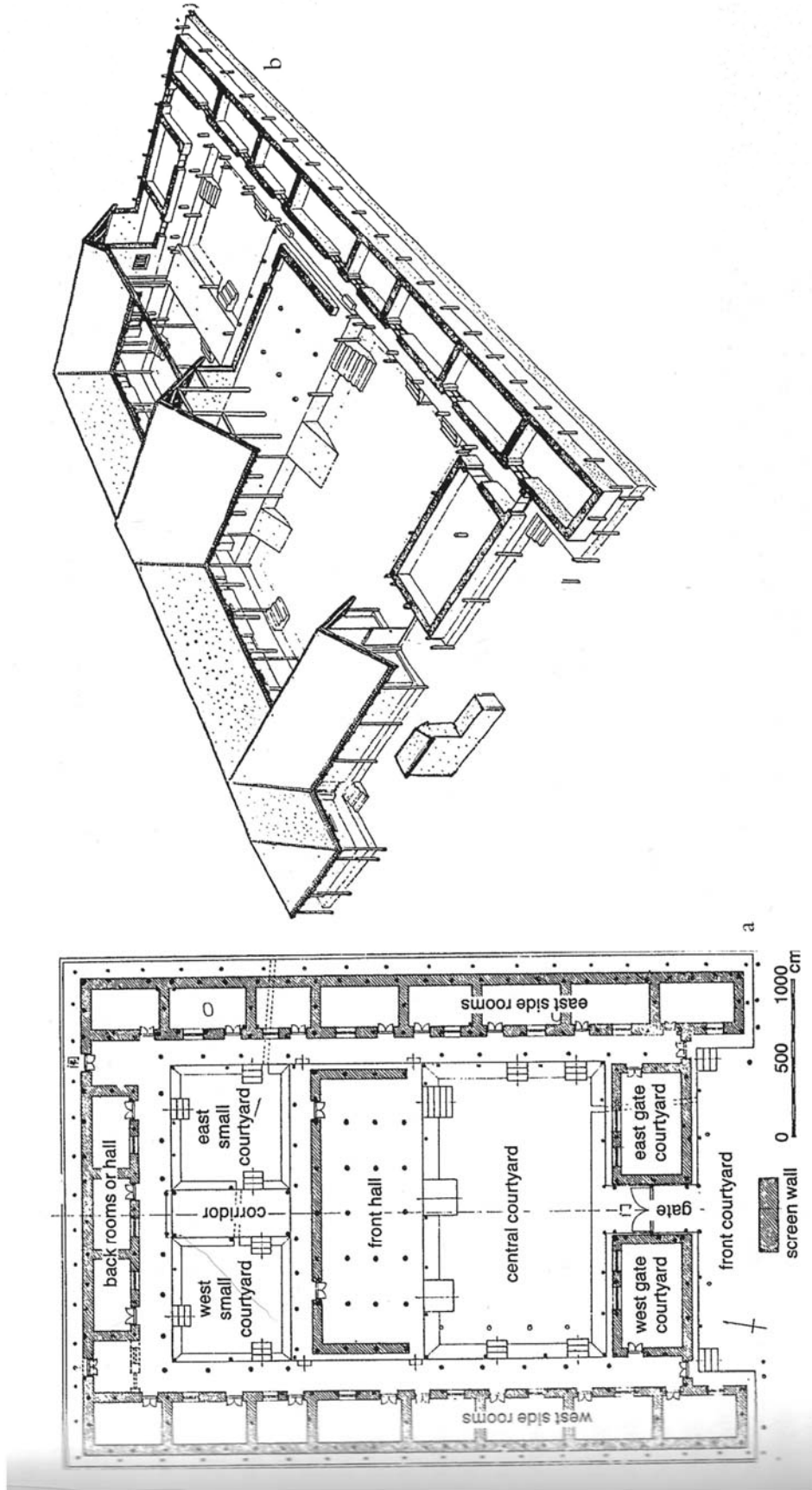
Obr. 9 Typologická příbuznost shangských bronzových nádob s prehistorickou keramikou.



Obr. 10 Bronzová nádoba *jia*, období střední Shang, výška 26,7 cm.



Obr. 11 Emblémy z bronzových nádob dynastie Shang.



Obr. 12 Chrámový palác z období rané Západní Zhou (11. - 10. století př. Kr.) s půdorysem 45 x 32,5 m.



Obr. 13 Rituální bronzová nádoba, střední Západní Zhou (10. - 9. století př. Kr.), výška 16,2 cm a průměr 47,3 cm.



Obr. 14 Rekonstrukce a pozůstatky základů paláce Jique v provincii Shaanxi, období Východní Zhou (4. - 3. století př. Kr.).

Zdroje

Chang, K. C., Shang Civilization

- obr. 1, obr. 2, obr. 3, obr. 4, , obr. 5 (a), (b),(c), (d), (e), obr. 6, obr. 9, obr. 10, obr. 12, obr. 13, obr. 14

Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture

- obr. 7, obr. 8, obr. 11

9 Poznámky

2. Neolit

1. Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual*, s. 2.
2. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 5.
3. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. X.
4. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 1.
5. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, ss. 38-39.
6. Poo, Mu-chou, *In Search of Personal Welfare*, s. 18.
7. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, ss. 4-5.
8. Čtyři typy rituálů, viz Liu Li, *Who Were the Ancestors?*, ss. 602-3.
9. Liu Li, *Who Were the Ancestors?*, s. 603.
10. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 39.
11. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 42.
12. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 41.
13. In: Poo, Mu-chou, *In Search of Personal Welfare*, s. 12.
14. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 41.
15. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, ss. 41-42.
16. Poo, Mu-chou, *In Search of Personal Welfare*, s. 23.
17. Poo, Mu-chou, *In Search of Personal Welfare*, s. 22.
18. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 42.
19. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 46.
20. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, ss. 19-20.
21. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, ss. 6-7.
22. Keightley, D., *Dead but not gone: The Role of Mortuary Practices in the Formation of the Neolithic and Early Bronze Age Chinese Culture, ca. 8000–1000 B.C.*, 1985 (vydavatel neznámý), s. 33.
23. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 27.
24. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 24.
25. Ibid.
26. Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual*, s. 114.
27. Poo, Mu-chou, *In Search of Personal Welfare*, s. 19.
28. Poo, Mu-chou, *In Search of Personal Welfare*, ss. 19-20.
29. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 44.
30. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 6.
31. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 44.
32. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, ss. 9-11.
33. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 11.
34. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 12.
35. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 11.
36. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, ss. 45-46.
37. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 46.
38. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 25.
39. Ibid.
40. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 26.
41. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 13.

42. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 28.
43. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 31.
44. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 32.
45. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 36.
46. Liu Li, Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture, ss. 7-8.
47. Liu Li, Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture, ss. 8-9.
48. Liu Li, Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture, s. 45.
49. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, s. 114.
50. Liu Li, Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture, s. 16.
51. Ibid.
52. Keightley, D., Dead but not gone: The Role of Mortuary Practices in the Formation of the Neolithic and Early Bronze Age Chinese Culture, ca. 8000–1000 B.C., 1985 (vydavatel neznámý), ss. 33-34.
53. Liu Li, Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture, s. 19.
54. Liu Li, Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture, ss. 16-17.
55. Liu Li, Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture, s. 18.
56. Liu Li, Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture, s. 17.
57. Liu Li, Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture, s. 20.

3. Tři dynastie

1. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, ss. 4-5.
2. Chang, K. C., Shang Civilization, s. 349.
3. Chang, K. C., Shang Civilization, s. 253.
4. Chang, K. C., Shang Civilization, s. 352.
5. Chang, K. C., Shang Civilization, s. 353.
6. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, s. 2.
7. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, ss. 9-10.
8. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, s. 16.
9. Needham, J., Civil Engineering and Nautice, Science and Civilization in China, sv. 4, č. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, s. 71; in: Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, ss. 17-18.
10. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, s. 18.
11. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, s. 16.
12. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, s. 10.
13. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, ss. 41-42.
14. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, s. 33.
15. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, s. 41.
16. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, s. 10.
17. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, s. 12.
18. Chang, K. C., Art, Myth, and Ritual, ss. 12-15.
19. Keightley, D. N., The Shang: China's First Historical Dynasty, ss. 253-54.
20. Keightley, D. N., The Shang: China's First Historical Dynasty, s. 252.
21. Keightley, D. N., The Shang: China's First Historical Dynasty, s. 253.
22. Keightley, D. N., The Shang: China's First Historical Dynasty, s. 254.
23. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 21.
24. Poo, Mu-chou, In Search of Personal Welfare, s. 603.
25. Poo, Mu-chou, In Search of Personal Welfare, s. 604.

26. Keightley, D. N., *The Shang: China's First Historical Dynasty*, ss. 254-55.
27. Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual*, s. 34.
28. Dubs, H., *The Archaic Royal Jou Religion*, s. 237.
29. Dubs, H., *The Archaic Royal Jou Religion*, s. 232.

4. Dynastie Xia

1. Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual*, s. 20. Podle Liua spadá kultura Erlitou do období 1900–1600 př. Kr.; Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*.
2. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 44.
3. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 353.
4. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 84.
5. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, ss. 63-64.
6. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, ss. 65-66.
7. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 66.
8. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 44.
9. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 70.
10. Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual*, s. 97.
11. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 44.
12. Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual*, s. 101.

5. Dynastie Shang

1. Keightley, D. N., *The Shang: China's First Historical Dynasty*, s. 232.
2. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 2.
3. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 3.
4. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 158.
5. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 53.
6. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 7.
7. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 73.
8. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 52.
9. Chang, K. C., *Shang Civilization*, ss. 284-85.
10. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 165.
11. in: Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 202.
12. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 203.
13. Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual*, ss. 44-45.
14. Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual*, s. 45.
15. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 32.
16. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 34-35.
17. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 52.
18. Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual*, s. 51.
19. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 34.
20. Poo, Mu-chou, *In Search of Personal Welfare*, s. 603.

21. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 143.
22. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 32.
23. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 155.
24. Chang, K. C., *Shang Civilization*, ss. 33-34.
25. Keightley, D. N., *The Shang: China's First Historical Dynasty*, s. 289.
26. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 33.
27. Chang, K. C., *Shang Civilization*, ss. 33-34.
28. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 34.
29. Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual*, ss. 51-54.
30. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 35.
31. Chang, K. C., *Shang Civilization*, ss. 38-39.
32. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 168.
33. Chang, K. C., *Shang Civilization*, ss. 168-69.
34. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 169.
35. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 172.
36. Liu Li, *Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture*, s. 40.
37. Chang, K. C., *Shang Civilization*, ss. 111-13.
38. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 119.
39. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 121.
40. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 124.
41. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 230.
42. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 143.
43. Keightley, D. N., *The Shang: China's First Historical Dynasty*, s. 258.
44. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 113.
45. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 114.
46. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 114.
47. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 114.
48. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 156.
49. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 155.
50. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 157.
51. Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual*, ss. 37-41.
52. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 12.
53. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 21.
54. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 12.
55. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 12.
56. Keightley, D. N., *The Shang: China's First Historical Dynasty*, s. 258.
57. Keightley, D. N., *The Shang: China's First Historical Dynasty*, s. 257-58.
58. Keightley, D. N., *The Shang: China's First Historical Dynasty*, s. 257.
59. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 21.
60. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 49.
61. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, ss. 46-47.
62. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 11.
63. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 47.
64. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 50.
65. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 209.
66. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 47.
67. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 55.
68. Chang, K. C., *Shang Civilization*, s. 23.
69. Chang, K. C., *Shang Civilization*, ss. 21-22.
70. Chang, K. C., *Shang Civilization*, ss. 21-22.
71. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, ss. 55-56.

6. Dynastie Zhou

1. Scarpari, M., *Starověká Čína*, ss. 36-37.
2. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 90.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, ss. 90-91.
6. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 91.
7. Ibid.
8. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 88.
9. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 79.
10. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 83.
11. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, ss. 79-81.
12. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 81.
13. Ačkoli stát Zhou porazil Shang za vlády krále Wu, později se zhouský lid domníval, že historie dynastie začala už u krále Wena a znovu a znovu ve svých chrámových písních velebil zásluhy obou králů; in: Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 79.
14. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 81.
15. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, ss. 81-82.
16. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 82.
17. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, ss. 89-90.
18. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 99.
19. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 100.
20. Keightley, D. N., *The Shang: China's First Historical Dynasty*, s. 287.
21. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, s. 148.
22. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, s. 149.
23. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, s. 150.
24. Ibid.
25. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, s. 152.
26. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, s. 202.
27. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, ss. 62-63.
28. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 55.
29. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 56.
30. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 59.
31. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 63.
32. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 58.
33. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, ss. 59-61.
34. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, ss. 147-48.
35. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, s. 153.
36. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, s. 152.
37. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, s. 154.
38. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, s. 152.
39. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, s. 154.
40. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, ss. 151-52.
41. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, s. 155.
42. Ibid.
43. Falkenhausen, L. von, *Issues in Western Zhou Studies*, s. 171.
44. Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, s. 99.

45. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 100.
46. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, ss. 99-100.
47. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, ss. 101-102.
48. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 102.
49. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 106.
50. Nedávné archeologické objevy ukazují, že za rané dynastie Han byla podzemní byrokracie stále vytvořena podle sociální hierarchie; in: Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 123.
51. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 123.
52. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 111.
53. Citát z Liji, in: Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 112.
54. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 112
55. Ibid.
56. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 114.
57. Ibid.
58. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 12.
59. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 112.
60. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 12.
61. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, ss. 112-13.
62. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 114.
63. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 115.
64. Dubs, H., The Archaic Royal Jou Religion, s. 242.
65. Dubs, H., The Archaic Royal Jou Religion, s. 241.
66. Dubs, H., The Archaic Royal Jou Religion, ss. 243-44.
67. Dubs, H., The Archaic Royal Jou Religion, ss. 246-49.
68. Dubs, H., The Archaic Royal Jou Religion, s. 252.
69. Dubs, H., The Archaic Royal Jou Religion, s. 253.
70. Dubs, H., The Archaic Royal Jou Religion, s. 249.
71. Dubs, H., The Archaic Royal Jou Religion, s. 245.

7. Slovo na závěr: další vývoj kultu

72. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 133.
73. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 126.
74. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 122.
75. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 121.
76. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 122.
77. Ibid.
78. Ibid.
79. Wu Hung, Monumentality in Early Chinese Art and Architecture, s. 124.

10 Seznam použité literatury

Dubs, H., The Archaic Royal Jou Religion, *T'oung-pao* 46.5, 1958.

Falkenhausen, L. von, Issues in Western Zhou Studies: A Review Article, *Early China* 18, 1993.

Chang, K. C., *Shang Civilization*, New Haven and London: Yale University Press, 1980.

Chang, K. C., *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

Keightley, D. N., *The Shang: China's First Historical Dynasty*, v: Loewe, M. – Shaughnessy, E. L. (ed.), *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Liu Li, Mortuary Ritual and Social Hierarchy in the Longshan Culture, *Early China* 21, 1996.

Liu Li, Who Were the Ancestors? The Origins of Chinese Ancestral Cult and Racial Myths, *Antiquity* 73.281, 1999.

Poo, Mu-chou, *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*, Albany: State University of New York Press, 1998.

Scarpari, M., *Starověká Čína: Čínská civilizace od počátků k dynastii Tchang*, Čestlice: Rebo Productions, 2000.

Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1995.

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 27.1.2006

.....
Kateřina Pechlátová