

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Katedra elektronické kultury a sémiotiky



Bc. Andrea Laštovková

Sémiotika hanských hrobů

Diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. Radana Šafaříková Ph.D.

Praha 2012

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 29. června 2012

Andrea Laštovková

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkovala vedoucí své diplomové práce Mgr. Radaně Šafaříkové Ph.D. za její pomoc a rady při psaní této práce.

Abstrakt

Diplomová práce nesoucí název *Sémiotika hanských hrobů* se nezabývá pouze pohledem sémiotiky na prostory hrobů z období dynastie Han, kdy při zkoumání množství struktur, kterými jsou hanské hroby prostoupeny, nalézáme struktury světa tehdejšího člověka žijícího v Číně, avšak zároveň tímto procesem poukazuje na problémy interpretace kultur, které kulturní sémiotika napomáhá odstranit. Problematika spojená se znakem se významně podílí právě na utváření kulturní i sociální identity. Problém s chápáním a interpretací kultur nastává v momentě, kdy ze struktury nějaké kultury vybereme určité rysy nebo znaky a z nich volně vytvoříme systém, aniž bychom analyzovali skutečnou kulturu, vždy všechny tyto jednotlivé prvky musíme uvažovat v kontextu celkového systému či struktury, jinak pojednáváme pouze o prázdných pojmech či definicích. Jinými slovy nevidíme celý obraz. Hanský hrob jako text je mnohovýznamový a tak i v mnoha ohledech nesrozumitelný. Avšak odehrává se v něm tvorba, četba a semióza a jde tedy o vyjádření chápání tohoto světa. Odhalení světového názoru mluvčího tak závisí na procesu interpretace, neboť vyjádření může zahrnovat určitou míru ideologické konotace, která determinovala interpretaci nezávisle na předchozím kódování.

Klíčová slova

Sémiotika – kultura – světový názor mluvčího- analýza a interpretace vybavení hanských hrobů - chápání smrti - dynastie Han.

Abstract

The master thesis called “Semiotics Han Tombs” does not only deal with the semiotics view of space of Han dynasty tombs, when we are examining the number of structures, which are permeating Han graves, we find structures of the world of man living in China, but this process also points to problems of culture interpretation which cultural semiotics helps to eliminate. Problems associated with the sign plays an important role in shaping the very cultural and social identity. The issue of understanding and interpretation of cultures occurs at the time when we select certain features or characters from the structure of a culture to freely create a system without having analyzed the real culture. Always all these elements must be considered in the context of the overall system or structure, or we only deal with empty concepts or definitions. In other words, we do not see the whole picture. Han tomb as a text is polysemous and in many respects incomprehensible. However, the creation, reading and semiosis takes place in it and it is the statement of understanding of this world. So revealing the speaker’s worldview depends on the process of interpretation, because the statement may involve a degree of ideological connotations which determined the interpretation independently on the previous coding.

Key words

Semiotics – culture – speaker’s world view - analysis and interpretation of Han tombs - understanding of death - Han dynasty.

Obsah

1. Úvod	8
2. Sémiotický přístup	12
2.1. Historie sémiotiky	13
2.2. Znak	13
2.3. Změny významu	14
2.4. Sémiotika a umění	14
2.5. Roland Barthes	15
2.5.1. Znak	15
2.5.2. Denotace a konotace	16
2.5.3. Rétorika obrazu	17
2.6. Umberto Eco	19
2.6.1. Sémiotika a „komunikace“	20
2.7. Historie a jazyk	22
2.7.1. Michel Foucault a epistémé	26
2.8. Sémiotika a čínština	27
2.9. Sémiotika a prostor	29
2.9.1. Čtení prostoru – text a intertextualita	30
2.9.2. Mentální mapy	31
2.10. Strukturální antropologie	32
3. Představení dynastie Han	34
3.1. Historie	34
3.2. Literatura	36
3.3. Společnost	38
3.3.1. Struktura společnosti	38
3.3.2. Rodina	39
3.4. Filozofie a myšlenkové směry dynastie Han	40
3.4.1. Taoismus	41
3.4.2. Řád přírody	41
3.4.3. Konfuciánství	42
3.4.4. Lidové a císařské kultury	43
3.4.5. Legismus	43
3.4.6. Mohismus	44
3.4.7. Racionalismu	44

3.4.8. Buddhismus.....	44
3.5. Chápání smrti v hanské Číně	45
3.5.1. Duše <i>po</i>	47
3.5.2. Duše <i>hun</i>	47
3.5.3. Pohřební rituály.....	48
3.5.4. Nesmrtelnost.....	50
4. Hrob.....	54
4.1. Exteriér hrobů	55
4.2. Rakev	55
4.3. Dekorace a motivy hrobů.....	56
4.3.1. Květinové vzory.....	57
4.3.2. Reprezentativní prvky	59
4.4. Hliněné vybavení hrobů	63
4.5. Hrob coby struktura vědomí	64
4.5.1. Hrob a jazyk.....	64
4.5.3. Vyprávění hrobu.....	65
4.5.4. Text hrobu	67
4.5.4. Struktura textu – struktura vědomí	68
6. Závěr.....	70
7. Literatura.....	72
8. Poznámka autora	77

1. Úvod

„Člověk žije především se svými předměty – ve skutečnosti, vzhledem k tomu, že jeho pocity a jednání závisí na jeho vnímání, jak by se dalo říci – tak, jak je jazyk ukazuje. Stejným procesem, kterým se jazyk vymyká jeho vlastnímu bytí, se do něj zaplétá; a každý jazyk kreslí magický kruh kolem lidí, k nimž patří. Kruh, ze kterého není žádný únik než vykročení z něj do nějakého jiného.“

Wilhelm von Humbolt¹

Člověk nejen s předměty žije, jak vyplývá z citátu Wilhelm von Humbolta, ale také s nimi umírá, jsou součástí jeho „života po smrti“, či jinak řečeno života pozůstalých. Pozůstalí a sám nebožtík ještě za svého života tyto předměty a jejich uspořádání v prostoru nějak interpretují, neboť jsou mimo jiné soustavou znaků, a tudíž regulují a stabilizují lidské jednání.

V této diplomové práci se budeme zabývat nejen pohledem sémiotiky na prostory hrobů z období dynastie Han, kdy při zkoumání množství struktur, kterými jsou hanské hroby prostoupeny, nalézáme nové struktury světa tehdejšího člověka žijícího v Číně, což pomáhá odhalit mnoho otázek týkající se této oblasti, avšak zároveň tímto procesem poukážeme na problémy interpretace kultur, a nejen jí, které kulturní sémiotika napomáhá odstranit. Teorie znakové produkce, jak říká Umberto Eco, bere v úvahu široký okruh jevů, jako například užití znaků k vyjádření mínění o věcech či stavech světa.² Vybavení hrobky strukturované určitým způsobem typickým pro toto období, bylo odrazem chápání smrti a mělo neodmyslitelný vliv na účastníky pohřebního rituálu, neboť vybavení a samotné jeho uspořádání v prostoru hrobu jsou soustavou znaků, které byly lidmi vnímány a interpretovány, a stejně jako soustava znaků determinují lidské jednání, v našem případě jde o rituální jednání. Tato struktura hanských hrobů založená na chápání smrti tohoto období s sebou přináší řadu pravidel, které ovlivňují rituální chování jednotlivců. Z Ecovi definice je tedy možné usoudit, že sémiotika nám v našem případě odhalí mínění o věcech a stavu světa v hanské Číně.

Problematika spojená se znakem se významně podílí právě na utváření kulturní i sociální identity. Problém s chápáním a interpretací kultur nastává v momentě, kdy ze struktury nějaké kultury vybereme určité rysy nebo znaky a z nich volně vytvoříme systém, aniž bychom analyzovali skutečnou kulturu. Právě toto je častou praktikou západního diskursu ve vztahu k orientu. Často dochází k tomu, že si lidé na základě několika

¹ WU, Joseph S. *Čínský jazyk a čínské myšlení*. Filozofie východu and západu, Svazek 19, číslo 4. říjen., 1969. s. 423

² ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. 2.vyd. Praha: Argo, 2009.s. 11

„suvenýrů“ vytvoří novou strukturu (pochopení) určité kultury, která nemá s tou skutečnou mnoho společného, je tedy vzdálená realitě.³ Dalo by se říci, že jsme jako děti, které si svět, jež poznávají, strukturují na základě známého, například si personifikují vztahy mezi zvířaty (táta kačer a maminka kachna). Avšak v případě Číny, či orientu, nebo jiných nám svým diskursem na hony vzdálených zemích, je třeba, abychom si pouze neizolovali určitý počet prvků, ze kterých vytvoříme jakýsi systém, který pak neodpovídá realitě, ale měli bychom se právě soustředit na odlišnost tohoto světa, neboť aplikace západních pojmů ve značném množství případů způsobuje zmatení, nebo nás vede k chybným závěrům, protože námi vytvořený diskurs neodpovídá tomu původnímu, a jsme daleko od původního smyslu. Existuje bezpochyby tisíce věcí, které bychom měli o orientu znát, ale v této diplomové práci k tomu není prostor, z toho důvodu se v teoretické části práce budeme věnovat těm pro téma této práce nejdůležitějším kulturně historickým a ideologickým rysům období dynastie Han.

Není pochyb o tom, že jako se kultura a společnost vyvíjí, tak se vyvíjí i znaky, což vede k tomu, že i v rámci jedné kultury dochází k dezinterpretaci, neboť význam stejných znaků avšak lišících se obdobím svého vzniku či použití je často považován za stejný. Výše zmíněný problém dezinterpretace může tedy nastat i v rámci stejné kultury.

Problematice chápání smrti v období dynastie Han jsem se zabývala ve své bakalářské práci, která se zabývala jejím vývojem. Zarážející je, že se aspekty života lidí této dynastie mnoho sinologů a badatelů nezabývalo, i když je tato dynastie jednou z nejvýznamnějších období, neboť Číně dala její současnou podobu ve většině směrů. Neexistuje žádný důkaz, že myšlení a názory z období Hanů, které získáváme z literatury, jsou skutečně stejné jako skutečné myšlení a názory Číňanů této doby, avšak sémiotika vybavení hrobů by nám měla poskytnout jasnější obraz, jak tato myšlenková struktura vypadala, nebo získanou literární „představu“ podrobit kritice, a to je umožněno tím, že jde o „odraz“ struktur myšlení této doby.

Sémiotika vybavení hrobů pocházejících z tohoto období přináší zcela nový pohled na tuto problematiku a snaží se ji ukázat v celém rozsahu, neboť právě to, že je hrobka uspořádána a vybavena právě tímto způsobem a ne jiným, odráží nějaký účel a nějakým způsobem působí na lidi, v našem případě účastníky rituálu, kteří stojí v jeho středu.

Sémiotický přístup je pro tento výzkum důležitý především z toho důvodu, že jej lze aplikovat i na texty, které jsou složeny z více než jednoho znakového systému, stejně

³ BARTHES, Roland: *Image-Music-Text*. 2. vyd. New York: Hill and Wang, 1978. s. 4

jako na znaky, pro které není zavedena žádná gramatika nebo slovník. Mc Quail ve své knize *Teorie masové kultury* klade důraz na to, že pro úspěšné aplikování sémiotické analýzy je důležitá znalost kultury, ve které dílo vzniká stejně jako znalost žánru, který analyzujeme. Sémiotická analýza nám tak může poskytnout způsob, kterým je možné v textech, a nejen v nich, odhalit jejich kulturní význam, pochopit intence jejich tvůrců, odkrýt latentní ideologie a předpojatosti, které jsou těmito texty reprezentovány.⁴

V první části této diplomové práce se nejprve seznámíme s problematikou sémiotiky a sémiotického přístupu, neboť je nezbytně nutné se seznámit s oblastí sémiotiky, které se budeme v této práci věnovat, pochopit teorie, které budeme využívat a definovat přístup, který budeme zastávat. Posléze se v další části pokusíme přiblížit dynastii Han jako takovou, její historií, filozofií, společností, chápáním smrti a zvyky tehdejších Číňanů, které jsou právě nezbytným kontextem pro pochopení významu znaků a struktur. V poslední třetí části se již budeme věnovat samotným hrobům jako takovým s veškerou jejich výbavou a samozřejmě zde na řadu přichází samotná jejich analýza. Sémiotika nás tak bude provázet na každém kroku, protože tak je tomu i ve skutečném životě. Obrazy, sochy a ostatní vybavení hrobů jsou kódovaným sdělením a tato povaha se ukazuje na třech rovinách. Za prvé pro reprodukci nějakého předmětu či scény je nutný soubor řízených transformací, dále pak nemají žádnou přirozenost (ta je historická) a v poslední řadě proces kódování (kreslení, sochání, atd.) nutí k určitému rozdělení významného a nevýznamného.

Vše zmíněné tedy tvoří strukturu, která byla vytvořena (kódována) podle tehdejších kulturně ideologických principů, za jejichž odhalením se skrývá „svět“, myšlení, či dalo by se říci podle čínské terminologie *vesmír*⁵ tehdejších obyvatel Číny. Žádný prvek hrobové výbavy a výzdoby tedy nebyl a není ani v dnešní době jen pouhým hrobovým artiklem, je především znakem, a to znakem, který je nejen polysémní součástí systémů, ale také v neposlední řadě základním kamenem pochopení světa za nimi, světa Číňanů před dvěma tisíci lety.

Cílem této práce je pomocí sémiotické analýzy prozkoumat struktury v prostoru hanských hrobů v souvislosti s pohřebními rituály. Současně se však pokusíme dokázat, že hanské hroby nejsou pouhým prostorem pro uložení zesnulého, ale jsou jakýmsi odrazem a posléze mapou k pochopení struktur tehdejšího světa.

⁴ McQUAIL, Denis. *Úvod do teorie masové komunikace*. 3. vyd. Praha: Portál, 2007. s. 279-280.

⁵ *Vesmír* je v tradičním čínském myšlení za pralátku všeho, coby jednotu nebes, země a lidí, spolu se všemi zákonitostmi jednotlivých sfér. (WU, Joseph S. *Čínský jazyk a čínské myšlení*. Filozofie východu and západu, Svazek 19, číslo 4. říjen 1969. s. 423)

Stejně jako Barthes ve svém díle *L'empire des signes* z roku 1983, kdy byl jeho zájem vysvětlovat systémy znaků pohlcen touhou narušit a decentralizovat jejich autoritu, chci se i já věnovat ve své práci fenoménům skutečného světa jako obrazům a textům, které mohou být čteny. V případě této práce jak již bylo řečeno, se jedná o hanské hroby a svět tehdejších Hanů nebo chcete-li Číňanů z období dynastie Han. Ukážeme si tak význam sémiotiky pro skutečné poznání kultur napříč kontinentům a času.

2. Sémiotický přístup

„Člověk je vskutku jediný živočich, který za sebou zanechává zprávy, protože to také je jediný živočich, jehož produkty vyvolávají v myslí myšlenky odpoutané od hmotné existence těchto produktů. Jiní živočichové sice také používají znaky a vynalézají struktury, používají je však, aniž chápou jejich významové vztahy, a vynalézají je, aniž chápou jejich vztahy konstrukční.“

Erwin Panofsky⁶

Sémiotika se zabývá čímkoli, co můžeme chápat jako znak, což je podle jedné z mnoha definic, něco, čemu můžeme rozumět jako významové substituci něčeho jiného.⁷

Často je tak sémiotika velmi stručně a jednoduše definována coby věda zabývající se teorií znaku a znakových soustav, v jejímž středu a předmětem jejíhož zájmu je znak, a to proto, že vlastně každý znak je součástí určitého systému. Svět, který nás obklopuje je nekonečně složitý, a tak vše s čím se setkáváme a co používáme, můžeme vnímat jako znak. Každý tento prvek pro nás může být také zprávou o něčem jiném než o sobě samých.⁸

Umberto Eco vidí sémiotiku v širších souvislostech, a to hlavně jako ekvivalent kulturní antropologie, neboť člověk jako tvůrce znaku je vlastně samotnou podstatou znaku a znak je tudíž podstatou veškeré lidské komunikace, tedy základním stavebním prvkem kultury.⁹

Sémiotika předpokládá mnoho úrovní signifikace, které fungují společně ve vztahu ke skrytému celku, a spojuje to, jak se výraz nebo obsah projevuje, s prvky formální skladby. Její teoretická maxima umožní číst na skutečné a hypotetické úrovni signifikace a pochopit jejich vztah v rámci textu. Znaky, struktury a kódy jsou hlavními zájmy sémiotiky ve vztahu systému k reprezentaci a šifrování prvků textu. Právě to je podstatné pro tuto práci, neboť hanský hrob se skládá ze značného množství systémů, které mohou být „čteny“ na mnoha úrovních.¹⁰

Účelem sémiotiky je také kriticky zkoumat pole produktů kultury a kulturních praktik, v našem případě vybavení hrobů a pohřebních rituálů, coby řízení ideologicky

⁶ PANOFSKY, E. *Význam ve výtvarném umění*. 1.vyd. Praha: Odeon, 1981. s. 35

⁷ ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. 2.vyd. Praha: Argo, 2009. s. 15

⁸ DOUBRAVOVÁ, Jarmila. *Sémiotika v teorii a praxi*. Praha: Portál, 2002. s. 8

⁹ ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. 2.vyd. Praha: Argo, 2009. s. 1

¹⁰ TRIFONAS, Peter Pericles. *Barthes and Empire of Signs*. 1. vyd. Cambridge: Icon Books Ltd., Grange Road. s. 15-16

kritického vlivu na jazyk, zde tzv. *pohřebního jazyka* a sémioticky analyzovat mechanismy tohoto jazyka.

Sémiotika, jak již tedy bylo řečeno, je postavena na znaku. Přestože nás znaky každodenně obklopují, co však znak je, lze vysvětlit několika způsoby, a ne každý ví, co si má pod tímto pojmem představit. Kdybychom hledali přesnou definici znaku, zjistili bychom, že existuje hned několik variant této definice.

2.1. Historie sémiotiky

Nehledě na to, že sémiotika existovala již velmi dlouhou dobu, neboť první odkazy na znaky najdeme už v před Sokratovské filozofii¹¹, k jejímu velkému vzestupu došlo až ve 20. století, kdy se pole působnosti přesunulo i na ekonomii, reklamu, apod. Avšak za značnou, dalo by se říci i nejdůležitější oblast zájmu je stále považována lingvistika, která stála v počátcích sémiotiky.

O rozvoj moderní sémiotiky se nicméně zasloužili lingvisté jako Ferdinand de Saussure známý svou dichotomií *langue/parole* a dualistickým pojetím znaku, dále pak Louis Hjelmslev, coby pokračovatel dualistického pojetí znaku avšak s tím rozdílem, že obě hlavní složky dále rozčlenil, nebo filozof Charles William Morris, jenž rozdělil sémiotiku na sémantiku, syntax a pragmatiku a v neposlední řadě vědec Charles Sanders Peirce, který se zasloužil o triadické pojetí znaku. Práce každého z nich se v mnoha ohledech lišily, některé více, některé méně. Existuje však mnohem více sémiologických teorií, ale právě ta Peircova a de Saussurova je nejznámější a nejpoužívanější.¹²

Avšak my si zde však uvedeme tři moderní sémiotiky, jejichž dílo je pro tuto práci nejdůležitější a to Rolanda Barthesa, Umberta Eca a Michela Foucaulta.

2.2. Znak

Vzhledem k velkému množství a značné různorodosti znakových systémů a také jejich členů, je vcelku problematické přesně definovat, co je znak, a proto neexistuje taková definice, která by byla všeobecně uznávána. Proto definic existuje několik, avšak většina sémiotiků se shodne na tom, že „...znak (*signum, signans*) je něco, za čím se skrývá něco jiného (*signatur, referent, věc*) a existuje někdo, kdo si takový vztah uvědomuje.“¹³

¹¹ ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. 2.vyd. Praha: Argo, 2009. s. 9

¹² Černý, Jiří; Holeš, Jan: *Sémiotika*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004.s. 26 - 31

¹³ Tamtéž s. 16

Při posuzování jak jednotlivých znaků, tak i znakových systémů je třeba brát v úvahu, to, že pokud je znak či systém využíván, pak má sklony k tomu se vyvíjet, a to ať již jde o znaky motivované, kdy je vztah mezi znakem a tím, co označuje logický či jde o vztah podobnosti, anebo konvenční, a to je případ, kdy je tento vztah nahodilý. Právě tato proměnlivost znaku a znakových systémů poukazuje na problematiku kulturní sémiotiky a nesprávné interpretace nejen napříč kulturami, ale i v rámci jedné kultury napříč časem.¹⁴

2.3. Změny významu

Spolu s tím, jak se vyvíjí lidské společenství, tak se vyvíjí i jazyk, neboť jsou objevovány, vynalézány a poznávány nové věci, chápeme lépe jejich vztahy a tomu všemu se přizpůsobujeme, což často znamená, že kvůli nim vytváříme nové jazykové prostředky.

Faktory, které tyto změny způsobují, se dělí na vnější a vnitřní. Mezi vnější faktory patří hospodářské, politické, společenské, kulturní vlivy, apod. Vše, co souvisí s lidským životem, se neustále mění a postupem času dochází k pasivnímu vývoji, kdy se nějaký předmět mění, ale jeho pojmenování zůstává stejné. Nebo v souvislosti se společenskými příčinami se můžeme setkat s tím, že v rámci různých společenských skupin nabírá určitý výraz různých významů – například *brigáda* ve vojenském kontextu je „*vojenská jednotka složená obyčejně z 2-5 praporů či pluků*“, zatímco v kontextu práce jde o „*určitý specifický typ drobné výpomocné práce, která nemá povahu dlouhodobé systematické činnosti*“. Mimo to existují i psychologické příčiny významových změn, neboť užívání některých výrazových prostředků je emocionální povahy. Patří sem tabu, eufemismy, slušné vyjadřování (například omezené používání slova *zemřít*), apod.¹⁵

Významová změna probíhá ve dvou fázích, první spontánní etapa je inovace, která je v podstatě individuální a vzniká u množství lidí najednou. Druhá fáze – rozšiřování inovace – je společenské povahy, kdy jde o to, jestli zasáhne, co největší počet uživatelů.¹⁶

2.4. Sémiotika a umění

Ve všech uměních se setkáváme s množstvím symbolů, kterým se v různých lidských společenstvích napříč dějinami přisuzovala celá řada často protichůdných významů. Ve všech těchto znacích se nachází zkušenosti našich předků a tradice s nimi spojené. Bylo by tedy sotva možné si představit sémiotiku, v jejímž okruhu zájmu by se

¹⁴ ČERNÝ, Jiří; HOLEŠ, Jan: *Sémiotika*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 17 - 18

¹⁵ BLANK, Andreas. Why do new meanings occur? A cognitive typology of the motivations for lexical Semantic chase. In, *Historical Semantics and Cognition*. KOCH, Peter 1. vyd. Berlin/New York: Mouton de Gruyter. 1999. s. 61- 75

¹⁶ ČERNÝ, Jiří; HOLEŠ, Jan: *Sémiotika*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 87

nenacházelo umění, a to nejen z toho důvodu, že „každé umělecké dílo je znakem své doby, protože je podstatou jeho vytváření sémiotický proces: umělec kóduje myšlenky a představy pomocí specifických znakových systémů.“¹⁷ Při dekódování uměleckého díla se uplatňuje sémiotická metoda interpretace.

2.5. Roland Barthes

Roland Barthes, francouzský literární kritik a jeden z nejvýznamnějších představitelů pařížského strukturalismu 60. let, považoval za předmět sémiologie jakýkoli systém znaků bez ohledu na jejich substanci a na to, jak se vymezují (obrazy, gesta, hudba, atd.). Na rozdíl od Sassa neviděl lingvistiku pouze jako součást nauky o znacích, ale říkal, že „... každý sémiologický systém se směřuje s řečí.“¹⁸ Důvodem je fakt, že pro pochopení nějaké substance je nutné použití jazyka. Z toho vyplývá, že svět označovaných se uskutečňuje jen ve světě jazyka a sémiolog tak dříve či později na řeč narazí.¹⁹

Setkáváme se v jeho díle s jeho pohledem na Sassurovský dichotomický pojem *jazyk a mluva*, kdy se jazykem rozumí systém smluvních hodnot, jehož povaha je institucionální; zatímco mluva je individuální akt výběru a aktualizace.²⁰ Hjelmslev však nahrazuje tuto dichotomickou dvojici dvojicí *schéma/úzus*.²¹

2.5.1. Znak

Jak Barthes uvádí, pod kategorií *znak* jsou často zařazovány příbuzné i odlišné výrazy (index, signál, ikona, symbol, atd.), co však mají všichni společné je to, že „... všechny nutně odkazují na vztah mezi relaty.“²²

Znak se tak skládá z jednoho označujícího vytvářeného plánem výrazu a označovaného vytvářeného plánem obsahu. Každý z těchto plánů má dvě vrstvy, a to *formu* (může být jazykovědou exhaustivně popsáno) a *substanci* (nelze popsat bez mimojazykových premis). Sémiologie je tak vědou o formách, neboť studuje signifikace nezávisle na jejich obsahu. Funkční znak (byť substance výrazu nespočívá v označení) má pravděpodobně antropologickou platnost, spojuje vztahy technického a označujícího.²³

Označované není nějaká věc, ale jde o psychickou představu věci. Označovaným slova „pes“ není zvíře, ale jeho psychický obraz. Je tedy tím, jak jej chápe uživatel znaku.

¹⁷ ČERNÝ, Jiří; HOLEŠ, Jan: *Sémiotika*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 273

¹⁸ BARTHES, Roland: *Kritika a pravda*. 4. vyd. Praha: Dauphin, 1997. s. 84

¹⁹ Tamtéž s. 85

²⁰ Tamtéž s. 89 - 91

²¹ Tamtéž s. 92 - 93

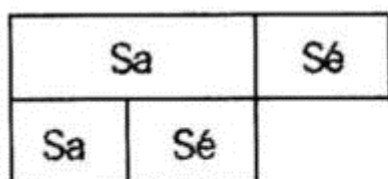
²² Tamtéž s. 111

²³ Tamtéž s. 112 - 118

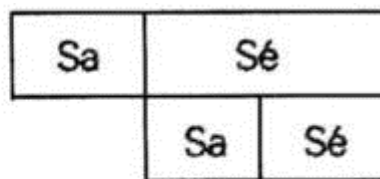
Definice *označujícího* nemůže být oddělena od definice označovaného. Rozdíl tkví v tom, že je zprostředkovatelem (potřeba materie z hlediska substance). Znak je produktem aktu, který spojuje označující a označované, neboli aktem označování (semiosis). Protože lidská mysl nepostupuje při označování konjunktivně, ale vydělováním, označování nespojuje jednostranné složky, a to proto, že jsou označující a označované každé zároveň členem a vztahem.²⁴

2.5.2. Denotace a konotace

Věci, které se nachází kolem nás, mají, jak již bylo řečeno určitou funkci a zároveň inklinují k tomu, že získávají nové významy. V případě, že se systém označování neboli vztah plánu výrazu a plánů obsahu, sám stane prvkem druhého systému, který je vůči němu širší, pak budeme mít dva systémy označování do sebe zasunutými avšak na sobě nezávislými. „Odpoutání“ systémů se uskutečňuje dvěma způsoby. Za prvé tak, že se první systém stane plánem výrazu nebo označování druhého systému – v tomto případě jde o konotační sémiotiku, kdy první systém vytváří plán denotace a druhý širší systém plán konotace. Za druhé se v případě denotace první systém stává plánem obsahu druhého plánu. Toto je také případ metajazyka.²⁵



konotace



metajazyk

Označující konotace neboli konotátory jsou tvořeny znaky denotovaného systému, kdy několik spojených denotovaných znaků může vytvořit jediný konotátor. Konotace nevyčerpává sdělení, to stále ještě zůstává v rámci denotace a konotátory jsou nakonec nesouvislými „bludnými“ znaky naturalizované jejich nositelem neboli denotovanou zprávou. Konotaci a denotaci můžeme aplikovat na texty i na vizuální znaky.²⁶

Sémiologie je, jak je patrné, metajazyk, protože se zabývá jakožto druhým systémem první řečí, jenž je zkoumaným systémem. Společnost mluví označujícími uvažovaného systému, na druhé straně jeho označovanými mluví sémiolog. Jeho účelem tedy je dešifrování vůči světu, který maskuje znaky prvního systému označujícími

²⁴ BARTHES, Roland: *Kritika a pravda*. 4. vyd. Praha: Dauphin, 1997. s. 119 - 132

²⁵ Tamtéž s. 169 - 170

²⁶ Tamtéž s. 171

druhého.²⁷ S denotací a konotací se setkáváme neustále, a výjimkou nejsou ani hanské hroby.

2.5.3. Rétorika obrazu

Jak Barthes uvádí, podle starověké etymologie by mělo být slovo „obraz“ spojeno s kořenem *imitaci*, čímž se však okamžitě dostáváme do středu nejdůležitějšího problému, kterému sémiotika obrazu může čelit, a to zda může analogická reprezentace („kopie“) vytvářet opravdové systémy znaků, a ne pouhý hlouček symbolů? Jak se dostává smysl do obrazu? A pokud končí, co je *za ním*?²⁸

Barthes své zkoumání provádí na reklamě na těstoviny Panzani, kdy se nejprve snaží od sebe oddělit různá sdělení, která může obsahovat. Samotný obraz přináší první sdělení, jehož podstata je jazyková, v případě této reklamy je jejím nositelem text na okraji a etikety. Jeho sdělení je zdvojené denotací a konotací, avšak neboť zde máme pouze jediný typický znak (znak systému, který je dostatečně definován svou podstatou), a to artikulovaného (psaného) jazyka, budeme jej počítat pouze jako jednu zprávu.²⁹

Dnes se na úrovni masové komunikace zdá, že je lingvistické sdělení přítomné v každém obraze a že jsme více než kdy jindy civilizací písma a ne obrazu, neboť písmo je plnohodnotnou součástí informační struktury. Funkce lingvistického sdělení ve vztahu ke dvojímu ikonickému sdělení jsou dvě, a to: *zakotvení a převod*.³⁰

Každý obraz je polysémický, a proto se v každé společnosti rozvíjí nejrůznější techniky za účelem zaměření tohoto řetězce označovaných, a právě lingvistické sdělení je jedním z nich. Jde o denotovaný popis obrazu. Denominativní funkce odpovídá *ukotvování* všech možných (denotovaných) smyslů předmětu uchýlením se k nomenklatuře. Toto *ukotvování* může být také *zakotvení* ideologické povahy a vlastně jde o jeho hlavní funkci. V *zakotvení* text vede čtenáře skrz označované obrazu, což má za následek to, že některým se vyhne a jiné přijme. Směřuje ho tedy k významu zvolenému předem. Ve všech případech *zakotvení* má řeč tedy zjevně funkci osvětlování, ale toto osvětlování je výběrové (jde o metařeč), je tedy pochopitelné, že na této rovině se prosazuje především morálka a ideologie dané společnosti. Na druhé straně se v *převodu* text a obraz nachází v komplementárním vztahu a jednota poselství je chápána na vyšší úrovni.³¹

²⁷ BARTHES, Roland: *Kritika a pravda*. 4. vyd. Praha: Dauphin, 1997. s. 174 - 176

²⁸ Tamtéž s. 33

²⁹ Tamtéž s. 34

³⁰ Tamtéž s. 38

³¹ Tamtéž s. 40-1

Pokud necháme stranou lingvistické sdělení, zbude nám čistý obraz, který přímo poskytuje celou řadu diskontinuitních znaků, na jejichž pořadí nezáleží. V našem případě zde máme znaky, o kterých budeme předpokládat, že utváří koherentní celek, požadují obecnou kulturní znalost a odkazují zpět k označovaným, ze kterých je každý globální a naplněn euforickými hodnotami. Avšak pokud všechny tyto znaky z obrazu vyjme, zbude nám ještě určitá informační sféra, která je zbavena všeho vědění (pokračuji ve „čtení“ obrazu, „chápu“, že se ve společném prostoru shromažďuje množství identifikovatelných objektů). Označované tohoto třetího sdělení jsou tvořeny reálnými objekty scény, a zároveň jsou označujícími tyto stejné fotografované předměty, neboť je patrné, že vztah označované věci a označujícího obrazu v analogické reprezentaci není „arbitrární“. To, co především definuje toto třetí sdělení, je právě vztah mezi označujícím a označovaným, který je jakoby tautologický. Jinými slovy, znak tohoto sdělení není kódovaný, a jde tedy o sdělení bez kódu. Není totiž třeba žádné jiné vědění než to, které je spojeno s naším vnímáním: není nulové, protože musíme vědět, co je obraz a co jednotlivé objekty.³²

Znaky třetího sdělení, neboli „symbolického“, kulturního a konotovaného sdělení jsou diskontinuitní a i když zdá se označující rozprostírá přes celý obraz, jde i tak o znak oddělený od ostatních. Tudíž zde máme co do činění s obvyklým systémem, jehož znaky pochází z kulturního kódu. To, co přináší tomuto systému originalitu, je, že čtení stejné lexikální jednotky je individuálně variabilní. Tato variabilita však není anarchická, závisí však na vědění, ať už praktickém, estetickém či kulturním, vloženém do obrazu.³³

Společná oblast označovaných konotace je oblast ideologie, která může být pro určitou společnost a určité dějiny jediná. Obecné ideologii odpovídají označující konotace, které se dále specifikují podle zvolené substance. Tyto označující budeme nazývat konotátory a soubor konotátorů rétorikou. Rétoriky se nevyhnutelně proměňují svou substancí, ne však nezbytně svou formou. Konotátory však nevyplňují celek lexie, čtení je nevyčerpává. Jinými slovy ne všechny prvky lexie mohou být proměněny na konotátory. Avšak vždy v diskursu zůstává určitá denotace, bez které by diskurs nebyl možný.³⁴

Právě syntagmatem denotovaného sdělení naturalizuje systém konotované sdělení. Jinými slovy diskontinuitní konotátory jsou vázány, aktualizovány, „pronášeny“ skrze

³² BARTHES, Roland: *Kritika a pravda*. 4. vyd. Praha: Dauphin, 1997. s. 35-36

³³ Tamtéž s. 46

³⁴ Tamtéž s. 49-50

syntagma denotace. Podle Barthesa svět celkového smyslu je vnitřně rozdvojen mezi systémem jako kultury a syntagma jako přírodu.³⁵

2.6. Umberto Eco

Významný italský filozof, sémiolog a romanopisec Umberto Eco vidí sémiotiku tak, že studuje všechny kulturní procesy jako procesy komunikace, tedy jako cestu signálu od zdroje k cíli. Jestliže je cílem lidská bytost, pak jsme svědky procesu signifikace (vyvolává interpretační reakci), který je umožněn existencí kódu. Ten je systémem signifikace, když na základě příslušného pravidla něco, co je aktuálně prezentováno vnímání adresáta, zastupuje něco jiného, jinými slovy pokud spojuje přítomné entity s nepřítomnými jednotkami. Signifikační systém je tedy autonomní sémiotický konstrukt, jehož abstraktní modus existence je nezávislý na jakémkoli možném komunikativním aktu, který umožňuje. Na druhé straně každý komunikativní akt k lidské bytosti (nebo mezi nimi) předpokládá systém komunikace jako svou základní podmínku.³⁶

Eco tak vytváří ze sémiotiky obecnou teorii kultury a nahrazuje kulturní antropologii sémiotikou. Systémy významů (systémy kulturních jednotek) jsou organizovány jako struktury (sémantická pole), jenž se řídí stejnými sémiotickými pravidly, a ty byly vytvořeny pro strukturu znakového prostředku. V kultuře se každá entita může stát sémiotickým jevem. Z toho vyplývá, že kultura umožňuje nepřetržitý proces komunikativních výměn, pokud existuje jako systém systémů signifikace, neboť zákony signifikace jsou zákony kultury.³⁷

Znak Eco navrhuje definovat tak, že se jedná o cokoli, co na základě dříve stanovené společenské konvence může být chápáno jako něco, co zastupuje něco jiného. Eco tak přijímá definici navrhouvanou Morrisem. Vždy, když je výraz v korelaci s obsahem, neboli když existuje tato korelace uznávaná lidskou společností, pak existuje znak. Avšak Eco říká, že znaky vlastně neexistují, existují pouze znakové funkce, které se realizují v okamžiku kdy dva faktivy (výraz a obsah) vstoupí do vzájemné korelace.³⁸

Kulturní jednotka nemůže být izolována pouze prostřednictvím řady jejích interpretantů³⁹. Eco ji naopak definuje tak, že je dosazena do systému jiných kulturních jednotek, které jsou jejími opozity a ohraničují ji. Kulturní jednotka tak je rozpoznávána a

³⁵ BARTHES, Roland: *Image-Music-Text*. 2. vyd. New York: Hill and Wang, 1978. s. 51

³⁶ ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. 2.vyd. Praha: Argo, 2009. s. 16 - 17

³⁷ Tamtéž s. 39 - 41

³⁸ Tamtéž s. 65 - 70

³⁹ Řada výkladů, které vymezovaly kulturní jednotky společnosti v kontinuálním vývoji, představuje řetězec toho, co Peirce nazval interpretanty. To, co znak zastupuje, Peirce nazývá jeho objektem; to, co přenáší jeho významem; a idea, kterou vyvolá, nazývá interpretans. (Tamtéž s. 88)

vyšle signál na určitém kanálu. Tento signál přijme přijímač a zařízení jej transformuje na cílovou zprávu.⁴⁴

Avšak pokud je cílem lidská bytost, jak již bylo řečeno, jde o proces signifikace, neboť vyvolává u adresáta interpretační reakci a umožňuje tak existenci kódu. Ten je systémem signifikace, v tom případě pokud na základě příslušného pravidla něco, co je aktuálně prezentováno adresátovu vnímání, zastupuje něco jiného (nepřítomného). Signifikační systém je autonomní sémiotický konstrukt, jehož abstraktní modus existence je nezávislý na kterémkoli komunikačním aktu, jenž je díky němu možný, avšak každý akt komunikace k lidské bytosti předpokládá systém komutace jako svou nutnou podmínku.⁴⁵

Každý systém komunikace, který je schopný interpretace, předpokládá kód (signifikační systém), který zakládá korelaci určitého výrazu s obsahem. Kód přiděluje prvky přenosového systému prvkům přenášeného systému. První systém se stává výrazem druhého a druhý obsahem prvního. Když je výraz v korelaci s obsahem, vzniká znaková funkce.⁴⁶ /Kód/ může být ovšem chápán ve čtyřech možných významech⁴⁷:

- soubor signálů - syntaktický systém
- souhrn možných komunikativních obsahů - sémantický systém
- soubor možných behaviorálních odpovědí na straně cíle - behaviorální systém
- pravidlo spojující do dvojic určité prvky syntaktického systému s prvky sémantického nebo behaviorálního systému.

Eco tyto možné výklady /kódu/ rozděluje do dvou skupin: *s-kód* (kód jakožto systém), kam spadá syntaktický systém, sémantický a behaviorální, zatímco do skupiny *kód* spadá výše zmíněné pravidlo spojující tyto systémy. Jednotlivé *s-kódy* jsou struktury, které mohou existovat nezávisle na jakémkoli označování či cíli komunikace. Jsou utvářeny z omezeného počtu prvků, které jsou vymezeny vzájemnými opozicemi a rozdíly, což umožňuje rozpoznat prvky jeden od druhého. Korelace prvků mezi jednotlivými systémy je tedy umožněna strukturou. *S-kód* je tedy struktura, která se objeví, pokud jsou různé jevy vzájemně porovnávány se zřetelem ke stejnému systému vztahů.⁴⁸

Jak napsal Lévy- Strauss: „Pouze takové uspořádání je strukturované, které splňuje tyto dvě podmínky: musí být systémem řízeným vnitřní soudržností a tato soudržnost,

⁴⁴ ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. 2.vyd. Praha: Argo, 2009. s. 48

⁴⁵ Tamtéž s. 16 - 17

⁴⁶ Tamtéž s. 65

⁴⁷ Tamtéž s. 52

⁴⁸ Tamtéž s. 54

nedostupná pozorování v samostatném systému, se musí vyjevit při zkoumání transformací, jejichž prostřednictvím vyjdou najevo podobné vlastnosti ve zdánlivě rozdílných systémech.“⁴⁹

Souhrnem tedy, sémiotika komunikace je podmíněna signifikací. Kódy mají za úkol dešifrovat nebo vytvářet určité skupiny znaků. Pokud je nám k dispozici kód, pak nutně existuje systém reprezentací (jazykové znaky, akustické prvky,...). Příklad, který můžeme najít u Eca, je vztah červené barvy, jenž symbolizuje „stop“ vůči zelené barvě, která značí „volno“. Tato opozice mezi nimi vymezuje dopravní kód.⁵⁰

2.7. Historie a jazyk

Vnější svět je nám podáván ve strukturách našeho vědomí a analýza našeho vědomí nám může tedy zprostředkovat poznání vnějšího světa. Tudiž nezkoumáme věci samotné, ale naše představy o těchto věcech spojené se znaky. Existence věcí je tak dána existencí v našem vědomí. Je důležité najít složky rozumu, které jsou pro všechny společné, a ty nám pak umožňují poznávat svět tak, že tomu všichni rozumí. Neusilujeme o nalezení jedné procedury k poznání, ale otázky vyjádření, prezentace. Hranice jazyka tak určuje hranice poznání. Jazyk, kterým mluvíme, používáme nekonečně mnoha způsoby, a jejich pouhé vyjmenování by mělo stejný rozsah, jako výčet aktivit, kterých se může lidský mozek účastnit. Ve své rozmanitosti mají tato využití dvě společné charakteristiky, a to, že realita jazyka zůstává zpravidla nevědomá a nehledě na to, jak abstraktní či určité myšlenkové operace mohou být, získávají vyjádření v jazyku.⁵¹ Avšak jazyk se v rámci historie vyvíjí, objevují se nové pojmy, které rozšiřují naši zkušenost se světem a naopak mnoho slov ztrácí svůj původní význam. Otázkou tak je, do jaké míry je toto poznání stejné i když jde „o ten samý jazyk“.

Jestliže jsme přijali již zmíněnou Ecovu definici sémiotiky coby studia všech kulturních procesů jako procesů komunikace a význam jazyka jako nezbytný pro každý sémiologický systém, jak jej vidí Bartes, neboť k pochopení čehokoli je zapotřebí jazyka, je tedy nezbytné také uvažovat o jazyku v rámci historicity. Výše jsme již uvedli, že jazyk je využíván nekonečně mnoha způsoby a právě jedním z těchto způsobů je myšlení, které získává vyjádření v jazyku, ať již jsou tyto operace sebeabstraktnější. Můžeme říci cokoli, a můžeme to říci tak, jak si přejeme. Z tohoto vychází velmi rozšířené přesvědčení, že myšlení a mluvení jsou z podstaty sice odlišné, ale sdružují se z důvodu praktické nutnosti

⁴⁹ ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. 2.vyd. Praha: Argo, 2009. s. 54

⁵⁰ Tamtéž s. 157 - 160

⁵¹ BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale I*. 1 vyd. Paris: Gallimard, 1966. s. 63 - 64

komunikace, ale obě mají svou vlastní doménu a své nezávislé možnosti, ze kterých jazyk sestavuje zdroje, jenž nabízí mysl, za účelem toho, co je nazýváno projev myšlení.

V tomto kontextu je dobré se seznámit s pojmem historické vědomí. Definice tohoto fenoménu se značně liší v různých oblastech bádání, a proto je velmi důležité jej zde vysvětlit. „*Historické vědomí je vlastně určitý stav mysli společnosti, i když v různých částech různé, který sestává z určité zkušenosti času a utváří každodenní cíle.*“⁵² Volby lidí, jejich hodnoty, cíle, apod., jsou závislé na historicky výjimečných okolnostech. Často tento pojem bývá definován podobně jako předmět historie mentalit, kdy je „... *zdůrazňováno nevyslovené, neměnné předpoklady vnímání a fungování „každodenního myšlení“ ...*“.⁵³

Podle Wilhelma von Humboldta „*je člověk člověkem skrze řeč*“⁵⁴. Řeč je médium, v němž myslí, žije a cítí. Každý člověk si osvojuje svět a orientuje se v něm skrze řeč a svět člověka je stále prostředkován skrze řeč. Jazyk pro něj není nic pevného, je neustále v pohybu. V souvislosti s myšlením a Humboldtovým dílem je nezbytné zmínit „Sapir-Whorfovou hypotézu“ podle níž je pojetí reálného světa vystavěno na jazykových zvyklostech konkrétní dané komunity, jež pak předurčují určitý výběr interpretace reality. V každém jazyce tak je duch národa a každý jazyk obsahuje nebo formuje zvláštní vidění světa.⁵⁵

Ze Sapir-Whorfovy hypotézy vychází také Hayden White, podle kterého obraz, jež vytváří historici, je závislý na zvolené poetice vyprávění. Z toho vyplývá, že tím, že se dějiny vypráví, se i vysvětlují. Což by mohlo znamenat, že historie, jak ji chápeme my, je stejná jako ta, jak ji chápali (vytvořili) ti historici, kteří ji napsali, ale pravděpodobně je naprosto odlišná od „původních skutečných“ událostí.⁵⁶

Je tomu ale opravdu tak? Jak již bylo zmíněno, Paul Ricoeur, Roger Chartier a další přistupují k historii jako k naraci, neboť čas, jak Ricoeur uvádí, je „... *narativní aktivita. Čas existuje mezi člověkem a vyprávěním. Určitým rozvinutím a určitou racionalizací této narativní aktivity je historie. Vidím ji jako myšlení vržené mezi čas smrtelníků a čas, který je nám radikálně cizí, tj. čas světa. Co je historické vyprávění? Je to něco, co je datováno kalendářem na základě astronomického modelu času - a kam se vpisují události prožité*

⁵² BUTTERFIELD, Herbert. *The Origins of History*. 2. vyd. London: Methuen, 1981. s. 23

⁵³ BURKE, Peter. *Společnost a vědění: Od Gutenberga k Diderotovi*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2008. s. 169

⁵⁴ HROCH, Jaroslav. *Filosofie jazyka a problém rozumění u Wilhelma von Humboldta (1967–1835)*. Filozofický časopis, č. 6, 1995, s. 964.

⁵⁵ STÖRIG, Hans Joachim, *Malé dějiny filozofie*. 7. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. s. 489

⁵⁶ WHITE Hayden, *Metahistorie*. 1.vyd. Brno: Host, 2011. s. ix - x

lidmi, kteří jsou sami smrtelní.“⁵⁷ Historie, to je ustavičné prolínání dvou vzájemně těžko slučitelných perspektiv: času světa a času smrtelníků. Na dějiny tedy, jak uvádí Roger Chartier, nahlížíme jako dějinní aktéři v rámci narativního chápání.⁵⁸

S narací se však objevuje závažná otázka, která trápí mnoho historiků a především orálních historiků, a to jak autor se svými postoji a názory působí na historické vyprávění. Úloha autora v literárním díle neboli její chápání prošlo dlouhým vývojem, avšak představa autora tvoří především silný prvek individualizace v dějinách myšlení. V literární vědě se v minulosti o vztahu autor – dílo přemýšlelo na základě nové nastupující teorie, která zkoumala literární dílo často z úplně jiného úhlu. Francouzský strukturalistický přístup k této problematice vyhláší „smrt autora“, a to především v dílech Rolanda Barthesa v jeho eseji *Smrt autora* z roku 1968 a Michela Foucaulta v „odpovědi“ *Co je to autor?* z roku 1969.

Barthes se ve své eseji s provokativním názvem *Smrt autora* přináší nový přístup k literárnímu dílu, kdy se snaží narušit pohled na literární dílo - historickému pojetí literárního autora, kdy je centrem literárního díla autor. Autor tedy, dle Bartha není důležitý, neboť jak říká: „... psaní je zhoubou každého hlasu, každého počátečního bodu.“⁵⁹ Tím, kdo podle něj tedy mluví, není autor, ale jazyk. Dalo by se tedy říci, že lingvistika způsobila zkázu autora, neboť podle Bartha ukázala, že výpověď je pouze prázdným procesem z toho pohledu, že v něm není potřeba osoby mluvčího, neboť „... jazyk zná „subjekt“, ne „osobu“ ...“.⁶⁰ Literární dílo by mělo být chápáno jako něco otevřeného. To znamená, že smrt autora dílo osvobozuje.

Na základě svých sémiologických výzkumů Barthes dokazuje, že píšící subjekt není schopen proniknout skrze jazyk do textu a vyjádřit tak autorskou intenci. Místo na autora by se tedy nová literární věda měla soustředit přímo na text s jeho nesčetnými vazbami k jiným textům a na čtenáře, který text sjednocuje. Právě tato jednotnost textu již není založena na svém původu, ale na svém směru, jak Barthes píše: „Čtenář je místo, na kterém jsou všechny záznamy, jenž tvoří psaní vepsány, aniž by se ani jeden ztratil.“⁶¹ Každý text je napsán „ted’ a tady“, tudíž je věčný, smysl textu se tedy historicky aktualizuje právě skrze čtenáře.

⁵⁷ RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. 2. vydání. Praha: OIKÚMENÉ, 1993. s. 25

⁵⁸ CHARTIER, Roger: *On the Edge of the Cliff*. 1. vyd. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997. s.15

⁵⁹ BARTHES, Roland: *Image-Music-Text*. 2. vyd. New York: Hill and Wang, 1978. s. 67. Z originálu přeložila autorka této práce.

⁶⁰ Tamtéž s. 68. Z originálu přeložila autorka této práce.

⁶¹ Tamtéž s. 70. Z originálu přeložila autorka této práce.

Zmiňme v tomto kontextu ještě Michela Foucaulta. Podle Foucaulta je lhostejné, kdo mluví, v čemž vidí nejzákladnější etický princip soudobého psaní, neboť psaní se osvobodilo od tématu vyjádření – je hrou znaků, „...*uspořádanou méně podle svého označeného obsahu než podle své povahy označujícího* ...“.⁶²

Jak je patrné Barthes klade ve své práci, na rozdíl od Foucaulta, který se o něm nezmiňuje, důraz na čtenáře, jenž je jednotícím prvkem celého textu, díky němuž se text aktualizuje. Tímto způsobem jsme se tedy „zbavili“ problému týkajícího se vlivu autora na historické vyprávění a vracíme se tedy zpět ke čtenáři a textu, především čtení historického vyprávění v různých dobách. Je stejný text, artefakty, symboly, atd. neboli historické vyprávění v našem případě aktualizováno a tedy chápáno stejně čtenáři, kteří jsou od sebe vzdáleni v čase a disponují v některých směrech odlišným jazykem, především slovní zásobou? Jak ovlivní zavedení nového historického výrazu chápání této historické události?

Nositelem vyprávění může být artikulovaný jazyk v ústní nebo psané podobě, obraz statický nebo pohyblivý, gesto nebo uspořádaná směs všech dohromady; je přítomno v mýtu, legendě, bajce, povídce, novele, eposeji, historii, tragédii, dramatu, komedii, pantomimě, v malovaném obraze, vitráži, filmu, obrázkových seriálech, novinových zprávách, rozhovoru. Vyprávění se rodí se samým počátkem lidstva; není a nikde nebyla žádná lidská pospolitost bez vyprávění. Vyprávění vychází z „jazyka“.⁶³ Vyprávění jako objekt je věcí komunikace; existuje ten, kdo vyprávění vysílá a ten, kdo jej přijímá. Vyprávění nemůže být bez vypravěče a bez posluchače (čtenáře). Znaky vypravěče tvoří přímou spoluúčast na vyprávění, a jsou tudíž dokonale přístupné sémiotické analýze. Autor sám vládne „znaky“, které rozsévá po svém díle, a tak je třeba předpokládat, že mezi „osobou“ a jejím jazykem je vztah vnitřní souvislosti, který z autora dělá uzavřený subjekt a z vyprávění nástroj uzavřenosti. Obdobně je možné říci, že každé vyprávění závisí na „situaci vyprávění“ a souboru pravidel, za nichž je vyprávění vnímáno.⁶⁴

V případě této práce, kdy se budeme zabývat hanskými hrobkami, je dobré zmínit, že v souvislosti se smrtí musí být brána i nesmrtelnost a právě v tomto období existovalo jedenáct výrazů pro tento fenomén, a nešlo o synonyma. Každé slovo znamenalo jiný druh nesmrtelnosti, jinou úroveň, jiný způsob jejího dosažení. V moderní čínštině tyto výrazy stále existují, ale jsou pouhými synonymy pro život, který nelze ukončit, tedy pro „nesmrtelnost“, máme tedy jedenáct označujících, ale pouze jedno označované. Avšak ve

⁶² FOUCAULT, Michel. *Diskurz, autor, genealogie*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1994. s. 45

⁶³ BARTHES, Roland. Úvod do strukturální analýzy vyprávění. In *Znak, struktura, vyprávění: Výbor z prací francouzského strukturalismu*. KYLOUŠEK, Petr. 1. vydání. Brno: Host, 2002. s. 9

⁶⁴ Tamtéž s. 37

starověké Číně se vyskytovalo jedenáct označujících a jedenáct označovaných, tím byla lidská zkušenost značně odlišná. Předpokládala jsem tedy, že odlišné chápání těchto výrazů bylo také spojeno s odlišným chápáním smrti v tomto období.

Samotný diskurs se v čase proměňuje a my skrze něj, skrze jazyk a vyprávění můžeme poznat struktury vědomí a chápání světa v různých kulturách, ať už sobě blízkých či v rámci orientu a okcidentu, dokonce i napříč časem. V našem případě budeme poznávat struktury vědomí kultury téměř 2000 let staré z oblasti orientu.

2.7.1. Michel Foucault a epistémé

Francouzský filosof Michel Foucault se mimo jiné za svůj život věnoval i problematice uspořádávání, které je dle jeho názoru podmíněno kulturou a historií. Ve své knize *Slova a věci* tematizuje problém kulturních a historických předpokladů uspořádání vědění. Tvrdí, že v základu každé kultury nebo historické epochy působí určitý řád významů (historické a priori), který je přenášen jednotlivými popisy světa neboli diskursy, neboť základní kódy kultury „... určují každému člověku od vstupu do hry empirické řády, s nimiž bude mít, co činit a v nichž se bude nacházet“.⁶⁵ A tak se v každé kultuře nachází mezi užitím toho, co nazývá pořádací kódy, a reflexemi o řádu.

Foucault odmítá prezentaci historie jako lineárního vrstvení událostí, které logicky vyplývají jedna z druhé. Naopak historie se mu jeví jako nesouvislá plocha, rozdělená nepřeklenutelnými trhlinami. Foucaultova archeologie ustavuje historické a priori daného vědomí, tedy oblast epistémé, kterou Foucault popisuje jako jakousi pomyslnou pořádací mřížku, která umožňuje člověku v rámci jazyka řetězit slova ve výpovědi a poskytuje mu pravidla pro relevantní a tedy pro druhé srozumitelné myšlení.⁶⁶

Otázka, kterou se Foucault tedy zabývá, je jaký je onen společný prostor podobností a analogií, podle kterého jsme si navykli rozdělovat rozličné věci okolního světa? V procesu odhalení epistemologického pole Foucault předkládá projekt archeologie vědění. Foucault odmítá všechny pevné kategorie jako umělé. Podle něj nejsou jednou a provždy dané, ale naopak se ustavičně vytváří znovu a znovu. Radikálně také odmítá jakoukoli lidskou Přirozenost, která by jednou provždy určovala základ lidského konání. Neexistuje lidská přirozenost, ze které by se daly odvodit všechny projevy člověka, neboť ten se utváří v historii.⁶⁷

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. 1. vyd. Brno: Computer Press, 2007. s. 4

⁶⁶ Tamtéž s. 5-16

⁶⁷ Tamtéž s. 18 - 20

Výše zmíněnou archeologii Foucault popisuje jako vynořování se výpovědí, ty jsou jedinečné a zároveň opakovatelné a transformovatelné do jiných výpovědí a nekonečně se stávají součástí husté sítě vztahů k dalším výpovědím. Výpověď vytváří jednotu diskursu, kterou vysvětluje jako množství výpovědí, které patří k specifické diskursivní formaci. Diskurs je tedy předpojmová instance základní struktury, není tím, co je vyřčeno. Z toho vyplývá, že diskurs je utvářen zákonem výpovědí. Skutečně sdělené věci jsou považovány za historické a priori, kdy systém v rámci kterého fungují, je označován za archiv. Tyto výpovědi jsou chápány jako znaky něčeho jiného, co je možno interpretovat. Diskurs neboli jak již bylo řečeno popis světa (možné výroky o světě) je utvářen dějinným utvářením jazyka. Foucault předpokládá, že každá společnost produkci diskursu zároveň kontroluje a také organizuje specifickými procedurami.⁶⁸

2.8. Sémiotika a čínština

Jednou z překážek, jak proniknout do nějaké kultury je právě jazyk, neboť jak uvádí Foucault ve svém díle *Slova a věci*: „Základní kódy kultury - ty, jež řídí její řeč, perceptivní schémata, směny, techniky, hodnoty, hierarchii zkušenosti - určují každému člověku od vstupu do hry empirické řády, s nimiž bude mít, co činit a v nichž se bude nacházet.“⁶⁹

V případě čínštiny zde jsou dvě struktury, kterými je třeba proniknout – a to fonetickou čínštinou a psanou čínštinou neboli znaky. Čínština je slabičný jazyk, z toho vyplývá, že nejnižší fonetickou jednotkou, kterou můžeme vyslovit či zapsat) jeden čínský znak tak odpovídá jedné slabice) a která nese význam je právě slabika (např. *ma*, *zhu*, *bi*, *atd.*). Dalším aspektem je fakt, že jde o tónový jazyk, to znamená, že tón či melodie, kterou je slabika intonována určuje význam slabiky.

Čínský jazyk je izolující, což znamená, že nerozlišuje gramatické kategorie jako například množné číslo, časy apod., ty jsou určovány slovosledem a dále z kontextu („MY VČERA-VAŘIT“ = „my jsme včera vařili“, „TŘI-ŽENA-ZÍTRA-VAŘIT“=„tři ženy budou zítra vařit“) nebo také existují v jazyce speciální slova (a znaky), která mají gramatickou funkci, jenž slouží k určování gramatických kategorií.

Kvůli takovéto syntaktické gramatice mají výrazy sklon inklinovat k vyššímu stupni jednoduchosti. Lze vypořovat, že překlad z čínštiny do jiného jazyka je téměř

⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*. 1. vyd. Praha: Herrmann, 2002. s. 5 - 27

⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. 1. vyd. Brno: Computer Press, 2007. s. 4

vždy delší než původně, zatímco překlad do čínštiny je, obzvláště v překladu do klasické čínštiny, často kratší.

Každý čínský znak je ucelenou vizuální strukturou čar nebo tahů, které vyjadřují jediný obraz nebo koncept. Znaky mohou být rozčleněny z hlediska grafické struktury do tří kategorií: jednoduché znaky, složité znaky, sloučené znaky. Mezi znaky jednoduché patří piktogramy neboli obrázkové znaky, které schematicky zobrazují různé předměty, tvary, apod. Zatímco deiktogramy, znaky poukazující, jsou znaky, které jsou jednoduchými ideogramy, jemně modifikujícími význam původního obrázku, tudíž význam pouze naznačují, sestávají se tedy z jednoduchého znaku a nějakého symbolu, který sám znakem není. Většina čínských znaků je však složená z více znaků, ať už z první nebo druhé kategorie (či obou). Jde tedy o znaky - o ideofonogramy, kdy se ve znaku nachází složka určující význam (determinant) a zároveň složka definující výslovnost (fonetikum).⁷⁰

Znakové písmo je pro západního člověka něco naprosto nepochopitelného, neboť hláskové písmo zachycuje jen zvuk, zatímco čínské znaky ale nesou dvě informace – zvuková stránka a význam (火: čte se „huo3“ neboli „huo“ ve třetím tónu a znamená oheň). Výhodou skutečnosti, že s čínským znakem je pevně spojen význam slova, je fakt, že pokud spolu mluví lidé různými čínskými dialekty, neporozumí si, ale pokud půjde o písemnou komunikaci, dojde k porozumění. Je tedy možné říci, že ať už si jakékoli čínské etnikum znak přečte po svém, jeho význam zůstává stejný.⁷¹

Díky studii čínských znaků a syntaktických rysů jazyka můžeme odhalit některé charakteristické způsoby čínského myšlení; zejména vyjadřování obecných konceptů jednotlivými termíny, proces nahlížení na realitu a jednoduchost. Právě jednoduchost, která definuje čínský jazyk a společně s ním i čínské myšlení, byla poměrně radikálně definována v taoismu skrze rčení: ve správě - maximální efekt skrze minimální konání; v komunikaci - maximum myšlenek skrze minimum lingvistických symbolů; v bitvách - maximální vítězství skrze minimum vojenských sil; ve vzdělání - maximální produktivita skrze minimální vyučovací úsilí, což jsou, dalo by se říci, základy taoistického konceptu *Wu Wei* 無為.⁷² Nicméně pokud student nebo badatel nechápe specifický způsob užívání

⁷⁰ <http://www.hua2.cz/products/cinstina-stepan-pavlik/>

⁷¹ WU, Joseph S. *Čínský jazyk a čínské myšlení*. Filozofie východu and západu, Svazek 19, číslo 4, říjen., 1969. s. 1- 2

⁷² Tamtéž s. 3

jazyka, zejména znázorňování univerzálií pomocí určitých termínů (detailů), mohou si tak přivodit klamnou představu, že chápou určité jako abstraktní.⁷³

Lidé ze západu, kteří jsou zřídka oboznámeni s čínskou kulturou, již mohli získat dojem, že jednoduchost je hlavní charakteristikou čínského života. Ve skutečnosti se jedná o zásadní metodologický předpoklad čínského myšlení. Čínské znaky vykazují vysokou úroveň jednoduchosti při znázorňování komplexnosti hmotných objektů, lidských záležitostí a přírodních fenoménů. Vzhledem k faktu, že kreslené znaky jsou považovány za jemné umění, čínský estetický vkus byl náramně ovlivněn uměním kaligrafie. Sám znak je určitým obrazem, selektivní charakteristikou přírodního objektu nebo události. To, jak je znak vytvořen, je reprezentací univerzálního prostřednictvím určitého.⁷⁴

2.9. Sémiotika a prostor

Ještě před několika lety bylo chápání slova „prostor“ čistě geometrické povahy, neboť tento pojem evokoval prostě prázdné místo. *Prostor* je pojem užívaný k popisu dimensionálních aspektů existujících mezi ostatními významnými fenomény.⁷⁵ Sémiotika prostoru je popisný postup zkoumající příslušný význam vztahů mezi objekty kontextu prostoru. Vzhledem k tomu, že sémiotika studuje život znaků, které něco znamenají či reprezentují, prostor je obecně přehlížen jako pozadí pro ostatní objekty, které stojí v oblasti našeho zájmu. Prostor je pozadí vnímání a priori světa.⁷⁶

Sémiotika, jak již bylo řečeno, poskytuje způsob, jak analyzovat a pochopit vlastnosti znaku vyjadřujícího určitý smysl. Ze studie prostoru jako sémiotického jevu vyplývá, že význam prostoru, jako znaku, je obecně chápán ve vztahu k dalším jevům. V každodenním životě je o prostoru málokdy uvažováno kvůli jeho nezávislým vlastnostem, ale obecně vzato je považován za kategorii pojmů, které fungují jako pozadí, nebo kontext pro význam dalších objektů a vztahů.⁷⁷ I když si nejsme vždy vědomi prostoru a jeho schopnosti měnit významy věcí, v některých případech lidé vytváří a kontrolují některé aspekty prostoru.

Znaková povaha prostoru, jinými slovy sémiotika prostoru, se zabývá vztahy mezi prostory a lidmi, či jejich chováním v takovýchto dimenzích. Jak píše Miroslav Petrušek:

⁷³ WU, Joseph S. *Čínský jazyk a čínské myšlení*. Filozofie východu and západu, Svazek 19, číslo 4. říjen., 1969. s. 5 - 6

⁷⁴ Tamtéž s. 7

⁷⁵ LEFÈBVRE, Henri. *The Production of Space*. 1. Vyd. Oxford: Blackwell, 1991. s. 1

⁷⁶ NÖTH, Winfried. *Handbook of Semiotics*. 1. vyd. Bloomington: Indiana University Press, 1990. s. 35 - 70

⁷⁷ GAINES, Eliot. *Communication and the Semiotics of Space*. London: Journal of Creative Communications 1:2, 2006. s. 173 - 174

„Předměty a jejich uspořádání v prostoru jsou mimo jiné soustavou znaků, které jsou lidmi vnímány a interpretovány, a právě jako soustava znaků regulují a stabilizují lidské jednání.“⁷⁸

Sdělení strhuje pozornost na obsah zpráv, zatímco prostor přispívá k významu těchto zpráv, aniž by byla zřejmá jeho role při vytváření tohoto významu. Prostor má komunikační funkci, jinými slovy je jedním z primárních vizuálních označujících v komunikačních procesech. Komunikace prostoru, jak jí zakoušíme skrze vizuální kanál, je způsob neverbální komunikace. Abychom prostoru porozuměli, musíme interpretovat vše, co se v něm odehrává.⁷⁹

Komunikace se tedy odehrává mezi „účastníky“ prostoru a znaky tohoto prostoru. To nám umožňuje pochopit vztahy mezi uživateli či „účastníky“ prostoru, předměty utvářející tento prostor a prostorem samotným. Nesmíme však zapomínat, že všechny tyto sémiotické interpretace probíhají pomocí jazyka a díky jazykovým znakům můžeme v prostorech číst a orientovat se v nich.

Z toho vyplývá, že se můžeme na prostor dívat jako na text či znakový systém, obsahující značné množství znaků, a to nejen jich, ale i dalších textů. Tento text je tedy mnohovýznamový a tak i v mnoha ohledech nesrozumitelný. Avšak odehrává se v něm tvorba, četba a semióza. Jde tedy o vyjádření chápání tohoto světa.⁸⁰

Vyslovme zde tedy předpoklad, že sémiotickou analýzou určitého prostoru v rámci určité kultury, neboť vše se děje skrze jazyk viz výše, můžeme dojít k závěrům o chápání světa v této kultuře. Jak píše Edward T. Hall, když se jazyk a předměty rozšiřující schopnost vnímání těla stanou obvyklými v rámci určité kultury, jsou pak integrovány do vztahů a ovlivňují význam prostoru.⁸¹

2.9.1. Čtení prostoru – text a intertextualita

Co je tedy vlastně text? Za text můžeme považovat jakoukoli strukturu stop. Francouzský filosof Jacques Derrida tvrdil, že všechno je text, že nejde o pouhý nositel idejí, ale artikuluje se v různých vzájemně závislých rovinách, ze kterých ne všechny jsou rovinami významu v běžném smyslu tohoto slova. A to proto, že text je také modulován rytmem našeho těla, je také scénou, na níž vycházejí najevo - bez vědomí „autora“ -

⁷⁸ PETRUSEK, Miloslav. *Velký sociologický slovník*. 1.vyd. Praha: Karolinum, 1996. s. 196

⁷⁹ GAINES, Eliot. *Communication and the Semiotics of Space*. London: Journal of Creative Communications 1:2, 2006. s. 179

⁸⁰ HODROVÁ, Daniela. *Citlivé město*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2006. s. 9–20

⁸¹ HALL, Edward. *The Hidden Dimension*. 1. vyd. New York: Anchor, 1990. s. 3

nevědomé obsahy, a rozehrává své vlastní zvukové a asociační možnosti, což vše je do značné míry za hranicemi významové intence mluvčího.⁸²

V návaznosti na text si nejprve vysvětleme pojem intertextualita. Tou se všeobecně míní jakýkoli vztah k jinému textu. Tento pojem je nejčastěji spojován s literární vědou, avšak jelikož můžeme za text považovat i film, či prostor, atd., je nezbytné, tento pojem zde zmínit.

Vzájemné vazby textů vznikají na základě jiných textů, zjevných či skrytých narážek na ně. Text je tedy možné otevřít i jiným textům, a to na jedné straně existujícím textům, současným i minulým, tak i na straně druhé těm ještě nenapsaným. Roland Barthes je toho názoru, že jakýkoli text je intertextem, a to z toho důvodu, že v něm jsou obsaženy texty jiné (minulé a budoucí). V jakémkoli textu jsou tedy obsaženy i další texty, na základě kterých vznikl, jde tedy o pokračování již existujícího textu. Z toho vyplývá, že v sobě zahrnují i určitou výzvu k jejich dalšímu užívání.⁸³

Jak již bylo řečeno, prostor může být chápán jako text. Uspořádání prostoru a povaha objektů v něm, neboli jejich rozmístění definuje význam prostoru podle možností využití objektů a jejich vztahů s lidmi. Každé místo či prostor má určitou podobu či strukturu a je sestaven z množství prvků, kdy každý jednotlivý prvek nese určitý význam a to především ve vztahu k ostatním.

V našem případě se budeme zabývat čínskými hrobkami, u nichž jedním z nejpodstatnějších aspektů je jasnost a čitelnost tohoto prostoru. Z dnešního pohledu se však hůře, nebo spíše špatně čtou. Jsme jako cizinci v cizím městě, kteří znají určité záchytné body, avšak stále tápeme.

2.9.2. Mentální mapy

Mentální mapy jsou symbolickou reprezentací prostorových vztahů jednotlivce, jde o jakýsi vnitřní obraz prostředí. Účelem mentálního mapování je, aby jednotlivec měl možnost „vidět“ něco, co jeho zrak nevidí. Dítě se začíná učit této dovednosti, jakmile se učí hrát na schovávanou. Jde tedy o mapování vztahu lidí a světa kolem nich, jejich prostředí, jinými slovy jejich znalost, prostorové preference. Skrývá se v nich využívání prostoru v tom smyslu, jak si ho přivlastňují a co do něj vkládají, jaké významy se v něm tedy nachází.

⁸² DERRIDA, Jacques. *Texty k dekonstrukci*. 1. vyd. Bratislava: Archa, 1993. s. 11

⁸³ MARCELLI, Miroslav. *Príklad Barthes*. Bratislava: Kalligram 2001, 320 s. s. 284 - 286

Zkušenost s prostorem a význam, který mu přiřkládáme je ryze subjektivní, ale nikdy není absolutní. Tato zkušenost funguje na hodnotící bázi. Obraz prostředí, jenž se utváří v naší mysli, se formuje právě vnímáním, poznáváním a hodnocením v kontaktu s fyzickým prostředím. Mentální mapa funguje v lidském mozku coby způsob sbírání informací o našem okolí. „Mentální mapa je nejdokonalejším organizačním nástrojem našeho mozku.“⁸⁴ Jinými slovy jde o mapování našich úvah o okolí.⁸⁵

Pro představy mentálního mapování je důležité, že se proměňují v čase a přizpůsobují se mu. Prvky prostředí jsou důležité signály vyslané k pozorovateli či uživateli, a díky nim si utváříme a čteme, či interpretujeme „realitu“. Tyto prvky, jež mapy vytváří, se liší u jedinců a jsou i kulturně podloženy. Neboť reakce na podněty se liší, neboť často prvky prostředí, které pro nás nemají význam, mohou být pro ostatní opakem. Tato mapa se liší od reality avšak je důležitá pro poznání světa a orientaci v něm.⁸⁶

Shrneme-li mentální mapy, jde o jakési znázornění myšlenek, nápadů, plánů třeba i cílů v grafické podobě. Prvky určité myšlenkové mapy jsou řazeny intuitivně podle významu pojmů, a jsou rozděleny do skupin, větví nebo oblastí, s cílem reprezentovat sémantické nebo jiné spojení mezi částmi informací. Myšlenkové mapy mohou také pomáhat vyvolávání již existujících vzpomínek a zkušeností. „*Mozek potřebuje informace třídit a řadit. Nepracuje lineárně, ale systematicky, radiálně a explozivně (zevnitř ven, ze středu k okraji).*“⁸⁷

2.10. Strukturální antropologie

Zde trochu odbočíme od sémiotiky, ale ještě než si přiblížíme dynastii Han, tak je nezbytné si alespoň trochu přiblížit strukturální antropologii, která s tématem této práce souvisí, neboť je neustále na jejím pozadí. Podle strukturální teorie je lidská racionalita stejná na celém světě. Proces myšlení spočívá v neustálém třídění vjemů do binárních protikladů, které se později sloučí, neboť mysl funguje dialektickým způsobem. Nejprve dojde k rozložení proudu vědomí do jednotlivých událostí a věcí, které se většinou dají zredukovat do slovní podoby. Přitom dochází k přetrhání a ke zkreslení proudu reality, ale slova a jazyk jsou jediné způsoby, jak můžeme přemýšlet o tomto světě a jak můžeme zprostředkovat naše myšlenky ostatním lidem. Nakonec vždy dochází k definování věcí

⁸⁴ BUZAN, Tony. *Mentální mapování*. Praha: Portál, 2007. s. 14

⁸⁵ LYNCH, Kevin. *Obraz města*. Praha: Bova Polygon, 2004. s. 6 – 9

⁸⁶ BUZAN, Tony. *Mentální mapování*. Praha: Portál, 2007. s. 14 – 15

⁸⁷ PRINKE, Vladimír. *Mozek jako nástroj*. 1. vyd. Olomouc: Rubico, 2003. s. 27

pomocí slov a symbolů, které vystihnou to, co daná věc je i není. Například kategorie „noci“ je definována temnotou, tedy nepřítomností slunečního světla. Noc je tedy nepřítomnost dne, jde o nedeň či antideň.⁸⁸

Francouzský antropolog Lévy-Strauss, který mnoho svých myšlenek přejal od Ferdinanda de Sussura nebo Romana Jakobsona, toto téma dále rozvedl tím, že řekl, že lidská mysl, která tyto protiklady nejprve vytváří, se je pak neustále snaží smířit. Například protiklad života a smrti léčíme vírou v nesmrtelnost duše. Lévy-Strauss se domnívá, že jedním z velkých dualismů, z něhož pramení všechny ostatní, je protiklad mezi kulturou a přírodou, neboli mezi umělým a neovlivněnou částí prostředí. Tyto struktury protikladů se odrážejí ve společenských vztazích, avšak na povrchu pozorovatelných společenských vztahů neexistují ve své skutečné podobě, ale spočívají hluboko pod povrchem jako abstraktní pravidla, které nakonec utvářejí společenské formy. Struktury, které utvářejí „gramatiku“ společnosti, jsou zakořeněny hluboko v našich myslích.⁸⁹

⁸⁸ MURPHY, Robert F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2004. s. 45

⁸⁹ Tamtéž s. 58

3. Představení dynastie Han⁹⁰

„Otázka času patří k těm, které se vymykají jak skeptikovi (který nechce znát nic), tak dogmatikovi (který dává odpověď zdánlivě definitivní). Abych se dotkl rovnou té základní nesnáze: jde o to, že nejsme s to vypracovat takový pojem času, který by byl zároveň kosmologický, biologický, dějinný a individuální Je tu jeden pojem, který nám umožňuje pochopit, co je čas - totiž narativní aktivita. Čas existuje mezi člověkem a vyprávěním. Určitým rozvinutím a určitou racionalizací této narativní aktivity je historie ... Historie, to je ustavičné prolínání dvou vzájemně těžko slučitelných perspektiv: času světa a času smrtelníků Mezi činnostmi spočívající ve vyprávění příběhu a časovým charakterem lidské zkušenosti existuje nezbytná a univerzální korelace.“

Paul Ricoeur⁹¹

Každý aspekt lidského života, smrt nevyjímaje, je utvářen či alespoň ovlivněn dobou, kulturou, společností, tedy historickým kontextem. Podle slov Michaela Loewa byla čínská impéria vybudována ozbrojenou silou, ale udržována byla náboženskými rituály a racionálními myšlenkami.⁹² A právě proto je třeba se s touto dynastií a diskursem s ní spojeným dobře seznámit. Slovy Michela Foucaulta: „Do nitra věcí vstupuje hluboká historicita, izoluje je a definuje je v koherenci jim vlastní, vnucuje jim formy řádu, jež vyplývají z kontinuity času.“⁹³

3.1. Historie

Období dynastie Han (206 př.n.l. – 220 n.l.) bylo jedním z nejvíce prosperujících období, tzv. zlatý věk Číny, které bylo velmi bohaté na změny, neboť se právě v tuto dobu formovala císařská Čína do podoby, jak ji zná většina lidí.⁹⁴

Nečekaná smrt Prvního císaře Qin Shi Huangdiho 秦始皇帝 roku 210 př.n.l. a kolaps dynastie Qin 秦朝 (221-206 př.n.l.) uvrhl Čínu do období chaosu. To však netrvalo dlouho, neboť se vynořila nová dynastie a to dynastie Han 汉朝 (206 př.n.l. – 220 n.l.), která dále šířila metody byrokratické správy zavedené dynastií Qin, ale činila tak s daleko větší obezřetností a tyto metody kombinovala se všezahrnující morální kosmogonií, v jejímž středu stál císař.

Čtyři století vlády Hanů byly neustálým procesem intelektuálního růstu, v rámci něhož vznikalo mnoho myšlenek, které byly přijaty nebo odmítnuty. Především vláda

⁹⁰ Tuto problematiku jsem již zpracovávala ve své bakalářské práci, a proto se některé části s ní shodují.

⁹¹ RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. 2. vydání. Praha: OIKÚMENÉ, 1993. s. 24

⁹² LOEWE, Michael. *Chinese Ideas of Life and Death*. Dotisk Taipei: SMC Publishing INC. 1994. s. 5

⁹³ FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. 1. vyd. Brno: Computer Press, 2007. s. 7

⁹⁴ FAIRBANK, John K. *Dějiny Číny*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. s. 98 - 101

nejvýznamnějšího císaře Wudiho 武帝 (141 – 87 př.n.l.) přinesla Číně kulturní rozkvět, a to především díky tomu, že v této době působil jeden z největších čínských historiků Sima Qian 司马迁⁹⁵ (145 – 86 př.n.l.), nejváženější hanský básník Sima Xiangru 司马相如⁹⁶ (179–117 př.n.l.) a nejvlivnější hanský filozof Dong Zhongshu 董仲舒⁹⁷ (179–104 př.n.l.). Císař si pod vlivem Dong Zhongshua osvojil eklektický konfucianismus, jenž se posléze stal oficiální státní ideologií, dalo by se říci jakýmsi dogmatem, a vyloučil tedy učení ostatních filozofických směrů. Do této doby žádný hanský císař nenásledovali žádnou určitou ideologii, pouze musel uznávat tzv. „mandát nebes“⁹⁸, což se tedy změnilo za Wudiho. Jeho vláda by se dala vystihnout třemi slovy – moc, prestiž a morálka. Navíc hanští vykladači v této době včlenili do konfuciánství numerologii a kosmologii. Posléze nechal postavit národní univerzitu, která měla vyškolit konfuciánské úředníky a ve stejné době zavádí „novoty“ v podobě psaných zkoušek, které rozhodovaly o tom, zda bude člověk vybrán jako úředník státní správy (ještě byla zapotřebí osobní doporučení). V 1. stol. př.n.l. se hanský konfucianismus stal také dominantním intelektuálním směrem. Navíc podle konfucianismu vláda patří do rukou vládců-filozofů.

Politická rovnováha tohoto období vedla k rozvoji rukodělné výroby, obchodnictví a společně s rozvojem umění se rychle rozvíjely i přírodní vědy. Rozmach metalurgie a textilnictví v rámci odvětví rukodělné výroby podpořil rozvoj obchodnictví, neboť právě touto dobou došlo k pronikání na západ podél Hedvábné stezky, která se stala spojnicí zahraničního obchodu a hospodářsko-kulturní výměny.

Po císaři Wudim již dynastie nikdy nedosáhla takového rozkvětu, ale jeho následovníci se snažili následovat jeho způsob vlády, neboť se stalo ideálem této doby. Nicméně trvání dynastie Han bylo na velmi krátko přerušeno v letech 9-25 n. l. Vzhledem

⁹⁵ Sima Qian je považován za otce čínské historiografie pro své velkolepé dílo *Zápisky historika* 史記, které původně začal sepisovat jeho otec Sima Tang. *Zápisky historika* (*Shi ji*) poskytují přehled čínské historie od dob Žlutého císaře až do vlády císaře Wudiho. (www.cultural-china.com)

⁹⁶ Sima Xiangru byl vynikající esejista a básník období západních Hanů. Nejvíce známým se stal pro *fu* (rapsodie) a právě díky němu se rapsodie staly literárním žánrem. (www.cultural-china.com)

⁹⁷ Dong Zhongshu byl filozof tradičně spojovaný s šířením konfuciánství jako oficiální ideologie čínského impéria. Jeho díla v sobě obsahovaly kosmologii *yinu* a *yangu* společně s konfuciánskou etikou. (www.cultural-china.com)

⁹⁸ Ještě před vládou Qin Shi Huangdiho (221 – 210 př.n.l.) vytvořili konfuciánští učenci teorii, která omezovala vladařovu absolutní moc. Pojetí „*nebeského mandátu*“ (tian ming 天命) konstatovalo, že Nebesa panovníkovi udělila autoritu vládnout a také mu ji mohou odejmout, pokud se císař příliš odchýlí od správné cesty. Podle konfuciánského myšlení se nespokojenost Nebes s císařem mohla projevit zlými znameními, jako neobvyklým počasím, povodněmi, hladomorem, epidemiemi či zemětřesením. (SHAUGHNESSY, Edvard L. *Čína – země nebeského draka*. 2.vyd. Praha: Euromedia Group, 2006. s. 45)

k této skutečnosti se celá dynastie dělí na dvě období: na dřívější dynastii Západní Han (206 př. n. l. – 9 n. l.) a na pozdější dynastii Východní Han (25-220 n. l.).

Roku 208 n.l. skončila dynastie Han prohrou generála Cao Cao v námořní bitvě u Rudého útesu a sféra moci v Číně se rozdělila do tří oblastí. Tato událost formálně ukončila čtyři století hanské vlády a zahájila konflikt mezi třemi státy: Cao Wei 曹魏, Východní Wu 東吳 a Shu Han 蜀漢.⁹⁹

3.2. Literatura

Literatura období dynastie Han sestávala především z historiografie, poezie, biografii významných učenců a v neposlední řadě buddhistických a taoistických „posvátných textů“. Právě z těchto knih se, kromě antropologických nálezů a umění, nejvíce dozvídáme o této době. Bohužel z velkého množství písemných materiálů se dochovalo jen velmi malé množství.

Jedním z nejznámějších básnických děl dynastie Han je soubor starých čínských básnických skladeb *Písně jihu*, které byly sestaveny Liu Xiangem 刘向 v období vlády Západních Hanů. Jádrem této antologie je dílo prvního historicky doloženého čínského básníka Qu Yuana 屈原¹⁰⁰ (320-278 př.n.l.), která je citovou reflexí básníkovy strastiplného života, kdy bylo jeho úsilí o životě podle svých ideálů bylo neustále mařeno. V jeho básních jsou také patrné hluboké znalosti historie Číny, mytologie, legend a lidové tvorby z jižní Číny. Dílo Qu Xianga není ale jedinou součástí *Písní jihu* a kromě ní se v ní nacházejí básnické skladby jeho následovníků.¹⁰¹

V tomto období se objevuje nový literární žánr a to rapsodie známé v čínštině jako *fu* 赋¹⁰², což v čínštině znamená popisná báseň. Básník a úředník Sima Xiangru 司马相如 (179 – 117 př.n.l.) napsal několik rapsodií, ze kterých jeho nejdelší a nejvýznamnější je *Rapsodie syna nebes na poklidném honu* (Tianzi Youlie Fu 天子遊獵賦), která byla napsána formou diskuse. Sima zde do svých básní začlenil literární prvky, které bychom

⁹⁹ Materiál pro historickou část byl použit z knihy HUCHER, Charles O. *China's Imperial Past. An Introduction to Chinese History and Culture*. 1. vyd. Stanford: Stanford University Press, 1975. s. 120 – 133

¹⁰⁰ V Číně se Qu Yuan stal legendou, neboť je brán jako velký básník, který vynikal čestností, opravdovým vlastenectvím, jehož duch byl nezlomný. Do dnešní doby se každý rok na počest výročí jeho sebevraždy v jedné z čínských řek slaví takzvaný Svátek dračích člunů. (www.cultural-china.com)

¹⁰¹ LEWIS, Mark Edward. *Writing and Authority in Early China*. 1. vyd. Albany: State University of New York Press, 1999. s. 317.

¹⁰² *Fu* je rytmická próza, nebo básnicky stylizovaná esej, která byla v období dynastie Han citována, ne zpívána. (HANSEN, Valerie. *The Open Empire: A History of China to 1600*. 2. vyd. New York & London: W.W. Norton & Company, 2000. s. 137.)

mohli nalézt v *Písniích jihu*, jako například létání s nebeskými nesmrtelnými.¹⁰³ Další významnou rapsodií je *Návrat do polí* od dvorního astronoma a vynálezce Zhang Henga 张衡 (78 – 139 n.l.), ve které spojil ideály konfuciánství a taoismu a zároveň položil základy pozdější poezie metafyzického přírody. Zhang Heng také napsal *Lyrické básně na čtyři smutky* 四愁詩, ve kterých se soustředí na problematiku smrtelnosti, kterou konfuciánští učenci pokládali za přijatelné literární téma.¹⁰⁴

Prvním velkým historickým dílem, a zároveň nejdůležitějším, bylo dílo, které vznikalo od konce druhého století do počátku prvního století př.n.l., Shi ji neboli *Zápisky historika*¹⁰⁵, jehož autory byli historik Sima Tan 司馬談 (165 – 110 př.n.l.) a jeho syn Sima Qian 司馬遷 (145 – 86 př.n.l.), je mistrovským dílem co do organizace a stylu, jenž obsahuje celou čínskou historii, až do počátku prvního století př.n.l. *Zápisky historika* nám přibližují šest filozofických škol, které byly v této době základem čínského myšlení – konfuciánství, taoismus, logismus, školu jmen a naturalismus (koncept *yin*u a *yang*u). Dalším důležitým historickým dílem je historie Západních Hanů nesoucí název *Han shu* (*Kniha Hanů*) od historika Ban Gu 班固 (1. stol.n.l.)¹⁰⁶.

Avšak dílem, které nám podá asi nejvíce informací o této době je Huainanzi 淮南子 (dokončené 139 př.n.l.)¹⁰⁷ neboli *Filozofové z Huinanu*. To v sobě mísilo taoistické, konfuciánské a legistické pojmy, společně s teoriemi *yin*u a *yang*u a *Pěti fází*. Dále pak paměti Dong Zhongshu (179 – 104 př.n.l.), které jsou začleněny do *Han shu*, nebo Lunheng 論衡 (Kritické eseje) od Wang Chonga 王充 (27 – 100 n.l.)¹⁰⁸, či díla filozofů jako Wang Fu 王符 (90 – 165 n.l.)¹⁰⁹ či Xun Yue 荀悅 (148 – 209 n.l.)¹¹⁰, ty nám z konce období Han poskytují materiál o této dynastii, ať se již jedná o historickou, kulturní, filozofickou nebo sociální stránku.

¹⁰³ HANSEN, Valerie. *The Open Empire: A History of China to 1600*. 2. vyd. New York & London: W.W. Norton & Company, 2000. s. 137-138.

¹⁰⁴ LEWIS, Mark Edward. *The Early Chinese Empires: Qin and Han*. 1. vyd. Cambridge: Harvard University Press, 2007. s. 222.

¹⁰⁵ (www.cultural-china.com)

¹⁰⁶ Ban Gu byl čínský historik a básník období dynastie Han. (www.cultural-china.com)

¹⁰⁷ (www.cultural-china.com)

¹⁰⁸ Wang Chong byl čínský filozof který rozvinul racionální, světský, naturalistický a mechanický pohled na svět. Jeho nejdůležitější dílo *Kritické eseje* obsahovalo mnoho teorií, jenž v sobě zahrnovaly astronomii a meteorologii. (www.cultural-china.com)

¹⁰⁹ Wang Fu, filozof a materialista, se hlásil především ke konfuciánskému modelu vlády. Podle Wang Fua se vývoj všech věcí děje následkem pohybu hmoty. (www.cultural-china.com)

¹¹⁰ Xun Yue byl filozof, který se pokoušel vytvořit jakýsi kompromis mezi odplatou jako jako morální povinností a soudním trestem. (www.cultural-china.com)

Neexistuje však žádný důkaz, že myšlení a názory z období Hanů, které získáváme z literatury, jsou skutečně stejné jako myšlení a názory Číňanů této doby. Ale dostatečně často se kapitoly těchto literárních děl dotýkají stejných předpokladů a názorů, takže bychom je mohli považovat za platné¹¹¹ a právě sémiotika hanských hrobů nám pomůže tyto domněnky potvrdit nebo vyvrátit a navíc porozumět všem protikladům tehdejšího myšlení a usuzování o světě, ve kterém tyto autoři žili.

3.3. Společnost

Důležitými prvky čínské společnosti byla její struktura, která byla velmi specifická, a stavebním kamenem byla rodina. Proto je třeba si tyto dva fenomény alespoň přiblížit.

3.3.1. Struktura společnosti

Vzhledem k tomu, že dynastie Han byla obdobím velkého rozkvětu ekonomiky, kultury, technologie a obchodu, to se také odrazilo na struktuře tehdejší společnosti, která se stávala daleko rozmanitější. Nyní si nastíníme strukturu tehdejší společnosti:

1) Na vrcholu společnosti stál bezpochyby císař, jehož nejmocnější příbuznou byla císařovna vdova (císařova, ne vždy, biologická matka) a až po ní následovala císařovna (manželka) a spolu s ní i císařské konkubíny. Toto postavení císařovny a konkubín na stejné pozici může být zarážející, ale pozice císařovny byla nejistá a mohla být císařem, kdykoli odvolána ze svého postu.

2) Urozené rodiny neboli rodiny příbuzné císaři, vládly na polo-autonomních lénech, avšak jejich vláda byla více než pečlivě kontrolována císařským dvorem kvůli jeho negativnímu vztahu k moci urozených rodin.

3) Postavení úředníků, kteří sloužili ve vládě, bylo jen o stupínek nižší než postavení členů urozených rodin. Stejně jako všichni na společenském žebříčku nad nimi, nemohli ani oni být zatčeni, pokud k tomu nedal přímo příkaz císař. V této době je zaveden tzv. systém doporučení, kdy místní úředníci posílali do hlavního města doporučení podřízených, kteří by mohli držet úřad.

4) Na farmáře bylo pohlíženo jako na přijatelnou či slušnou profesi. Důvod, proč na farmáře nebylo pohlíženo jako na nízké zaměstnání, byl ten, že majitelé půdy (lidé z vyšších společenských postů) na nich záviseli, protože sami půdu neobdělávali a ještě od nich vybírali daně.

¹¹¹ LOEWE, Michael. *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. 1.vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. s. 649 – 653.

5) Řemeslníci a rukodělní umělci se nacházeli na příčce za farmáři, i když měli značné příjmy a často si jedli jako šlechta. Na rozdíl od obchodníků, kteří jsou o úroveň pod nimi, mohli nosit zdobené hedvábné oděvy, jezdit na koni a cestovat v kočárech.

6) Vláda viděla třídu obchodníků jako nízkou a opovržením hodnou, a proto obchodníci nepožívali žádných privilegií, jak bylo zmíněno výše. Navíc byli nuceni nosit bílé oblečení jako symbol jejich nízkého statusu, byli těžce zatíženi vysokými daněmi a nesměli si koupit půdu. Pokud byly tyto zákazy porušeny, jejich majetek byl zkonfiskován státem. Ale některé písemné prameny uvádí, že docházelo k porušování těchto nařízení celkem často bez jakýchkoli následků.

7) Nejprostšími občany císařství byly hosté, kteří žili na majetku hostitele výměnou za různé služby. Mezi hosty občas byli lidé, kteří se skrývali před úřady. Hostitelé poskytovali hostům šaty, jídlo, ubytování a kočáry a na oplátku hosté prováděli příležitostné práce nebo služby, jako třeba poradenství, tělesná stráž a některé práce, které běžně zastávali sluhové. Hostitelé se chovali ke svým hostům velmi dobře a zahrnovali je luxusem a velmi často i dárky.

8) Překvapivé se může zdát, že v Číně bylo pouze 1% otroků. Ti byli dvojího druhu, a to otroci soukromí a otroci státní. Soukromí otroci byli často bývalí rolníci, kteří se zadlužili, a státní otroci pocházeli zpravidla z oblasti válečných vězňů.¹¹²

3.3.2. Rodina

Příbuzenské vztahy v Číně v období dynastie Han byly do značné míry ovlivněny konfuciánstvím. Rodina byla většinou nukleární, ale v některých případech byla rozšířena o další blízké příbuzné, tudíž se častěji objevovala rozšířená rodina, avšak průměrný počet osob v jedné domácnosti byl čtyři.¹¹³ Ať již rodina byla prvního nebo druhého typu, v každém případě byla patrilineární, což znamenalo, že syn nepovažoval matčinu stranu rodiny za své příbuzné. Namísto toho byla považována za vzdálené příbuzné.

Rodiny byly součástí klanů, což znamenalo, že hlavy rodin pokrevně sdílely stejného předka. Jejich vzájemné vztahy a povinnosti vůči sobě byly dány konfuciánským kodexem a závisely na pokrevní blízkosti k předkovi.¹¹⁴

¹¹² CHÜ, T'ung-tsu. *Han Dynasty China: Volume 1: Han Social Structure*. 1. vyd. Seattle and London: University of Washington Press, 1972. s. 113–135.

¹¹³ HINSCH, Bret. *Women in Imperial China*. 1. vyd. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2002. s. 46

¹¹⁴ CHÜ, T'ung-tsu. *Han Dynasty China: Volume 1: Han Social Structure*. 1. vyd. Seattle and London: University of Washington Press, 1972. s. 34

3.3.2.1. Manželství a dědictví

Ačkoli rodiny neodrazovaly své potomky od sňatků z lásky, sňatky byly většinou domluveny a vytvářely pouto mezi dvěma klany (především z majetkových důvodů). Po svatbě musela nová manželka navštívit chrám patřící manželově klanu, aby se stala členkou tohoto klanu a mohla být po své smrti uctívána svými potomky. Nicméně i po tomto aktu si žena ponechávala příjmení své rodiny. Ačkoli ideální věk na manželství byl třicet u mužů a dvacet u žen, avšak bylo velmi běžné, že se dívky vdávali ve věku čtrnácti let a chlapci ve věku šestnácti let.¹¹⁵

Již v této době byl v Číně možný rozvod. Ze strany muže k tomu mohlo dojít pouze ze sedmi důvodů: neposlušnost vůči rodině, do které se žena přivdala; neplodnost; cizoložství; žárlivost (na konkubíny); nevléčitelná nemoc, kvůli které nebylo možné mít děti; problematické vztahy se sestřenicemi a bratrance; krádež.¹¹⁶

Po smrti rodičů děti dědily nejen titul, ale i majetek a to rovným dílem. Výjimkou byly již provdané dcery, neboť věno, které dostaly při odchodu, z domu bylo bráno jako část dědictví, a ta byla často stejná nebo jen o málo nižší než skutečné dědictví, jež připadlo jednotlivým dětem.¹¹⁷

3.3.2.2. Postavení ženy

Během svého života byla hanská žena podřízena vůli nejprve svého otce, pak svého manžela a nakonec svého dospělého syna. Nicméně existuje několik záznamů o tom, že tato praxe byla pouze oficiálním postojem vůči ženám, ale ve skutečnosti se ženy často s muži hádaly, ovlivňovaly rozhodování svého manžela a celkově projevovaly svou vůli, což by při dodržování výše zmíněného pravidla nebylo možné.

Přes veškerou jejich „emancipaci“ bylo od žen očekáváno, že budou vychovávat děti, tkát oblečení pro členy rodiny a provádět nejrůznější domácí práce jako například vaření.¹¹⁸

3.4. Filozofie a myšlenkové směry dynastie Han

V rámci čtyř století trvání dynastie Han se v popředí čínského myšlení nacházely čtyři hlavní myšlenkové postoje (taoismus, konfuciánství, legismus, buddhismus), které se soustředily na řád přírody, obzvláště na postavení člověka v něm, potřeby vlády (kult

¹¹⁵ CHÜ, T'ung-tsu. *Han Dynasty China: Volume 1: Han Social Structure*. 1. vyd. Seattle and London: University of Washington Press, 1972. s. 9-10

¹¹⁶ Tamtéž s. 37-38

¹¹⁷ Tamtéž. s. 13

¹¹⁸ Tamtéž s. 50 - 51

císaře spojený s kultem Nebes) a na zdravý rozum. Mnoho studií čínského myšlení má tendenci koncentrovat svou pozornost na tyto významné školy. S těmito pojmy by však mělo být zacházeno opatrně, obzvláště proto, že v tomto období procházela většinou těchto myšlenkových směrů původní víra ve svrchovanou bytost *di* či *shang di* a kult předků, jenž byl založen na vzájemné pomoci mezi živými a mrtvými. Povinností živých bylo podporovat duše zemřelých za pomoci obětí a rituálů a zároveň ochraňovat jejich hroby, zatímco mrtví měli přinést blahobyt a štěstí svým potomkům. Velmi často se všechny zmíněné myšlenkové směry prolínaly, i když byly jednotlivé prvky víry starých Číňanů protikladné, neboť v jejich myšlení se tak nejevily. Právě protikladnost jednotlivých směrů se pokusím ukázat v následujícím krátkém nástinu jednotlivých směrů.

3.4.1. Taoismus

Ti, kteří věnovali svou pozornost hlavně úkazům světa přírody, viděli vesmír jako jedinou činnou jednotku, jejíž je člověk sice součástí, ale v žádném případě ne tou nejdůležitější. Plány lidí mohou být úspěšné, pouze pokud jsou v souladu s řádem a chodem přírody. Tento způsob myšlení je nejbližší tomu, co je známo jako taoismus. Vytvoření ideového základu taoismu je připisováno čínskému filozofovi jménem Lao zi 老子, který žil v době kolem roku 580 př.n.l. Tímto základem bylo *dao* 道, jenž mělo kosmickou, etickou a rituální dimenzi a *dao* bylo zároveň cestou i cílem. *Dao* nezaniká, ani nevzniká, směr jeho pohybu je návratný a je současně bytí a nebytí. V *dao* má vše svůj původ.

Objektem taoismu je tak věčný řád a harmonie přírody, která svou pevností a odolností daleko předčí všechny formy státní správy, vlády či jiné instituce vytvořené člověkem. Stoupenci taoismu v této souvislosti zastávali myšlenku tzv. „wu-wej“ 物为 čili „nekonání“. Podle tohoto přístupu veškerý lidský život a tvůrčí činnost má vždy důsledně respektovat přírodu - nikoliv uměle vytvořené hodnoty lidské společnosti. Příroda je primární síla a člověku jakožto její součásti může prospívat pouze trvalé respektování přírodních zákonů. Příroda sama o sobě je v dokonalé rovnováze.¹¹⁹

3.4.2. Řád přírody

V období dynastie Han Číňané kladli značný důraz na přírodu a soulad s ní. Pohled Číňanů na přírodní řád sestával ze tří hlavních principů: *pěti fází* (wu xing 五行), které

¹¹⁹ WONG, Eva. *Taoismus*. 1. vyd. Praha: Pragma, 2005.s. 140 – 156.

řídily cyklus růstu, změny a rozkladu; sil *yin* a *yang*, které na sebe vzájemně působily s pěti fázemi; a především přítomnost *daa*.

Síly *yin* a *yang* byly chápány jako dvě doplňující se síly světla a tmy, klidu a činnosti, chladu a tepla. Každá z těchto sil se pohybuje vpřed časem a společně opakovanými pohyby stoupání a klesání vytváří neustálý koloběh zrození, smrti a znovuzrození. Tento cyklus je chápán tak, že se děje v pěti fázích předtím než se znovu zopakuje. Pět fází je častěji známo a překládáno jako pět prvků, neboť jednotlivé fáze reprezentuje dřevo (růst v *yang*u), oheň (zralost v *yang*u), země (klid), kov (růst v *yin*u) a voda (zralost v *yin*u). Tímto pětičlenným systémem lze vysvětlit změnu, neboť každá fáze pěti prvků ústí do fáze následujícího.¹²⁰

3.4.3. Konfucianství

Podle konfucianů byl člověk středem a měřítkem všech věcí. Lidským bytostem jsou vlastní určité ctnosti, které je oddělují od ostatních výtvorů přírody a dělají z nich nejcennější živé bytosti. Je tedy povinností člověka rozvíjet a zužitkovat své dary, a to hlavně v rámci společnosti, která je organizována tak, aby žila poklidně pospolu v rámci hierarchie, a měla by usilovat o dosažení vyšších morálních, kulturních a estetických cílů.

Konfucianismus začal osobou čínského myslitele Konfucia, který žil na přelomu 6. a 5. století př.n.l. Základem konfucianismu je hledání harmonie a míru v mezilidských vztazích, které vyžadovalo přísnou sebekázeň k sobě samému a laskavost k druhým. Na základě vlastní vůle může člověk dosáhnout radosti, míru a vnitřního naplnění, ale pouze ve skutečném světě. Člověk sám neovlivní svůj osud po smrti, to je jedním z úkolů jeho potomků.

Konfucianství vede k uctívání nebe, země a předků. Vede člověka k uvědomování si vlastní odpovědnosti, aby tak mohlo být dosaženo harmonie v životě člověka i celého lidstva. Klade důraz na přesné vykonávání obřadů, na péči o zemřelé a jejich dobrý úděl na věčnosti. Zdůrazňuje rodinné a občanské ctnosti, význam náboženství pro stát. Z tohoto důvodu konfucianství ve starověké Číně sloužilo jako etický a náboženský základ mnoha státních úřadů a institucí.¹²¹

¹²⁰ SHAUGHNESSY, Edvard L. *Čína – země nebeského draka*. 2.vyd. Praha: Euromedia Group, 2006. s. 142 – 143.

¹²¹ HUCHER, Charles O. *China's Imperial Past. An Introduction to Chinese History and Culture*. 1. vyd. Stanford: Stanford University Press, 1975. s. 75 – 82

3.4.4. Lidové a císařské kultury

Ať už císař sám vyznával jakýkoli z již zmíněných myšlenkových směrů, víra v císařský kult mu byla předem určena. Jejím základem byly myšlenky jako jednota nebe, země a člověka a především bytosti klasického náboženství. Císařské kultury, o kterých máme sice mnoho informací, ale mnoho stále zůstává neznámo, byly záležitostí státu. Hlavní síly, které byly uctívány císaři a úředníky byly nejprve *Di* 帝 a pak *Tian* 天 (Nebesa). Di, nebo Shang di 上帝, či „nejvyšší di“ byl považován za jakéhosi „soudce“, jenž ovládal lidské osudy. Nebesa byla vnější silou, která, udělovala císaři autoritu potřebnou k vládnutí a také mu jí mohla odebrat.¹²²

Stejně síly byly součástí i lidových kultů, ale hlavním předmětem jejich zájmu však byl kult předků, neboť smrt a pohřeb neznamenal konec závazků živých vůči zemřelým, kteří žili dál v rámci posmrtného života a vyžadovali výživu. Něco z ní bylo pochováno spolu s mrtvým v hrobce, ale mnohem více bylo poskytováno formou obětí a obětí v chrámech předků. Živí tak mrtvým pomáhali i na onom světě, aby se z nich nestala strašidla nebo duchové, a mohli žít způsobem, jakým žili, než zemřeli. Tímto si pozůstali zajistili přízeň svých předků, kteří jim přinášeli štěstí a prospěšný život.¹²³

O lidových kultech tohoto období je toho celkově bohužel velmi málo známo, proto jsou naše informace o nich velmi kusé.

3.4.5. Legismus

Někteří hanští myslitelé zdůrazňovali potřebu zorganizovat život a práci lidí za pomoci institucí a sankcí, aby obohatili a posílili stát. Tento záměr však vyžadoval poslušnost a disciplínu, která byla převzata z učení konfuciánského filozofa Sun zi 孫子 a především jeho díla *Umění války* o přirozeně špatné lidské povaze, neboť se vycházelo z předpokladu, že výzvy k morálce a k zachování řádu společnosti nepostačují k udržení správného chodu společnosti, bylo zde zdůrazňováno použití represivní moci. Zákony mají být stejně platné pro všechny a vladař s neomezenou autoritou má bdít nad jejich dodržováním.¹²⁴

¹²² LOEWE, Michael. *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. 1.vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2008., s. 144 – 150

¹²³ Tamtéž, s. 668 – 669

¹²⁴ HUCHER, Charles O. *China's Imperial Past. An Introduction to Chinese History and Culture*. 1. vyd. Stanford: Stanford University Press, 1975. s. 92 – 95

3.4.6. Mohismus

Mohismus je odvozován od slavného čínského filozofa Mo Zi 墨子(500 - 396 př.n.l.). Jde o praktické protikonfuciánské učení, v jehož centru stál prospěch, a to prospěch pro obyvatele státu a jednotlivce. Každou myšlenku, ať už teoretickou nebo uvedenou do praxe, bylo třeba vystavět, tak, aby její následky směřovaly k blahobytu a populačnímu růstu. Z toho samozřejmě vyplývá, že členové mohistického směru nenáviděli válku, a to až do té míry, že se objevovaly odzbrojovací kampaně proti ní. Základní princip všech vztahů ve společnosti spočíval ve vzájemné lásce mezi lidmi, což znamenalo, že se člověk ke každému měl chovat jako sám k sobě, a to bez ohledu na to, do jaké společenské třídy spadal. Údělem člověka bylo mimo již zmíněné směřovat k blahu všech a bojovat proti zlu.

Příznivci tohoto směru se zabývali mimo jiné i teorií poznání a logikou, neboť při utváření filozofie se kladl důraz na její praktické využití v běžném životě. Žádná teorie nesměla mít podle jejich zásad nepodložený základ, musela být ověřená zkušeností a v souladu s harmonií nebes a původních božstev.¹²⁵

3.4.7. Racionalismu

Je pravděpodobné, že právě díky důrazu kladenému některými filozofy na zdravý rozum a racionální uvažování, můžeme nalézt v období dynastie Han ve všech směrech mnoho inovací. Tento úhel pohledu byl prosazován především Wang Chongem¹²⁶, který odmítl přijmout tvrzení založená na víře a dožadoval se vysvětlení založeného na rozumu, tudíž žádné tvrzení nebylo uznáno, pokud jej nebylo možné ověřit. Wang Chong viděl vesmír jako působení základních systematických principů, které byly podle jeho teorie otevřené všem.¹²⁷

3.4.8. Buddhismus

Buddhismus zde uvádíme až na posledním místě, neboť až na konci dynastie Han se tento myšlenkový směr dostává do Číny. A právě tato významná změna náboženství, a to příchod buddhismu, značně ovlivnila budoucí chod čínské kultury. Hlavní přitažlivost

¹²⁵ NEEDHAM, Joseph. *Science and Civilisation in China. Volume I: Introductory and Orientation*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1954. s. 197

¹²⁶ Filozof, který položil základy racionálního, sekulárního, naturalistického a mechanického chápání světa a lidstva, a mimo jiné přinesl materialistické vysvětlení původu vesmíru. Ve své knize *Kritické eseje* zmiňuje své teorie týkající se meteorologie a astronomie. (www.cultural-china.com)

¹²⁷ LOEWE, Michael. *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. 1.vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. s. 698 – 703

buddhismu pro Číňany tkvěla v osvobození se od lidského utrpení v době, kdy žádné jiné náboženství nebo filozofie takové „požehnání“ nenabízelo.

Buddhisté mohou dosáhnout tohoto „požehnání“, pokud sami sebe podřídí disciplíně a budou poslouchat pravidla. To společně s vyvarováním se činností, které byly považovány za škodlivé vůči ostatním lidem, měly přinést šťastnější stav v existenci, která ho čekala v budoucnu. Cílem Buddhova učení je vysvobození se z koloběhů života a utrpení, zvané nirvána. Cestou ke spáse zde není nějaký bůh, ale člověk sám. Žádná takováto spojitost nebyla předtím vytvořena jak mezi moralisty, kteří zastávali konfuciánská pravidla, tak mezi etickým chováním a osudem taoistů, kteří žili v souladu s pravidly přírody a takovýto život chápali jako nejlepší způsob života.¹²⁸

3.5. Chápání smrti v hanské Číně

Život a smrt jsou jedním ze základních problémů, kterými se neustále zaobírala mysl tradičních Číňanů a obzvláště v období dynastie Han byla smrt probírána se značnou dávkou entusiasmů. Avšak údajů o představách Číňanů z období dynastie Han o smrti i o životě, které můžeme dnes využít, jak již bylo řečeno v úvodu této práce, není mnoho a jsou bohužel velmi kusé, a to nejen kvůli velkému vlivu konfuciánství, které se soustředilo na pozemský svět a vyhýbalo se úvahám o nadpřirozenu, záhrobí nevyjímaje. Jako příklad nám může posloužit tento velice známý citát:

„Ji Lu se tázal, zda má člověk sloužit duchům a bohům. Pravit Mistr: Jak můžeš sloužit duchům, když dosud neumíš sloužit lidem? Ji Lu se potom odvážil otázky o smrti. Pravit Mistr: Jak se můžeš něco dozvědět o smrti, dokud nic nevíš o životě?“¹²⁹

Tento citát byl vybrán záměrně a to z toho důvodu, nejen že ukazuje zmíněné potlačování úvah o nadpřirozenu, se kterým smrt v této době souvisí, ale také proto, že v této práci půjdeme přesně proti konfuciánským zásadám, a to, že skrze „nadpřirozené“ a ideologie budeme poznávat „běžný“ pozemský svět tehdejšího Číňana a jeho strukturu.

Analýzu tématu chápání smrti v tomto období jsem provedla již ve své bakalářské práci *Chápání smrti v období dynastie Han*, kterou jsem napsala v roce 2009, a v této části zde předložím některé závěry a fakta, ke kterým jsem během práce na tomto tématu dospěla.

¹²⁸ LOEWE, Michael. *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. 1.vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. s. 669 – 671

¹²⁹ KONFUCIUS. *Hovory*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1995.s. 13.

Ještě než se budeme věnovat samotné podstatě chápání smrti, je důležité zmínit, že jen samotné slovo smrt, v čínštině „si“ 死, vyvolává značné emoce u tohoto velmi pověřivého národa, a proto je často tabuizováno. Z tohoto důvodu bývá ve všech možných oblastech každodenního života vynecháváno číslo čtyři, které, ačkoli má jiný znak 四, je homonymem slova smrt „si“.

Samotná představa smrti podle čínského schématu je těžko pochopitelná pro západního člověka, neboť na jedné straně její koncept je zcela odlišný od toho západního, a na straně druhé má západní člověk tendence, i když někdy nemá na vybranou, k aplikaci západních pojmů na ideu smrti podle Číňanů. Už samotné „náboženství“ je v Číně problematické, neboť otázkou je, do jaké míry jde o náboženství a do jaké míry o filozofii. Nelze jej tak snadno zaškatulkovat, jak se tomu děje v případě ostatních zemí. Porozumět způsobu jakým Číňané chápali v tomto období smrt, je však problematické nejen pro člověka ze západu, ale i pro Číňana je to nelehký a často nemožný úkol. Proto často dochází k dezinterpretaci pojmů spojených s tímto tématem, i se smrtí samotnou.

V čínské klasické literatuře nevznikl ucelený popis záhrobí, avšak v různých starověkých památkách nalézáme roztroušené zmínky o posmrtné existenci lidské duše a záhrobních světech, bohužel pokusy rekonstruovat na základě těchto útržků ucelený obraz ztroskotávají.

Nehledě na malé množství zdrojů a jejich nejednotnost, je však velice nepravděpodobné, že by neexistovala v tomto období žádná formální definice smrti, tou pravděpodobně bylo chápání smrti jako oddělení duše *hun* a *po* od lidského těla.¹³⁰ Pro toto období je totiž charakteristické přesvědčení o existenci dvou složek duše, které sídlí v lidském těle – *hun* 魂 a *po* 魄. Tyto dvě složky duše plnily různé funkce. *Hun* byla spirituální složkou duše, která řídila činnost člověka, a to zejména jeho intelektuální činnost. Na druhé straně *po* byla zodpovědná tělesné funkce člověka.¹³¹ Je tedy možné na základě západní mentality říci, že *po* je označujícím tělesné stránky člověka, se všemi jeho potřebami, žádostmi, apod., zatímco označujícím *hun* je duchovní podstata člověka, jeho intelekt, duchovní cítění.

Obě složky duše mají udržovat harmonii v člověku a zároveň ho udržovat naživu, jsou tedy spojeny v jeden celek s tělem. V okamžiku, kdy dojde k oddělení těchto tří složek, pak nastává smrt. Tedy v momentě, kdy člověk umírá, tělo již neplní funkci nitě

¹³⁰ LOMOVÁ, Olga. *Ach, běda přeběda! Oplakávání mrtvých ve středověké Číně*. Praha: DharmaGaia, 2004. s. 20

¹³¹ Tamtéž s. 23

mezi dušemi, a tyto tři složky – *tělo*, *po* a *hun* – se od sebe oddělí, přičemž jejich další osud se od sebe velmi liší.

3.5.1. Duše *po*

Duše *po* odchází pod zem, přičemž zůstává poblíž mrtvého těla a vyžaduje pravidelnou péči od pozůstalých. Tato péče měla zajistit *po* klidný odpočinek a odradit ji od opuštění těla. Avšak pokud není spokojena s komfortem, jaký jí pozůstalí zajišťují, pak se může vrátit zpět mezi lidi, kde jim může škodit.¹³² Kult předků je založen na přesvědčení, že duše *po* smrti zůstávají v kontaktu se světem živých a mohou pomáhat svým potomkům k bohatství, prosperitě a dětem. Z tohoto důvodu se jednou ročně konala tak zvaný upomínkový obřad, kdy se rodina sejde buď doma před domácím oltářem uctívajícím mrtvého, či oltářem nacházejícím se před hrobem, jehož součástí byla rituální večeře s mrtvým, především předkládání pokrmů mrtvému, neboli duši *po*.

Duše *po* byla tedy duší animální, která po smrti vyžadovala stejný komfort a radovánky jako za života, proto musely být součástí hrobu zmíněné hliněné figurky a nádoby, které tuto funkci splňovaly, a další výzdoba, která mrtvému měla připomínat jeho pozemský život, jeho rodinu, tradici, ze které vzešel (lidské postavy vedoucí či jedoucí na zvířatech viz reprezentační prvky), festivaly, které za svého života slavil (samotné lidské postavy či postavy ve skupinách, scény vyprávějící příběh viz reprezentační prvky). Zároveň zde byla duchovní stránka, kterou nesly květinové vzory označující přírodu, bájná mytologická zvířata a geometrické tvary.

3.5.2. Duše *hun*

Osud duše *hun*, coby duchovní stránky, jak již bylo řečeno, je však zcela jiný, neboť tato duše se vydává na dalekou cestu do bájných krajů nesmrtelných bytostí, při které jí hrozí nebezpečí, že ji pozřou zlí duchové a netvoři a další problémy. Proto se okamžitě po smrti člověka jeho příbuzní snaží přivolat jeho duši zpět, aby člověk obživil a duše se nemohla vydat na tuto nebezpečnou cestu.¹³³

Pro duši *hun* byla také velmi důležitá bájná zvířata. Za života zesnulého byla součástí duchovní stránky, šlo o jakési především mytologické pozadí, na kterém se odehrával každý jeho den, avšak fantastičtí tvorové se v hrobě museli vyskytovat, neboť hrob samotný byl místem, kudy zemřelý, tedy duše *hun*, vstupuje do světa nadpřirozených bytostí či říše nesmrtelných.

¹³² LOEWE, Michael. *Chinese Ideas of Life and Death*. Dotisk Taipei: SMC Publishing INC. 1994. s. 119

¹³³ LOEWE, Michael. *Ways To Paradise*. 1. vyd. London: Georgie Allen & Unwin, 1979. s. 89

V této době byla nejrozšířenější víra, že místem určení neboli cílem duše *hun* jsou Blažené ostrovy¹³⁴ na východě. Zde na hoře Peng lai 蓬莱 sídlí nejvyšší božstvo Di 蒂 a žijí tu nesmrtelní a právě tato hora byla považována za jakýsi ráj. Bylo zde možné ochutnat elixír dlouhověkosti a jednotlivé ostrovy mohly sloužit jako cesta k nové existenci ve světě Di. Počet těchto ostrovů se liší podle různých tradic, některé udávají počet tři, jiné čtyři či pět. Také fakt, že jména těchto hor často obsahovala slovo hu 壺 (váza), může poukazovat na symetrický tvar těchto hor, které vyčnívají z moře. Na těchto horách se nacházela obydlí a stromy z drahých kamenů, živé bytosti spočívající na tomto místě se odlišovaly od ostatních bytostí způsobem oblékání, neboť nosily pouze čistě bílé šaty. Avšak dostat se na toto místo nebylo snadné, protože neustále mizelo.¹³⁵

Tento „onen svět“ měl podle modelu skutečného světa také svou byrokratickou strukturu. Nejvyšší bytostí podsvětí byl Pán Taishanu, Pán podsvětí, Posel nebes a země, atd., jméno této bytosti se lišilo na základě doby a provincie, ale byla pouhým synonymem pro stejnou bytost.¹³⁶

V hanské Číně živí obětovali duchům nebo bohům v naději, že budou po smrti pokračovat ve stejném životě, jaký vedli, když byli ještě na živu, nebo si povedou dokonce ještě lépe. Z tohoto důvodu byly do hrobu vkládány věci denní potřeby a jídlo, a dále pak byly s mrtvým často ukládány jeho cennosti - bronzové nádoby či nefritové šperky. Tyto věci, neměly pouze utvrdit jeho společenský status, ale těšily zesnulého za jeho života a měly by mu tedy přinést potěchu i po smrti. Kromě figurek služebníků byly do hrobů vkládány i figurky lidí, kteří mohli zesnulého bavit po smrti, jako hudebníci či akrobati a současně se součástí vybavení staly i hudební nástroje. A i po smrti, alespoň podle víry hanských Číňanů, mrtví čelili podobným problémům jako na zemi, například daním, robotě atd.¹³⁷

3.5.3. Pohřební rituály

Lidé, především bohatí, se snažili učinit vše, co bylo v jejich silách, aby mohla jejich existence pokračovat dále na posledním místě odpočinku v pohodlí, na jaké byli zvyklí, což to vedlo k nákladným pohřebním rituálům.¹³⁸ A právě tento fakt nám umožňuje ze struktur hrobu, pochopit struktury světa tehdejšího Číňana.

¹³⁴ Překlad Loeweho výrazu Blessed Islands autorkou.

¹³⁵ LOEWE, Michael. *Chinese Ideas of Life and Death*. Dotisk Taipei: SMC Publishing INC. 1994. s. 26.

¹³⁶ LOEWE, Michael. *Ways To Paradise*. 1. vyd. London: Georgie Allen & Unwin, 1979. s. 158

¹³⁷ HÁJEK, Lubor, KESNER, Ladislav. *Čínské hrobové figury*. 1. vyd. Praha: Národní galerie, 1985. s. 9 – 10.

¹³⁸ LOEWE, M. 1994, s. 38.

Vše začíná již v samotném okamžiku smrti, neboť ihned po smrti člověka se jeho příbuzní snaží přivolat jeho duši zpět, aby člověk obživil a duše se nemohla vydat na tuto nebezpečnou cestu. Podle staré víry duše obyčejných lidí, která je slabá, po smrti odlétá směrem na sever, a proto ji pozůstalí volali zpět obrácení tváří k severu. Duše mužů mimořádných schopností byla ale natolik silná, že se po smrti může vydat na kteroukoliv světovou stranu, a proto když je volána zpět (zpravidla jménem), obřad se provádí do všech světových stran.¹³⁹

Obřad přivolání duše má svůj původ v nejstarších náboženských představách Číňanů. Duši byl zároveň při volání nabízen oděv zesnulého. Obřady popisují přivolávání tímto způsobem:

„Přivolávač duše vezme obřadní roucho mrtvého, sešije jeho spodní a horní část a pak si jej přehodí přes levé rameno tak, aby límec roucha dosahoval k jeho pasu. Po té vystoupí na střechu po žebříku opřeném o východní konec přední stěny domu, kde se obrátí k severu, rozloží před sebou přinesené roucho a třikrát silným hlasem zavolá jméno zesnulého a dodá: „Hej, vrať se!“ Když toto je vykonáno, podá roucho svému pomocníkovi na zemi, který jej uloží do schránky a odnese do domu, kam vstoupí po východním schodišti. Pak vejde do pokoje, kde leží tělo zesnulého, a položí na něj roucho. Přivolávač duše mezitím sejde ze střechy na západním konci zadní strany domu.“¹⁴⁰

V okamžiku smrti bylo tedy oblečení mrtvého vyneseno na střechu domu a duše *hun* byla přivolávána jménem, aby se navrátila zpět. Oblečení zesnulého zde mělo nahradit tělo, tudíž se mělo nejprve vrátit do šatů a následně do těla zesnulého.

Během obřadu byla také nahlas vyslovována nebezpečí, která na duši číhala v naději, že se zalekne cesty a navrátí se zpět do svého těla. Potom byla duše lákána k návratu tím způsobem, že byly vyjmenovávány rozkoše, které může zpátky na zemi okusit. Tímto způsobem vznikly básně nesoucí stejný název jako přivolávání duše (*zhao hun* 找魂). Tyto básně vynikají popisem reálných i fantastických míst a bytostí. Líčením problémů, které duši potkávají na její daleké cestě, ale i lákavými obrazy života zpět doma.¹⁴¹

¹³⁹ LOEWE, Michael. *Ways To Paradise*. 1. vyd. London: George Allen & Unwin, 1979. s. 86

¹⁴⁰ HAWKES, David. *Ch'u Tz'u: The Songs of the South*. 1. vyd. Boston: Beacon, 1959. s. 219

¹⁴¹ LOEWE, Michael. *Ways To Paradise*. 1. vyd. London: George Allen & Unwin, 1979. s. 100.

Pokud se jim však nepodaří přivolat duši zpět, přijmou tedy pozůstalí tento fakt a přejdou k další části rituálu, která má za úkol doprovodit duši *hun* na místo jejího určení co nejbezpečněji a tou už je samotný pohřební rituál.

Na sklonku vlády dynastie Han se důležitou součástí pohřebních obřadů vzdělané elity stalo hlasité předčítání textů, které tak byly rituálně obětovány duši zemřelého. Tyto texty neplnily pouze společenskou funkci, ale také měly být radostí a útěchou pro osamělou duši, která tak věděla, že na ni pozůstalí myslí a starají se o ni.

Také status zemřelého měl napomoci v cestě duši *hun*, neboť panovalo přesvědčení, že autorita ve společnosti zapudí ty, kdo by chtěli duši bránit v cestě. Proto se vkládaly do hrobu předměty, které demonstrovaly sociální status.

V tomto okamžiku bychom měli poukázat na spojitost mezi dušemi zemřelých a kultem předků a shrnout osudy jednotlivých duší. Jak je patrné pozůstalí se snaží zajistit duši *hun* bezpečnou cestu na místo, na kterém všechny duše *hun* přebývají, ale tato duše v okamžiku, kdy se odděluje od těla, přestává být v kontaktu s pozůstalými. Na druhé straně duše *po* je v přímém kontaktu s pozůstalými, neboť přímo vyžaduje péči pozůstalých a na základě této péče se svým potomkům odměňuje či škodí.

Kořeny této tradice sahají hluboko do předkonfuciánského období. Konfuciánství tuto představu pouze převzalo a udělalo z ní součást učení o synovské oddanosti. Konfuciánský rituál stanoví pro společenskou elitu pravidelné upomínkové obřady na počest předků, jejichž součástí bylo rituální předkládání pokrmů duším zemřelých předků.¹⁴²

3.5.4. Nesmrtelnost

Je přirozené, že důraz kladený na život, ve výsledku vedl k rozvoji myšlenek týkajících se dlouhověkosti a nesmrtelnosti. Čínský koncept nesmrtelnosti se značně liší od západního chápání slova *nesmrtelnost*, neboť pod tímto pojmem se v čínštině nalézá několik různých označovaných, jako *chang sheng* 長生 (dlouhý život), *bu si* 不死 (žádná smrt), *bao shen* 保身 (zachování těla), *du shi* 度世 (překročení světa), *deng xia* 登遐 (vystoupení na vzdálené místo), *cheng xian* 成仙 (stát se nesmrtelným), atd. Tyto pojmy mohou být spojeny dohromady pod pojmem *nesmrtelnost*, ale každý z nich popisuje jiný stupeň nesmrtelnosti.¹⁴³

¹⁴² POO, Mu-Chou. *In Search of Personal Welfare. A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1998. s. 142 – 154.

¹⁴³ YÜ, Ying-shih. *Life and Immortality in the Mind of Han China*. Harvard Journal of Asiatic Studies 25, 1964-1965. s. 84.

Idea nesmrtnosti by mohla být chápána jako důsledek touhy po dlouhověkosti. Avšak aby mohlo být dosaženo nesmrtnosti v čínském konceptu, bylo třeba nežít stále jen na zemi jako člověk, ale opustit tento svět jako *xian* 仙, a v tuto chvíli dosáhnout nesmrtnosti. Tento druh nesmrtnosti se tedy odehrává v jiném světě.

S představami o posmrtném životě úzce souvisí představy o prodlužování života, či získání nesmrtnosti a proměně v bytost, jak již bylo zmíněno, které se říkalo *xian*. Nesmrtné bytosti se v představách Číňanů nachází už od starověku. Není však zcela jasné, jaký je vlastně vztah mezi nesmrtnými bytostmi a dušemi zemřelých lidí *hun*, neboť bezpochyby sídlí na stejném místě, ať už je toto místo kdekoli.

Důležitost nesmrtných bytostí je patrná také z faktu, že byla nezbytnou součástí výzdoby hrobů z období dynastie Han. Podle Michaela Loeweho byla pravděpodobně přítomnost nesmrtných pro duši *hun* důležitá, a mohla se i stát, že se duše proměnila v nesmrtnou bytost.¹⁴⁴

Nevíme přesně, kdy se nesmrtnost *xian* poprvé objevila. Na význam *xian* ukazuje to, že se často objevuje v literatuře období dynastie Han, jako příklad může posloužit Yuan you 遠遊 („Vzdálené cestování“), kde celou báseň prostupují nesmrtní, kteří létají prostorem. Je to také asi poprvé, co vidíme ve spojitosti pojmy *xian* a *du shi*. Také ve 2.stol.př.n.l. Chang Liang jeden z nejlepších ministrů raných Hanů, vyjadřuje své přání odejít na odpočinek, zanechat tento svět za sebou.¹⁴⁵

Myšlenka nesmrtnosti se stala v období dynastie Han velice populární, díky *fang shi* 方士¹⁴⁶ u dvora, kteří se předháněli ve vymýšlení nových tajných receptů na nesmrtnost a snahou o spojení se *xian*. Ke konci 1. stol.př.n.l. Gu Yong 谷永¹⁴⁷ stručně shrnul snahu Wudiho o nesmrtnost a jeho nekromantů:

„S počátkem vlády hanského císaře Wudi, Xinyuan Ping 新垣平, Shao Weng 少翁, Gongsun Qing 公孫孫卿, Luan Da 欒大, a další, získali pocty a projevy přízně od císaře Wudiho, na základě jejich znalosti xian, alchymie, obětních obřadů, sloužení duchům, ale i jejich ovládnutí, a v neposlední řadě slibu nalezení xian a

¹⁴⁴ LOEWE, Michael. *Ways To Paradise*. 1. vyd. London: Georgie Allen & Unwin, 1979. s. 184.

¹⁴⁵ YÜ, Ying-shih. *Life and Immortality in the Mind of Han China*. Harvard Journal of Asiatic Studies 25, 1964-1965. s. 93

¹⁴⁶ *Fang shi* neboli „páni d technikami“ byli specialisté v oboru kouzelnictví a zajišťovali především komunikaci s duchy, prováděli exorcismus a různé formy věštění. (SHAUGHNESSY, Edvard L. *Čína – země nebeského draka*. 2.vyd. Praha: Euromedia Group, 2006. s. 96) Pojem *fang shi* bývá často chybně překládán jako nekromant, což je v tomto kontextu zavádějící.

¹⁴⁷ Gu Yong byl úředník v pozdním období Západních Hanů. (<http://www.chinaknowledge.de>)

elixíru nesmrtelnosti.“¹⁴⁸

Dále pak roku 31 př.n.l., jak se dozvídáme podle sebraných pamětí Kuang Henga 匡衡 a Zhang Tana 張譚 týkajících se císaře Chengdi, bylo postaveno 683 obětních sídel po celém hanském impériu, kde mělo dojít k setkávání s bohy a *xian*, a tato sídla byla v péči *fang shi*. Tento doklad společně s dílem Gu Yonga bez pochyby ukazuje, jak populární byl kult nesmrtelnosti *xian* od vlády císaře Wudiho.¹⁴⁹

Jedněmi z představitelů nesmrtelných v této době byly bytosti, které měly podobu ptáků, neboť se věřilo, že se ruce nesmrtelných mění v křídla. Ve starých hrobkách lze tedy nalézt obrazy takovýchto bytostí. Také za Wudiho nosil *fang shi* tak Luan Da, oblečení z peří, aby se přiblížil nesmrtelným, po té, co dostal od Wudiho hodnost „generála nebeské cesty“.¹⁵⁰

Mohou však tyto druhy důkazu také odhalovat postoj obyčejných lidí k nesmrtelnosti? Odpověď je ano, neboť nekromanti neměli vliv jen na císařský dvůr, ale také na běžné Číňany po celé Číně. Dokladem nám může být velké množství svatyní nesmrtelnosti, které byly uvedeny v *Han shu*.

Nehledě na skepticismus některých vzdělců, myšlenka fyzické nesmrtelnosti, jíž by člověk dosáhl, aniž by zemřel, byla hluboce zakořeněna v myslích lidí. Jedna část taoistického díla *Taiping jing* 天官历包元太平经 (Klasici velkého klidu) dokládá, že nejenže lze dosáhnout fyzické nesmrtelnosti, ale ta je také jedním z nejdůležitějších úkolů člověka, jakých může a měl by dosáhnout. V dosažení nesmrtelnosti hráli značnou roli také skutky člověka. Pokud člověk žil ctnostný život, pak mohl očekávat dosažení nesmrtelnosti, neboť jak je na mnoha místech zmíněno, vstup na nebesa je možný na základě ctnostných činů, namísto požití elixíru nesmrtelnosti, na rozdíl od toho, o co se *fang shi* snažili.¹⁵¹

Tato myšlenka byla, jak profesor Harvardské univerzity Lien-sheng Yang ve svém díle *The Concept of 'Pao' As a Basis for Social Relations in China* tvrdí, hluboce zakořeněná a rozšířená v myslích Číňanů, ať již šlo o vzdělance nebo běžné lidi.¹⁵² Tato teorie jakéhosi „odškodnění“, jak ji nazývá Yü Ying-shih, pomohla vzdělcům i

¹⁴⁸ SIMA, Qian. Watson, Burton, *Records of the Grand Historian: Han Dynasty*. Research Center for Translation, The Chinese University of Hong Kong and Columbia University Press, 1993.. s. 305.

¹⁴⁹ Tamtéž s. 450.

¹⁵⁰ POO, Mu-Chou. *In Search of Personal Welfare. A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1998. s. 161.

¹⁵¹ HENDRISCHKE. *The Scripture on The Great Piece: The Taiping jing*. 1. vyd. Los Angeles: University of California Press, 2006. s. 341.

¹⁵² YANG, Lien-sheng. *The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relations in China*. 1. vyd. Chicago: Chicago University Press, 1957. s. 291 – 298.

obyčejným lidem bránit víru v nesmrtnost před skepticismem ostatních a také se stala jedním z principů náboženského taoismu, který v této podobě byl schopen si získat více následovníků.¹⁵³ To nám také dokládá pasáž z Taiping jing:

*„Mezi všemi věcmi ve vesmíru, dlouhověkost předčí jiné v ctnosti.
Nebesa jsou lačná dlouhověkosti, věčného života. Nesmrtelní (xian ren)
jsou často také lační dlouhověkosti jako života. Ti, jenž lační po životě,
by se neměli dopouštět zla, neboť každý z nich musí vzít v úvahu
zachování své osoby.“¹⁵⁴*

Na sklonku dynastie Han se téma smrti a především nesmrtnosti objevuje v literatuře stále častěji a stává se velmi důležitým. Objevují se skladby jako např. Chang Hengovy (78 – 139 n.l.) *Popisné básně o touze po mystickém (sixuanfu 思玄賦)*, a během prvních dvou století našeho letopočtu, pak vznikla celá tradice poezie „putování za nesmrtelnými“ (*youxian 遊仙*).

¹⁵³ YÜ, Ying-shih. *Life and Immortality in the Mind of Han China*. Harvard Journal of Asiatic Studies 25, 1964-1965. s. 115.

¹⁵⁴ HENDRISCHKE. *The Scripture on The Great Piece: The Taiping jing*. 1. vyd. Los Angeles: University of California Press, 2006. s. 297.

4. Hrob

„Text „neglosuje“ obraz, který „neilustruje“ text. Pro mě není žádný z nich víc než počátek vizuální nejistoty, která je patrně analogická ztrátě významu, který Zen nazývá satori. Text a obraz navzájem propletení, usilují o zajištění cirkulace a výměny těchto označujících: tělo, obličej, písmo; vyčíst v nich ústup znaků.“

Roland Bartes¹⁵⁵

V hanských hrobech se setkáváme s obrazy či rytinami a společně s nimi i texty naprosto běžně, navíc se tu nachází nejrůznější figurky a zmenšeniny, samozřejmě rakev a nesmíme zapomínat na samotný prostor a tvar hrobu, který nese také svůj význam. Označující vybavení hrobů přináší a priori určité atributy ideologie, a tyto označující mají být komunikovány co možná nejjasněji, vybavení hrobu není bezúčelné. Pokud obraz sestává ze znaků, pak byly bezpochyby znaky vybavení hanských hrobů tvořené, tak, aby jejich čtení bylo co nejjednodušší a vždy v binární opozici život x smrt.

Na počátku dynastie Han najdeme ještě šachtové hroby. Během tohoto období se ale rozšířil zvyk stavět hroby jako podzemní obydlí se vším komfortem, jaký měla obydlí lidská. Od počátku dynastie Han se začala proměňovat podoba pohřebních komor. Nejprve se jednalo o jednu místnost, ale s postupem času se jejich počet znásobil, až celá stavba dostala vzhled domu.¹⁵⁶ Komora, či později jednotlivé komory byly cihlové, což nejenže vedlo k větší stabilitě hrobu, ale též více odkazovalo na původní lidské obydlí, což jak se ukáže je jeden z hlavních označujících.

Běžně se tedy vyskytovaly podzemní hroby, které se vyznačovaly tím, že představovaly obydlí, jaké mohl obývat mrtvý za svého života, neboť se kladl stále větší a větší důraz na co nejsvětější život po smrti. Celkové uspořádání hrobu pak mělo reprezentovat ideální uspořádání světa v souladu s kosmologickými představami, které byly systematizovány v 1. století př.n.l., a které nejenže ovlivňovaly mysl Číňanů této doby, ale odrážely jejich chápání chodu života.¹⁵⁷

Tvar samotného hrobu vždy následoval určitý vzorec – byl tedy čtverhranný, ve většině případů ve tvaru obdélníku, a to v případě jednokomorového i vícekomorového hrobu. Podlaha byla tvořena šesti nebo osmi dlaždicemi, čtyři podél dlouhých zdí a dvě

¹⁵⁵ BARTHES, Roland. *Empire of Signs*. 1. vyd. New York: Hill and Wang. 1982. s. xi (přeložila autorka této práce)

¹⁵⁶ POO, Mu-Chou. *In Search of Personal Welfare. A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1998. s. 142 – 154

¹⁵⁷ BUCK, David D. *Three Han Dynastie at Ma-Wang Tui*. New York: World Archeology 7, 1975. s. 30

podél kratších. Tento klasický tvar byl pro vyhloubení „nového obydlí“ pro zesnulého nejjednodušší, neboli nejméně stavebně náročný. Tvar tohoto prostoru byl zároveň více než praktický vzhledem k pohřebním rituálům nejlépe a nejsnadněji přístupný. Tvar původních čínských obydlí byl též čtvercový, takže z důvodu vytvoření prostoru, který by připomínal lidský dům, nebylo možné zvolit jiný tvar. Také vzhledem k vybavení hrobu šlo o velmi výhodnou volbu, neboť ještě než byly hroby vícekomorové, bylo možné rozdělit čtverhrannou místnost na menší pravidelné obrazce, které tak reprezentovaly jednotlivé důležité části domu. Přesný geometrický tvar hrobu také souvisel s dekoracemi hrobu, které byly často geometrického původu, avšak nešlo o matematický úmysl, nýbrž jejich tvar byl zcela odlišné povahy, a to – reprezentace jednotlivých aspektů částí světa.

Samotná propracovanost interiéru hrobu měla odkazovat na pozemský život zesnulého, tedy na jeho společenské postavení a bohatství. Každý prvek v něm měl zajišťovat stejnou součást systému původního domu, ve kterém původně zemřelý za svého života bydlel. Úroveň hrobu, tedy hlavně jeho interiéru, musela být stejně vysoká, tak aby zajistila stejný „životní“ lépe řečeno posmrtný standard jako původní dům.

4.1. Exteriér hrobů

Hroby, jak již bylo řečeno, byly hloubeny do kopců nebo byla nad podzemním hrobovým obydlím vztyčena mohyla. Co se výšky mohyly týká, existovala nařízení vydaná císařem, která určovala výšku mohyly. Výška mohyly reprezentovala status zemřelého, jeho společenské postavení. Čím vyšší mohyla byla, tím odkazovala na vyšší status zemřelého. Během života byl společenský status reprezentován řadou výsad, majetkem, apod., výška mohyly jako znak tedy reprezentovala váženost postavení toho, kdo „odpočíval“ v hrobě, pro kolemjdoucí a nejen jim, ale také magickým bytostem, o kterých jsme se již zmiňovali v předchozí části práce věnující se seznámení s dynastií Han.¹⁵⁸

Dalo by se říci, že mohyla tak plnila funkci evropského náhrobku, jejímž účelem bylo označit místo, kde je pohřben nebožtík, ale nejen to. Také ukázat o jak důležitou osobu se jednalo všem skutečným i nadpřirozeným bytostem, které se ocitnou v blízkosti hrobu.

4.2. Rakev

Součástí každého hrobu byla neodmyslitelně rakev s tělem zesnulého. Rakev byla důležitou součástí hrobu, a to hned ze dvou důvodů. Plnila totiž dvojí funkci v tomto

¹⁵⁸ BUCK, David D. *Three Han Dynasties at Ma-Wang Tui*. New York: World Archeology 7, 1975. s. 34

hrobovém systému: nejenže měla za úkol ochránit tělo mrtvého, ale byla také „lůžkem“ pro mrtvého, místem, kde mrtvý odpočíval. Dalo by se říci, že odkazovala v tomto případě na postel v ložnici a z toho důvodu do ní byla vkládána bohatá pohřební výbava a obětiny zajišťující pohodlí, jako když nebožtík za života spal či jen odpočíval na posteli.

Za dynastie Han se navíc rozšířila snaha uchovat tělo kompletně neporušené, a proto se do pevných rakví a ve výzdobě hrobu samotného užívaly prvky, které byly magické povahy.¹⁵⁹ Ty měly zabránit nejen červům a nejrůznějšímu hmyzu v požíráání těla, ale i nadpřirozeným bytostem, které bloudí a požírají těla mrtvých. Hlavně pozření těla nadpřirozenou bytostí bylo nejobávanější pohromou, která mohla tělo potkat, protože tím ovlivňovala jeho posmrtný život.

Příslušníci aristokracie byli ukládáni do dvou rakví – vnitřní rakve guan 棺 a vnější rakve guo 郭.¹⁶⁰ Dvě rakve měly zajistit větší ochranu těla před červy a nadpřirozenými bytostmi, a také se do prostoru mezi rakve vkládaly obětiny, jejichž množství zase záviselo na bohatství zesnulého, a bohatá pohřební výbava. Dvě rakve tedy zajišťovaly také větší prostor, jakýsi úložný prostor pro výbavu zesnulého, která měla být v bezprostřední blízkosti těla. Stejně jako v předchozích případech i zde jde tedy především o komfort zesnulého. Zbytek předmětů určených nebožtíkovi byl uložen kolem rakve a do komor poblíž.¹⁶¹



Rakve, Západní Han, Hrobka I., Mawangui, dynastie Hunan¹⁶²

4.3. Dekorace a motivy hrobů

Stejně jako má každá figurka na šachovnici své místo, v rámci této struktury, tak i vybavení hrobů a všechny dekorace mají svou určitou hodnotu a svou funkci vzhledem k tomu, ale i nejen tomu, kde se v hrobě nacházejí, ale jakou úlohu jim lidé přisoudili

¹⁵⁹ JULIANO, Annete L. *An Important Six Dynastie Tomb*. Artibus Asiae, 1980. s. 16

¹⁶⁰ Tamtéž s. 20

¹⁶¹ POO, Mu-Chou. *In Search of Personal Welfare. A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1998. s. 171

¹⁶² http://buddhist-art.arthistory.northwestern.edu/arthistory_240/tomb-china-2.html#5

v běžném životě. Proto naším předpokladem je, že nám odkrývání nejruznějších struktur hanských hrobů, ukáže struktury tehdejšího hanského světa.

Dekorace a motivy uvnitř hrobů v sobě kombinovaly dva systémy, a to systémem dekorování pozemského domu a jakýsi nadpřirozený svět, který zároveň zobrazoval nadpozemský (posmrtný) život a ochraňoval mrtvého na jeho posmrtné cestě. V hrobu se tedy jinými slovy vyskytují dvě rozdílné soustavy prvků, které se proplétají a kombinují. Jednotlivé prvky dekorace mohli mít stejné označující, ale rozdílné označované vzhledem k tomu, zda se vztahovaly k předchozímu životu mrtvého či životu posmrtnému.

4.3.1. Květinové vzory

Květinové vzory hrály důležitou roli v dekorativním schématu hrobu, kdy se často vyskytovaly na stropech, v rozích nebo jako předěly mezi velkými obrazovými deskami. Vyskytovaly se ve třech variantách:

1. Vinná réva
2. Velké jednotlivé květy vytvářející medailony
3. Jednotlivé vinoucí se nebo rotující květiny nebo kytice

Obměny forem těchto tří skupin jen zdůrazňovaly extravagantní soustavu znaků dekorace hrobu.¹⁶³

Různé varianty stonků vinné révy s květinami nebo listy se využívaly jako hranice či přechody mezi rámy jednotlivých podobností, fungovaly tudíž jako jakési hranice, označovaly zároveň konec jednoho obrazu a počátek druhého. Avšak často se nacházely i na některých hrobových předmětech. Stonek měl obvykle ratolesti s listy umístěné pravidelně nad a pod stonkem. Ačkoli měla vinná réva opakující se a stylizovanou formu, vinula se s elegantní energií ještě zesílenou štíhlými a ještě špičatými listy. Právě elegance zde hrála roli, neboť nejenže listy odkazují na přírodu, především její abstraktní čínské pojetí jako určité *síly*, která v mysli Číňanů prostupovala jejich každodenní činnost a obklopovala je, a bylo tak dosaženo bezprostředního kontaktu s ní, ale byla také známkou elegance spojeného se statusem mrtvého ve světě živých.

BUCK, David D. *Three Han Dynasties at Ma-Wang Tui*. New York: World Archeology 7, 1975. s. 61



Lakovaný oválný pohár, Západní Han, Hrobka I., Mawangui, dynastie Hunan¹⁶⁴

Velké lotosové květy se vyskytovaly většinou v rozích hrobu, dokreslovaly tak jednolitou květinovou výzdobu. Tyto květy, ať již šlo o osmilisté lotosy nebo jiné varianty, byly spojeny s buddhismem, jehož jsou symbolem. Zde se ukazuje prolínání jednotlivých myšlenkových proudů v Číně, klasické pojetí přírody a s nimi spojených pěti elementů a zároveň v této době nově příchozího buddhismu.

Třetí skupina květinové výbavy hrobu, jednotlivých plovoucích či rotujících květin, byla většinou rozptýlena na pozadí některých podobenství, ale pouze nevojenských. Tedy u scén se symbolickými zvířaty, rodičovské úcty, taoistických legend, atd. Květiny tedy v tomto směru zdůrazňovaly nenásilnou stránku života, především duchovně vyšší. V rámci vyobrazení podtrhávaly pohyb zpodobněných hlavních postav nebo zvířat.



Hedvábí, Západní Han, Hrobka I., Mawangui, dynastie Hunan¹⁶⁵

¹⁶⁴ <http://mongolschinaandthesilkroad.blogspot.cz/2009/05/noble-tombs-at-mawangui-art-and-life.html>

5.3.2. Reprezentativní prvky

Reprezentativní prvky hrobu, se dají rozdělit na čtyři skupiny¹⁶⁶:

1. Zvířata (skutečná, fantastická, symbolická)
2. Lidské postavy vedoucí či jedoucí na zvířatech
3. Samotné lidské postavy či postavy ve skupinách
4. Scény vyprávějící příběh
5. Geometrické tvary na bronzových zrcadlech

Do této kategorie spadá Temný válečník severu, Bílý tygr západu, Zelený drak východu a Červený pták jihu, na západě volně přeložen jako „fénix“. Tato čtyři zvířata byla chápána jako vládci ročních období a jednotlivých světových stran. Zajímavostí je, že se tato čtyři zvířata neobjevila dříve, než v dynastii Han. Objevovala se především jako dekorace rakví a předmětů, hlavně bronzových zrcadel.¹⁶⁷

Přisouzení jednotlivých světových stran záviselo většinou na zemědělství a průmyslu, neboť například Zelený drak východu měl moc nad životem a smrtí země, a tak byl chápán jako strůjce úrody a tak jeho parketou musel být východ, kde se nacházela většina nejdůležitějších zemědělských oblastí.¹⁶⁸



Zelený drak východu, Východní Han, Jinqueshan¹⁶⁹

Temný válečník severu je jako jediný sestaven ze dvou zvířat – želvy a hada. To vychází z čínského folkloru, kdy se několik legend spojilo dohromady, což je pro naše

¹⁶⁵ <http://elopedelart.canalblog.com/tag/Mawangdui>

¹⁶⁶ BUCK, David D. *Three Han Dynasties at Ma-Wang Tui*. New York: World Archeology 7, 1975. s. 38

¹⁶⁷ Tamtéž s. 39

¹⁶⁸ YANG, C.K. *Religion in Chinese Society*. Taiwan: SMC Publishing INC., 1994s. 54 - 55

¹⁶⁹ <http://www.asianart.com/exhibitions/shandong/28.html>

pochopení smyslu tohoto znaku velmi zajímavé. Želva byla symbolem věšteství a nesmrtelnosti, z tohoto důvodu se začala objevovat v hrobech jako silný strážce. Avšak želva je vždy v čínském lidovém náboženství chápána jako žena a aby se reprodukovala, potřebuje se spojit s hadem. Z tohoto důvodu je také Temný válečník severu chápán jako symbol *Yin* a *Yang*, hlavních tvořících sil.¹⁷⁰



*Temný válečník severu, Východní Han, Jinqushan*¹⁷¹

Druhá kategorie neboli lidské postavy vedoucí zvířata či jedoucí na nich, se většinou vyskytovala na hliněných nádobách ukládaných v hrobě. Tyto postavy jsou oblečeny v tradičních kalhotách a tunikách typických pro venkovské obyvatelstvo této doby, s čímž také souvisí zvířata, která tyto postavy vedou či na kterých jedou. Tyto postavy jsou symbolem pokračování či zachování hanské tradice, neboť oblečení, které tyto postavy mají, je typické pro hanské období. Postavy jsou tak znakem hanské Číny, její zemědělské prosperity a především hanské tradice. Odkaz k tomu odkud všichni pochází.¹⁷²

¹⁷⁰ BUCK, David D. *Three Han Dynastie at Ma-Wang Tui*. New York: World Archeology 7, 1975. s. 39

¹⁷¹ <http://www.asianart.com/exhibitions/shandong/31.html>

¹⁷² BUCK, David D. *Three Han Dynastie at Ma-Wang Tui*. New York: World Archeology 7, 1975. s. 40



*Stojící a klečící rolník. Západní Han*¹⁷³

Do třetí kategorie, lidské postavy samotné či ve skupinách, patřila procesí vozů s muzikanty, kejklíři, válečnický a šamany, která znázorňovala různé tradiční festivaly. Tato kategorie má stejně jako předchozí znázorňovat tradice, v tomto případě však nešlo o tradice spojené s původem Číňanů, ale s oslavnými událostmi týkajícími se duchovního života. Byly tak protikladem k předchozí kategorii, která zdůrazňovala pozemskou sféru života, neboť tyto jednotlivé prvky tvořily strukturu duchovního života Číňanů, jak se odrážel v běžném životě a zároveň odrážel *nebeský chod*.¹⁷⁴



*Kejklíři a hudebníci. Hrobová keramika. Západní Han*¹⁷⁵

Ve čtvrté kategorii scény vypráví příběhy, jejichž tématy byla především synovská úcta, neboli jeden z hlavních prvků fungování čínské společnosti, která také byla

¹⁷³ HÁJEK, Lubor, KESNER, Ladislav. *Čínské hrobové figury*. 1. vyd. Praha: Národní galerie, 1985. s. 45

¹⁷⁴ BUCK, David D. *Three Han Dynastie at Ma-Wang Tui*. New York: World Archeology 7, 1975. s. 39

¹⁷⁵ FAIRBANK, John K. *Dějiny Číny*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. s. 76

stavebním kamenem rodiny, a taoistické legendy, které opět byly protiváhou k pozemsky zaměřeným vyprávěním.¹⁷⁶



Lampa synovské úcty držaná postavou, Západní Han, Hrobka prince Liu Shenga¹⁷⁷

Poslední kategorie v sobě zahrnuje bronzová zrcadla, která byla magické povahy. Jejich účelem bylo pomoci duši překonat nebezpečí na její cestě k místu, kde měla spočinout. Tato zrcadla byla ozdobena motivy, které znázorňovaly symboly z hanské mytologie ovlivněné yinem a yangem a Pěti prvků. Nejčastějšími symboly na těchto zrcadlech je čtverec umístěný do kruhu, což znázorňuje zemi obklopenou nebesy. Kolem tohoto spojení nebes a země se nachází čtyři zvířecí symboly znázorňující právě čtyři z již zmíněných Pěti fází. Zrcadla měla spojit harmonii dvou pohledů na kosmos jako produktu Pěti fází. Tyto magické prvky, měly stejně jako strážci zabránit nejen červům ale i nadpřirozeným bytostem v požívání těla.¹⁷⁸

¹⁷⁶ BUCK, David D. *Three Han Dynastie at Ma-Wang Tui*. New York: World Archeology 7, 1975. s. 40

¹⁷⁷ http://buddhist-art.arthistory.northwestern.edu/arthistory_240/F1040/F-1040-025.JPEG

¹⁷⁸ BUCK, David D. *Three Han Dynastie at Ma-Wang Tui*. New York: World Archeology 7, 1975. s. 40



Velké bronzové zrcadlo, Západní Han¹⁷⁹

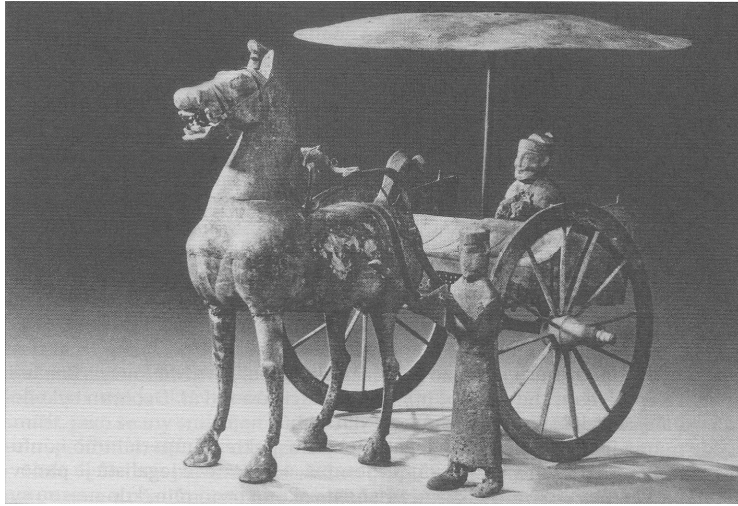
4.4. Hliněné vybavení hrobů

Samotný hrob byl také vybaven hliněnými předměty denní potřeby, včetně figurek služebnictva, hospodářských zvířat, domů či vozů, a to v nejrůznějších velikostech. Někdy se v hrobech také vyskytovaly i skutečné předměty, ale to spíše zřídka. Fungovaly nejen jako symboly společenského postavení ze smrtelného života, ale zároveň figurky služebníků, úředníků, vojáků a modely koňských spřežení umožňovaly duši si udržet svou identitu. Což bylo velmi důležité, jak později uvedeme.

Za dynastie Han byly také důležitými symboly sociálního postavení pečete s vyrytými tituly, kterých nebožtík dosáhl, zatímco byl ještě naživu, nebo také tabulky nacházející se na rakvi ming 铭, které nesly nebožtíkovo jméno společně s popisem jeho společenské váženosti.¹⁸⁰ Společenská váženost šla ruku v ruce s jeho duševními kvalitami, neboť společensky vážená osoba musela být též osoba výborných vlastností.

¹⁷⁹ <http://www.alaintruong.com/archives/2011/09/04/21940789.html>

¹⁸⁰ RAWSON, Jessica. Tombs and Tomb furnishing of the Eastern Han Period. In BAGLEY, Robert. *Ancient Sichuan: Treasures from a Lost Civilization*. 1. vyd. Princeton: Princeton University Press, 2001, s. 58



Velmož ve voze taženém koněm, doprovázený sluhou. Východní Han.¹⁸¹

4.5. Hrob coby struktura vědomí

Celá kultura a společnost fungují pouze tehdy, pokud jsou ustanoveny základní vztahy komunikace, to znamená, že vycházejí ze signifikace.¹⁸² Sémiotika předpokládá mnoho úrovní signifikace, které fungují společně ve vztahu ke skrytému celku, a spojuje to, jak se výraz nebo obsah projevuje, s prvky formální skladby. Její teoretická maxima umožní číst na skutečné a hypotetické úrovni signifikace a pochopit jejich vztah v rámci textu. Znaky, struktury a kódy jsou hlavními zájmy sémiotiky ve vztahu systému k reprezentaci a šifrování prvků textu. Právě to je podstatné pro tuto práci, neboť hanský hrob se skládá ze značného množství systémů, které mohou být „čteny“ na mnoha úrovních.

4.5.1. Hrob a jazyk

Již v teoretické části práce jsme se rozhodli jít stejným směrem jako Roland Barthes a tudíž jsme přijali předpoklad, že všechny sémiotické systémy se směřují s řečí, neboť pro pochopení určité věci či jevu, je zapotřebí použití jazyka.¹⁸³ Vzhledem k neustálému proměňování jazyka v lidských dějinách, je zajímavá otázka, zda je možné stejně chápat určité fenomény jako naši předkové v době při užívání „jiného“ avšak zároveň stejného jazyka, který je podstatou naší zkušenosti se světem.

¹⁸¹ FAIRBANK, John K. *Dějiny Číny*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. s. 81

¹⁸² ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. 2.vyd. Praha: Argo, 2009. s. 16

¹⁸³ BARTHES, Roland: *Kritika a pravda*. 4. vyd. Praha: Dauphin, 1997. s. 84

Již Michel Foucault si tohoto rozdílu všiml a projevuje se v tom, o čem se v různých dobách hovořilo či naopak nehovořilo, neboť v každém jazykovém projevu se ukazují nejen znaky určitého kulturního prostředí, ale také doby, která jazyk proměňuje. V tomto smyslu použijeme tedy pojem diskurs, který velmi zjednodušeně řečeno je určitým způsobem chápání a nazírání skutečnosti v určité epoše a oblasti, což se reflektuje v jazyce, který je tak ovlivněn. Diskurs je z toho hlediska užitečný pro analýzu forem a struktur reprezentací coby částí zašifrovaných v logice systému. V případě této práce můžeme říci, že sám o sobě je hrob z období dynastie Han diskursem a diskurs je výpovědí o něčem, realitě této doby.

Jedním z úkolů sémiotiky je kriticky zkoumat pole produktů kultury a kulturních praktik, v našem případě vybavení a hrobů a pohřebních rituálů, coby řízení ideologicky kritického vlivu na jazyk, zde tzv. *pohřebního jazyka* a sémioticky analyzovat mechanismy tohoto jazyka.

Celý systém hrobu či jeho struktura je provázána několika binárními opozicemi, které je důležité si uvědomovat při následné analýze: smrt x život, duše *hun* x duše *po*, pozemská stránka života x duchovní stránka života (mytologie), materiální povaha člověka x duchovní kvalita člověka. Každý z těchto pojmů je vždy uvažován ve vztahu ke svému protikladu, tím je možné prvky od sebe odlišit a tyto opozice vymezují omezený počet prvků, které vytváří již zmíněné *s-kódy*. Odhalení toho, jak mluvčí nazíral svět, však nezávisí na kódu, ale spíše na procesu interpretace, jehož je kód předpokladem, a to právě z důvodu ideologické konotace, která determinuje interpretaci nezávisle na zmíněném kódování.

4.5.3. Vyprávění hrobu

Vyprávění je neskutečné množství. Podle Barthes *„nositelem vyprávění může být artikulovaný jazyk v ústní nebo psané podobě, obraz statický nebo pohyblivý, gesto nebo uspořádaná směs všech dohromady; je přítomno v mýtu, legendě, bajce, povídce, novele, epeji, historii, tragédii, dramatu, komedii, pantomimě, v malovaném obraze, vitráži, filmu, obrázkových seriálech, novinových zprávách, rozhovoru... vyprávění se rodí se samým počátkem lidstva; není a nikde nebyla žádná lidská pospolitost bez vyprávění.“*¹⁸⁴ Vyprávění vychází z „jazyka“. Důležité v systému významů je uspořádání, v tomto případě úroveň popisu. Abychom mohli provádět strukturní analýzu, musíme nejprve rozlišit

¹⁸⁴ BARTHES, Roland. Znak, struktura, vyprávění. In KYLOUŠEK, Petr. *Znak, struktura, vyprávění: Výbor z prací francouzského strukturalismu*. 1. vydání. Brno: Host, 2002. s. 9

několik popisných úrovní a ty pak situovat do hierarchické perspektivy. Vyprávění je tak hierarchií instancí. Číst či poslouchat vyprávění tak neznamená pouze postupovat od slova ke slovu, ale přecházet z jedné úrovně do druhé.

Ve vyprávění se uplatňují vlastní signifikanty. Pro Derridův názor je klíčový předpoklad podobnosti mezi významem a vědomím. Obojí je sice závislé na jazyku, ale žádná věc nemůže být bez znaku sama sebou. Zde je tedy patrné spojení mezi mentální činností a jazykem.

Sémiologický rozbor vyprávění lze rozčlenit na dvě oblasti: na jedné straně je to analýza narativních technik, na druhé straně pak hledání zákonitostí, jimiž se řídí zobrazený svět. Tyto zákonitosti se týkají úrovně uspořádání a jsou odrazem logických vymezení, jež musí být respektovány při kterémkoli sledu událostí uspořádaných do formy vyprávění, má-li být srozumitelné. Navíc k těmto vymezením, platným pro kterékoli vyprávění, se přidávají ještě konvence, které jsou vlastní jen jejich určitému světu a jsou charakteristické pro určitou kulturu, dobu, literární žánr, vypravěčův styl nebo v krajním případě pouze pro jediný příběh.¹⁸⁵

V hanském hrobu samotném se nachází hned několik rovin vyprávění, které dohromady dávají celý potřebný obraz. Je nemožné je od sebe oddělit, neboť bez jejich prolínání by vyprávění nebylo úplné. Stejnou chybu děláme, když na určitou kulturu nahlížíme v rámci jednotlivých jejích výtvorů či praktik. Často nechápeme celou strukturu nebo naopak zaměňujeme původní význam za to, jak my, naše doba a kultura reflektuje svět.

První rovinou vyprávění, na jehož pozadí probíhají ostatní, je historie. Ta vytváří kontext, který od ostatních nelze oddělit. Pokud bychom tuto úroveň vyprávění izolovali, zmizela by odkazující stránka a signifikace ostatních rovin vyprávění. Vyprávěcí aktivita spočívá v tom, že buduje soudržné časové celky - že rozčleňuje čas. Jak říká Paul Ricoeur „*historie je možná jen proto, že rozumíme tomu, co je pověst. A k tomu nás vede celá kultura. Vyprávění je jednou z nejuniverzálnějších a naprosto neredukovatelných činností člověka.*“¹⁸⁶ Ostatní vyprávění zase nabývají svého plného významu, teprve když se stávají podmínkou zkušenosti času, kterou nese zmíněná první rovina.

Druhou úrovní vyprávění v hrobech je vyprávění o životě zesnulého, dalo by se říci, že jde o jeho biografii. Již zmíněné označující společenského statusu (reprezentační

¹⁸⁵ BREMOND, Claude. Logika narativních možností. In KYLOUŠEK, Petr. *Znak, struktura, vyprávění: Výbor z prací francouzského strukturalismu*. 1. vydání. Brno: Host, 2002. s. 118

¹⁸⁶ RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. 2. vydání. Praha: OIKÚMENÉ, 1993. s. 34

prvky) a popisy skutků zesnulého sloužící k jednoduchému putování duše *hun* zesnulého společně dekoracemi a hliněnými figurkami vypráví život zesnulého, to jaký byl, jaké měl zvyky, co měl rád, apod.

Třetí rovinou vyprávění jsou vyprávění o nesmrtelných bytostech, bájných zvířatech a chodu *přírody* (v abstraktním čínském pojmu), jejichž nositeli jsou nejrůznější hrobové dekorace a obrazy.

Tyto tři roviny vyprávění poukazují na strukturu vyprávění hrobu s jeho subsystemy. S tím jak tehdejší Číňan chápal svět, jeho pozemskou i duchovní stránkou i historickým momentem (okolnostmi), ve kterých se nacházel. Proto jsou všechny tyto roviny vyprávění provázané a bez vzájemného doplňování (kontextu) by nebyly úplné.

4.5.4. Text hrobu

Jiné než jazykové uchopení abstraktních pojmů, které neexistují jinde než v jazyce, neboli v mysli jeho uživatele, je možné skrze obrazovou konotaci. U Barthesa funguje obrazová konotace na principu naturalizace, což znamená, že přirozeným významem se stává to, co nevzešlo z přirozenosti věcí. Znaky, které utváří plán obrazové konotace, mohou mít různou podobu, jako například gesta, barvy nebo tvary. Vždy však mají určitý význam, který je jim přivlastněn tak, že je v této souvislosti užíván v určité společnosti.¹⁸⁷ Tento význam je následně skrze znaky s sebou do obrazu přenášen. To vede k vytváření nové reality, ale ta není přirozená, avšak dána kulturou.

V této části se tedy budeme zabývat vybavením hanských hrobů a hrobem samotným coby textem, abychom si ukázali ideologickou provázanost systému vizuálních a lexikálních znaků a kódů ve stejném textu, neboť poselství hrobu v sobě zahrnuje lexikálně-vizuální závislost zakotvení a zároveň komplementaritu *převodu*. Každý jednotlivý znak a celkový text se vždy vztahuje k jednomu jedinému slovu, a toto slovo je na pozadí všeho, co v hrobu najdeme. Tímto slovem a v čínštině znakem je smrt 死 „sí“, která je jedním ze slov, které v čínštině vyvolává nejsilnější emoce, tudíž jeho neustálá (fyzická i psychická) přítomnost ovlivňuje proces interpretace. Tento fakt je třeba si uvědomit.

Umělec ve svém díle kóduje myšlenky a představy pomocí specifických znakových systémů. Ukážeme si, že v textu se nachází hned několik rovin sdělení. V předchozích bodech jsme si ukázali jednotlivé prvky textu hrobu, všechny jeho označující, které jsou

¹⁸⁷ BARTHES, Roland. *Image-Music-Text*. 2. vyd. New York: Hill and Wang, 1978. s. 27-28

polysémnní. Samotným textem, jak již bylo řečeno, prochází výše zmíněné binární opozice a zmíněné *s-kódy*, které ukotvují poselství.

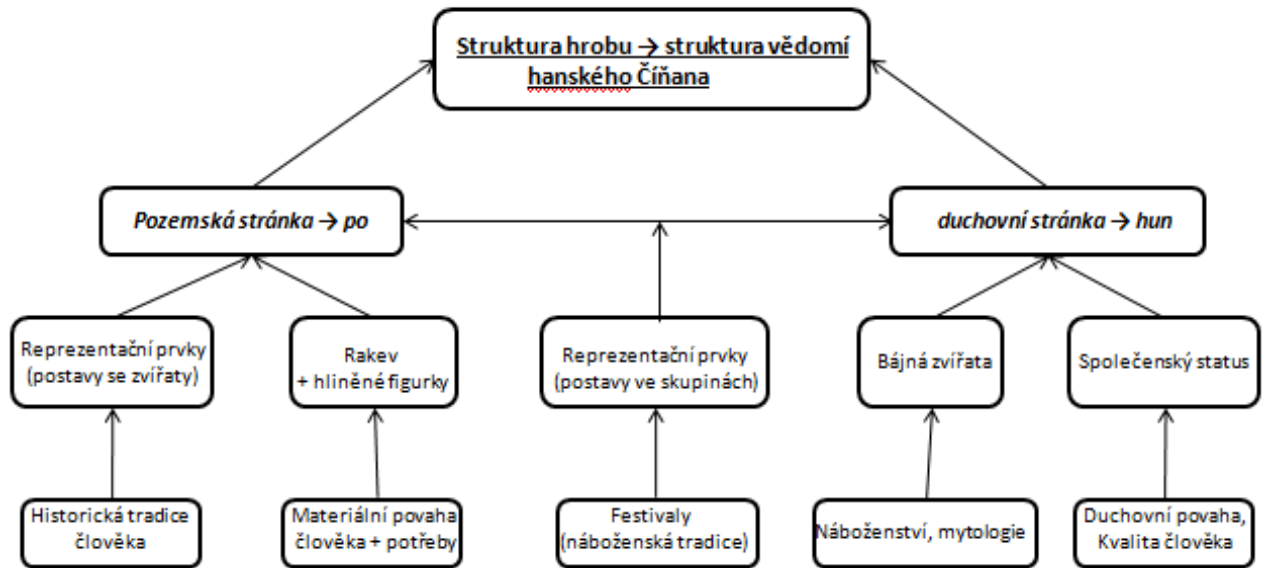
Začněme hliněnými figurkami uloženými v hrobě spolu s hliněnými maketami osobních předmětů denní potřeby, či skutečnými osobními předměty a dalším vlastnictvím (i v podobě koní, vozů, apod.), které mohou být interpretovány obrovským množstvím způsobů, avšak zmíněné *s-kódy* a ukotvování nám pomohou počet těchto možných významů omezit. Již zmíněná všudypřítomná povaha slova smrt a binárních opozic – v tomto případě smrt x život, pozemská stránka života x duchovní stránka života (mytologie), materiální povaha člověka x duchovní kvalita člověka - je klíčová při procesu interpretace, kterým se dostáváme k prvnímu označovanému, kterým byly skutečné osoby či předměty, které mohla duše *po* po smrti mít k dispozici a jde tedy o primární stránku vkládání těchto objektů do hrobu, odkazuje tak na posmrtný život, který by měl reflektovat ten pozemský. Na druhé straně zároveň odkazují zpětně na život zesnulého, na jeho osobnost, jakoby nám vyprávěly jeho životní příběh, popisovaly, jaký byl a co měl rád. Na další rovině se částečně vracíme zpět k předchozím dvěma rovinám, neboť nacházíme část struktury nazírání na svět, v tomto případě jde o materiální stránku života a způsob každodenního (běžného) života tehdejších lidí. Tyto tři roviny tak tvoří komplementární strukturu, která je dále s ostatními součástí celkové vyšší struktury textu, vytvářející odraz vědomí tehdejšího Číňana a nazírání na jeho svět.

Tímto způsobem tedy můžeme analyzovat každý jednotlivý prvek hanských hrobů avšak vždy v kontextu celé struktury a binárních opozic, abychom získali celkový obraz způsobu chápání světa téměř před dvěma tisíci lety a s velkou dávkou optimismu, při dalším zkoumání přiblížit si i způsob uvažování a epistémé tohoto období a kultury.

4.5.4. Struktura textu – struktura vědomí

Díky analýze textu můžeme pochopit skutečnost světa tehdejšího Číňana, což je obvykle problematické. I když studujeme hanské hroby nebo jiné artefakty, historii, zvyky, apod., vždy je uvažujeme vytržené z celého systému, vidíme pouze taoismus, pak sociální strukturu, architekturu, hliněné figurky, ale pokud uvažujeme tyto fenomény jednotlivě, bez celkového systému, tyto subsystémy, nám neukazují reprezentaci tehdejšího světa – tyto znaky jsou aktualizovány v našem čtení naprosto jinak, ba naopak, naše chápání označujících a celé struktury může být mylné vzhledem k mnoha v našem kontextu protichůdným chápáním světa. Tyto problematické aspekty často mylně vysvětlujeme nebo opomíjíme. Ale právě text nám přináší celý systém označovaných strukturovaných podle

našeho vědomí, v tomto případě vědomí tehdejších Číňanů. Ve zkratce tedy - text strukturuje naši interpretaci světa.



6. Závěr

Svět kolem nás nazíráme skrze struktury našeho vědomí a jeho analyzování nám pak zprostředkovává jeho poznání. Skutečnost pokaždé poznáváme tak, že jsme vpleteni do určité mřížky, jež vede náš pohled a vnímání. Předchůdná artikulace světa je tedy pro vědění stejně nezbytná, jako fakt, že naše tělesnost je předpokladem vnímání prostorových vztahů a že nám jediné naše smrtelnost ukazuje čas.¹⁸⁸

Cílem této práce bylo nejen aplikovat sémiotický přístup na vybavení hanských hrobů, kdy jsme poukázali na problematiku jazyka v této souvislosti, a představili si svět více než 2000 let starý, ale zároveň upozornit na sporné otázky týkající se interpretace kultur. Z práce je zřejmé, že se nám podařilo všechny tyto body splnit.

Začali jsme předpokladem, že znak vyjadřuje mínění o věcech či stavech světa a to jsme si ověřili na struktuře hanských hrobů. Tudíž nezkoumali věci jako takové, ale představy Číňanů z období dynastie Han o těchto věcech spojených se znaky hrobové struktury. Existence těchto věcí byla dána tím, že se nacházela ve vědomí tehdejších Číňanů. Avšak celá zkušenost se světem se odehrává v jazyce a ten se v rámci historie vyvíjí, objevují se nové pojmy, které rozšiřují naši zkušenost se světem a naopak mnoho slov ztrácí svůj původní význam.

Smrt vždy byla důležitou součástí nejen života, ale i myšlení lidí, proto je také její koncept a způsob chápání ovlivněn kulturně a dobově. Chápání smrti spolu či v kontextu s hroby, jejich vybavení a jejich celkový vzhled tak vlastně odráží i způsob života, nazírání na svět, neboť struktury, které prostupují hroby, jsou odrazem struktur ne zcela skutečného světa té doby, ale světa, jak ho viděli lidé žijící v této době či kultuře. A právě komplikovanost chápání smrti, množství péče, která byla mrtvým věnována, ať již šlo o duši *hun* či *po*, ukazují, že i přesto, že se toto období čínských dějin vyznačovalo značnou racionalitou, hrála smrt důležitou roli. Proto se hroby staly jakýmsi *kosmem*, ve kterém se překrývalo mnoho struktur, a to struktur několika světů.

Pro mnoho lidí by mohla být výzdoba a vybavení hrobů pouhou dekorací spojenou s tím, že pozůstalí chtěli, aby ten, o koho přišli, měl pouze krásné místo k odpočinku, ale celý prostor hrobu je jakousi mapou struktur hanského myšlení, chápání světa. Lze vidět, jak úzkostlivě byla propletena sféra pozemského života jednotlivého člověka nejen s minulostí a tradicí samotné Číny, ale také s *Nebeským řádem*, který člověka té doby

¹⁸⁸ CARROLL, John B. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. 2. vyd. Cambridge: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, 1997. s. 23

obklopoval a ovlivňoval, a v neposlední řadě s nadpřirozenými bytostmi. Je možné říci, že hrob je určitým způsobem mapou, či zrcadlem vědomí tehdejšího člověka, neboť se v jeho struktuře odráží neoddělitelné dvě stránky lidské podstaty, duchovní a animální, a samotného chápání světa tehdejšího Číňana.

Hanské hroby jsou samy o sobě textem o několika rovinách, které jsou vzájemně propojeny a doplňují se, proto musí být studovány neizolovaně, ale v kontextu. Tyto hrobové texty jsou zároveň protkány mnoha vyprávěními, která dokreslují celkový obraz světa. Na závěr je tedy nezbytné ještě jednou zmínit důležitost uvažování a analyzování těchto jednotlivých prvků, tak, že jsou vždy brány jakou součástí struktur a ne z nich vyjmuty. Tím předejdeme tomu, že namísto toho, abych uvažovali především o odlišnostech, nebudeme hledat spojitosti s naší dobou a kulturou.

7. Literatura

- BAGLEY, Robert. *Ancient Sichuan: Treasures from a Lost Civilization*. 1. vyd. Princeton: Princeton University Press, 2001, 360 s. ISBN 0691088519
- BARTHES, Roland. *Image-Music-Text*. 2. vyd. New York: Hill and Wang, 1978. 220 s. ISBN 9780374521363
- BARTHES, Roland: *Kritika a pravda*. 4. vyd. Praha: Dauphin, 1997. 264 s. ISBN 8086019535
- BARTHES, Roland. *Empire of Signs*. 1. vyd. New York: Hill and Wang. 1982. 108 s. ISBN 978 0 374 52207 0
- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale 1*. 1 vyd. Paris: Gallimard, 1966. 356 s. ISBN 2070293386
- BUCK, David D. *Three Han Dynastie at Ma-Wang Tui*. New York: World Archeology 7, 1975.
- BURKE, Peter. *Společnost a vědění: Od Gutenberga k Diderotovi*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2008. 304 s. ISBN 9788024613192
- BURKE, Peter. *Variety kulturních dějin*. 1. vyd. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. 252 s. ISBN 8073250810
- BUTTERFIELD, Herbert. *The Origins of History*. 2. vyd. London: Methuen, 1981. 252 s. ISBN 0465053440
- BUZAN, Tony. *Mentální mapování*. Praha: Portál, 2007. 168 s. ISBN: 9788073672003.
- CARROLL, John B. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. 2. vyd. Cambridge: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, 1997. 278 s. ISBN 0262730065
- ČERNÝ, Jiří; HOLEŠ, Jan: *Sémiotika*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. 368 s. ISBN 80-7178-832-5.
- CERTEAU, Michel de, *L'Écriture de l'histoire*. 2.vyd. Paris: Gallimard, 2002. 523 s. ISBN 2070423859
- CHARTIER, Roger. *On the Edge of the Cliff*. 1. vyd. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997. 288 s. ISBN 0801854350
- CHÜ, T'ung-tsu. *Han Dynasty China: Volume 1: Han Social Structure*. 1. vyd. Seattle and London: University of Washington Press, 1972. 450 s. ISBN 0-295-95068-4

- DERRIDA, Jacques. *Texty k dekonstrukci*. 1. vyd. Bratislava: Archa, 1993. 336 s. ISBN 80-7115-046-0
- DOUBRAVOVÁ, Jarmila. *Sémiotika v teorii a praxi*. Praha: Portál, 2002. 160 s. ISBN 80-7178-566-0.
- ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. 2.vyd. Praha: Argo, 2009. 440 s. ISBN 978-80-257-0157-7
- FAIRBANK, John K. *Dějiny Číny*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. 666 s. ISBN 9788074220074
- FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*. 1. vyd. Praha: Herrmann, 2002. 320 s. ISBN 8023901249
- FOUCAULT, Michel. *Diskurz, autor, genealogie*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1994. 115 s. ISBN 8020504060
- FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. 1. vyd. Brno: Computer Press, 2007. 316 s. ISBN 9788025117132
- GAINES, Eliot. *Communication and the Semiotics of Space*. London: Journal of Creative Communications 1:2, 2006
- HÁJEK, Lubor, KESNER, Ladislav. *Čínské hrobové figury*. 1. vyd. Praha: Národní galerie, 1985. 135 s. ISBN 9788072941773
- HALL, Edward. *The Hidden Dimension*. 1. vyd. New York: Anchor, 1990. 240 s. ISBN 10 0385084765
- HANSEN, Valerie. *The Open Empire: A History of China to 1600*. 2. vyd. New York & London: W.W. Norton & Company, 2000. 418 s. ISBN 0393973743
- HAWKES, David. *Ch'u Tz'u: The Songs of the South*. 1. vyd. Boston: Beacon, 1959. 345 s. ISBN 0-8223-1946-2
- HENDRISCHKE. *The Scripture on The Great Piece: The Taiping jing*. 1. vyd. Los Angeles: University of California Press, 2006. 420 s. ISBN 0520247884
- HINSCH, Bret. *Women in Imperial China*. 1. vyd. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2002. 260 s. ISBN 0-7425-1872-8
- HODROVÁ, Daniela. *Citlivé město*. 1. vyd. Praha: Akropolis, 2006. 416 s. ISBN 80-86903-31-1.
- HROCH, Jaroslav. *Filosofie jazyka a problém rozumění u Wilhelma von Humboldta (1967–1835)*. Filozofický časopis, č. 6, 1995, 964 s.
- HUCHER, Charles O. *China's Imperial Past. An Introduction to Chinese History and Culture*. 1. vyd. Stanford: Stanford University Press, 1975. 492 s. ISBN 10 0804723532

- HUNG, Wu. *The Wu Lang Shrine*. Standford: Standford University Press, 1989 428 s. ISBN 0804715297
- JULIANO, Annete L. *An Important Six Dynastie Tomb*. Artibus Asiae, 1980. 165 s. ASIN B000720TOI
- KOCH, Peter. *Historical Semantics and Cognition*. 1. vyd. Berlin/New York: Mouton de Gruyter. 1999. 312 s. ISBN 10 3110166143
- KONFUCIUS. *Hovory*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1995. 76 s. ISBN 80-204-0295-0
- KYLOUŠEK, Petr. *Znak, struktura, vyprávění: Výbor z prací francouzského strukturalismu*. 1. vydání. Brno: Host, 2002. 324 s. ISBN 8072940163
- LEFÈBVRE, Henri. *The Production of Space*. 1. Vyd. Oxford: Blackwell, 1991. 454 s. ISBN 0631181776
- LEWIS, Mark Edward. *Writing and Authority in Early China*. 1. vyd. Albany: State University of New York Press, 1999. 554 s. ISBN 0791441148
- LEWIS, Mark Edward. *The Early Chinese Empires: Qin and Han*. 1. vyd. Cambridge: Harvard University Press, 2007. 321 s. ISBN 067402477
- LOEWE, Michael. *Chinese Ideas of Life and Death*. Dotisk Taipei: SMC Publishing INC. 1994. 226 s. ISBN 9780041800012
- LOEWE, Michael. *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. 1.vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 376 s. ISBN 10 0521052203
- LOEWE, Michael. *Ways To Paradise*. 1. vyd. London: Georige Allen & Unwin, 1979. 292 s. ISBN 10 0041810252
- LOMOVÁ, Olga. *Ach, běda přeběda! Oplakávání mrtvých ve středověké Číně*. Praha: DharmaGaia, 2004. 279 s. ISBN 80-86685-41-1
- LYNCH, Kevin. *Obraz města*. Praha: Bova Polygon, 2004. 224 s. ISBN 80-7273-094-0.
- MARCELLI, Miroslav. *Príklad Barthes*. Bratislava: Kalligram 2001, 320 s. ISBN 80-7149-441-0.
- McQUAIL, Denis. *Úvod do teorie masové komunikace*. 3. vyd. Praha: Portál, 2007. 447 s. ISBN 978-80-7367-338-3
- MURPHY, Robert F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2004. 268 s. ISBN 80-86429-25-3
- NEEDHAM, Joseph. *Science and Civilisation in China. Volume I: Introductory and Orientation*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1954. 352 s. ISBN 10 052105799X

- NÖTH, Winfried. *Handbook of Semiotics*. 1. vyd. Bloomington: Indiana University Press, 1990. 576 s. ISBN 10 0253209595
- PANOFSKY, E. *Význam ve výtvarném umění*. 1.vyd. Praha: Odeon, 1981. 372 s. ISBN 01-524-81
- POO, Mu-Chou. *In Search of Personal Welfare. A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1998. 331 s. ISBN 0791436292
- PETRUSEK, Miloslav. *Velký sociologický slovník*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1996. 208 s. ISBN 80-7184-310-5.
- PRINKE, Vladimír. *Mozek jako nástroj*. 1. vyd. Olomouc: Rubico, 2003. 103 s. ISBN 80-7346-009-2
- RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění I*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. 319 s. ISBN 8072980513
- RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. 2. vydání. Praha: OIKÚMENÉ, 1993. 255 s. ISBN 8085241323
- SHAUGHNESSY, Edvard L. *Čína – země nebeského draka*. 2.vyd. Praha: Euromedia Group, 2006. 256 s. ISBN 80-242-0656-0
- SIMA, Qian. Watson, Burton, *Records of the Grand Historian: Han Dynasty*. Research Center for Translation, The Chinese University of Hong Kong and Columbia University Press, 1993. 243 s. ISBN 0231081642
- STÖRIG, Hans Joachim, *Malé dějiny filozofie*. 7. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. 630 s. ISBN 80-7192-500-4
- TRIFONAS, Peter Pericles. *Barthes and Empire of Signs*. 1. vyd. Cambridge: Icon Books Ltd., Grange Road. 71 s. ISBN 1 84046 277 9
- WHITE Hayden, *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, 1. vyd. Baltimore, John Hopkins University Press, 1973, 464 s. ISBN 0801817617
- WONG, Eva. *Taoismus*. 1. vyd. Praha: Pragma, 2005. 256 s. ISBN 80-7205-173-3
- WU, Joseph S. *Čínský jazyk a čínské myšlení*. Filozofie východu and západu, Svazek 19, číslo 4 . říjen., 1969.
- YANG, C.K. *Religion in Chinese Society*. Taiwan: SMC Publishing INC., 1994. 473 s. ISBN 0881336211
- YANG, Lien-sheng. *The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relations in China*. 1. vyd. Chicago: Chicago Univerzity Press, 1957. 318 s. ISBN 978-1608195077
- YŮ, Ying-shih. *Life and Immortality in the Mind of Han China*. Harvard Journal of Asiatic Studies 25, 1964-1965

Internetové odkazy:

Les cahiers d' Alain Truong

<<http://www.alaintruong.com/archives/2011/09/04/21940789.html>>

Providing for the Afterlife <<http://www.asianart.com/exhibitions/shandong/28.html>>

Providing for the Afterlife <<http://www.asianart.com/exhibitions/shandong/31.html>>

Introduction to Asian Art

<http://buddhist-art.arthistory.northwestern.edu/arthistory_240/tomb-china-2.html#5>

Introduction to Asian Art

http://buddhist-art.arthistory.northwestern.edu/arthistory_240/F1040/F-1040-025.JPG

Cultural China <www.cultural-china.com>

Chinese text Project <<http://chinese.dsturgeon.net/text>>

China Knowledge <<http://www.chinaknowledge.de/Literature>>

Eloge de l' Art par Alain Truong <<http://elopedelart.canalblog.com/tag/Mawangdui>>

PAVLÍK, Štěpán. Huá <<http://www.hua2.cz/products/cinstina-stepan-pavlik/>>

VAN ROON, Hans. Marco Polo, Genghis Khan, China and the Silk Road. 14. 5. 2009

<<http://mongolschinaandthesilkroad.blogspot.cz/2009/05/noble-tombs-at-mawangdui-art-and-life.html>>

8. Poznámka autora

Z důvodu nepřesnosti české transkripce čínských znaků, která často různé slabiky přepisuje stejným způsobem, jsem ve své práci používala přepis tzv. *pinyin*, jehož stručný převod do češtiny uvádím níže.

Souhlásky: B (p), C (cch), CH (čch), D (t), F (f), G (k), H (ch), J (ť), K (kch), L (l), M (m), N (n), P (pch), Q (ťch), R (ž/rř), S (s), SH (š), T (tch), W (w), X (s/ś), Y (j), Z (c), ZH (č).

Samohlásky: A, E (e, '), I (i, '), O, U, Ü (po J, Q, X, Y se Ü nepíše, ale vždy se tam vyslovuje).

Skupiny samohlásek: AI (aj), AO, EI (ej), IA, IAO, IE, IU (iou), OU, UE (üe), UI (uej), UO.

S koncovým N: AN, EN, IAN (ien), IN, UAN, UN.

S koncovým NG: ANG, ENG, IANG, ING, ONG (ung), UANG.

(v závorce se nachází odpovídající počestěný přepis, který zhruba vystihuje, jak hláska zní českému posluchači. V žádném případě však nelze brát přepis jako návod k výslovnosti - více jak polovina hlásek se v češtině vůbec nevyskytuje)