

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

Ústav Dálného východu

# **Diplomová práce**

Bc. Dmitrij Solanič

**Posmrtná cesta v době Bojujících států a Han  
na základě písemných a archeologických pramenů**

Post-mortem journey in the Warring States and Han periods  
in the account of written and archeological sources

## **Pod'akovanie**

Za pomoc pri výbere témy, obetavosť, trpezlivosť a mnohé cenné pripomienky by som chcel poďakovať vedúcemu práce Mgr. Jakubovi Maršálkovi, PhD.

**Prehlásenie:**

Prehlasujem, že som diplomovú prácu vypracoval samostatne, že som riadne citoval všetky použité pramene a literatúru a že práca nebola využitá v rámci iného vysokoškolského štúdia či k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

V Chengdu, 26.5. 2019

Dmitrij Solanič

## Abstrakt

Úlohou tejto práce je zhodnotiť teóriu posmrtnej cesty duše v dobe Bojujúcich štátov a rannej dynastie Han. Keďže táto teória je jej proponentami prezentovaná ako alternatívna voči tzv. teórii „šťastného domova“, autor v kapitole predchádzajúcej jeho vlastnú analýzu najprv predstavuje obe teórie, vymenúvajúc hlavné argumenty ich proponentov. Vlastná analýza pozostáva z dvoch častí: interpretácie archeologických prameňov v podobe štyroch vybraných hrobiek a prekladov pasáží vybraných dobových textových prameňov, ktoré sa venujú hrobovému rituálu. Autor sa priebežne pozerá na pramene optikou oboch teórii a hodnotí ich použiteľnosť na dané pramene. Vlastnou analýzou autor prichádza k záveru, že teórie posmrtnej cesty ani „šťastného domova“ nie sú vhodnými pre vysvetlenie prítomnosti hrobových predmetov v hrobkách daného obdobia a ich tézy sa mu nezdarujú byť odrazené ani v dobovej literatúre. Autor za lepší kľúč k objasneniu hrobovej výbavy než predstavy o záhrobí považuje spoločenskú rolu zosnulého.

**Kľúčové slová:** cesta, posmrtná cesta, „šťastný domov“, záhrobie, Bojujúce štáty, Han, Zenghou Yi, Baoshan, Mawangdui.

## Abstract

The purpose of this work is to evaluate the post-mortem journey of the soul theory in the Warring States and early Han dynasty periods. Since this theory is presented by its proponents as an alternative to the so-called „happy-home“ theory, before starting his own analysis the author first introduces both theories citing the main arguments of their proponents. Author's own analysis consists of two parts: interpretation of archeological sources consisting of four tombs and translations of passages from textual sources connected to burial ritual dating to said period. Throughout the work, the author views all sources from the standpoint of both theories and evaluates their applicability of said theories to those sources. Through his own analysis, the author reaches the conclusion that neither the theory of post-mortem journey, nor the „happy-home“ theory prove suitable when it comes to explaining the presence burial articles in tombs of said period and their theses do not seem to be reflected in the period's literature. The author considers the role that the deceased played in their society to be a better key to explaining burial articles than either of the theories concerning what the ancient people thought followed after death.

**Keywords:** journey, post-mortem journey, „happy home“, afterlife, Warring States, Han, Zenghou Yi, Baoshan, Mawangdui.

# Obsah

Obsah.....	5
ÚVOD .....	6
1 VYMEDZENIE PROBLÉMU .....	9
1.1 Teória „šťastného domova“ .....	9
1.2 Teória posmrtnej cesty.....	11
1.3 Vlastná metodológia, odlišné prístupy, limity práce .....	16
1.3.1 Výber hrobiek a práca s archeologickými prameňmi.....	16
1.3.2 Alternatívne prístupy .....	19
1.3.3 Výber textov a práca s písomnými prameňmi .....	20
2 ARCHEOLOGICKÉ PRAMENE .....	24
2.1 Hrobka Leigudun.....	24
2.1.1 Charakteristika hrobky .....	24
2.1.2 Interpretácia hrobovej výbavy teóriou „šťastného domova“ .....	24
2.1.3 Interpretácia hrobovej výbavy teóriou posmrtnej cesty .....	27
2.1.4 Vlastná interpretácia.....	31
2.2 Hrobka Baoshan .....	34
2.2.1 Charakteristika hrobky .....	34
2.2.2 Porovnanie s hrobkou Leigudun .....	35
2.2.3 Konfrontácia s teóriami „šťastného domova“ a posmrtnej cesty.....	36
2.2.4 Vlastná interpretácia.....	37
2.3 Hrobka Mawangdui.....	39
2.3.1 Charakteristika hrobiek .....	39
2.3.2 Porovnanie s hrobkami Leigudun a Baoshan .....	44
2.3.3 Konfrontácia s teóriami „šťastného domova“ a posmrtnej cesty.....	45
2.3.4 Vlastná interpretácia.....	46
2.4 Záver .....	49
3 TEXTOVÉ PRAMENE .....	52
3.1 Liji .....	52
3.2 Yili.....	62
3.3 Lunyu a Xunzi.....	66
3.4 Chuci.....	69
3.5 Zuozhuan .....	73
3.6 Záver.....	74
ZÁVER.....	76
Zoznam použitej literatúry .....	78
Obrazová príloha.....	84

## Zoznam skratiek:

BS(2) – hrobka Baoshan, tzn. Hubeisheng Jingzhou bowuguan 1991, prípadne druhý diel.

MWD1(/2) – hrobka Mawangdui č. 1, tzn. Hunansheng bowuguan 1973, prípadne druhý diel.

MWD23(/2) – hrobky Mawangdui č. 2 a 3, tzn. Hunansheng bowuguan 2004, prípadne druhý diel.

ZHY(2) – hrobka zengského kniežaťa Yiho, tzn. Hubeisheng bowuguan 1989, prípadne druhý diel.

# ÚVOD

Donedávna boli sinológovia so záujmom o tému predstáv posmrtnnej existencie v čínskom staroveku odkázaní iba na spájanie nesúvislých úryvkov pochádzajúcich z obmedzeného množstva dochovaných textov, ktorých datovanie je navyše často predmetom diskusie. V náboženských a filozofických textoch čínskeho staroveku totiž chýba ucelená ontológia života po smrti. Bádania sú tak odkázaní na úryvky, ktoré sa o probléme vyjadrujú iba mimochodom alebo náznakom a pochádzajú z diel rôzneho charakteru.

Až počas posledných desaťročí sme mohli začať porovnávať idey z dochovaných textov s archeologickými nálezmi a len celkom nedávno s novými textovými prameňmi nachádzanými *in situ* vo hrobkách obdobia Bojujúcich štátov (453–221 pnl.), a síce s nápismi na bambusových prúžkoch *zhujian* 竹簡. Práve práca s týmto materiálom je jedným z pilierov teórie o posmrtnnej ceste, o ktorý sa opierajú vo svojich prácach jej hlavní proponenti Lai Guolong 來國龍 a Constance A. Cook.

Teória o posmrtnnej ceste duše bola predstavená a postupne dotváraná v prácach<sup>1</sup> týchto dvoch bádateľov počas posledných približne pätnástich rokov a stojí v protiklade k dovtedy široko akceptovanej teórii „šťastného domova“ (angl. „happy home“),<sup>2</sup> ktorej popredným proponentom je bádateľ Wu Hung 巫鴻.

V tomto momente nie je teória posmrtnnej cesty, ako ju prezentujú Lai a Cook, stále úplne zjednotená a pri pozornom čítaní ich diel, ako aj v rámci diel každého z nich, môžeme nájsť viaceré nezrovnalosti, účelové interpretácie, či dokonca vnútorné rozpory. Niektoré z nich boli už zmienené recenzentmi monografií týchto autorov, avšak zďaleka nie všetky.<sup>3</sup>

Pálčivejší problém a hlavný motív vzniku tejto práce je však to, že aj keď Lai a Cook vo svojich monografiách a početných článkoch ponúkajú viaceré presvedčivé argumenty svojej teórie, takmer vôbec ich nereflektujú v súvislosti s rovnako početnými a presvedčivými argumentami Wu Hunga. A naopak, Wu Hung ani vo svojom novšom diele, kde sa opäť vracia k svojej teórii, nijak

---

1 Lai, 2002a, 2002b, 2003. 2005, 2015; Cook, 2006.

2 Vo všetkých prácach, v ktorých je táto teória spomenutá, používajú autori vrátane Wu Hunga pre toto slovené spojenie úvodzovky. Wu Hung prvýkrát slovné spojenie „happy home“ používa vo svojom článku z roku 1992 o hrobke Mawangdui, keď píše, že „podzemná domácnosť pani Dai mala zrejme zrkadliť ‚šťastný domov‘ vo svete ľudí, ako bol živo opísaný v básni Privolávanie duše“ (Wu 1992: 138). „Šťastný domov“ je zrejme Wu Hungovým prekladom spojenia 乐处 z verša č. 17. V pasáži básne Privolávanie duše Zhaohun 招魂, ktorú vzápätí cituje (verše 93-105), je opísaná „domácnosť“ 家 (v skutočnosti zrejme palác) plná lahodných pokrmov, ktorý na dušu čaká, ak sa vráti. Toto slovné spojenie vrátane úvodzoviek sa ujalo ako spôsob ako odkazovať k celej Wu Hungovej teórii. Úvodzovky budem pri odkazovaní k tejto teórii v tejto práci používať aj ja.

3 Recenzie Cook 2006: Mackenzie 2008 a Richter 2009. Recenzie Lai 2015: Selbitschka 2017 a Hein 2016.

nereaguje na prácu Laia a Cook.

Vo svojom článku z roku 1992, v ktorej nastoľuje teóriu „šťastného domova“, Wu Hung konštatuje, že nám chýba systematická interpretácia čínskeho hrobového umenia. O štvrt' storočie neskôr máme všeobecné interpretácie hrobového umenia doby Bojujúcich štátov a rannej dynastie Han dve. Nachádzame sa však v situácii, kedy síce máme dve teórie o predstavách posmrtného života, ktoré sa vzájomne vylučujú, avšak ich autori na seba navzájom napriek dostatku príležitostí nereagujú.<sup>4</sup> Obidve teórie pritom trpia vážnymi nedostatkami.

Prvou príčinou týchto nedostatkov je, že všetci spomenutí autori zovšeobecňujú závery, ku ktorým dospeli na základe skúmania prevažne rôznych hrobiek. Gro Wu Hungovej teórie spočíva v interpretácii hrobky č.1 v Mawangdui 馬王堆 a sčasti hrobky č. 2 v Leigudun 擂鼓墩, zatiaľ čo v prípade Laia a Cook ide o hrobku č. 2 v Baoshan 包山. Vo svojej práci by som sa chcel v rámci snahy zistiť, nakoľko sú tieto teórie skutočne všeobecné, podujat' na aplikáciu oboch teórií na hrobky, s ktorými pracujú proponenti opačnej teórie.

Druhý neoddeliteľný problém spojený s výskumom tejto témy sme už naznačili vyššie. Okrem nálezov z hrobiek sú bádatelia odkázaní na úryvky z diel rôzneho charakteru a rôzneho datovania, ktoré sa o predmete nášho záujmu vyjadrujú iba mimochodom alebo náznakom. Proponenti oboch teórií si navyše z korpusu textov buď vyberajú iba tie, ktoré im zapadajú do ich teórie a ignorujú ostatné, alebo vyberajú z textu len malé úryvky bez ohľadu na širší kontext, prípadne iné použitia toho či oného termínu v danom texte. Tento nedostatok necháva priestor pre kritické zhodnotenie a doplnenie.

Obdobný problém pritom vzniká aj pri archeologickej analýze hrobiek a hrobových predmetov. Na mikro-škále má podobu vyberania hroziakov v podobe predmetov, ktoré do danej teórie zapadajú a nedostatok záujmu o ostatný kontext; a na makro-škále je to vyberanie celých hrobiek vhodných na analýzu a ignorovanie ostatných. Vo svojej práci by som chcel tiež poukázať na problém prehnanej interpretácie, ktorý autorom vyčítajú v niekoľkých konkrétnych prípadoch aj ich recenzenti (Mackenzie 2008 a Richter 2009).

Cieľom tejto práce je rozhodnúť, či objasňuje teória o posmrtnej ceste charakter hrobovej výbavy lepšie ako teória „šťastného domova“, prípadne, či sa ponúka iné vysvetlenie, pokiaľ sa nezdá ani jedna z teórií adekvátne.

Samotná práca pozostáva z troch kapitol.

---

<sup>4</sup> Wu Hungova teória „šťastného domova“ je predstavená v článku z roku 1992, Lai predstavil svoju teóriu posmrtnej cesty vo svojej dizertačnej práci v roku 2002, Cook vydala monografiu, kde Laiovu teóriu dopĺňa v roku 2006, Wu Hung vydal veľkú všeobecnú monografiu o čínskych hrobkách v roku 2010 a Lai vydal svoju monografiu, ktorá sa explicitne venuje teórii posmrtnej cesty v roku 2014; nepočítajúc množstvo článkov vydávaných Laiom v celom tomto časovom rozmedzí.

V prvej kapitole najprv predstavím teórie „šťastného domova“ a posmrtnej cesty za použitia podporných argumentov, ako ich prezentujú ich proponenti. Potom vysvetlím časový a geografický rámec práce a z nich vyplývajúci výber hrobiek, pre ktorý som sa v tejto práci rozhodol. Ďalej v krátkosti spomeniem výčitky, ktoré zožali od recenzentov diela proponentov teórie posmrtnej cesty a ktoré ovplyvnili mnou zvolený postup pri práci. V krátkosti tiež opíšem jednu rovinu problému, ktorej sa v tejto práci nebudem venovať a vysvetlím prečo. Nakoniec vysvetlím výber textových prameňov a opíšem mnou zvolený prístup, vrátane odôvodnenia výberu diel a pripojím niekoľko úvah o inherentných limitoch, na ktoré práca s týmto materiálom naráža v súvislosti s ich povahou.

V druhej kapitole sa budem postupne venovať štyrom hrobkám a hrobovým predmetom, ktoré obsahujú. Vlastnú interpretáciu bude predchádzať vždy krátka charakteristika hrobky a zosnulého, opis hrobových predmetov a pokus o interpretáciu hrobky optikou oboch vyššie spomenutých teórii sprevádzaný kritickým zhodnotím tých argumentov bádateľov, ktoré podľa mňa trpia nedostatkami. Kapitola je zakončená záverom, v ktorom dospievam k rozhodnutiu o hodnovernosti oboch teórii, ktoré bude vyplývať z toho, či sa ich závery odrážajú v archeologických prameňoch.

Tretia kapitola bude pozostávať z prekladov vybraných pasáží šiestich textových prameňov, ktoré súvisia s témou záhrobia alebo pohrebného rituálu. Každý preklad bude nasledovať krátka úvaha o tom, čo nám úryvok hovorí o dobových predstavách spätých s tematikou práce. Kapitola bude takisto zakončená záverom.



# 1 VYMEDZENIE PROBLÉMU

Teória o posmrtnnej ceste sa stavia do protikladu k teórii „šťastného domova“. Pre lepšiu predstavu o stave, v ktorom sa nachádzalo bádanie témy pred predstavením teórie posmrtnnej cesty, a celkovo lepšie uchopenie problematiky si najprv predstavíme teóriu „šťastného domova“.

## 1.1 Teória „šťastného domova“

V teórii „šťastného domova“ je hrobka miestom večného odpočinku duše a kvôli tomuto účelu je zariadená tak, aby duši, ktorá v nej bude prebývať počas nastávajúcej večnosti, nič nechýbalo, a teda nemala dôvod ju opúšťať a spôsobovať problémy vo svete živých. Argumenty na podporu tejto teórie vymenúva Wu Hung vo svojej eseji o hrobke č. 2 v Mawangdui z roku 1992 a neskôr ich dopĺňa v monografii z roku 2010 opäť primárne za použitia tej istej hrobky.

Wu Hung sa vymedzuje voči v tej dobe a stále aj dnes prevládajúcemu názoru, podľa ktorého je na svetoznámej hodvábnej zástave<sup>5</sup> nájdennej v hrobke č. 2 v Mawangdui zobrazená premena duše obyvateľky hrobky, pani Dai<sup>6</sup> (zomrela 163 pnl.), na nesmrteľnú bytosť a jej odlet na Nebesá.<sup>7</sup> Opiera sa pri tom o báseň *Zhaohun* 招魂 (Privolávanie duše) zo starovekej zbierky básní *Chuci* 楚辭 (Chuské piesne), kde dušu okrem nebezpečenstiev číhajúcich na ňu na všetkých svetových stranách vystríhajú aj pred Nebesami (verš 42, podľa Hawkes 1985) a pred Tieňovým hlavným mestom *youdu* 幽都 (verš 49, Hawkes prekladá ako Land of Darkness). Tak ako správnym miestom pre živého bol jeho dom, analogicky musela byť podľa Wu Hunga správnym miestom pre jeho či jej dušu hrobka (Wu 1992: 125).

Vo Wu Hungovej interpretácii nielenže na spomínanej zástave na hodvábe nie je zobrazená cesta či premena duše zosnulej pani Dai, ale ani nemôže byť, pretože v období rannej dynastie Han, z ktorého hrobka pochádza, nemáme iné príklady naratívnej maľby (Wu 1992: 126). Podľa Wu Hunga sa v prípade maľby jedná o korelatívne zobrazenie, ktoré je pre danú dobu bežné, a obraz treba čítať ako rozdelený na štyri časti, nie tri, ako to robí väčšina bádateľov (obr. č. 1). Nebeská sféra v hornej časti koreluje s podzemnou v dolnej časti a zobrazenie mŕtveho tela pani Dai (slovami Wu Hunga jej „*shi* 尸 image“) koreluje s vyobrazením jej existencie po smrti (s jej „*jiu* 柩/ 匣 image“).<sup>8</sup> Zástava teda podľa Wu Hunga zobrazuje smrť a vyjadruje túžbu pozostalých, že duša

5 Prekladám podľa v anglickojazyčnej literatúre zaužívaného banner.

6 V anglojazyčnej literatúre býva označovaná ako „lady Dai“ podľa titulu jej manžela kniežata z Dai 软侯, v čínskej však býva častejšie označovaná vlastným menom Xin Zhui 辛追.

7 Tento názor prezentoval ako prvý vo svojej seminálnej práci z roku 1979 Loewe.

8 V kapitole Wensang spisu *Liji* sa píše 在床曰尸, 在棺曰柩, čiže „kým bolo (telo) na pohovke, nazývalo sa

pani Dai bude pokračovať v existencii vo „večnom obydlí“<sup>9</sup> pod zemou (Wu 1992: 122).

Druhý dôležitý Wu Hungov argument je prítomnosť tzv. miesta pre dušu (angl. spirit seat, čínsky *lingzuo* 靈座 alebo *shenwei* 神位). To bolo podľa Wu Hunga vytvorené rozmiestnením rôznych predmetov naokolo jedného bodu, väčšinou sedačky, ktorý bol „ohniskom priestorov a obrazov“ vytvorených pre mŕtveho. Úlohou miesta pre dušu bolo „rekonštruovať, čo videl, zachovávať jeho podobu a ukázať jeho sociálny a oficiálny status...“ (Wu 2010: 64).

Wu Hung podporuje svoj argument analýzou severnej priehradky hrobky v Mawangdui. Tá nie je natoľko zaplnená hrobovými predmetmi ako ostatné tri priehradky, čo necháva miesto práve pre miesto pre dušu, v tomto prípade pohovku s vankúšmi. Za ňou sa nachádzal lakovaný paraván a na stenách priehradky boli zavesené hodvábné záclony. Pred pohovkou sa nachádzali lakované nádoby a dva páry hodvábnych topánok, skraja palička (na chodenie) a dve toaletné krabičky, ktoré obsahovali kozmetiku a parochňu. Všetky tieto predmety a ich rozmiestnenie vytvárajú podľa Wu Hunga spolu intímne miesto, kde sa žena vysokého statusu mohla cítiť „ako doma“ (Wu 2010: 64–5).

Vo východnej časti severnej priehradky, t.j. oproti miestu pre dušu, ktoré sa nachádzalo v západnej časti severnej priehradky, boli sošky ôsmych tanečníc/speváčok a piatich muzikantov. Duša mŕtvej sa tak počas večnosti mohla kochať a zabávať predstaveniami.

Objavenie sa „miesta pre dušu“ v hrobkách súviselo podľa Wu Hunga s javom prenášania mnohých komponentov chrámovej architektúry a rituálov spojených s kultom predkov z chrámov predkov do osobných hrobiek alebo rodových mauzóleí počas dynastie Han (Wu 1988). Wu Hung si vysvetľuje, že predstava o duši sídliacej v hrobke je spojená s týmto procesom, aj keď sa nezamýšľala nad tým, čo z toho bola príčina a čo dôsledok.

Ešte prominentnejšiu pozíciu malo miesto pre dušu v neskorších horizontálnych hrobkách,<sup>10</sup> čo môžeme vidieť už v len o čosi málo mladšej hrobke Mancheng 满城 v dnešnej provincii Hebei 河北. Tam boli miesta pre dušu dve, nad nimi sa pôvodne rozprestieral hodvábný stan na kovovom ráme a pred nimi a naokolo boli zoradené sošky a nádoby. Vzniknuvšia scéna napodobňuje rituál obetovania predkom.

Wu Hung dokumentuje ešte dva príklady hrobiek z 2. a 3. stor. s podobným usporiadaním na znak toho, že sa nejednalo o zvyk iba v hrobkách najvyššej elity, ale aj nižších úradníkov. Na mnohých príkladoch hrobiek 3. až 11. storočia dokumentuje aj jav, kedy prázdne miesto pre dušu nahradil portrét, prípadne socha zosnulého, napr. hrobka cisára Ranného Shu 前蜀 Wang Jiana 王

---

*shi* a keď bolo v truhle, nazývalo sa *jiu*“.

9 Úvodzovky sú Wu Hungove. „Permanent home“ je hra so znakom 枢/枢.

10 Tzv. horizontálne hrobky sú väčšinou vyhlbené do strany kopca a teda relatívne prístupné v porovnaní s tzv. vertikálnymi či šachtovými hrobkami, ktoré sú hĺbené v zemi a následne zakryté zeminou.

建 z 10. stor. Táto podoba zvyku je však vedľajšia, pretože v nej sa nestal zvyk nikdy dominantným, vid' napr. mingské hrobky cisárskej rodiny pri Pekingu a Chengdu s prázdnyimi trónmi (Wu 2010: 67–84).

Okrem archeologickej analýzy podporuje existenciu zvyku vytvárania miesta pre neviditeľného predka aj písomnými prameňmi. V spise *Hanjiuyi* 漢舊儀 (Staré ceremónie Hanov) sa napríklad píše, že v cisárskom chráme predkov bol prázdny trón, ktorý reprezentoval mŕtveho cisára Gaozu 高祖 a pred ktorým sa klaňali cisár a úradníci. Pred trónom sa nachádzal stolík a na ňom nádoby pre obetiny (Wu 2010: 64).

Ako podporný argument používa Wu Hung úryvok z kapitoly *Shisangli* 士喪禮 (Hrobové obrady hodnostára) v spise *Yili* 儀禮 (*Obrady*), v ktorom sa píše:

「哀子某，為其父某甫筮宅。度茲幽宅，兆基無有後艱？」(Yili 12.35)

Wu Hungov preklad (1992: 134), ktorý stojí na základe Zheng Xuanovho komentáru,<sup>11</sup> znie nasledovne:

„I, the sorrowful son named Such-and-such, now divine a home for my father Such-and-such. I am speaking of my wish to build an underground home for him, and that from the time (he enters his home), he shall never suffer any hardship.“

Wu Hungova argumentácia tu spočíva v označení hrobky slovom *zhai* 宅, ktoré bolo inak bežné označenie pre bližšie nešpecifikované obydlie pre živých. Wu Hung to vníma ako dôkaz o vnímaní hrobky ako miesta, ktoré duša pozostalého obýva.

Wu Hung má na pamäti, že počas Hanov sa vyvinie predstava posmrtného raja a jej počiatky vidí už v zdobení truhly pani Dai. Pripúšťa syntézu rôznych predstáv existencie po smrti, menovite nesmrteľnosti a raja a vyslovuje domnienku, že starovekí Číňania hrobky zdobili pragmaticky tak, aby boli vyzdobené vhodne v prípade správnosti ktorejkoľvek z predstáv o posmrtnej existencii duše. Tento prístup činí podľa Wu Hunga hrobky „polycentrickými“. Raj je však vo Wu Hungovej teórii pre dušu vytvorený ako makrokozmos v hrobke. Cestu či putovanie duše odohrávajúcu sa v rámci hrobky by sme teda mohli nazvať skôr premenou (Wu 2010: 62).

## 1.2 Teória posmrtnej cesty

Po tom, ako sme si vysvetlili, voči čomu sa vymedzuje teória posmrtnej cesty, môžeme

---

11 宅居也。度謀也。茲此也。基始也。言為其父筮葬居。

prejsť k nej samotnej. Najdôležitejšími proponentmi teórie o posmrtnej ceste sú Lai Guolong a Constance A. Cook. Obidvaja sa venovali vo vlastných monografiách hrobke Baoshan.

Lai si myslí, že „smrť bola vnímaná ako cesta, počas ktorej je pre cestujúcich nevyhnutná ochrana“ (Lai, 2005: 1). Predstava cesty v záhrobí vznikla podľa Laia zásluhou rozšírenia obzorov v geografii reálneho sveta, ktoré poháňali neustále vojenské výpravy. Hrobka bola konštruovaná ako dočasná zastávka, kde mala byť duša pripravená a vybavená na túto cestu. Toto vnímanie hrobky bolo podľa Laia a Cook motivované jasným rozdelením medzi krotkým *gong* 宮 a divokým *ye* 野 priestorom v predstavách starovekých Číňanov (Lai, 2005: 22–30).

Lai si všíma, že predstava o putovaní predkov má staršie korene a je zdokumentovaná nápismi na kostiach *jiaguwen* 甲骨文 a bronzoch *jinwen* 金文. V nich je zmienené, ako predkovia stúpali *shang* 上 na a zostupovali *xia* 下 z miesta pobývania *Di disuo* 帝所 / *diting* 帝廷 prinášajúc požehnania potomkom. Počas dynastií Shang (cca 1600–1046 pnl.) a Západná Zhou (1046–771 pnl.) sa na cesty tohto druhu vyberali predkovia alebo duchovné médiá *shi* 尸 (angl. impersonator), zatiaľ čo počas obdobia Bojujúcich štátov už mohol byť cestujúcim ktokoľvek, nie len príslušník urodzeného rodu. Ďalšia zmena vo vývoji predstáv putovania duše mŕtveho sa týka osi tohto putovania. Vertikálna os bola podľa Laia doplnená o horizontálnu, a síce z východu na (severo)západ (Lai 2005: 3).

Poslednou zmenou bolo, že záhrobie bolo z Nebies prenesené do tohto sveta, resp. na jeho okraje. Za dynastie Han rozšírené predstavy o ostrovoch nesmrteľných Penglai 蓬萊 na východe či hore Kunlun 崑崙 a na ňom pobývajúcim eschatickom božstve Kráľovnej matky Západu *Xi wang mu* 西王母 na západe predchádza hora Buzhou 不周. Posledné spomenuté miesto poznáme z básne Lisao 離騷, spisov *Shanhaijing* 山海經, *Liezi* 列子 či *Huainanzi* 淮南子 (Lai 2005: 8).

Lai takisto na vykopaných textoch dokumentuje rozšírenosť predstavy „nedokonalého“ Pondebesia, ktoré je naklonené, pričom východ je zaplavený vodou a na severozápade sa týčia hory a medzi nimi hora Buzhou. Tvrdí, že fascinácia severozápadom existovala už tri storočia do kultu Kráľovnej matky Západu, ktorý sa tešil priazni hanského cisára Wudiho.

Lai si ďalej všíma dôležitosť, akú starovekí Číňania pripisovali zabezpečeniu hladkého priebehu akejkoľvek cesty, čo dokazujú výpočty priaznivých a nepriaznivých dní pre cestovanie v almanachoch *rishu*, ako aj návody, ako si rituálom zabezpečiť hladký priebeh cesty či nerušené nocovanie v divočine.

Ďalej Lai ukazuje, ako sa v spise *Yili* píše, že rituál typu *zu* 祖 (prípadne *zudao* 祖道), ktorý sa vykonával pred cestou, bol vykonávaný aj pred odobraním sa pozostalých k hrobke za účelom pochovania mŕtveho a spája to s cestou, ktorú mal podľa neho vykonať mŕtvy po svojom pohrebe,

na ktorej bola hrobka tým pádom len prvou zastávkou. Rituály pred cestou sa odohrávali na hraniciach krotkého a divokého priestoru, napr. pri mestskej bráne. Vzápätí Lai prichádza k záveru, že hranicou dvoch odlišných svetov musela byť aj hrobka a jej účel bol teda tiež pripraviť mŕtveho na nebezpečnú cestu a zabezpečiť, aby bol na ňu dobre vybavený (Lai 2005: 39).

Teóriu o putovaní po smrti podopiera úryvkom zo spisu *Zuozhuan* 左傳, ktorý prekladá ako: „[pokiaľ] má duch miesto, kam sa [môže] vrátiť, nestane sa [z neho] zlý duch“ (Lai 2005: 12).<sup>12</sup>

Okrem tohto odkazuje Lai aj k vykopanému textu z hrobky č. 56 v Jiudian 九店. Hrobka sa nachádza v okrese Jiangling 江陵 v dnešnej provincii Hubei 湖北 a je datovaná ku koncu 4. stor. pnl. Obsahuje bambusové prúžky, na ktorých je okrem iného zaznamenané zaklínadlo adresované Wuyimu 武夷, žiadajúceho ho, aby nechal (dušu) Toho-a-toho vrátiť sa domov a prijať obetiny. Podľa všetkého mal Wuyi na starosti záležitosti týkajúce sa vojakov zahynuvších v boji, ktorých duše po smrti spravoval (a možno zadržiaval) práve na hore Buzhou na ďalekom severozápade (Lai 2005: 15).

Lai sa domnieva, že predstava božstva, pod ktorého správu spadajú duše v boji padlých vojakov, vznikla ako nevyhnutná reakcia na smrťou „znečistené“ prostredie v období intenzívnych vojenských konfliktov. Lai prisudzuje aj zmenu predstáv o mŕtvych z „dobroprajných predkov“ na „pomstychtivých duchov“ násiliu, ktoré na sebe páchali v palácoch aristokratické rody ako aj armády obyčajných vojakov na bojiskách, a to vrátane prípadov nemožnosti vykonania alebo dokonca odopierania pohrebného rituálu padlým protivníkom (Lai 2015: 28–9).<sup>13</sup>

Cook k posmrtnej ceste vzťahuje enigmatický citát Konfucia zo spisu *Liji* 禮記 (*Zápisy o obradoch*). Konfucius v ňom oplakáva Ji Zia 季子 týmito slovami:

「骨肉歸復于土，命也。若魂氣則無不之也，無不之也。」

Cook (2006: 131) prekladá ako:

„While it is fate that the bones and flesh shall return to the earth, the hunqi is everywhere and nowhere.“

Cook sa ďalej domnieva, že Konfucius tu opisuje dobu putovania duše na miesto určenia, ktorá môže podľa Cook byť až tri roky zrejme v súvislosti s touto dobou, ako najdlhšou možnou

---

12 Originálny text: 鬼有所归，乃不为厲。Siedmy rok vojvodu z Zhao.

13 Tento názor je pomerne rozšírený, proti nemu sa presvedčivo vyslovuje Puett (2002), ktorý za použitia vykovaných textov presvedčivo zbavuje shangských a západo-zhouských predkov aury dobroprajnosti.

dobou smútenia (Cook 2006: 131).<sup>14</sup>

Nová kategória textov, ktoré častokrát nemajú analógie, ktoré by sa nám dochovali odovzdaním z generácie na generáciu, sú texty na bambusových prúžkoch nájdené v hrobkách. Tieto nám ponúkajú nový pohľad na náboženstvo obdobia Bojujúcich štátov. Časť z nich dokumentuje zaklínania, obete a exorcizmy, ktoré boli vykonávané v prospech obyvateľov hrobky. Sú formulkovité a „jazykom, štruktúrou, formátom a rituálnymi akciami“ pripomínajú nápisy na kostiach, pri bližšom skúmaní však zistíme, že dejateľ, ku ktorému sa obracajú, už nie sú vlastní predkovia, ale čoraz častejšie špeciálne kategórie mŕtvych, ktoré sa v neobjavujú v shanských ani zhouských panteónoch: tí, ktorí zomreli bez potomkov *juewuhouzhe* 絕無後者, tí, ktorí zomreli násilnou smrťou *qiangsi* 強死 alebo zbraňou *bingsi* 兵死. Úpadok viery v magické schopnosti predkov koreluje s úpadkom zhouského rituálneho systému (Lai 2015: 25–28).

Text známy v anglickojazyčnej literatúre ako Spellbinding *Chu* 除 z hrobky Shuihudi 睡虎地 datovanej do dynastie Qin 秦 (221–206 pnl.) spomína okrem duchov hladných (t.j. takých, ktorým nebolo obetované) a tých, ktorí zomreli rôznymi nešťastnými smrťami (ako napr. utopenie, nespravodlivý trest, pred dosiahnutím dospelosti alebo nepochovaní v dôsledku vojny) aj takých duchov, čo sa vrátili za svojimi príbuznými a duchov túlavých *you* 游. Z toho pre Cook vyplýva, že za istých okolností duše mŕtvych mohli (alebo museli) putovať späť na tento svet. Tu sa tieto duše pohybovali, spôsobujúc problémy živým, čo bolo vnímané ako nežiadúce (Cook 2006: 90).<sup>15</sup>

Druhým žánrom vykopaných textov boli tzv. dokumenty adresované záhrobnej byrokracii *gaodishu* 告地書. Tie boli napísané oficiálnym jazykom administratívnych textov, ako ho poznáme zo dobových dokumentov, ich adresátom však boli rôzne authority spravujúce život po smrti. Písané boli v mene mŕtvych po ich smrti a všeobecne povedané žiadali v rôznych formách o to, aby po smrti mohli požívať rovnaké privilégia ako za života. Patria medzi ne aj dokumenty pripomínajúce priepustky či cestovné dokumenty (Lai 2015: 146–151).

Okrem úryvkov či už z vykopaných alebo dochovaných textov formulujú vo svojich knižkách Lai a Cook teóriu o posmrtnej ceste aj na archeologických nálezoch. Na účel usmernenia duše na jej posmrtnej ceste slúžila podľa Laia plejáda predmetov, ktoré boli uložené v hrobke ako aj ich výzdoba. Mapy, almanachy a „kosmografické diagramy“ (t.j. čokoľvek obsahujúce vyobrazenia nebeských telies či geografických prvkov) mali umožniť duši mŕtveho orientáciu v priestore a čase ako aj poskytnúť mu rámec a tým ho zakotviť do „krotkého“ sveta (Lai 2005: 31).

Počas obdobia Bojujúcich štátov sa objavujú nové kategórie hrobových predmetov ako zbrane, hudobné nástroje, ktoré nie sú súčasťou orchestra rituálnej hudby (napr. citary, ústne orgány,

14 Názor, že pozostalí vykonávali rituály počas troch rokov držania smútku s úmyslom upokojenia duše zosnulého a zabezpečenia, aby nemusela zostať v Žltých prameňoch, vyjadril aj Loewe (2005: 103).

15 Podrobnejšie o exorcizmoch v textoch z hrobky Shuihudi viď Harper 1985.

píšťaly a bubny), misky a poháre, bambusové skrinky, podložky, vankúše a osobné predmety ako hrebene, zrkadlá a opaskové pracky. Pokiaľ hrobka obsahuje inventár *qiance* 遺冊, sú v ňom tieto predmety obsiahnuté práve v kategórii predmetov na cestovanie *youqi* 游器, v modernej archeologickej literatúre označované väčšinou ako predmety dennej potreby *yongqi* 用器 (angl. quotidian objects) (Lai 2005: 33).

Lai zdôrazňuje, že ako predmety spojené s cestou by sme nemali vnímať iba predmety, ktorých asociácia s cestovaním je nám zjavná aj dnes, ale aj všetky ostatné najrôznejšie osobné predmety. Tie totiž svojim umiestnením v hrobke automaticky získali funkciu amuletov či talizmanov (Lai 2005: 34). Príklady použitia osobných predmetov ako amuletov či talizmanov pre zabezpečenie prechodu uplatením božstva nachádza Lai v *Chuci* aj v spise *Zuozhuan* (Lai 2005: 38).

Okrem samotných hrobových predmetov poukazuje Lai aj na najstaršiu dochovanú maľbu na hodvábe, ktorá zobrazuje muža, ktorý letí na drakovi (obr. č. 11). Rýchly pohyb je naznačený povievaním šnúrok od čiapky a Laiovi aj Cook sa asociuje s letom vesmírom, ako ho vidíme vo viacerých básňach zbierky *Chuci*, predovšetkým v básňach Lisao 離騷 (Stretnutie sa s žiaľom) a Yuanyou 遠遊 (Ďalšie putovanie) (Lai 2005: 15).

Ďalšou obrazovou stopou je scéna vypravádzania na lakovanej drevenej krabičke z hrobky Baoshan, ktorá podľa Cook zobrazuje vypravádzanie majiteľa hrobky Shao Tuoa 邵佗 na lov (obr. č. 2). To má byť podľa Cook metaforou pre dušu, ktorá sa najprv vydáva k pohraničiu a potom „vzlieta“ na Nebesá, tak ako na konci básne Zhaohun. Čítať výjav ako metaforu nás podľa Cook nabáda ozdobenie dna a veka krabičky motívmi drakov a fénixov, ktoré zdobia truhlu a iné hrobové predmety (Cook 2006: 127–8).

Zatiaľ čo čínski vedci vnímajú lampy prítomné v hrobkách sekulárne, resp. utilitárne, Lai (2002b) im pripisuje náboženskú a ceremoniálnu funkciu. Lampy sú už počas 4. stor. pnl. bežnou súčasťou hrovej výbavy a sú zmienené aj v kapitolách Shisangli v spise *Yili* a Sangdaji 喪大記 (Veľký záznam o pohrebných obradoch) v spise *Liji*, ktoré sa venujú pohrebným rituálom. V kapitole Sangdaji sa predpisuje počet lúč, ktorý má byť zapálený v prípade smrti muža rôznych postavení.<sup>16</sup>

Keďže rituálne aktivity spojené s pohrebom boli vykonávané za svetla, primárna funkcia lampy nemohla byť podľa Laia utilitárna. V kapitole Shisangli sa hovorí, ako bola lampa prenášaná po dome z miesta na miesto, pričom je vždy konkretizované, či to bolo schodmi určenými pánovi domácnosti alebo hosťom, čo Lai interpretuje tak, že lampa reprezentovala mŕtveho, ku ktorému však stále správali ako k pánovi domácnosti, teda ako k živému. Postupne bol rituálmi pretváraný

16 君堂上二燭、下二燭，大夫堂上一燭、下二燭，士堂上一燭、下一燭。(Liji 22.15)

na mŕtveho hosťa a tento proces vyvrcholil ceremóniou *bin* 殯, pri ktorej bol už usadený ako hosť, v následnosti na čo bola lampa prenášaná už schodmi pre hostí. Lai pritom veľavýznamne poznamenáva, že názov ceremónie je etymologicky príbuzný so slovom pre hosťa *bin* 賓 (Lai 2002b: 24).

Lai delí lampy na štyri typy: imitujúce rituálne nádoby, držané ľudskými postavami, s viacerými „vetvami“ a v tvare zvierat (Lai 2002b: 22). Zvieratá, ktorých podobu si lampy berú sú pritom často mýtické okrídlené šelmy, ktoré mohli byť „asociované s nesmrteľnosťou a cestovaním v nekonečnom priestore“ (Lai 2002b: 23). Častý je motív vtáka či hadov. Jeden slávny exemplár z hrobky Wangshan 望山 v provincii Hubei zobrazuje dokonca ťavu. Lai sa domnieva, že starovekí Číňania sa museli dozvedieť o schopnosti tohto zvieratá znášať ťažké podmienky v jej domovskom prostredí, na severo-západe, a jej podobu si požičali, aby pomohla prekonať prekážky majiteľovi hrobky. Lampy mali podľa Laia osvetľovať cestu v záhrobí a urobiť ho menej chaotickým a strašidelným. V hrobke Baoshan boli dva páry lúčok navyše umiestnené v západnom a severnom oddiele, kde sa nachádzali aj ostatné predmety na cestovanie *youqi* (Lai 2002b: 28).

## 1.3 Vlastná metodológia, odlišné prístupy, limity práce

### 1.3.1 Výber hrobiek a práca s archeologickými prameňmi

V ďalších dvoch kapitolách sa pokúsím bližšie zhodnotiť argumenty, ktoré som práve v krátkosti predstavil. Keďže sami proponenti dvoch teórií sa nepodujali vzájomne komentovať svoje diela,<sup>17</sup> vstupujú tieto teórie do konfliktu iba nepriamo v myšliach čitateľov diel autorov a množstvo argumentov tak zostáva nekonfrontovaných. Na túto konfrontáciu by som sa chcel podujat' v tejto práci.

Pokiaľ si chce niektorá z teórií nárokovať na všeobecnú platnosť v nejakom období, mala by obstať aj pokiaľ bude uplatnená na inú hrobku daného obdobia. Za vhodný spôsob ako zistiť, ktorá z dvoch teórií je lepšia, preto považujem pokusy o interpretáciu hrobiek Leigudun a Mawangdui, na ktorých Wu Hung postavil svoju „šťastného domova“, optikou teórie posmrtnéj cesty, a naopak, interpretáciu hrobky Baoshan, ktoré slúžila Laiovi a Cook na formuláciu teórie posmrtnéj cesty,

17 Výnimkou je, keď sa Lai vo svojej eseji o bronzových lampách (Lai, 2002b) priamo vyjadruje k Wu Hungovmu argumentu o znaku *jiu* pre truhlu, resp. o význame v znaku, t.j. komponente *jiu* 久, „večný“ v zmysle, že duša ostala naveky v truhle. Lai túto argumentáciu odmieta s tým, že komponent *jiu* je použitý iba ako fonetikum a zo starovekého zakovníku *Shuowen jiezi* 说文解字 vyplýva, že na tento účel bol používaný aj rovnako znejúci komponent *jiu* 舊. Privolávanie duše v básni Zhaohun Lai nevníma ako Wu Hung (a všetci ostatní) ako jednorazovú záležitosť, kedy sa mala duša privolať a následne ostať v hrobke, ale ako opakovaný rituál, keďže v Laiovom porozumení sa duše mŕtvych vracali periodicky (z iného sveta) do svojho skutočného domova, aby prijali obetiny (Lai 2002b: 26). V rekonštrukcii verzii 1.1 Baxter-Sagart zo september 2014 je výslovnosť *jiu* 久 \*kʷəʔ a výslovnosť *jiu* 舊 \*N-kʷəʔ-s. Zdroj: <http://ocbaxtersagart.lsa.umich.edu/>



optikou teórie „šťastného domova“.

Časová os, v ktorej sa budem v tejto práci pohybovať, sa teda začína obdobím Bojujúcich štátov a končí rannou dynastiou Západná Han. Aj keď sa môže zdať, že tento rámec je príliš široký, v skutočnosti tvoria tieto hranice pre archeológov aj historikov umenia prirodzený výsek, keďže hrobová výbava práve spomenutých niekoľkých vo výbornom stave zachovaných elitných hrobiek:

jednak vykazuje kontinuitu medzi štátom Chu obdobia Bojujúcich štátov a dynastiou Han;

jednak dokumentuje obdobie zmien spoločenského poriadku a v nadväznosti aj náboženských predstáv počas obdobia Bojujúcich štátov v porovnaní s ortodoxiou predošlej dynastie Západná Zhou aj ešte neposvätenou budúcou ortodoxiou dynastie Han;

a jednak predchádza zmeny v kozmologických predstavách späté s piatimi procesmi *wuxing* 五行 a neskôr budhizmom, ktoré obrátia naruby čínske kozmologické predstavy.<sup>18</sup>

Prirodzenosť tohto časového výseku dosvedčuje aj to, že s ním často pracujú aj ostatní bádatelia zaoberajúci sa tematikou hrovej výbavy a predstáv o záhrobí vrátane vyššie spomenutých troch.

Som si vedomý, že všetky hrobky v mojom výbere sú hrobky elity a prípadné závery by som mal striktne aplikovať len na túto spoločenskú vrstvu. Pritom však poznamenávam, že hrobky strednej veľkosti v tomto období začínajú v mnohých ohľadoch nasledovať modely elitných hrobiek (Thote 2000: 200). Výber elitných hrobiek pre túto prácu je podľa mňa nevyhnutný, keďže tieto sa zachovali v najlepšom stave a s najväčším množstvom predmetov, a teda ako také poskytujú najviac vstupov pre analýzu.

Do úvahy budem brať okrem samotnej prítomnosti či absencie rôznych typov predmetov aj ich umiestnenie v hrobke a to voči jej majiteľovi aj ostatným predmetom. Hrobku sa tak pokúsim vo Wu Hungovej tradícii čítať nielen ako zoznam jednotlivostí, ale aj ako celok. Budem si všímať celkovú orientáciu hrobiek a rozvrhnutie ich oddielov.

Problém, s ktorým sa budem stretávať je, že kvôli rozdeleniu na jednotlivé predmety podľa typu materiálu, z ktorého sú vyrobené, sa v archeologických správach z vykopávok celkový obraz náleziska do značnej miery stráca a s ním sa stráca aj zámer staviteľov hrobky. Tento obraz budem rekonštruovať tak, že sa vo svojej analýze nebudem pozerat' na predmety iba podľa kategórie, do ktorej ich zaradili archeológovia, ale aj podľa ich umiestnenia.

Aj keď nominálne pochádza z prvých troch hrobiek iba jedna (Baoshan) z kráľovstva

---

18 Aj keď dnes vďaka vykopaným textom vrátane tých z hrobiek Baoshan a Mawangdui vieme, že idea piatich procesov *wuxing* má počiatky už v textoch obdobia Bojujúcich štátov, kvôli nedostatku písomných zdrojov zatiaľ nie je zrejmé, akú veľkú rolu hrala v tomto období v porovnaní s neskorším obdobím dynastie Han, kedy bola takpovediac kanonizovaná v tej podobe, v akej ju poznáme dnes a odkedy je preukázateľne súčasťou hlavného prúdu tradičného čínskeho vnímania sveta (Harper 1999).

Chu 楚 (704–223 pnl.), charakteristiky chuských hrobiek zdieľajú všetky tri.<sup>19</sup> V prípade hrobky Leigudun patriacej zengskému kniežaťu Yiovi 曾侯乙 je tak vďaka tomu, že štátik Zeng 曾 bol vo sfére politického aj kultúrneho vplyvu štátu Chu.<sup>20</sup>

V prípade hrobky Mawangdui štát Chu ako taký síce už viac ako pol storočia neexistoval, avšak dynastie Qin (221–206 pnl.) a Západná Han (202 pnl.–9 nl.) sa pričlenením jeho územia nevyhli vplyvu chuskej kultúry a jeho náboženských zvykov a predstáv. O tom, že chuské melódie uprednostňoval pred severnými hymnusmi prvý hanský cisár Gaozu 漢高祖 (vládol 202–195 pnl.) sa píše v dynastickej kronike *Han shu* 漢書. Otvorená náklonnosť jeho pravnuka cisára Wudiho 漢武帝 (vládol 141–87 pnl.) k chuským rituálom dokonca vyvolávala pobúrenie u mnohých konfuciánskych dvoranov. Na týchto dvoch príkladoch vidíme, že chuská kultúra prežila štát Chu a bola sčasti integrovaná do kultúry hanskej a všeobecne čínskej. Hrobka Mawangdui sa navyše nachádza v srdci územia bývalého štátu Chu.

Pritom je však namieste si priznať, že obľúbenosť chuských hrobiek, prípadne hrobiek chuského typu, medzi bádateľmi je zapríčinená do veľkej miery tým, že práve tieto hrobky sú tými najbohatšími a zároveň najlepšie zachovanými vďaka priaznivým klimatickým podmienkam na juhu, ako aj hrobovým zvykom, ktoré vo výsledku vytvorili dobré podmienky pre prežitie organických materiálov. Vo všeobecnosti poskytujú chuské hrobky vďaka týmto vhodným podmienkam diachronický obraz súborov hrobových predmetov, aký v iných regiónoch nebudat' (Lai 2005: 1, Thote 2000: 189).

Chu bolo ešte počas svojej existencie a doteraz je často vnímané ako iné alebo dokonca až barbarské. Z archeologických prameňov však môžeme zhodnotiť, že minimálne chuskú elitu spájalo so štátmi, ktoré sa nachádzali v lone čínskej civilizácie v strednom toku Žltej rieky, oveľa viac ako ich rozdeľovalo. Predstava, že Chu bol „kultúrny monolit“ a jeho exotickosť je teda viac produktom starovekých ako aj moderných čínskych predstáv než skutočnosť.<sup>21</sup>

Je zrejmé, že pre elity štátu Chu boli filozofické spisy obdobia východnej dynastie Zhou rovnakým povinným čítaním ako pre ich náprotivky v štátoch bližšie k zhouskému centru a preto by bolo pre účely tejto práce zbytočné viac siahodlho polemizovať nad reprezentatívnosťou vybraných chuských hrobiek, duchovný svet majiteľov ktorých sa zrejme možno až na detaily zhodoval s ich centrálno-zhouskými náprotivkami, resp. vychádzal z rovnakého základu. K takémuto záveru podloženému textami vykopanými v chuských hrobkách dospievajú aj ostatní vedci zaoberajúci sa tematikou (Cook 2006: 18, 25, 29–30; Major 1999: 167).

Tým nechcem povedať, že Chu neoplývalo osobitou materiálnou kultúrou, historici umenia

19 Pre charakteristiku chuských hrobiek a porovnanie s jinskými hrobkami vid' Thote 2009: 137–41.

20 Cyklus prednášok Jakuba Maršálka štate o Chu na UK, letný semester 2017/2018.

21 Tento mylný obraz Chu bol rozširovaný od dynastie Han.

predsa rozlišujú „chuské bronzы“ alebo „chuské laky“. Táto osobitosť však bude zrejme z veľkej časti odôvodnená špecifickými prírodnými podmienkami chuskom území, napr. dostatkom materiálov pre výrobu bronzы a vhodnými podmienkami, ktoré umožňujú, že sa nám lakované predmety v chuských hrobkách zachovali.

### 1.3.2 Alternatívne prístupy

Čo sa týka Laiovej metodológie, badať snahu o odlišný prístup, než je zaužívaný. Lai píše, že nemá v pláne „čítať“ vykopaný materiál na základe textov, ktoré sa nám dochovali odovzdávaním po generácie (Lai 2015: 12–13). Jeho recenzentom je mu však vyčítané, že sa tohto ním samým deklarovaného prístupu nedokázal vo svojej práci držať (Selbitschka 2017). Aj keď sa podľa mňa jednalo v Laiovom prípade o úctyhodný zámer a v prípade, že by sa ho dokázal držať, o zaujímavý pokus, obávam sa, že ohľadom témy predstáv o posmrtnom živote v starovekej Číne je takýto pokus kvôli príliš vysokému počtu neznámych odsúdený na neúspech. Laiov prístup sa preto nepokúsim opakovať s vierou v lepší výsledok a v tejto práci budem používať aj písomné zdroje, ktoré sa nám dochovali odovzdávaním textu po generácie. Budem tak však robiť s vedomím limitov, ktorými tento typ prameňov inherentne disponuje.

Rovnako ako hrobové predmety boli aj literárne pramene, v ktorých budem hľadať zmienky o predstavách záhrobia a prípadnej cesty tam, prístupné len elitnej vrstve obyvateľstva. Tým pádom, aj keď s určitosťou budeme môcť výsledný obraz o prípadných predstavách cesty do záhrobia vzťahovať len k vyšším vrstvám vtedajšej spoločnosti, dúfam, že vďaka spojeniu písomných a archeologických prameňov dostaneme aspoň obraz pomerne plastický.

Cook v jednej recenzii jej knižky vyčítajú, že tým, že interpretuje to, čo nachádza v Chu pod vplyvom svojho presvedčenia o kultúrnej blízkosti Chu a ostatných, vytvorila vlastne dôkaz v kruhu. Recenzent je toho názoru, že z interpretácie hrobových predmetov na základe predpokladu o kultúrnej spriaznenosti Chu a centrálnych zhouských štátov môže Cook vyplývať iba taký záver, v ktorom je potvrdené, že Chu je zhouskému centru kultúrne blízke (Richter 2009: 94). Cook vo svojom prístupe neponecháva možnosť, že tomu tak nie je. Vo svojej práci sa preto pokúsim postupovať so zreteľom na tento problém a preto budem síce v textoch hľadať známky skutočnosti, ako ju máme potvrdenú archeologickými vykopávkami, ale nebudem sa snažiť interpretovať archeologické pramene podľa toho, čo som vyčítal v textoch. Z tohto dôvodu bude ako prvá nasledovať časť venovaná archeologickým prameňom a po nej časť venovaná písomným prameňom.

Často reprodukováný býva názor, že čínska metafyzika pozná dve časti duše, *hun* 魂 a *po* 魄, pričom *hun* je nebeská a *po* zemská časť duše (Loewe 1979). Tento názor sa viaže k pasáži v

kapitole 郊特牲 spisu *Liji*.<sup>22</sup> Teoreticky sa teda ponúka šalamúnske riešenie problému, či duša po smrti zostávala v hrobke alebo kamsi putovala, ktoré dá za pravdu obom teóriám s tým, že *hun* po smrti pobývala v hrobke a *po* šla ďalej. Aj pri zbežnom pohľade na texty obdobia Bojujúcich štátov je však zrejmé, že také jednoduché to s metafyzikou duše v čínskom staroveku nie je.

V textoch *Zuozhuan* a *Hanfeizi* 韓非子 (*Pán Hanfei*) sa používajú *hun* a *po* spolu ako *hunpo*. V *Chuci* sa na viacerých miestach nachádzajú *hun* a *po* samostatne a rovnako na viacerých miestach aj ako *hunpo*. V *Lunyu* 論語 (*Hovory*) a *Yili* sa o *hun* či *po* nehovorí vôbec, V spise *Xunzi* 荀子 (*Pán Xun*) sú spomenuté každá len raz, v spise *Daodejing* 道德經 (O *dao* a cnosti) je spomenutá jedinýkrát *po*, v *Zhuangzi* 莊子 (*Pán Zhuang*) niekoľkokrát *hun* samostatne a raz v spojení *hunpo*.

Čo sa týka hanských textov, Pooov záver je, že v nich je najčastejšie označenie pre dušu *hun* a *po* sa s *hun* postupne stala synonymnou, tzn. ich destinácia bola identická (Poo 1998: 164). Pre nás je dôležité, že tieto metafyzikálne predstavy boli v období Bojujúcich štátov aj dynastie Han rôznorodé a zároveň okrajové a preto im v tejto práci nebudeme venovať ďalšiu pozornosť.

### 1.3.3 Výber textov a práca s písomnými prameňmi

Aj keď žiadny nám známy staroveký čínsky text sa nevenuje predstavám o záhrobie explicitne, je niekoľko textov, ktoré obsahujú zväčša krátke pasáže, kde sú tieto predstavy naznačené alebo spomínané nepriamo. S týmito pasážami pracujú sinológovia ako Wu Hung, Cook a Lai Guolong pomerne nesystematicky a neobjektívne v tom zmysle, že ich účelovo vyberajú z diel s cieľom podporiť svoje teórie nevenujúc pozornosť širšiemu kontextu.

Vyššie som citoval alebo rekapituloval tie pasáže, ktoré spomínajú bádatelia vyberajú, nerozvíjajú úvahy týchto bádateľov a nekomentujú ich výber úryvkov ani ich prácu s nimi. V kapitole venovanej písomným prameňom by som chcel s textami, z ktorých tieto úryvky pochádzajú, pracovať podrobnejšie.

Pracovať budem s vybranými kapitolami z rituálnych príručiek *Yili* a *Liji*, filozofickými spismi *Lunyu* a *Xunzi*, s vybranými básňami starovekej zbierky poézie *Chuci* a úryvkom z komentáru *Zuozhuan*. Samotný preklad a analýzu úryvkov textov bude vždy predchádzať krátka charakteristika textu, z ktorého pochádzajú. Pri výbere úryvkov si budem všímať miesta v texte, ktoré odkazujú k hrobovému rituálu, aj pokiaľ nemajú priamo nič spoločné s predstavou cesty do

---

22 魂氣歸于天，形魄歸于地。 Táto pasáž je pritom vytrhnutá z kontextu, ktorým je opis rozdielnosti pohrebných zvykov počas dynastii Shang a Zhou, čo je podľa mňa už samé o sebe dostatočný dôvod, aby nemohla byť použitá ako argument pre všeobecne platné predstavy o metafyzike duše v akejkolvek dobe a už vôbec nie naprieč čínskym starovekom.

záhrobia.

Každý text najprv v krátkosti predstavím, pričom sa pokúsim zhodnotiť, ako môžeme s týmto textom pracovať pre potreby našej témy s ohľadom na to: ako je dané dielo dnešnými bádateľmi datované, pre koho, resp. akú spoločenskú vrstvu, je text určený, a či je charakter diela deskriptívny alebo preskriptívny. Zároveň by som chcel z týchto textov, obzvlášť z *Yili* a *Liji*, citovať obsiahnejšie a predstaviť tak pasáže, ktoré vrhajú na úryvky vybrané spomínanými bádateľmi, ako sú citované v predošlej kapitole, iné svetlo, než keď sú predstavené osve.

Keďže, ako som už spomenul, žiadny nám známy staroveký čínsky text sa nevenuje predstavám o záhrobí explicitne, bude tematický záber tejto kapitoly rozšírený na hrobový rituál všeobecne. Dúfam, že nám pritom takýto odstup pomôže zhodnotiť, či má tých niekoľko úryvkov, s ktorými pracujú spomínaní bádatelia, pre tému tejto práce skutočne takú výpovednú hodnotu, akú im prisudzujú vo svojich dielach oní autori a či je vôbec polemika medzi bádateľmi, ako som ju predstavil vyššie, nastavená správne.

Priebežne budem v kapitole venovanej písomným prameňom upozorňovať na tie pasáže, ktorých platnosť nám potvrdzuje archeologický výskum.

Čo sa týka spisov *Liji*, *Yi li*, *Zuozhuan* a *Lunyu*, budem pracovať s tzv. palácovou edíciou Trinásť klasických spisov s komentármi *zhu* a *shu* z haly *Wu Ying Wu Ying dian shi san jing zhu shu* 武英殿十三經注疏 z roku 1739, resp. z jej druhým vydaním z roku 1871, ktoré sa pokladá za jednu zo štandardných edícií pre tieto texty. V prípade textov *Xunzi* a *Chuci* budem pracovať s edíciou Zborník v štyroch oddieloch *Sibu congkan* 四部叢刊 z roku 1919. Aj keď mnou vybraná edícia trinástich klasických spisov obsahuje čiastočnú interpunkciu (bodky), pre lepšiu prehľadnosť som sa rozhodol citácie všetkých spisov uvádzať s plnou modernou čínskou interpunkciou (bodky, čiarky, otázniky, úvodzovky a pod.) tak, ako je použitá na stránkach [ctext.org](http://ctext.org). V texte práce budem odkazovať ku všetkým vyššie spomenutým spisom pomocou ich príslušných názvov, nie pomocou názvov edícií, z ktorých texty čerpám.

Texty, s ktorými budem v kapitole venovanej písomným prameňom pracovať, sú rôznych charakterov. Sú medzi nimi rituálne príručky (*Yili* a *Liji*), filozofické spisy (*Xunzi* a *Lunyu*), zbierka básní (*Chuci*) a komentár k historickému spisu (*Zuozhuan*). Začnem analýzou rituálnych príručiek, pamätajúc na to, že podoba pohrebných rituálov v nich prezentovaná je v niektorých prípadoch takmer určite anachronická idealizácia minulosti alebo príklad z ideálneho sveta.

To je pri ich čítaní zrejme hlavne zo zložitej postupnosti vysokého počtu krokov týchto veľmi detailne opísaných rituálov, ktoré na mnohých miestach navyše predpokladajú synchronizované predvádzanie žiaľu a orientáciu na konkrétnu svetovú stranu. Celkovo tak pripomínajú zložitú choreografiu veľkej skupiny účastníkov, ktorá by bola určite veľkou výzvou aj

pre skupinu profesionálnych tanečníkov alebo hercov po niekoľkých skúškach. Je takmer nepredstaviteľné, že mohla byť vo svojej zložitosti správne predvedená náhodnou skupinou pozostalých tak, ko je to opísané v textoch. Aby som zachoval preskriptívny charakter textu v preklade, budem sa, kde to je možné, snažiť používať imperatív.

Vzhľadom na viac alebo menej preskriptívny charakter niektorých z týchto textov je, samozrejme, na mieste otázka, či majú pre naše skúmanie vôbec hodnotu, pokiaľ je ich obsahom nedosiahnuteľný ideál. Čo sa týka detailov týchto spisov, napríklad presnej postupnosti krokov pri tej či onej časti rituálu alebo zmien v orientácii pri každom z krokov, môžeme ich teda vnímať ako idealizovanú, v reálnom svete zrejme nikdy nikým nedosiahnutú podobu a nebudeme z nich v tejto práci vyvodzovať siahodlhé závery. Avšak, čo sa týka hrubých črt rituálu, ako napríklad toho, že:

rituál pozostával z mnohých častí, nech už ich bolo presne koľkokoľvek;

alebo že pre rituál bola dôležitá postupnosť, nech už bola akákoľvek;

alebo že orientácia na tú či onú svetovú stranu hrala svoju rolu, nech už to bola v kroku x svetová strana tá či oná;

alebo že prejavy žiaľu boli istým spôsobom zosúladované či kontrolované a teda nie spontánne;

tie sú niečo, čo môžeme z textov vyvodiť bez obáv na ich spoľahlivosť v otázke detailov.

Aj keď *Liji* aj *Yili* opisujeme vyššie oboje ako rituálne príručky a *Xunzi* a *Lunyu* ako filozofické spisy, je dôležité poznamenať, že (minimálne, čo sa týka výberu kapitol v tejto práci) obidva texty v každej kategórii majú pomerne odlišný charakter a čo sa týka prístupu k nim, bolo by prirodzenejšie rozdeliť ich do kategórii na základe ich normatívnosti. Podľa takéhoto rozdelenia má *Liji* bližšie k *Lunyu* a *Yili* zas k *Xunzi*.

Zatiaľ čo *Yili* presne zapadá do kategórie preskriptívnej príručky, ktorá zrejme neodráža realitu, ale snaží sa o opis neexistujúcej idealizovanej podoby rituálu, text *Liji* je plný organicky pôsobiacich anekdot. Chýba mu pevný rámec a aj vďaka tomu pôsobí viac ako filozofický spis v štýle *Lunyu*, tzn. ako text, ktorého cieľom má byť ukázať, ako reagoval a argumentoval na rôzne problémy prototyp cnostného muža. Čitatelia týchto textov by mali dokázať z týchto prípadov abstrahovať poučky a vzorce správania, ktoré im pomôžu, keď narazia na rovnaké alebo podobné problémy sami.

Keďže sa tieto spisy opierajú o údajné konanie konkrétnych historických osobností (nehľadiac na to, nakoľko je toto spojenie vierohodné), samotné situácie opísané v týchto spisoch pôsobia oproti napr. spisu *Yili* organickejšie a uveriteľnejšie. K opisom pohrebných obradov v týchto spisoch môžeme pristupovať o čosi menej prezieravo, než ako tomu bude v prípade príručiek, akurát musíme mať na pamäti, že keďže ambíciou týchto textov už nie je normatívny opis, ale opis jednotlivej skutočnosti, nemôžeme poznamenať, ktoré získame skúmaním týchto textov

ani my zovšeobecňovať na celú spoločnosť bez toho, aby sme mali viac miest, o ktoré sa môžeme oprieť.

Ako sme povedali, *Xunzi* má typovo bližšie k *Yili* v tom, že podáva teoretický výklad, čím môže sčasti odrážať reálnu prax, ale zároveň sám vytvára vlastnú normu, ktorá nemusí byť vzhľadom k jeho cieľom v priamom vzťahu k realite.

Čo sa týka nášho prístupu k zbierke *Chuci*, tu treba mať predovšetkým na pamäti, že rôzne časti tejto zbierky zrejme pochádzajú z rôznych období a preto ten istý motív v rôznych básňach môže byť v jednom prípade skutočným odrazom dobových predstáv v druhom prípade iba básnickou konvenciou oprostenu od pôvodného významu či anachronizmom. V tejto práci sa preto budeme priamo venovať starším častiam tejto básnickej zbierky, a síce básňam, *Zhaohun* a *Dazhao*. Keďže sa o tieto texty do veľkej miery opierajú aj iní bádatelia, zhodnotíme aj ich argumenty.

Čo sa týka inventárov *qiance*, tie sú súčasťou hrovej výbavy niektorých (v našom prípade všetkých troch) hrobiek daného obdobia. V nich vymenovaná hrobová výbava sa však, pokiaľ mi je známe, doposiaľ v nijakom prípade nezhodovala na 100 % so skutočnou hrobovou výbavou hrobky. Niektoré predmety z inventárov v hrobke môžu chýbať, prípadne sa z nich nachádza v hrobke iba časť. Inventáre takisto nevymenúvajú všetky predmety nájdené v hrobke. Načo presne slúžili, prečo boli ukladané do hrobov a prečo sa ich obsah nezhoduje s obsahom hrobky je predmetom diskusií. Na rozdiel od iných písomných prameňov pojednám o inventároch *qiance* vždy keď budem pojednávať o hrobke, v ktorej boli nájdené, keďže sa jedná o archeologický písomný prameň.

## 2 ARCHEOLOGICKÉ PRAMENE

### 2.1 Hrobka Leigudun

#### 2.1.1 Charakteristika hrobky

Najstaršou hrobkou nášho výberu je hrobka Leidugun, ktorá patrila zengskému kniežaťu Yiovi. Ten bol fakticky Chuským vazalom. To, že tento štát bol zo strany Chu nielen pod vplyvom politickým, ale aj kultúrnym, je zrejmé z celkového charakteru hrobky<sup>23</sup> ako aj z konkrétnych detailov.

Spomenúť môžeme: bronzové stojany na zvony zakončené bohatým kvetným ornamentom (obr. č. 3), ktoré sa bádateľom okamžite asociujú s dôrazom na rastlinstvo v textoch *Chuci* (Mackenzie 1991: 144–7), postavu šamana<sup>24</sup> *wu* 巫 držiacu hady na jednom zo zvonov (obr. č. 4), alebo dva výjavy na lakovanej nádobe vo forme kačky nájdenej v jednej z doprovdných truhel (obr. č. 5). Prvý zobrazuje dve postavy v zvláštnych čiapkách, z ktorých jedna bubnuje na bubon a druhá tancuje, a druhý výjav nachádzajúci sa na opačnej strane nádoby zobrazuje dva stojany na zvony v tvare zvierat a postavu bijúcu na zvon odetú zrejme v kostýme vtáka či zvierat'a. Živelnosť, ktorá srší z týchto vyobrazení nám pripomína atmosféru, ktorá bola neskôr (aj spätne) pripisovaná a vyčítaná chuským rituálom tými, ktorí boli presvedčení o nadradenosti severných zhouských rituáloch.

Z tejto hrobky pochádza aj najstaršia nájdená kadidelnica nájdená v Číne (ZHY: 249), ktorá teoreticky môže reflektovať záujem o vône, ako ho pozorujeme v *Chuci* a podľa niektorých bádateľov môže byť dokonca asociovaná s magickými rituálmi s dôrazom na farmakológiu ako súčasť šamanových vedomostí (Mackenzie 1991: 145).

Hrobka Leigudun pochádza približne z roku 433 pnl., teda zo začiatku obdobia Bojujúcich štátov. S rozlohou 220 m<sup>2</sup> sa jedná o najväčšiu hrobku z nášho výberu. Má nepravidelný tvar a tvoria ju 4 oddiely: východný, centrálny, severný a západný (obr. č. 6).<sup>25</sup>

#### 2.1.2 Interpretácia hrobovej výbavy teóriou „šťastného domova“

Ako sme spomínali, Wu Hung vníma hrobku ako snahu o napodobnenie obydliia.<sup>26</sup> Argumentuje výškou stropu 3 metre, ktorá umožňuje dospelému človeku pohybovať sa v tejto

23 T.j. jej orientácie, architektúry a vnútorného rozdelenia.

24 Či *wu* napĺňajú význam šamanov je predmetom debát, ja tento preklad používam jednak preto, lebo je zaužívaný a jednak preto, lebo problematika jeho prekladu je za rámcom tejto práce.

25 Aj keď v čínskej literatúre sa hovorí o *shi* 室 a v západnej o *chambers* alebo *rooms*, ja som sa rozhodol v tejto práci v rámci prístupu bez predsudkov používať neutrálny výraz „oddiel“.

26 Rovnakého názoru je aj Thote (2009: 135).



hrobke vztýčenému. Ďalej si všima, že oddiely boli spojené priechodmi. Poznomenáva pritom, že tie nie sú v mierke, v skutočnosti merajú na výšku iba 40 cm. Podobné priechody boli nájdené v ďalšom tucte chuských hrobiek pochádzajúcich z 4. – 2. stor. pnl. (Wu 1999: 722–3). Architektonické prvky, zrejme okná, sú aj súčasťou výzdoby truhly kniežat'a (obr. č. 7), čo znova posilňuje asociáciu hrobky s obydliím.

Druhým Wu Hungovým argumentom, prečo bola táto hrobka vnímaná ako miesto večného pobývania duše mŕtveho, je, že centrálny, severný a východný oddiel reprezentujú tri hlavné polohy života zosnulého: vojnu, rituály a zábavu, a symbolizujú pokračovanie týchto aktivít po smrti. Tomu majú odpovedať aj tri typy predmetov, ktoré sa v nich nachádzajú: rituálne predmety *liqi* 禮器 (prípadne obetné nádoby *jiqi* 祭器), zbrane *rongqi* 戎器 a predmety dennej potreby *yongqi* 用器.<sup>27</sup> Zámerom rozmiestnenia predmetov v hrobke malo byť, aby sa v nej duša mŕtveho cítila po smrti „ako doma“.

Centrálny oddiel, v ktorom sa nachádzal rituálny orchester bronzových zvonov, obrovský litofón a bronzové obetné nádoby, mal odzrkadľovať formálnu audienčnú sálu. Severný oddiel bol podľa Wu Hunga zbrojnica, keďže obsahoval „väčšinu z 4500 kusov zbraní a brnenia“. Západný oddiel bol hárem, pretože v ňom sa nachádza pochovaných 13 mladých žien. Vo východnom oddiele si Wu Hung všima hudobné nástroje, konkrétne 5 citár *se* 瑟, 2 citary *qin* 琴, 2 syrinxy (Panove flauty) *xiao* 簫 a plochý bubon, a z ich prítomnosti vyvodzuje, že sa jednalo o osobnú komnatu. Thothe sa domnieva, že východný oddiel slúžil ako komnata pre komorné vystúpenie, ktorého súčasťou bol spev (Thote 2012: 28).

Aby sme mohli zhodnotiť argument týkajúci sa rôznych funkcií štyroch oddielov hrobky, musíme bližšie preskúmať výskyt hrobových predmetov v každom z nich.

Predmety, ktoré som práve spomenul, nájdeme zmieňované často v sekundárnej literatúre, avšak pri podrobnom preskúmaní hrobky zistíme, že tvoria iba výsek z celkového obrazu, ktorý je oveľa väčší a nejednoznačnejší, než by sa z letného pohľadu zdalo.

Množstvo predmetov, ktoré by sme si mohli spojiť s vojenstvom, nachádzame okrem severného aj vo východnom oddiele. Nachádza sa tam napríklad 1418 kusov šípov, čo je približne tretina všetkých, pričom zvyšné sú v severnom oddiele. Pri bližšom pohľade ďalej zistíme, že čo sa týka trojhranného typu šípu, ktorý je najrozšírenejším typom v hrobke a typovo sa podieľa na celkovom počte šípov viac ako 95%-tami, pomer jeho výskytu v severnom a východnom oddiele je 70:30. V prípade dvojhranného typu šípu, ktorý tvorí 3.7% celkového počtu, a šípov s okrúhlym, prípade štvorhranným hrotom, ktoré tvoria zvyšných 0.44% šípov, je však tento pomer 18:82,

---

27 Toto rozdelenie hrobových predmetov je podľa Wu Hunga tradičnejšie ako dvojklasifikácia *mingqi* 冥器 (spirit articles) a *shengqi* 生气 (lived objects), ktorá sa začína objavovať viac v hrobkách práve počnúc piatym storočím pnl. (Wu 1999: 728-9).

tzň.tieto neobyčajné šípy sa nachádzajú prevažne vo východnom oddiele (ZHY: 301). Okrem šífov sa vo východnom oddiele vyskytujú aj luky (25 ks, v porovnaní s 30 ks v severnom oddiele) (ZHY: 295), halapartne 戈 (7 ks, v severnom oddiele 59 ks) a štíty (23 ks, v severnom oddiele 26 ks) (ZHY: 303).

Takisto sú niektoré časti konského postroja a voza (obr. č. 8) prítomné výhradne vo východnom oddiele: 40 zubadiel *xian* 銜, 38 párov klikov, ktoré držia pokope zubadlá a postroj *biao* 鑣, 882 ozdôb konského postroj *mashi* 馬飾 a v počte jeden kus samotnú konštrukciu voza (kôš) *yu* 輿. Ostatné časti voza ako strieška *san* 傘 (1 ks) a kovové zakončenia kolies *wei* 韋 (76ks) sa pritom nachádzajú výlučne v severnom oddiele (ZHY: 325–328).

Aj keď je pravda, že napríklad všetkých 30 halapartní *ji* 戟, všetkých 7 kopijí *shu* 殳, všetkých 14 palíc (palíc, lebo ich bronzové konce nemajú ostrie) *shu* 杵 a 6 zo 7 kopijí *mao* 矛 pochádza zo severného oddielu, vo svetle nezanedbateľnej časti zbraní a brnenia, ktoré pochádza z východného oddielu, je podľa mňa unáhlené prehlásiť tak, ako to robí Wu Hung a preberajú iní, že sfére vojenstva bol v hrobke venovaný (len) severný oddiel.

Pozoruhodné je aj to, že čo sa týka častí voza, každý typ súčiastky má miesto buď iba v severnom alebo vo východnom oddiele. Všetko brnenie, vrátane konského, je pritom v severnom oddiele. Za úvahu stojí zamyslenie, či, pokiaľ majú rôzne oddiely hrobky skutočne pridelené funkcie, ktoré majú reprezentovať sféry bytia mŕtveho kniežaťa, nemali zbrane a prípadne aj časti voza vo východnom oddiele reprezentovať lov.

Túto hypotézu by teoreticky podporovalo aj to, že v hrobke sa nachádzajú dve drevené sošky jeleňov (obr. č. 9), jedna v centrálnom a druhá práve vo východnom oddiele a ďalej prítomnosť hrotov šífov netypických foriem, ktoré mohli byť určené na lov rôznych druhov koristi. Prítomnosť štítov vo východnom oddiele, ktoré sa nám minimálne dnes s lovom neasociujú, však môže túto hypotézu vyvracať. Mackenzie (1991) aj Hawkes (1985) však tvrdia, že lov a vojna boli v pojednávanom období od seba neoddeliteľné, čo by štítov prítomnosť mohlo čiastočne objasňovať.

Ani čo sa týka západného oddielu, ktorý je pre Wu Hunga háreňom, nie sú predmety v ňom, resp. truhly s pozostatkami tiel mladých žien, ojedinelé pre tento jediný oddiel. V západnom oddiele bolo síce pochovaných 13 žien (vo veku 15–22, resp. 14–24 podľa iného merania), ale 8 ich bolo pochovaných aj vo východnom oddiele (vek 18–22, resp. 19–25) (ZHY: 59). Čo sa týka ich hrovej výbavy, nepozorujeme medzi tými pochovanými vo východnom a západnom oddiele žiadne kategorické rozdiely (ZHY: 74). Z oboch skúmaní pozostatkov vyplýva, že medzi ženami zo západného oddielu boli aj také, ktoré bolio čosi mladšie, než ich náprotivky z východného oddielu. Obzvlášť pri absencii rozdielov v hrovej výbave to však podľa mňa nemôže byť dostatočný

argument pre hypotézu, že vo východnej komnate sú pochované ženy iného postavenia (napr. hudobníčky), ako v západnej komnate (konkubíny).

Čo sa týka citár *se*, z dvanástich sa ich nachádza sedem v centrálnom oddiele a päť vo východnom, pričom v ich rozmeroch alebo zdobení nebadáť typové rozdiely (ZHY: 155, 160). Jediné dve citary *qin* sú vo východnom oddiele. Kým obidva syrinx (Panove flauty) *xiao* 簫 ako aj obidve bambusové flauty *chi* 簾 pochádzajú z východného oddielu, zo šiestich ústnych orgánov *sheng* 笙 sú v centrálnom oddiele štyri, kým vo východnom dva.

Na príklade rozmiestnenia: zbraní, štítov a častí voza v severnom, ale aj východnom oddiele; pozostatkov žien v západnom, ale aj východnom oddiele; a tých hudobných nástrojov, ktoré nie sú súčasťou bronzového orchestra, vo východnom, ale aj v centrálnom oddiele; vidíme, že pridelenie funkcií oddielom tak, ako to urobil Wu Hung, bol zrejme prirýchly záver. Jediné z Wu Hungových prepojení oddielu a funkcie, ktoré je obstojí aj pri bližšom pohľade, je prepojenie centrálného oddielu s rituálmi. Rituálne bronzové nádoby na pokrmy totiž pochádzajú všetky z centrálného oddielu, rovnako aj všetky bronzové nádoby na vodu a okrem dvoch aj všetky bronzové nádoby na alkohol.<sup>28</sup>

Wu Hungov sklon vidieť vo východnom oddiele vnútornú komnatu paláca, v ktorej sa odohráva hostina, aká je opisovaná v Zhaohun, pramení podľa mňa zo snahy nájsť podobnosť s miestom pre dušu, ako ho vidíme v hrobke Mawangdui, nie z objektívneho pohľadu na hrobové predmety v ich celistvosti a ich rozmiestnenie.

### 2.1.3 Interpretácia hrobovej výbavy teóriou posmrtnéj cesty

Lai argumentuje, že zámer za predmetmi umiestnenými v hrobke bolo evokovať duši mŕtveho známe prostredie a tak ju po traume, ktorou pre ňu bolo oddelenie sa od tela a ocitnutie sa v „divokom“ priestore, upokojiť pred ďalšou cestou, ktorá ju ešte čakala a zároveň ju na túto cestu nasmerovať a vybaviť. Opäť by som sa na niektoré hrobové predmety a rozvrhnutie hrobky pozrel vo svetle tohto prístupu.

Ako sme spomínali, súčasťou zdobenia vnútornej truhly sú architektonické črty. Čo viac, vo vnútorných stenách hrobky sú tiež prítomné otvory, o ktorých sa predpokladá, že mali umožňovať pohyb duše po hrobke. Pokiaľ by stavitelia hrobky rátali s tým, že duša má hrobku opustiť, bolo by namieste jej k tomuto účelu postaviť východ. Na žiadnej z vonkajších stien ani v blízkosti rampy však žiadne architektonické prvky ako okná či dvere nenachádzame, a to ani naznačené.

Pokiaľ by duša mala po hostine v priestoroch hrobky naozaj ďalej cestovať, nebolo by logické, že v hrobke, v ktorej sú prítomné naznačené architektonické prvky, budú aj (aspoň

---

28 Oné dve nádoby na alkohol pochádzajú zo severného oddielu.

naznačené) dvere smerom von?

Tu predpokladáme, že duša mŕtveho by z hrobky takpovediac vyšla, čo sa môže niekomu zdať príliš trúfalé. Ved' odkiaľ my vieme, ako sa duša pohybovala? Na jednej strane sú v priestoroch hrobky síce otvory, ktoré majú zrejme symbolizovať dvere, na druhej strane nie sú takej veľkosti, aby cez ne mohol prejsť človek. Pokiaľ by však pre dušu steny neboli žiadnou prekážkou, aký by bol zmysel týchto otvorov? Navyše, pokiaľ by duši na cestu nebol potrebný voz, načo by tam bol? Očakávať východ ako súčasť dizajnu hrobky je preto namieste a Laiova interpretácia hrobky ako dočasnej zastávky pôsobí pri hrobke Leigudun prihliadnuc na absenciu východu silene.

Laiovej interpretácii hrobky ako miesta, ktoré má dušu mŕtveho pripraviť na ďalšiu cestu, však teoreticky nahráva podľa mnohých vôbec najkrajší bronzový predmet celej hrobky, a síce veľká socha vtáka s parožím (obr. č. 10). Tá sa nachádza vo východnej komnate, čo podľa Mackenzieho naznačuje, že neplnila verejnú náboženskú funkciu, ale vzťahovala sa ku kniežatovým osobným aspiráciám (Mackenzie 1991: 157). Interpretácii jej konkrétnej úlohy v hrobke sa ponúka viacero. Autori archeologickej správy o hrobke podotýkajú, že podoba žeriava symbolizuje šťastie a parožie dlhovekosť, tu sa však ponúka otázka, či nie je na symboly dlhovekosti v hrobke už neskoro (ZHY: 250).

Ďalšia interpretácia je, že sa jedná o nositeľa duše kniežata do nebies. Z neskoršej doby sú známe predstavy práve o žeriavoch ako obľúbenom „dopravnom prostriedku“ tých, ktorí dosiahli nesmrteľnosť. Bronzová socha vtáka sa na žeriava skutočne podobá, čínski archeológovia ju tak dokonca priamo označujú. S výškou takmer 150 cm si ani nie je také ťažké predstaviť, ako by ju mohlo knieža osedlať. Problém je však v tomto prípade vysvetliť prítomnosť parožia. Aj keď vtáky sú predovšetkým v chuskom umení častým motívom, a to dokonca aj v spojení s mŕtvymi (viď známu maľbu na hodvábe z 5.–3. stor. pnl. nájdenú vo vykradnutej chuskej hrobke v dnešnom Hunane, obr. č. 11), konkrétne predstava nesmrteľných letiacich na žeriavoch je podstatne mladšia. Predpoklad, že táto predstava je staršia, než sme sa doposiaľ domnievali, je bez ďalších dôkazov možno až príliš odvážna špekulácia.

Mackenzie podotýka, že v keď v *Chuci* „šaman-básnik“ letí priestorom, často neletí sám, ale sprevádzaný plejádou tvorov, medzi nimi aj „fénixmi“, a že „južanské rezby nadpozemských vtákov mali základ v podobe žeriava“ (Mackenzie 1991: 144). Žeriav v hrobke kniežata Yi podľa neho mohol slúžiť ako nositeľ duše kniežata do nebies. Problém tejto argumentácie je možno v tom, že v *Chuci* nie sú lety vesmírom „básnikov-šamanov“ ani v jednom prípade posmrtné, resp. to nič nenaznačuje, často práve naopak. Stále to však môže byť schodné na princípe voľnej asociácie, prípade vývoja alebo variácie týchto predstáv.

Thote (1987) presvedčivo argumentuje, že v prípade leigudunského bronzového žeriava ide o stojan na bubon, ktorý bol nájdený neďaleko. Ten mal pôvodne visieť medzi parohami žeriava.

Túto špekuláciu podporuje viacerými podobnými sochami iných vtákov alebo jeleňov, ktoré slúžili ako stojany na bubny v iných chuských hrobkách (obr. č. 12). Tieto sochy pracujú s niektorými z nasledujúcich motívov: žeriav, jeleň, parožie, tigre, hady (prítomné v tomto prípade vygravírované na krídlach), bubon. Pokiaľ by sa zdali podobné artefakty z iných hrobiek ako málo presvedčivé, je tu ešte výjav vyobrazený na lakovanej drevenej kačke, ktorý jasne ukazuje bubeníka a bubon, ktorého stojanom sa javí akési šelmovité zviera (obr. č. 4).

Netypický je v prípade žeriava z hrobky kniežat'a Yi materiál použitý na jeho zhotovenie, t.j. bronz. Trvanlivý a drahý materiál stojí v protiklade drevu, z ktorého boli vyrobené kusy nájdené v iných chuských hrobkách aj k bubnu, ktorý mal byť na paroží žeriava pripevnený a o ktorom sa Thote v súvislosti s kvalitou jeho zhotovenia domnieva, že mal slúžiť iba ako ceremoniálny predmet. Zhotovenie žeriava z bronzu však podľa Thotea možno naznačuje, že žeriav bol používaný aj počas kniežat'ovho života. Teóriu držiaku podporuje aj nápis na hrdle žeriava, kde sa píše, že má slúžiť „na večné používanie Kniežat'a Yi z Zeng“ 曾侯乙作持用终 (Thote 1987: 47, ZHY: 250). Thote zároveň presvedčivo zavrhuje teóriu, že by sa malo jednať o tzv. strážcu hrobky *zhenmushou* 鎮墓獸, prípadne náhradu tohto typu artefaktu.

Z ikonografickej analýzy tejto aj mnohých iných chuských hrobiek je zrejmé, že mýtus „fénixa“, t.j. zázračného vtáka, hral v náboženstve či mytológii dôležitú úlohu. Pre Mackenzieho praktická funkcia sochy nutne nevyklučuje „symbolickú rolu, ktorú mohol hrať ako nositeľ duše do Nebies“, ja si však myslím, že je pravdepodobnejšie, že sa jedná o „kanibalizáciu“ náboženských obrazov v svetskej sfére v tom istom duchu, v akom hovorí Hawkes (1985: 39) o *Chuci* a v akom vidí Mackenzie miniaturizované vtáky a zvery, ktoré zdobia bronzové nádoby tejto hrobky.<sup>29</sup> Ďalšími príkladmi tohto využitia náboženskej či mytologickej symboliky v predmetoch, ktoré nemali priamu náboženskú funkciu, môžu byť, koniec koncov, aj už spomínané kvetinami posiate stojany na zvony alebo tiež parohaté (a okrídlené) tvory, ktoré slúžia ako držiaky na litofóny (obr. č. 13). Čítať sochu žeriava v týchto súvislostiach ako sprievodcu či nositeľa duše mŕtveho do Nebies je podľa mňa príliš špekulatívne.

Čo sa týka hrobovej výbavy, tá by mala podľa Laia byť dušu mŕtveho ukotviť, prípadne zabezpečiť hladký priebeh jej ďalšej cesty. Aj keď istý počet záložných zbraní sa na nebezpečnej ceste môže prihodiť, počty zbraní a brnenia v hrobke sú zjavne prehnané, pokiaľ by cieľom bolo ozbrojiť jedného človeka. Samozrejme, prebytočnosť počtu zbraní môžeme jednoducho odbyť tým, že mala odrzkadľovať vysoký status mŕtveho rovnako ako to je v prípade počtu obetných nádob, pri ktorých platí, že čím vyšší status zosnulého, tým vyšší počet nádob v jeho hrobe.

---

29 Mackenzie sám pripomína tento Hawkesov názor, avšak nie v súvislosti so sochou žeriava, ale v súvislosti s miniaturizovanými vtákmi a zvermi, ktoré zdobia bronzové nádoby. Opäť sa však prikláňa k názoru, že to tak nie je a ozdoby si ponechali svoju pôvodnú náboženskú funkciu (Lawton 1991: 145).

Tak ako si nekladíme otázku ako mal zosnulý používať všetkých x kotlíkov *ding* a x kotlíkov *gui* a či by mu vlastne nestačilo po jednej nádobe z každého typu, by sme si mohli neklásť otázku, prečo cítili pozostalí potrebu vybaviť zosnulého takmer dvomi stovkami kusov zbraní a viac ako štyrmi tisícmi šípov. V prípade, že by sme si však túto otázku rozhodli klásť, máme v hrobke Leigudun k dispozícii ešte jednu indíciu toho, kto mal všetky tieto zbrane používať, a síce maľby ozbrojených bytostí na truhle kniežaťa (obr. č. 14).

Na každej strane truhly sa nachádza po desať bytostí, ktoré môžeme rozdeliť na tri typy podľa toho v akej časti spektra sa nachádzajú, keď sa jedná o podobu s človekom. Zatiaľ čo štyri bytosti, ktorých štyri končatiny môžeme jasne rozlíšiť, by mohli byť jednoducho ľudia v maskách, čo sa týka štyroch bytostí ktorých spodná časť tela má neurčitú podobu a dvoch bytostí, ktoré majú v porovnaní s ľuďmi niekoľko párov nadbytočných končatín, nie je možné o nich povedať s istotou, či sa jedná o nadprorodené bytosti, ako si ich predstavovali na zengskom dvore alebo o ľudí v maskách a kostýmoch, ktoré majú tieto bytosti reprezentovať. Tak či onak, každá bytosť drží po svojom boku dvojposchodovú halapartňu *ji* 戟. Viacerí bádatelia vyvodzujú z umiestnenia týchto malieb na truhle kniežaťa a z toho, že sú ozbrojené, ten záver, že bytosti mali ochrannú funkciu.

Okrem týchto prominentných ozbrojených bytostí sú steny vnútornej truhly kniežaťa posiate aj množstvom iných tvorov, predovšetkým vtákov a plazov, ale aj ďalšími bytosťami ponášajúcimi sa držaním tela na ľudí (obr. č. 7).<sup>30</sup>

Želaná prítomnosť nadpozemských ochrancov by mohla vysvetľovať nadbytok zbraní v hrobke. Pre nás je teda otázkou, či mali títo strážcovia strážiť telo kniežaťa v hrobke alebo mali byť sprievodom duše na ceste do záhrobia. Na túto otázku však vychádzajúc z poznatkov, ktoré máme o tejto jednej hrobke, s určitosťou odpovedať nevieme.

Čo sa týka tzv. predmetov pre cestovanie *youqi*, tie mal podľa Laia používať mŕtvy za života a po jeho smrti boli uložené do hrobky, pretože sa mu mohli zísť pri ceste do záhrobia buď z rýdzo pragmatických dôvodov (rohožky, skladacie postele, vankúše, vejáre, mapy, nádoby na pokrmy a nápoje, zbrane, obuv, lampy, čiapka) alebo mohli slúžiť ako talizmany (prstene, zrkadlá, citary, opaskové háky, ihlice do vlasov a iné) (Lai 2005: 31–38).

Z predmetov, ktoré Lai a Cook vymenúvajú ako príklady predmetov na cestovanie *youqi* sa ich v hrobke Leigudun nachádza iba niekoľko. Nenachádzame žiadne skladacie postele, vankúše, vejáre, mapy, lampy, obuv, čiapky, zrkadlá ani ihlice do vlasov. Bambusové rohože, ktoré vnímajú Lai a Cook ako podložku pri spaní v divočine, boli v hrobke Leigudun buď použité ako obal alebo podložka pre predmety rozložené v hrobke (ZHY: 286).

---

30 Pre podrobný rozbor vid' Thote 1991.

Predmety, ktoré skutočne vyzerajú ako uspôsobené na cestu, sú niektoré kusy nábytku, niektoré nádoby s príborom a osobné predmety ako napr. hrebene a šperky.

Skrinka s príborom na alkohol obsahovala kompaktné uložené štyri hranaté drevené krabičky na pokrmy, jednu nádobu na alkohol a 16 misiek *erbei* (ZHY: 371). To, že sú misky aj príbor uložené v skrinke a nie rozmiestnené na stole alebo na zemi ako iné nádoby v hrobke môže dokazovať, že celý bol pripravený na okamžité použitie. Na rozdiel od iných pohárov na iných miestach v hrobke, sú tie v tejto skrinke bez ornamentov a aj ich minimalistický tvar napovedá, že pri ich dizajne bolo na zreteli praktické využitie.

Z dvoch skriniek obsahujúcich nádoby na jedlo trčia háčiky, ktoré podľa archeológov zrejme slúžili na ich uviazanie pri prenose (ZHY: 360). Rovnako aj tieto skrinky obsahujú paličky aj lyžice.

Päť skriniek na oblečenie je na rozdiel od skriniek na jedlo a skrinky na alkohol zdobených maľbami ľudí, dvojicou draka a tigra a abstraktnými vzormi.

Z osobných predmetov nachádzame pri tele kniežat'a nefritový hrebeň (ZHY: 430). Ďalej sú v hrobke tri palice rôznych dĺžok a tvarov, ktorých zdobenie a tvar však napovedá skôr rituálnu ako praktickú funkciu (ZHY: 383–4).

V hrobke sa ďalej nachádza množstvo predmetov, ktoré môžeme z kategórie prenosných predmetov bezpečne vylúčiť. Bronzové obradné nádoby na jedlo aj alkohol, stôl s kotúčmi priadze, pár bohato zdobených lakovaných drevených nádob *dou*, ktoré napodobňujú formou bronzové nádoby, lakovaný pohár a ďalšie lakované predmety vyrobené z jedného kusu dreva, ktoré sú v dôsledku tohto ťažké a nepraktické pri prenose.

#### 2.1.4 Vlastná interpretácia

Predchádzajúca analýza rozmiestnenia hrobovej výbavy v rôznych oddieloch hrobky podľa mňa nepotvrďuje tú časť Wu Hungovej teórie „šťastného domova“, ktorá vidí za konštrukciou hrobky kniežat'a Yi z Zeng zámer vytvoriť miesto, ktoré má kopírovať sféry života mŕtveho. To však neznamená, že môžeme automaticky zavrhnúť tú časť teórie, ktorá hovorí, že hrobka mala slúžiť ako miesto večného pobývania duše.

Pokiaľ však duša nemala opustiť hrobku, ako vysvetlíme prítomnosť vozu a častí konských postrojov, resp. ich častí? A čo neprítomnosť samotných koní? Obzvlášť v kontexte toho, že pohreby koní neboli v shangských ale ani ranných zhouských elitných hrobkách práve ojedinelé (Wu 2013). A prečo nebol voz v hrobke uložený v celistvosti? Ponúkajú sa dve vysvetlenia.

Prvé z nich sa nesie v duchu Wu Hungovej teórie. Voz bol do hrobky uložený ako predmet typu *mingqi*, t.j. ako symbolická kópia skutočného predmetu, preto bol pred uložením znefunkčnený

rozobratím a neposkytnutím koní. Nemal slúžiť na výjazdy v doslovnom zmysle, slúžil ako prostriedok v pretvorení hrobky na mikrokozmos. Mŕtvemu pripomínal jeho status.

Druhé vysvetlenie sa nesie v duchu Laia a Cook. Účel vozu je v takomto prípade praktický, kone v hrobke chýbajú, pretože do voza budú zapriahnuté draky ako v *Chuci*.

Keďže nechýbajú iba kone, ale aj iné časti postroja aj voza, považujem za pravdepodobné, že rolu hrala symbolika a pragmatizmus. Umiestnenie vybraných častí postroja do hrobky reprezentovalo uloženie koní a umiestnenie vybraných častí voza reprezentovalo umiestnenie vozov. Takto nebola potreba kopat' obrovské podzemné parkovisko pre všetky kone a vozy, ktorých vysoký počet podmieňoval status zosnulého a neplytvalo sa ani zbytočne cennými zdrojmi.

Korešpondujúci počet klikov *biao* a zakončení kolies *wei*, ako aj takmer rovnaký počet zubadiel *xian* má zrejme totiž reprezentovať až približne 38–40 párov vozov a približne rovnaký počet koní, ktoré do nich mali byť zapriahnuté. To je v súlade s inventárom hrobových predmetov na bambusových prúžkoch nájdených v hrobke, kde je vymenovaných 39 typov vozov, z ktorých väčšina boli dary alebo príspevky na pohreb vysoko postavených známych zosnulého (Wu 2013: 22).

Vozy aj kone reprezentované časťami voza a konského postroja mali byť odzrkadlením statusu mŕtveho, nie prostriedkom posmrtnej cesty. To isté platí podľa mňa o zbraniach nájdených v hrobke, ktorých množstvo malo podľa mňa reprezentovať vojenskú moc zosnulého, nie byť výbavou prípadnému sprievodu ochranných bytostí sprevádzajúcich zosnulého na ceste do záhrobia, ako som o tom uvažoval vyššie.

Aj keď niektoré predmety, ako napr. krabičky na nádoby na alkohol a pokrmy, vyzerajú ako uspôsobené na cestovanie, keďže sa jedná iba o malú časť z hrobových predmetov, nemyslím si, že to je dostatočný dôkaz toho, že duša bola vybavená na opustenie hrobky a cestu do neznáma. V hrobke sa celkovo nenachádza toľko predmetov na cestovanie *youqi*, aby hrobka pôsobila presvedčivo ako prestupná stanica na ceste duše do záhrobia, ako ju prezentujú v teórii posmrtnej cesty Lai a Cook.

Z hrobovej výbavy by sme však mohli vyvodit' iný záver. Rôzne typy šípov a ich rozvrhnutie v hrobke, rovnako ako prítomnosť sošiek jeleňov má podľa mňa odkazovať k lovu. Lov bol obľúbenou voľnočasovou aktivitou najvyšších vrstiev v tomto období a oveľa viac než spôsob ako zaopatrít potravu. Sčasti bol rituálnou záležitosťou a sčasti muselo ísť o príležitosť k udržaniu priateľských vzťahov či nadviazaniu nových kontaktov medzi členmi elitných vrstiev.

Pri aktivitách tohto typu určite nesmeli chýbať pokrmy a alkohol. Krabičky nájdené v hrobke kniežaťa Yi, ktoré sa zdajú uspôsobené na prenášanie, mohli byť podľa mňa používané práve na tento účel. Ich umiestnenie v hrobke malo vyzdvihnúť dôležitú rolu, ktorú musel zosnulý zohrávať za života ako organizátor, resp. hositeľ týchto podujatí.



Pred tým, ako sa posunieme k ďalšej hrobke si je podľa mňa ešte potrebné uviesť, že v hrobke Leigudun sa nachádza aj množstvo predmetov, ktoré sú kvôli neočividnosti ich účelu či symboliky bádatelmi opomínané. Z východného oddielu: štyri ozdobné predmety, ktoré archeológovia označili ako ťažítka *zhen* 鎮, kadidlo *xun* 薰, trubicovitý bronzový predmet, bronzová socha žeriava, drevená socha jeleňa, štyri nože 削刀 a nôž s nefritovou rukoväťou; z centrálného oddielu: druhá drevená socha jeleňa; zo severného oddielu: 267 predmetov označených v archeologickej správe ako „doplnkové ozdoby z bronzu“ 銅附飾 a 427 „doplnkových ozdôb z olova a cínu“ 鉛錫附飾 (ďalších približne 60 sa ich však nachádza aj vo východnom oddiele). Drvivá väčšina má formu rôznych geometrických tvarov, avšak viac ako 250 z týchto ozdôb je vo forme asi 10 cm dlhých rybičiek a niekoľko kusov má formu hláv vtákov 鳥首形, hláv zvierat 獸首形 a celých zvierat 獸形 (ZHY: 439–448). Aj keď by bolo márnou snahou hľadať hlbší zmysel vo väčšine z ozdôb, ktoré zrejme fungovali ako trblietavé ozdoby pripevnené na látke, minimálne čo sa týka tých v tvare rybičiek, je namieste sa pýtať, či výber tohto tvaru nemohol byť výsledkom voľnej asociácie s predstavou o Žltých prameňoch. V takom prípade by použitie tohto motívu mohlo byť príkladom procesu vytvárania mikrokozmu v hrobke, ako ho opisuje Wu Hung, keď hovorí o truhle z Mawangdui.

Ako posledný a možno najvýznačnejší príklad spomeniem veľký stôl s 20 vretenami, ktorý sa nachádza vo východnom oddiele (obr. č. 15). Na nitiach sú v rozpätí každé 2 cm navlečené pružiny merajúce asi 2,5 cm vyrobené zo zliatiny. Kým na 18 kotúčoch sa jedná o zliatinu olova a cínu, na dvoch z kotúčov tvorí zliatinu zlato (87%) a striebro (11%). Súhrnná váha pružín z tejto zliatiny je pritom takmer 500 gramov (ZHY: 449)! Účel tohto predmetu sa, pokiaľ viem, pokúsil objasniť iba Tan Baiming 譚白明 (1993: 83–88), ktorý v ňom vidí niečo ako lanko na rybárskej udici. Niť mala byť upevnená k šípku a mali byť takto lovené vtáky metódou *yi she* 弋射, ktorá je námietom niekoľkých vyobrazení na keramike nájdených v iných hrobkách. Lov by tak opäť korešpondoval s východným oddielom, táto interpretácia však nijak nevysvetľuje prítomnosť pružiniek na niti a preto ju považujem za neuspokojivú.

Vymenovaním predmetov, ktorých účel alebo symbolika nám nie sú jasné, avšak z ktorých niektoré patria pritom buď medzi najcennejšie alebo najpočetnejšie súčasti hrobovej výbavy, by som chcel upriamiť pozornosť na to, že naše chápanie kontextu hrobky nemôže byť v tejto fáze iné ako neúplné. Pokiaľ sú tu predmety, ktorých samotný účel je pre nás záhadou, sú podľa mňa akékoľvek všeobecné vysvetlenia hrobovej výbavy presvedčivé len čiastočne.

## 2.2 Hrobka Baoshan

### 2.2.1 Charakteristika hrobky

Hrobka č. 2 v Baoshan je najväčšou zo šiestich hrobiek v tejto lokalite. Patrila istému veľmožovi menom Shao Tuo 邵佗, ktorý zastával v štáte Chu jednu z najvyšších úradných hodností *zuo yin* 左尹.<sup>31</sup> Vďaka vysokému počtu bambusových prúžkov nájdených v hrobke ju vieme datovať presne do roku 316 pnl., je teda o čosi viac ako storočie mladšia ako hrobka v Leigudun.

Hrobka má štvorcový pôdorys o dĺžke strany asi 6,3 m s prístupovou rampou orientovanou na východ. Je rozdelená na 5 oddielov nepravidelného tvaru (obr. č. 16). Vo vnútornom oddiele sa nachádza maľovaná truhla *guo*, v ktorej bol pochovaný Shao Tuo obrátený hlavou na východ (BS: 68). V ostatných štyroch oddieloch sa nachádza takmer 2000 hrobových predmetov, nepočítajúc približne 400 bambusových prúžkov. Predmety boli podľa archeológov do hrobu uložené tromi spôsobmi: neporušené (keramika, zbrane), polámané (postel', stolíky) a čiastočne, t.j. nie vo svojej celistvosti (voz) (BS: 69).

V niekoľkých nasledujúcich odsekoch vymenujem hrobové predmety podľa toho, ako boli uložené v hrobke. Nebudem, samozrejme, vymenovávať všetky predmety, pretože by to bolo zbytočne zdĺhavé. Aj keď úplne objektívny pohľad na zbierku hrobových predmetov teda môže poskytnúť iba archeologická správa, mojím cieľom je poskytnúť čo najobjektívnejší výber, ktorý nastaví zrkadlo podľa mňa príliš krátkym, a teda oveľa subjektívnejším výberom, ktoré spravili bádatelia ako Cook a Lai.

Východný oddiel obsahoval takmer všetky bronzové obradné nádoby nájdené v hrobke a množstvo keramiky, ďalej dva štíty, dve ruky od štítov a dve dýky, päť stolov a sedem stoličiek, krabičku na alkohol, ďalej niekoľko nádob *dou* a dve čaše s motívmi vtákov. Tento oddiel neobsahoval žiadne hudobné nástroje, prítomných však je 6 drevených vyrezávaných figúr, ktoré boli pri uložení do hrobky zrejme oblečené, avšak toto oblečenie sa časom rozložilo. Dve z týchto figúr sú vyššie (112 cm, obr. č. 17) a majú nohy, zatiaľ čo štyri sú nižšie a nohy im chýbajú (54 cm). Dve figúry s nohami sú ozbrojené drevenými mečmi, do ktorých pošvy je vložený nefrit a dve figúry bez nôh sú tiež ozbrojené drevenými mečmi, do ich pošvy však žiaden drahokam vložený nie je. Ostatné tri oddiely obsahujú každý po dve figúry bez nôh ozbrojené drevenými mečmi s pošvami bez drahokamov. Tento oddiel ešte obsahuje dve bronzové sošky vtákov (BS: 70–74).

V južnom oddiele je uložených množstvo zbraní: 3 halapartne *ji*, 9 kopijí *mao*, 2 palice *shu*, 6 halapartní *ge* 戈, 20 dvojhranných šípov a jeden luk (v tvare polmesiaca). Ďalej je prítomný jeden tulec na šípy, osem nezdobených štítov, dve sady brnenia pre ľudí a dve pre kone. Okrem jednej

---

31 Lai prekladá ako Chief Administrator of the Left (Lai 2002: 33).

bronzovej obradnej nádoby typu *luan fou* 卵缶, jedného bubnu, jedného zvonu *nao* a jednej ihly tvoria zvyšnú časť obsahu tohto oddielu rôzne časti voza: päť striešok, 52 klikov *biao* (t.j. 26 párov), 24 zubadiel *xian*, 22 kovových zakončení kolies *wei*, steny koša voza a ojnica (BS: 74–79). Ako aj v prípade hrobky Leigudun, ani z týchto častí by sme nedokázali poskladať kompletný voz, avšak ako popíšem o trochu nižšie, v ich počtoch sa možno skrýva hlbší zmysel.

Západný oddiel je približne dvakrát menší ako východný, južný a severný. Okrem šiestich bronzových obradných nádob a desiatich kolíčkov na gitaru sa v tomto oddiele nachádzajú predmety opísané v archeologickej správe ako predmety dennej potreby *shenghuo yongqi* 生活用气, ktoré podľa inventárov *qiance* spadajú do kategórie predmetov na cestovanie, a síce: skladacia posteľ (obr. č. 18), niekoľko rohoží, dva páry topánok, dve lampy a dva vejáre. Ďalej je však v tomto oddiele prítomný aj jeden zdobený štít, po jednej palici *shu* a halapartni *ge* a dve kopije *mao* (BS: 79–81).

V severnom oddiele sa nachádzajú dve bronzové nádoby *fou*, jedna gitara *se*, dva vankúše z lakovaného dreva, stolček, dve pozoruhodné krabičky, jednu s namaľovanou figurálnou scénou a druhú nezvyčajného tvaru, štyri hrebene, rohož, dve lampy, dve zrkadlá, drevená soška tigra, parochňa, štetec, palica s „dračou“ hlavou *zhang* 杖 a niekoľko nefritov (BS: 81–83).

Stredný oddiel obsahuje deväť kusov oblečenia, tri trojhranné šípy, luk „v tvare podkovy“, dva meče a niekoľko nefritov (BS: 83)

### 2.2.2 Porovnanie s hrobkou Leigudun

Pri porovnaní s hrobkou Leigudun si môžeme všimnúť niektoré podobnosti a odlišnosti, čo sa týka hrobovej výbavy. Hrobka Baoshan obsahuje rovnako ako hrobka Leigudun všetky z kategórii: obradné nádoby, hudobné nástroje, zbrane, najrôznejšie predmety dennej potreby, nábytok, súčasti voza a postroja a predmety, ktorých zmysel či symbolika nám nie je očividná. Ako vidíme, aj keď tieto kategórie nie sú rozdelené do oddielov rovnomerne a napríklad obradných nádob nachádzame najviac vo východnom oddiele alebo zbraní v južnom oddiele, jediná z týchto kategórii, ktorá je reprezentovaná výlučne iba v jednom oddiele sú časti voza a postroja.

V hrobke Baoshan tieto kategórie manifestujú vo veľkej miere v rovnakých typoch predmetov ako v hrobke Leigudun. Čo sa týka kategórie bronzových obetných nádob, viac typov nachádzame neprekvapivo v hrobke Leigudun, kde sú taktiež v oveľa bohatšom vyhotovení. Aj v kategórii hudobných nástrojov má v množstve rôznych typov ako aj samotnom počte kusov výrazne navrch hrobka Leigudun. Čo sa týka zbraní, tak napríklad v počte lukov vyhráva hrobka Leigudun, rovnako aj v počte šípov, avšak rôzne typy šípov sú prítomné v oboch hrobkách a na rozdiel od hrobky Leigudun obsahuje hrobka Baoshan aj niekoľko mečov a dýk.

Výrazný priesek je aj v kategórii nábytku a kategórii predmetov dennej potreby. Kým obidve hrobky obsahujú tie isté typy stolíkov a stoličiek alebo napr. podobný príbor či osobné predmety ako hrebene, hrobka Baoshan navyše obsahuje aj skladáciu posteľ, drevené vankúše a bronzové lampy (obr. č. 19).

Nakoniec, aj v kategórii predmetov, ktorých zmysel nám zatiaľ uniká, existuje priesek. Kým v hrobke Leigudun sa nachádza jedna veľká bronzová socha žeriava, v hrobke Baoshan sú sochy vtákov síce podstatne menšie, ale zato dve (obr. č. 20).<sup>32</sup>

Rovnako materiály a zdobenie odpovedajú v širších rámcoch chuskej materiálnej kultúre, ako ju poznáme z hrobky Leigudun. Z materiálov dominujú predmety z lakovaného dreva a bronzu. Častá je čierno-červená farebná kombinácia a motívy vtákov a drakov v prevedení na bronzoch, látkach, predovšetkým ale na lakovaných predmetoch vrátane truhly (BS: 180–183). Na rozdiel od hrobky Leigudun sa však ani na lakovaných predmetoch ani na truhle v hrobke Baoshan nenachádzajú figurálne výjavy zobrazujúce alebo symbolizujúce nadprirodzené bytosti. Zachoval sa však figurálny výjav na lakovanej krabičke, ktorý zobrazuje zapriahnuté koče, ľudí, stromy aj vtákov (obr. č. 2). Cook (2006 119–128) sa domnieva, že scéna vyobrazuje pohrebný sprievod, ja sa však stotožňujem s jej recenzentmi, ktorí vnímajú túto jej interpretáciu ako nedostatočne podloženú.

V hrobke Baoshan dokonca nachádzame ekvivalenty niektorých špecifických predmetov, ktoré sme videli v hrobke Leigudun, ako napr. kompaktnú krabičku s príborom na alkohol (obr. č. 21), ktorá rovnako ako tá v Leigudun obsahuje sadu misiek *erbei*, avšak v dvakrát menšom počte ôsmich kusov. Ďalej obsahuje štvorcový tanier a dve nádoby na alkohol *hu*. Od leigudunskej krabičky ďalej tú baoshanskú odlišuje ozdobné prevedenie krabičky samotnej, ktorej oba konce sú vyrezané do podoby dračej hlavy. Rovnako ako leigudunská krabička, je aj tá baoshanská prispôsobená na zatváranie s upevnením, a teda na prenášanie.

Aj v hrobke Baoshan nachádzame sadu ôsmich nádob *dou*, ktoré síce sú zdobené, zďaleka však nie tak bohato ako tie kniežaťa Yi. Pozornosť priťahujú tri unikátne lakované čaše a jedna bronzová, ktoré majú podobu vtákov a sú zdobené motívmi hadov a drakov (BS: 140–143, BS/2: 11, obr. č. 22). Takéto netradičné typy nádob v hrobke Leigudun nenachádzame, tam sú však dekoratívne motívy vtákov o to prítomnejšie na bronzových nádobách.

### 2.2.3 Konfrontácia s teóriami „šťastného domova“ a posmrtnéj cesty

Celkovo sú priestory hrobky Baoshan v porovnaní s hrobkou Leigudun oveľa skromnejšie. Zdá sa, že predmety hrobku zaplňajú tak, že nezostal takmer žiaden voľný priestor. Hrobka Baoshan

---

32 Nezdá sa pritom, že by sa malo v prípade týchto dvoch vtákov jednať o zdziaky na bubny, držiak na bubon v tvare vtákov stojacich na tigroch však nachádzame vo vedľajšej hrobke č. 1, viď BS: 40.

sa o to menej podobá na obydlie. Nevyzerá to, že jej architekti počítali s „miestom pre dušu“ . Rovnako nie sú prítomné žiadne architektonické prvky, či už skutočné alebo miniaturizované či aspoň namaľované ako v hrobke Leigudun.

Súhlasím s Cook aj s Laiom, keď niektoré hrobové predmety interpretujú ako výbavu pre cestu, čoho indíciou je aj skladacia posteľ. Tá je v bambusových prúžkoch (spolu s gitarou *se*, dvoma vejármi, dvoma lampami, dvomi zrkadlami, jednou halapartňou *ge*, niekoľkými kusmi oblečenia a množstvom rohoží) uvedená v kategórii *xiang xi zhi qi suo yi xing* 相徙之器所以行, ktoré Lai číta ako „the objects that are brought together to be used in travel“ (Lai 2002: 36). Cook pritom znak, ktorý Lai číta ako *xi* 徙, číta ako *wei* 尾, a prekladá teda ako „items used for Traveling placed in the Compartment’s Back“ (Cook 2006: 219). V každom prípade isté ostáva, že tieto predmety slúžili pri cestovaní. V inventároch vymenované predmety sa archeológom podarilo identifikovať s predmetmi v hrobke, celkový zoznam je však dlhší a obsahuje až 82 položiek (Cook 2006: 219–224).

Cook (2006: 48, 55) sa ďalej domnieva, že „hrobka fungovala ako podzemné predĺženie rozlúčkovej hostiny prebiehajúcej nad zemou, ktorá by bola rovnako zásobená orchestrom, hudobníkmi, sluhami a množstvom jedla a nápojov“ a ktorej hosťami by boli „predkovia, patróni a sprievodcovia svetom duchov a hostiteľom by bol sám Shao Tuo...“.

Aj keby sme predpokladali, že všetky hudobné nástroje z hrobky, t.j. jedna gitara *se*, jeden bubon a jeden zvon, mali tvoriť spolu jeden celok, čo zďaleka nie je isté, sotva by ich bolo možné nazvať orchestrom. Ďalej sa mi zdá ako oveľa zmyslupľnejšia predstava, že veľmi cenné obradné bronzové nádoby, ktoré sa do hrobov umiestňovali, tam boli na to, aby ich mohol zosnulý používať „na veky vekov“ ako je na nich, koniec koncov, častokrát napísané, a nie jednorázovo, ako naznačuje Cook.

#### 2.2.4 Vlastná interpretácia

V hrobke Baoshan spočinul iba Shao Tuo, neboli teda prítomní žiadni iní ľudia, avšak nachádzame jedinečných je dvanásť drevených sošiek, z ktorých desať je ozbrojených drevenými mečmi. Ošatenie, ktoré ich pokrývalo, sa nezachovalo, zachovali sa však parochne dvoch väčších sošiek. Vzhľadom na to, že sošky boli ozbrojené a nachádzali sa vo všetkých oddieloch okolo zosnulého, je podľa mňa pravdepodobné, že sa malo jednať, rovnako ako v prípade postáv namaľovaných na truhle v Leigudun, o stráž, resp. sprievod.

Mnohé zo zbraní v hrobke sú maľované, zdobené perím, alebo obité ozdobným bronzom. To nám naznačuje, že ich funkcia mala byť predovšetkým rituálna (BS: 203, 204, 206, 207, 210). Zbraní (s výnimkou šípov) aj štítov opäť nachádzame v hrobke viac ako by mohol využiť jeden

človek. Opäť je otázkou, či ide v tomto prípade o symboliku, ktorá sa riadi prostou logikou „viac rovná sa lepšie“, alebo sa predpokladá, že tieto zbrane a zbroj boli okrem zosnulého určené ešte ďalším entitám, ktorých reprezentujú alebo nahrádzajú.

V porovnaní s počtom ostatných častí voza je počet kusov konského postroja a niektorých súčastí vozu ako kovových zakončení kolies *wei* nadmerný, ale počty zubadiel *xian* a klikov *biao* aj tentokrát aspoň približne vzájomné korešpondujú. Teoreticky si je možné predstaviť, že počet týchto súčastí v hrobke Baoshan nie je náhodný a ukrýva sa za ním nejaký zámer. Jedenásť párov *wei* reprezentuje jedenásť vozov. Na figurálnom výjave na lakovanej krabičke sú vozy zobrazené v dvojzáprahu aj trojzáprahu. Počet 24 (podľa počtu zubadiel *xian*), prípadne 26 (počet párov klikov *biao*) koní sa teda zdá ako číslo, ktoré si môžeme predstaviť v záprahu jedenástich vozov. Tu je namieste poznamenať, že kovové zakončenia kolies *wei* sú štyroch typov a teda môžu predpokladať štyri typy vozov (BS: 237). Počet vozov by bol v takomto prípade jeden voz kategórie č. 1, tri vozy kategórie č. 2, štyri vozy kategórie č. 3 a tri vozy kategórie č. 4. Takémuto rozdeleniu odpovedá aj počet striešok, ktorých je spolu päť s tým, že ide o jednu mimoriadnu (dvojvrstvovú) a štyri obyčajné (jednovrstvové) (BS: 225).

Zvyšné časti voza prítomné v hrobke patria k jednému kusu voza. O týchto častiach platí to, že sú vyhotovené veľmi ozdobne (BS: 232–5, 242), domnievam sa preto, že voz, ktorého majú byť časťou, je voz zosnulého, ku ktorému takisto patrí mimoriadna strieška a zakončenia kolies *wei* kategórie č.1. Väčší počet ostatných vozov, ako ho predstavujem ja, je teda v hrobke reprezentovaný výlučne prostredníctvom zubadiel *xian*, klikov *biao* a zakončení kolies *wei*.

Môj názor je, že obraz, ktorý sa pomocou umiestnenia týchto častí vozu do hrobu snažili načrtnúť pozostalí, bol obrazom zosnulého, ktorému bol poskytnutý jeho osobný voz a ďalej sprievod ďalších vozov vrátane ich obsluhy, ktorú majú v hrobke reprezentovať jednak drevené figúry a jednak zbrane a zbroj, ktorých počet tentokrát približne odpovedá veľkosti sprievodu, ktorý tvoria drevené sošky.

Vozy sú jedna zo štyroch kategórií predmetov, ako sú zaznamenané na bambusových prúžkoch v hrobke. Prúžky 266–277 detailne opisujú päť typov vozov (Cook 2006: 229–234), čo sa zhoduje s počtom striešok, nie je však jasné, či sa má jednať o inventár hrobky alebo o vozy, ktoré tvorili smútočný sprievod.

Treba poznamenať, že rovnako, ako niektoré predmety z inventárov nenachádzame v hrobke, či už v ich úplnosti alebo vôbec, takisto v hrobke v iných prípadoch nachádzame predmety, ktoré v inventároch nie sú zaznamenané, prípadne sú uvedené v nižších počtoch, napr. rituálne bronzové trojnožky *ding*, ktorých je v inventároch zaznamenaných 13, v skutočnosti je ich však v hrobke o šesť viac (Lai 2002a: 63). Rovnako možné je, že vozmi na bambusových prúžkoch sa myslia vozy pre ľudí, zatiaľ čo k ostatné kone mohli byť zapriahnuté do vozov, ktoré slúžili na prepravu

predmetov, avšak starovekí obyvatelia štátu Chu ich nevnímali ako „vozy“, ale dajmetomu ako „káry“.

Otázkou však pre mňa ostáva, akého charakteru má byť cesta, na ktorú sa zdá byť Shao Tuo hrobovými predmetmi vybavený? Kým Cook a Lai predpokladajú, že to mala byť cesta do záhrobia, podľa mňa je rovnako možný aj variant, že táto hrobová výbava mala reflektovať životný štýl Shao Tuoa, ktorý vyplýval z jeho úradných povinností. Ako vyplýva z vykopaných textov *rishu*, ktoré sme spomínali na začiatku práce, jedna z predstáv posmrtného života bola taká, že po smrti bude život pokračovať v princípe rovnako ako počas života, akurát pod novou administratívou.

Neprítomnosť niektorých predmetov na cestovanie *youqi* (napr. skladacej postele a vankúšov) v hrobke kniežaťa Yi z Zeng by v takom prípade nereflektovala to, že knieža Yi mal iné predstavy o záhrobí než Shao Tuo. Reflektovala by jednoducho to, že knieža, ktorý prijímal poddaných na svojom dvore, sa z titulu svojej funkcie za života veľa nenacestoval. Jednak teda nemusel ani vlastniť skladáciu postelí, ktorá by mu prirástla za života k srdcu natoľko, aby sa s ňou nevedel rozlúčiť po smrti, a jednak nemal dôvod predpokladať, že by po smrti mal pre takýto predmet potrebu.

Zatiaľ čo hrobka Leigudun evokuje svojimi mnohými rôznymi druhmi šípv a soškami jeleňov lov, hrobka Baoshan podobný dojem nezanecháva. Pokiaľ mala hrobka reflektovať životný štýl zosnulého, nemusel by byť chýbajúci dôraz na lov v hrobke Baoshan nelogickým. Keďže Shao Tuo mal za života, ako to vyplýva z bambusových prúžkov nájdených v jeho hrobke, veľmi veľa práce, na časté oddávanie sa takej kráľovskej záhaľke akou je lov, jednoducho nemusel mať čas.

## 2.3 Hrobka Mawangdui

### 2.3.1 Charakteristika hrobiek

Rovnako ako v Baoshan, sa aj v lokalite Mawangdui neďaleko dnešnej Changsha 长沙 nachádza viac hrobiek jednej rodiny. Hrobka č. 1 bola objavená ako prvá a z troch hrobiek v Mawangdui je najznámejšou vďaka výbornému stavu, v akom sa v nej zachovali hrobové predmety vrátane tela zosnulej. Tá bola ženou vojvodu z Dai *Dai hou* 软侯, ktorý je pochovaný v podstatne skromnejšej hrobke č. 2. Hrobka č. 3 prináleží synovi vojvodu z Dai a aj keď predmety v nej uložené sa nezachovali tak dobre ako tie v hrobke č. 1, vďaka porovnateľnej veľkosti hrobovej výbavy máme možnosť porovnať rozdiely v hrobovej výbave podľa pohlavia zosnulého.

Smrť kniežaťa z Dai datujú bádatelia do roku 186 pnl., smrť jeho ženy do roku 168 pnl. a smrť jeho syna do neurčitej doby po roku 168 pnl. Hrobky č. 2 a 3, ktorým sa budeme venovať v tejto časti, sú teda v porovnaní s hrobkou Baoshan mladšie približne o 150 rokov.

Schéma hrobkíek v Mawangdui je veľmi podobná tej z Baoshan. Rovnako ako v prípade hrobkíek Leigudun a Baoshan ide aj v Mawangdui o šahchtový typ hrobky. Hrobky v Mawangdui pozostávajú z vonkajšej truhly rozdelenej na päť častí podľa svetových strán s dodatočnou vnútornou truhlou v strede.

Na hrobovej výbave vidíme určitú do výraznej miery kontinuitu v typoch predmetov, ktoré boli do hrobky umiestnené a ich dekorácii v podobe ich čierno-červeného prevedenia, vzorov pozostávajúcich z geometrických tvarov a motívov drakov a fénixov. Hrobky v Mawangdui takisto zdanlivo potvrdzujú trend úbytku rituálnych nádob vo vyhotovení z bronzu. Niekoľko takýchto nádob sa nachádza v hrobke kniežat'a z Dai, v hrobkách jeho ženy a syna už však nachádzame iba vyhotovenie v lakovanom dreve a maľovanej keramike. Naopak rádovo narastá počet drevených figurín, ktorých je v každej z hrobkíek č. 1 aj 3 viac než sto (obr. č. 23).

Pred podrobnejším porovnávaním hrobovej výbavy týchto dvoch hrobkíek s predchádzajúcimi a vlastnej interpretácie toho, čo nám toto porovnanie hovorí o predstavách posmrtného života, znova najprv v krátkosti predstavím hrobovú výbavu.

Hrobka č. 1 má rozmery 7,6 x 6,7 metra, je teda len o čosi málo väčšia ako hrobka Baoshan. Prístupová rampa je orientovaná na sever. Hrobka obsahuje 16 typov lakovaných predmetov vrátane troch typov rituálnych nádob *ding*, *fang* a *zhong* v počtoch 7, 4 a 2 ks. Drvivá väčšina predmetov sú však už misky *erbei*, ktorých je tu spolu 90 ks. Početné sú tiež ks tanierov rôznych veľkostí, ktorých je v hrobke 32 ks. Medzi ostatné predmety patria rôzne typy krabičiek, niekoľko lyžíc, tácek, jeden stolček *ji* a jeden paraván zdobený drakom. Väčšina z rituálnych nádob, misiek *erbei* a tanierikov sa nachádzala vo východnom oddiele, ale krabičky, lyžice, stolček, paraván a niekoľko *erbei* a tanierov sa nachádzalo v severnom oddiele (MWD1: 94–96).

V severnom oddiele boli nájdené dva páry topánok, vankúše, rukavice a opasok. Ďalší pár topánok sa našiel vo východnom oddiele a štvrtý pár nájdený v hrobke mala obutá samotná zosnulá. Všetky sú identické. V šiestich bambusových košoch v západnom oddiele boli uložené rôzne typy oblečenia a látok (MWD1: 46) a na nich boli položené jedna citara *se* a ústny organ *yu*. Vo východnom oddiele bola pritom uložená sada dvadsaich píšťal *yulu* 竽律, o ktorých bádatelia súdia, že sú *mingqi*. Na rozdiel od hudobných nástrojov v hrobke Baoshan aj Leigudun, nie sú hudobné nástroje v hrobke č. 3 v Mawangdui nijak zdobené.

V početných bambusových košoch rozmiestnených vo všetkých oddieloch boli nájdené prevažne ostatky pokrmov a kosti zvierat. V západnom oddiele boli okrem už spomínaného odevu a látok nájdené aj drevené imitácie rohov nosorožcov v počte 13 ks a sloních klov v počte 8 ks. V južnom oddiele ďalej nachádzame drevené imitácie diskov *bi* 璧 v počte 32 ks. V južnom oddiele nachádzame okrem toho aj bambusové paličky, v západnom oddiele dva vejáre, v severnom palicu



a šesť hreneňov v drevenom, bambusovom a kovovom vyhotovení.

Ďalej v hrobke nachádzame jedno bronzové zrkadlo, tri nože a tri štetce *fu* 蕪, ktoré zrejme slúžili na nanášanie mejkapu, a pinzetu, ktorá bola tiež súčasťou dámskej toalety. Všetky tieto predmety nachádzame v severnom oddiele.

Aj v hrobke Mawangdui sa nachádzajú predmety, ktorých účelom si bádatelia nie sú istí. V tomto prípade ide o 16 kusov asi 5 cm vysokých cínových predmetov, ktoré tvarom pripomínajú čínske bronzové zvony. Archeológovia sa domnievajú, že tieto zvončeky viseli na niti upevnenej klincom na západnej stene severného oddielu.

Z keramiky nachádzame 6 trojnožiek *ding*, 6 *he*, 4 *hu*, 2 *zhong*, 2 *fang*, 2 *dou*, dve kadidelnice s vtáčikmi a 23 nádob *guan*. S výnimkou nádob *guan* je keramika vo väčšine prípadov zdobená maľovanými geometrickými vzorcami a v niektorých parami či oblakmi podobnými tým na truhle alebo motívmi vtákov (obr. č. 24).

Poslednú časť výbavy tvoria figuríny, ktorých je niekoľko typov a väčšinou merajú okolo 50 cm. Medzi nimi sa vynímajú dve mužské figuríny s čiapkami, jedna vo východnom a druhá v južnom oddiele. Tieto merajú 80 cm. Zo 101 figurín základného typu sa ich 59 nachádza vo východnom oddiele, ktorý do značnej miery zaplňajú, ďalej 39 v južnom oddiele a tri v severnom. Drvivá väčšina týchto figúr je podľa účesu zrejme ženského pohlavia. Výlučne v severnom oddiele sú ďalej prítomné ďalšie tri typy figúr, a síce: 10 slúžok, 8 speváčok a tanečnic a 5 hudobníčok.

V hrobke č. 1 sa nenachádzajú žiadne zbrane a žiadne časti voza alebo konského postroja.

Dva predmety, kvôli ktorým je táto hrobka známa, sú maľovaná truhla a hodvábná zástava, ktorá bola položená na truhle. Ako sme spomínali už prvej kapitole, obidva predmety hrajú ústrednú rolu vo Wu Hungovej teórii „šťastného domova“.

Maľovaná vnútorná truhla *guo* má štyri vrstvy. Vonkajšia vrstva je potiahnutá čiernym lakom a nie je nijak zdobená. Druhá truhla (z vonkajšej strany) je pomaľovaná zo všetkých štyroch strán a aj na veku. Na tmavom pozadí sú bielou farbou namaľované oblaky či pary a to tak, že ich vzorec je zhodný na ľavej a pravej pozdĺžnej strane ako aj na stenách pri hlave a nohách. Tieto vzorce pár vytvárajú istú symetriu, ktorá však nie je dokonalá. V prázdnom priestore medzi parami sa nachádzajú desiatky tvorov. Rôzne druhy vtákov (sova, fénix a iné), leopardy, tigre, vodné byvoly, a predovšetkým plejáda mýtických bytostí, z ktorých niektoré sa podobajú napríklad držaním tela na ľudí a iné viac na zvieratá.

Tieto bytosti hrajú na hudobné nástroje, lovia lukom, hladia krotkého leoparda, držia v rukách hady a pozerajú ich, keď im ich prinášajú vtáky, odháňajú vodné byvoly, jazdia na jeleňoch, koňoch a fénixoch, tie tiež chytajú lasom, robia rukami gestá, prípadne sedia akoby v zamyslení a v neposlednom rade prichádzajú do vzájomného ozbrojeného konfliktu. Častokrát sa tiež držia za oblaky, poprípade sa opierajú o pary (obr. č. 25).

Nie je pritom zrejmé, že by boli niekoľkých typov, prípadne, že by sa jednalo o tú istú postavu, ktorá sa opakuje, skôr zanechávajú dojem, že každá z nich je unikátna. Okrem týchto nadprirodzených bytostí je vyobrazená aj ľudská bytosť s dlhými vlasmi a to priamo v strede pravej pozdĺžnej steny. Za povšimnutie stojí aj to, že pary narúšajú na niekoľkých miestach rám scény a takisto postavy vystupujú spoza rámu do vnútra scény, čo vytvára dojem existencie iného sveta za rámom obrazu a rámu obrazu ako priedelu, ktorý je možné prekročiť.

Vnútri tejto maľovanej čierno-bielej truhly sa nachádza ďalšia, ktorá je tiež maľovaná zo všetkých štyroch strán a na veku a to čiernou, bielou a červenou farbou. Na veku sú symetricky namaľované dva páry tigra a draka v súboji a na stene pri hlave dva jelene po stranách trojuholníku v ich strede, ktorý by mohol byť štylizovanou horou (obr. č.26). Na stene pri nohách sú zas dva draky prepletené v disku *bi*. Na ľavej pozdĺžnej strane sa nachádzajú symetrické dva draky obrátené hlavou do stredu, kde sa opäť nachádza trojuholníkový tvar (obr. č. 27). Drak naľavo svojim telom akoby potkýna chaoticky vyskakujúceho tigra a jeleňa, na drakovi napravo stojí fénix a akýsi muž, ktorého ohrúhle oči, veľký nos a zjavný nadbytok ochlpenia zrejme naznačujú, že to je príslušník nečínskeho etnika. Pravú pozdĺžnu stranu tejto tretej truhly zdobí ornament slučiek a kosoštvorcov, ktorý pripomína krútiace sa plazy alebo víriace sa pary.

Posledná vnútorná truhla je zvnútra červená a zvonku opäť čierna. Pokrytá však bola látkami s geometrickým vzorom a hodvábnou zástavou, ktorej sme sa venovali už v úvode.

Hrobka č. 3 je opäť o čosi menšia, meria 5,5 x 4,2 m a jej prístupová rampa opäť vedie na sever. Rozvrhnutie hrobky je totožné s hrobkou č. 1, neobsahuje však štyri, ale len tri vnútorné truhly, na ktorých sa tentokrát nenachádzajú žiadne maľby.

Podobné motívy ako boli na truhle v hrobke č. 1, t.j. pary, oblaky a nadprirodzené bytosti, vidíme na niektorých nádobách v hrobovej výbave (MWD23: 128, 163, obr. č. 24). Jedna takáto nádoba (obr. č. 24 vpravo) je dokonca totožná s rovnakou nádobou z hrobky č. 1 (MWD1: 81). Nachádzame krabičku na misky *erbei* (MWD23: 130), ktorá ale na rozdiel od krabičiek na nádoby na alkohol z hrobiek Baoshan a Leigudun neobsahuje okrem *erbei* žiadne iné predmety.

Výbava lakovaných nádob je v zásade podobná ako tej z hrobky č.1, len je o čosi väčšia (MWD23: 166–170). Prevažne sa opäť skladá z tanierikov a *erbei*, nechýbajú stolček *ji*, tácky, krabičky ani paraván. Rozmiestnenie lakovaných nádob takisto kopíruje hrobku č.1, najväčšia časť lakovaných nádob celkovo sa nachádza vo východnom oddiele, ale krabičky, paraván a stolček a krabica, obsahujúca 12 a 18 slonovinových prúžkov, ktoré zrejme slúžili pri akejsi stolovej hre sa opäť nachádzajú v severnom oddiele (MWD23: 165–6).

Aj hrobka č. 3 obsahuje vyše sto sošiek, z ktorých všetky okrem štyroch pochádzajú zo severného oddielu. Typy sošiek takisto pripomínajú tie z hrobky č. 1. Väčšina figurín však patrí do

základného typu a až na tri sú všetky mužského pohlavia. Prítomné sú opäť sošky sluhov, spevákov a tanečníkov, ktorých pohlavie je neisté. K týmto soškám patria aj drevené miniatúry orchestru desiatich zvonov, miniatúrny orchester litofónov, miniatúra citary *zhu* 筑, tri miniatúry citary *se* a dve ústneho orgánu *yu* (MWD23: 174–6, obr. č. 28).

Okrem týchto miniatúr sa v hrobke našli aj hudobné nástroje regulárnej veľkosti, a síce jedna citara *se*, jedna citara *qin*, jeden ústny orgán *yu* a dve píšťaly *di* 笛. Žiadne z týchto nástrojov nie sú zdobené.

Na rozdiel od hrobky č. 1 sa v hrobke č. 3 okrem hudobných nástrojov nachádzajú aj zbrane, konkrétne dve kuše, štyri luky, tulec s 12 šípami a ďalších 12 šípov. Okrem týchto zbraní sa ešte našla rukoväť a priečka meča vyrobená z rohoviny a takisto rohovinová halapartňa *ge* a kopija *mao*, rohovinový meč (s drevenou čepeľou) a dve rohovinové dýky. Všetky tieto predmety boli podľa archeológov *mingqi*. *Mingqi*, dva z lukov a sada 12 šípov boli umiestnené v severnom oddiele a ostatné luky, kuše a tulec s šípami v južnom oddiele. V severnom oddiele sa takisto nachádzal aj stojan na zbrane.

Hrobka obsahuje čiapku, pár topánok a iné látky, ale nie celé sety oblečenia ako hrobka č. 1. Z predmetov dennej potreby sa aj v tejto hrobke nachádza kadidlo, pinzeta, lampa, dva hrebene, zrkadlo, paličky, a vejár, všetky v severnom oddiele. V severnom oddiele bolo ďalej na zemi rozprestretých niekoľko rohoží.

Medzi najzaujímavejšie predmety z hrobky č. 3 patria dve mapy, ktoré s vysokou prednosťou zobrazujú dnešné provincie Guangdong a Hunan a časť provincie Guangxi (MWD23: 92, 100). Kým jedna mapa zobrazuje topografiu tohto priestoru, druhá zaznamenáva rozloženie vojenských síl.

Samotnou kapitolou je množstvo textov, ktoré sa v tejto hrobke našli zaznamenané na bambusových prúžkoch, tieto však, pokiaľ je mi známe, nie sú relevantné k našej téme, preto im nebudem venovať viac priestoru.

Rovnako ako hrobka č. 1, aj hrobka č. 3 obsahuje hodvábnu zástavu. Tá z hrobky č. 3 však nie je tak dobre zachovaná ako tá z hrobky č. 1 a preto ich nemôžeme porovnať vo všetkých aspektoch. Napriek tomu je zrejmé, že veľkosť aj rozvrhnutie obrazov bolo na oboch zástavách približne rovnaké. Medzi zjavné odlišnosti môžeme rátať prítomnosť muža na mieste v strede zástavy z hrobky č. 3 tam, kde sa na zástave z hrobky č. 1 nachádza stará žena opierajúca sa o palicu, ďalej len jedno slnko namiesto deviatich v hornej časti, chýbajúcu postavu s ľudskou hornou polovicou tela a hadím či dračím chvostom v strede úplne hore. Ďalej chýbajú bytosti s ľudskou hlavou a vtáčim telom, sovy sú nahradené fénixmi, pod bokmi obra sa nenachádza had a na niekoľkých miestach, kde na zástave z hrobky č. 1 na zvieratách jazdia mýtické bytosti, sú na

nich v prípade zástavy z hrobky č. 3 zobrazení ľudia.

### 2.3.2 Porovnanie s hrobkami Leigudun a Baoshan

Medzi hrobkami Mawangdui a predchádzajúcimi hrobkami badať okamžite kontinuitu na poli rozvrhnutia hrobky, rozloženia hrobových predmetov, v kategóriách hrobových predmetov a do značnej miery aj v ich typológii. Veľmi podobné sú si tieto hrobové predmety pochádzajúce z nominálne západohanskej hrobky s ich chuskými variantami aj čo sa týka ich zdobenia vrátane motívov. Rampy v hrobkách Mawangdui smerujú na rozdiel od hrobky Baoshan na sever, čo vrhá pochybnosti na úvahy Cook (2006: 150) o tom, že existuje niečo ako najšťastnejšia voľba svetovej strany pre dušu vychádzajúcu z hrobky, ktorou by mal byť východ.<sup>33</sup>

Čo sa týka tradičných typov rituálnych nádob, úplne miznú v bronzovom vyhotovení a z veľkej časti aj v lakovanom alebo keramickom prevedení. Čiastočne ich nahrádzajú nové typy nádob *fang* a *zhong*. Jediné dva typy rituálnych nádob z predchádzajúcich hrobiek, ktoré nachádzame aj v hrobkách z Mawangdui, sú *ding* a *dou*.

Ako zaniká rozmanitosť typov rituálnych nádob, dostávajú sa do popredia čoraz viac lakované nádoby, predovšetkým *erbei*, rôzne tanieriky a krabičky. V týchto aspektoch nám hrobky Leigudun, Baoshan a Mawangdui môžu poslúžiť ako dobré príklady trendu, ktorý začal už niekedy na začiatku doby Letopisov (770–476 pñl.) a končí s dynastiou Han.

Ako vidíme, v oboch hrobkách nachádzame niektoré z typov predmetov dennej potreby, ktoré sme zaznamenali aj v hrobkách Leigudun a Baoshan: kadidlá, zrkadlá, hrebene, vejáre a oblečenie. Rovnako ako v hrobke Baoshan sa aj tu objavujú paličky a lampy.

Iné druhy predmetov, ako napr. nástroje rituálnej hudby, sa v hrobovej výbave hrobiek v Mawangdui nenachádza. Zatiaľ čo v hrobke Baoshan sa ešte nachádzal jeden zvon *nao*, v hrobkách Mawangdui sa už vyskytujú zvony (a litofóny) iba v miniaturizovanej podobe. Stálicami hudobnej zložky hrobovej výbavy zostávajú citary *se* a *qin*, nováčikom je ústny organ *yu* a bubny miznú úplne.

Zaznamenávame markantný nárast počtu drevených figurín, ktoré sa stávajú jednou z objemovo najväčších častí hrobovej výbavy, na rozdiel od tých v hrobke Baoshan však už nie sú ozbrojené a ani nijak inak nepripomínajú stráž.

Prvýkrát máme k dispozícii hrobku ženy a môžeme zhodnotiť, že jej hrobová výbava sa od mužskej v niektorých aspektoch výrazne líši, predovšetkým v nej nenachádzame žiadne zbrane. Tie sú, naopak, opäť výraznou súčasťou hrobky č. 3, kde sú opäť rozdelené do viacerých oddielov s tým, že súčasť južného oddielu tvoria len strelné zbrane. Je takisto pozoruhodné, že pohlavie

---

33 V hrobke Leigudun nebula prístupová rampa odhalená.

najväčšej skupiny hrobových figurín odpovedá v oboch prípadoch pohľadu majiteľa hrobky.

Najpodstatnejšou zmenou oproti hrobkám Leigudun a Baoshan je absencia celej kategórie hrobových predmetov, a síce vozov a konského postroja, resp. akýchkoľvek ich častí.

Naopak, v oveľa väčšej miere sú v hrobkách v Mawangdui zastúpené texty.

### 2.3.3 Konfrontácia s teóriami „šťastného domova“ a posmrtnej cesty

Jediný oddiel, ktorému by podľa mňa malo zmysel prisudzovať akýsi účel, je v prípadoch oboch hrobiek z Mawangdui oddiel severný. Kým iné predmety sú medzi zvyšnými tromi oddielmi rozmiestnené bez mne zjavného systému, severný oddiel v oboch prípadoch obsahuje všetky krabičky, v ktorých sú zase uložené predmety dennej potreby, ďalej obsahuje zvláštne figuríny, t.j. figuríny speváčok, tanečníc, hráčov na hudobné nástroje a slúžok, jediný stolček a paraván, ktorý by sa v obydlí obyčajne nachádzal za chrbtom pána domu. V severných oddieloch oboch hrobiek je pritom medzi paravánom a stolčekom priestor, ktorý je v prípade hrobky č. 1 zaplnený iba vankúšmi, pohovkou a rohožami a v prípade hrobky č. 3 popadanými figurínkami, a mohol byť predtým ako popadali ako jediné miesto v hrobke nezaplnený. Z hudobných nástrojov sa v severnom oddiele nachádzajú iba v prípade hrobky č. 3 citary *se* a *zhu*.

Ako sme si mohli všimnúť, v hrobkách v Mawangdui sa už nenachádza cestovná krabička na alkohol. V jednej z hrobiek je síce prítomná krabička na *erbei*, tá však na rozdiel od krabičiek na alkohol v Leigudun a Mawangdui neobsahuje žiadne iné nádoby a lyžice ani nepôsobí, že bola určená na prenášanie.

Pokiaľ sa pokúsime hrobku čítať optikou Wu Hunga, musíme zhodnotiť, že aj keď severný oddiel skutočne pripomína miniatúru miestnosti, v ktorej mohli za života tráviť čas zosnulí, žiaden iný oddiel nijaké miesto, ktoré by reprezentovalo sféru života zosnulých, nepripomína. Severný oddiel bol navyše do istej miery personalizovaný, čím pripomína nielen akékoľvek obydlie, ale priamo obydlie zosnulej či zosnulého, čo by bol dobrý predpoklad pre vytvorenie „šťastného domova“ pre dušu v hrobke, z ktorej by potom nemala potrebu odísť.

Menej presvedčivo však táto hypotéza už vyzerá, keď si uvedomíme, že zvyšná časť hrobky bola jednoducho naplnená predmetmi bez zreteľného zámeru definovať ostatné oddiely ako iné časti obydlia, v ktorom zosnulí žili za života. Pokiaľ bolo zámerom naozaj premeniť hrobku na obydlie pre dušu, zdá sa, že tento plán bol splnený iba čiastočne. Ak pripustíme, že úlohou severného oddielu, resp. „miesta pre dušu“, bolo rekonštruovať pohľad zosnulého, aký bol zmysel ďalších oddielov?

Wu Hung túto otázku odbíja tým, že dizajn hrobky Mawangdui bol „polycentrický“, čo znamená, že „záhrobie bolo koncipované ako súbor nezávislých svetov, ktoré sú reprezentované

rôznymi objektami a obrazmi v rôznych sekciách hrobky“, čo je podľa neho „ojedinelý rys, ktorým sa hrobka Mawangdui odlišuje od hrobiek pred ňou a po nej a predstavuje obdobie premeny v histórii ranného čínskeho umenia a náboženstva“ (Wu 1992: 112).

Fakticky tak Wu Hung prehlasuje Mawangdui za výnimku z pravidla, podľa ktorého má hrobka mať ucelený program, čím sa šikovne zbavuje zodpovednosti nájsť odpovede na otázky, či a ako spolu fungujú rôzne oddiely a ako zapadá do jedného obrazu severný oddiel pretvorený na komnatu a zároveň svety plné mýtických postáv a miest ako sú zobrazené na truhlách a zástave.

Čo sa týka malieb na truhle, Wu Hung píše (1992: 128), že tie boli určené len zosnulej, keďže ich zakrývala posledná vrstva truhly, ktorá bola natretá čiernou farbou. Tu si nie som istý, odkiaľ berie Wu Hung istotu, že táto truhla nebola uložená do tejto poslednej vrstvy až po tom, ako si ju mali všetci prítomní príležitosť dobre obzrieť. Miesto vyobrazené na truhle na jednej strane obsahuje motívy, ktoré by sme mohli považovať za ochranné, napr. keď nadprirodzené bytosti požírajú hady, ktoré boli podľa Wu Hunga (1992: 129) v staroveku vnímané ako prvotné nebezpečenstvo pre zosnulého a zrejme boli vnímané ako nebezpečenstvo aj za života. Na druhej strane, kvôli vyobrazenému konfliktu medzi mýtickými postavami navzájom a niekedy aj medzi mýtickými postavami a živočíchmi, nepôsobí tento svet celkovo ako bezstarostný a pokojný raj, aký poznáme z neskorších hanských predstáv.

#### 2.3.4 Vlastná interpretácia

Kľúčom k prekonaniu tohto rozporu by možno mohli byť maľby na ďalšej vrstve truhly, ktoré zobrazujú okrem iných mýtických tvorov aj človeka, na ktorom je akcentovaný jeho nečínsky pôvod (obr. č. 27). Dokazuje táto maľba záujem o vzdialené miesta, s ktorými prichádzali Číňania v tejto dobe prvýkrát do intenzívneho kontaktu na civilizačnej úrovni? Tieto miesta museli byť v mysliach vtedajších obyvateľov centrálnej Číny natoľko vzdialené, že sa v nich miešal náš ľudský svet s mýtickým svetom plných nadprirodzených bytostí.

Z opisu histórie poznáme posadnutosť Prvého cisára Qin vzdialenými miestami, kde mali pobývať nesmrteľní. V období dynastie Han sa v hrobkách začínajú objavovať sošky tiav. Lai za ich prítomnosťou vidí sofistikovanú logiku, podľa ktorej si ich schopnosť prežiť v drsných podmienkach severo-západu, kam sa podľa neho mali po smrti vydávať duše zosnulých, všimli obyvatelia vtedajšej Číny, ktorí ich kvôli tomu umiestňovali do hrobiek ako potencionálne prospešné zosnulému.

Oveľa jednoduchšie a podľa mňa pravdepodobnejšie vysvetlenie by bola fascinácia cudzím a vzdialeným. Spis *Shanhaijing* pozostáva celý z opisov vzdialených miest plných zvláštnych a často nebezpečných tvorov. Takéto predstavy vrátane predstáv hybridov ľudí a zvierat, ktoré majú

tieto miesta obývať, nie sú len typické pre čínsku kultúru, ale pre ľudskú kultúru všeobecne a boli prítomné a veľmi bežné aj v Európe počas celého stredoveku. Mimochodom, cudzinec *huren* 胡人 v počte jeden kus je spomenutý aj v inventároch *qiance* z hrobky č. 3 (MWD23: 52). Fascinácia nadprirodzeným by podľa mňa vysvetľovala aj dobové bronzové lampy v tvare okrídlených šeliem, ktoré majú Laia evokovať schopnosť pohybu v priestore, ako sme spomínali v prvej kapitole.

V hrobkách č. 1 aj č. 3 nachádzame tiež na niektorých keramických nádobách motívy pár či oblakov (obr. č. 24 vľavo) a na lakovaných nádobách dokonca aj neurčitých postáv (obr. č. 24 vpravo). Wu Hung, a pokiaľ viem ani iní bádatelia, im však nepripisujú takú dôležitosť, ako výjavom, ktoré sa nachádzajú na truhle. Výjavy postáv na truhle z hrobky č. 1 sú pre Wu Hunga také dôležité, že kvôli tomu, aby vysvetlil, ako je ich prítomnosť vôbec možná v hrobke, ktorá podľa neho mala slúžiť ako „šťastný domov“ duše zosnulej, musel vymyslieť úplne nový prístup „polycentrizmu“ hrobky. Pritom výjav rovnako zaujímavých dvoch postáv z hrobky č. 3 (obr. 29), ktoré však nie sú namaľované na truhle, ale na obyčajnej lakovanej drevenej krabičke, úplne ignoruje. Keď sa výjavy pár, oblakov, ale aj postáv a zvierat nachádzajú na niečom natoľko obyčajnom ako na drevenej krabičke alebo keramickej nádobe, opadá z nich aura čohosi svätého či nadpozemského a máme skôr sklón ich vnímať ako len o niečo málo viac ako abstraktný ornament, akých je na mnohých iných miestach hrobovej výbavy dostatok v prípade pár a oblakov, alebo ako kuriozitu v prípade postáv a zvierat, určite však nie ako dôkaz akejkoľvek teórie predstáv o záhrobí.

V súvislosti s týmto by sme si podľa mňa mali položiť otázku, či je rozumné interpretovať celú hrobku, ba dokonca celý duchovný svet ľudí, ktorý žili v tej dobe, na základe maľby na jednej z vrstiev jedinej truhly. Musíme podľa mňa rátať aj s možnosťou, že vyobrazenia mýtických tvorov na jednej z vrstiev truhly v hrobke Mawangdui č. 1 boli (rovnako ako vyobrazenie postáv na lakovanej krabičke z hrobky č. 3) len výrazom osobnej záľuby zosnulej (a zosnulého), prípade súčasťou populárneho trendu v tej dobe, a predstáv o záhrobí sa vôbec netýkajú.

Samozrejme je možné aj to, že hrobka je skutočne „polycentrická“, ako sa domnieva Wu Hung a postava ženy v maľbe na truhle má byť zosnulá, ktorá vstúpila cez rám maľby do iného sveta, o ktorom sa nám nezachovali žiadne iné predstavy. Prečo je však tento svet taký nepodobný tomu, ktorý vidíme na zástave?

Ak sú to dva rôzne svety, tak k ním rovno môžeme pripísať aj tretí, ktorý reprezentuje trojuholník na druhej vrstve truhly (obr. č. 26 a 27). Ten má byť podľa Wu Hunga štylizovanou mýtickou horou Kunlun, s ktorým bola za dynastie Han spätá predstava, že kto dosiahne jeho tri vrcholy, stane sa jedným z troch typov nesmrteľných bytostí, ako sa píše v spise *Huainanzi* (Wu 1992: 133). Keďže v danej pasáži v spise *Huainanzi* sa píše o živých bytostiach, ktoré môžu takto dosiahnuť nesmrteľnosť, Wu Hung z tohto úryvku vzápätí vyvodzuje existenciu ďalšej novej predstavy, že nesmrteľnosť mohla byť dosiahnutá aj po smrti.

Wu Hungove ďalekosiahle úvahy o predstavách ďalších dvoch nám neznámych mytologických svetov, o ktorých sa nám nezachovali žiadne detailnejšie poznatky, pričom mytológia z prvého sveta zobrazeného na zástave je Číňanom povedomá dodnes (9 slnc, strom Fusang, zajac a žaba na mesiaci, leopardy, ktoré strážia nebeskú bránu), mi pripadajú ako a založené na príliš slabých základoch. Za oveľa viac pravdepodobné než to, že mal trojuholníkový ornament predstavovať horu nesmrteľných a vypovedať o samostatnom variante predstáv o záhrobí, považujem to, že sa malo jednať len o abstraktný ornament na vyplnenie priestoru, akých sú maľby na truhle, zástave a lakovaných predmetoch plné.

S Wu Hungom súhlasím v jeho pohľade na zástavu z hrobky č. 1, ktorú nevnímam ako zobrazenie vzletu duše či dokonca premeny zosnulej na nesmrteľnú s dračím chvostom ako to podsúva Cook. To, že na zástave z hrobky č. 3 sa v hornej časti žiadna postava s dračím chvostom nenachádza je podľa mňa úplne dostatočný protiargument takémuto čítaniu tejto maľby.

Pokiaľ sa pokúsime hrobku čítať optikou Laia a Cook, neostáva nám než zhodnotiť, že hrobka nepôsobí ako dočasná zastávka pred cestou kamsi do sveta mŕtvych. Chýbajú v nej opäť takmer všetky typy predmetov, na ktorých prítomnosti ich teória stojí a padá, ako napr. rozkladacia posteľ, vankúše a predovšetkým vozy, ktoré nie sú zrejme spomenuté ani v inventároch hrobovej výbavy na bambusových prúžkoch *qiance* nájdených v hrobke č. 1, ale sú prítomné v inventároch hrobky č. 3, kde je spomenutých 9 vozov rôznych typov a 34 koní (MWD23: 52). Nezdá sa pritom, že by boli tieto predmety nahradené inými, ktoré by konotovali putovanie alebo by aspoň teoreticky mohli byť použité ako amulety či talizmany na ceste.

Vtáky prítomné na zástave, ktoré Mackenzie (Lawton 1991: 156) nevyučuje ako prepravcov duše do nebies, sú pritom na chuských všadeprítomné a nič nenaznačuje, že by im bola prisudzovaná práve táto úloha.

Wu Hung nám predstavil sofistikovanú hypotézu toho, ako sa pozostalí snažili „navigovať“ zmätenú a oddelenú od tela traumatizovanú dušu v jej novom prostredí tak, že maľbou vytvorili svet, do ktorého ju následne umiestnili, čím ju orientovali. Stotožňujem sa s tým, že maľba zohrala svoju úlohu reprezentácie zosnulej v pohrebnom rituáli (Wu 1992: 122), avšak hľadať vo výjavoch zobrazujúcich mytologické bytosti vzorce kozmológie sveta, ktoré nám majú pomôcť dopátrať k podstate veci predstáv o záhrobí, považujem za nadinterpretáciu. Za oveľa pravdepodobnejšie vysvetlenie pre prítomnosť týchto bytostí na zástave považujem, že sa jednalo o šťastné znamenia.<sup>34</sup>

---

34 Zobrazovanie božstiev a mytologických tvorov na sarkofágoch bolo bežné v Egypte aj v Ríme.



## 2.4 Záver

Po podrobnej analýze štyroch najlepšie zachovaných a najbohaších hrobiek obdobia Bojujúcich štátov a rannej dynastie Han a konfrontovaní týchto analýz s teóriami „šťastného domova“ a posmrtnej cesty prichádzam k záveru, že obe teórie sa zdajú byť dôsledkom príliš sebavedomých interpretácií ich proponentov, ktoré v oboch prípadoch nestoja na dostatočne silných základoch.

Ako vyplýva z mojej analýzy, Wu Hungov argument, podľa ktorého majú rôzne oddiely hrobky rôzne funkcie, čím hrobka napodobňuje domov alebo palác s jeho rôznymi časťami, je problematický v prípade hrobky Leigudun a neaplikovateľný na hrobky Baoshan a Mawangdui. Aj keď obidve mnou analyzované hrobky Mawangdui obsahujú „miesto pre dušu“, nevyzerá to, že to platí v prípade hrobiek Leigudun ani Baoshan.

Wu Hungova teória „šťastného domova“ lepšie pasuje na neskoršie hrobky horizontálneho typu, ktoré svojou architektúrou skutočne pripomínajú obydlia a ktorých steny sú bohato zdobené. Premietat' ju však na šachtové hrobky z obdobia Bojujúcich štátov sa mi rovnako nezdá ako veľmi presvedčivé.

Argumenty Laia a Cook ohľadne v súvislosti s hrobovou výbavou sa viažu predovšetkým ku kategórii predmetov na cestovanie *youqi*. Tieto argumenty by boli sami o sebe presvedčivé v prípade hrobky Baoshan, kde je týchto predmetov najviac, nie však v prípade ostatných hrobiek, v ktorých je táto kategória predmetov zastúpená oveľa skromnejšie (Leigudun, Mawangdui č. 3) alebo takmer vôbec (Mawangdui č. 1).

Predovšetkým je však z analýzy hrobiek zrejmé, že tieto predmety nie sú pre hrobky reprezentatívne, resp. ich prítomnosť alebo absencia nie je charakteristickým rysom hrobiek, ale iba sekundárnou charakteristikou. V skutočnosti toho majú štyri skúmané hrobky, čo sa týka hrobovej výbavy, viac spoločného ako odlišného a prípadné rozdiely v hrobovej výbave by sme mali považovať za odchýlky od normy a určite nie za vhodné argumenty pre všeobecnú teóriu hrobovej výbavy.

Kvôli tomu, že môj výber tvoria štyri hrobky a rôzne kategórie predmetov z nich postupne miznú alebo sa v nich objavujú, mohlo by sa zdať, že vidíme trendy, ale to je často len zdanie. Pokiaľ by som sa do výberu rozhodol zaradiť ďalšiu dobre zachovanú bohatú hrobku v poradí, vybral by som si hrobku Mancheng 满城, v ktorej bol pochovaný princ Liu Sheng 劉勝 (zomrel 113 pnl.), syn hanského cisára Jingdi 景帝 a starší brat cisára Wudi 武帝.

V jeho hrobke, ktorá je asi o pol storočia mladšia ako hrobky č. 1 a 3 z Mawangdui, sa okrem iného našlo 6 vozov, 16 koní, 11 psov a jeleň. V susednej hrobke jeho konkubíny Dou Wan 窦绾, z ktorej pochádza slávna bronzová soška držiaca lampu (obr. č. 30), boli umiestnené 4 vozy

a 13 koní. V Liu Shengovej hrobke je ďalej celkovo 15 bronzových lúčňôsmých rôznych typov, bronzový vankúš, plejáda bohato zdobených bronzových nádob, 3 bronzové a 9 železných mečov a množstvo iných zbraní vrátane 370 ks šípv (Hubeisheng wenwu guanlichu 1980).

Hrobka Liu Shenga sa, čo sa hrobovej výbavy týka, paradoxne podobá viac na hrobku z Leigudun, než na ktorúkoľvek inú z nášho výberu, napriek tomu, že časovo je od tejto hrobky najvzdialenejšia. Príčinu tejto zdanlivo nelogickej podobnosti môžeme ľahšie uvidieť, keď vylúčime predpoklad, že hrobová výbava vypovedá v prvom prípade o predstavách o posmrtnej existencii, čo je zamlčaný predpoklad v prípade bádania Wu Hunga, Lai Guolonga aj Cook, a namiesto nej prijmem predpoklad, že hrobová výbava vypovedá o statuse mŕtveho, o role, ktorú zastával za života a postavení jeho pozostalých.

V takomto prípade by sme prítomnosť veľkého množstva zbraní, súčastí vozov a konských postrojov v hrobke kniežaťa Yi nemali vnímať ako dôkaz o jeho potrebe niekam sa z hrobky presúvať, ale skôr ako rukolapné dôkazy jeho vysokého postavenia, ktoré mu umožňovalo veliť armáde v prípade vojenského konfliktu. Prítomnosť orchestrov litofónov a zvonov v hrobke kniežaťa z Zeng dokazuje dôležitosť tejto sféry počas života, nie nutne po smrti, kniežaťa Yi alebo celkovo ľudí jeho postavenia. Scéna vyobrazená na nádobe v tvare kačky (obr. č. 4) nám ďalej naznačuje prítomnosť ceremónii v živote majiteľa hrobky, či už sa jedná o zobrazenie náboženského obradu alebo divokej oslavy.

Analogicky, prítomnosť predmetov ako drevené vankúše alebo drevená posteľ v hrobke Baoshan môžeme vnímať ako dôležitú súčasť života úradníka vysokého postavenia, súčasťou ktorého práce bolo cestovanie. Riziká spojené s cestovaním v turbulentnej dobe, v ktorej Shao Tuo žil, si vyžadovali bezpečnostné opatrenia, ktoré v hrobke reprezentuje ozbrojená stráž drevených figurín. Úbytok hudobných nástrojov a zbraní v hrobke Baoshan v porovnaní s hrobkou Leigudun by sme nemali vnímať ako odraz zmeny predstáv o záhrobí, ale ako odraz toho, že na rozdiel od kniežaťa Yi, ktorý bol suverénom štátu, nehrala hudba ani vojenstvo v živote prácou zavaleného civilného administrátora, akým bol Shao Tuo, takú dôležitú rolu. To, že je Shao Tuo jediným obyvateľom svojej hrobky nám hovorí, že na rozdiel od vládca Zeng si v živote, a teda ani po smrti, zrejme nenašiel toľko času ani na ženy.

Personalizácia hrobovej výbavy je najzreteľnejšia v prípade hrobiek z Mawangdui. Tri najzreteľnejšie manifestácie tohto poukazovania na identitu zosnulého sú polička na zbrane a vojenské mapy v prípade hrobky č. 3 v kontraste neprítomnosti akýchkoľvek zbraní v prípade hrobky č. 1, základný typ drevených figurín, ktorý odpovedal pohlaviu zosnulého a absencia súčastí vozu a konského postroja v prípade hrobky č. 1.

Z týchto dôvodov považujem za spoľahlivejší spôsob objasňovania prítomnosti alebo absencie hrobových predmetov než vývoj predstáv o záhrobí dávať hrobovú výbavu do kontrastu

s postavením zosnulého. Pokiaľ by sa predstavy o záhrobí v skúmanom období skutočne výrazne menili a zároveň by zohrávali v živote vtedajších obyvateľov Číny takú dôležitú úlohu, bolo by na mieste očakávať oveľa nižšiu mieru kontinuity v hrobej výbave než aká tam skutočne bola a oveľa radikálnejšie odklony od tradície než akými sme svedkami. Aj keď nespochybňujem, že predstavy o záhrobí sa v období Bojujúcich štátov nejak vyvíjali, minimálne z analýzy týchto štyroch hrobiek nevyplýva, že by sa boli dôsledky tohto vývoja odrazili na charaktere hrobiek príslušníkov vysokých vrstiev spoločnosti do takej miery, ako to prezentujú Lai a Cook.

Ak nie priam individuálny, tak aspoň triedny prístup k hrobej výbave a predkom celkovo by bol aj v harmónii so spoločenskými premenami, ktoré sa udiali v období Bojujúcich štátov. V období dynastii Shang a Západná Zhou bola sociálna mobilita veľmi obmedzená a z nápisov na kostiach a bronzoch je zrejmé, že predkovia boli v rámci procesu ich umiestnenia do kultu depersonalizovaní.<sup>35</sup> Avšak v období Bojujúcich štátov bola dovedy nevídane veľká časť obyvateľstva nezávisiac od jej pôvodu motivovaná možnosťou dosiahnutia vysokého postavenia a bohatstva skrz službu preukázanú štátu. Vznikla celá nová spoločenská vrstva, ktorej sa podarilo vďaka vlastným schopnostiam spraviť na feudálne pomery veľmi rýchlu kariéru a ktorej príslušníci pociťovali väčšiu potrebu dávať na obdiv svoje bohatstvo. Je ľahké si predstaviť, že motivácia vyniknúť medzi rovesníkmi bola pre ľudí tejto doby niečím, čo sa nemenilo ani po smrti. Ich hroby sa stávali dôkazmi toho, čo sa im podarilo naakumulovať za života. Snaha o vyjadrenie príslušnosti k spoločenskej vrstve je zrejmá aj z postupnom objavovaní sa pečatí s vyrytými titulmi v hanských hrobkách, ktoré mali byť svedectvom o vysokom spoločenskom postavení, ktoré dosiahol zosnulý za života (Lomová 2004: 33).

---

35 Podrobne v Keightley 2014, kapitola Making of Ancestors.

## 3 TEXTOVÉ PRAMENE

### 3.1 Liji

Zrejme najobširnejšie sa o pohrebných rituáloch píše v spise *Liji*. Na rozdiel od *Yili* v prípade *Liji* nevyzerá, že by bol tento spis štruktúrovanýs jednotným zámerom, a ani že jeho rôzne časti pochádzajú z toho istého obdobia alebo scholastického kontextu. Rôzne kapitoly sú písané inými štýlmi a rôzny je aj ich kontext. Nie nutne sú všetky kapitoly pred-hanské, z kapitol, ktorým sa však budeme podrobnejšie venovať v tejto práci, vyplýva minimálne z kontextu,<sup>36</sup> že sa jedná o pred-qinské obdobie (Loewe 1993: 293–298).

Smrti a pohrebnému rituálu sa venuje niekoľko kapitol tohto spisu: predovšetkým kapitoly Tan Gong 檀弓, ďalej Sangdaji 喪大記 (Veľký záznam o pohrebných obradoch), Bensang 奔喪 (Ponáhľanie sa na pohrebné obrady), Wensang 問喪 (Pýtanie san a pohrebné obrady), Fuwen 服問 (Pýtanie sa na smútočné rúcho), Jian Zhuan 間傳 (Doplňujúci komentár) a Sannianwen 三年問 (Pýtanie sa na trojročné smútenie).

Kapitoly Bensang, Fuwen a Sannianwen, ako to vyplýva aj z ich názvov, sa venujú konkrétnym otázkam spojeným s pohrebným rituálom, pričom kapitoly Fuwen a Sannianwen simulujú rozhovor prebiehajúci formou otázok a odpovedí pomocou formulácie „niektorí sa pýtajú“ *huo wen yue* 或問曰, po ktorej nasleduje objasňovanie významu rôznych zvykov a rituálov.

Ostatné spomenuté kapitoly pôsobia dojmom nesúvisle usporiadaných myšlienok, ktoré sa venujú všetkým aspektom pohrebného rituálu počnúc smrťou: privolávaniu duše, obradom pri tele mŕtveho, uložení do truhly, prvotnému uložení do zeme pri dome, neskoršiemu prevezení k hrobu, uložení do hrobu a vztýčení obetnej tabuľky.

Veľa priestoru je tiež venovaného prejavom trúchlenia, ktoré všetky tieto kroky sprevádzajú a v ktorých sa v pozmenenej podobe pokračuje až po koniec smútenia, ktoré môže trvať v extrémnych prípadoch až tri roky. Do detailu sú opísané spôsoby postenia sa a dávania na obdiv smútku, otázky príslušného stupňa trúchlenia za najrôznejšími rodinnými príslušníkmi (ale aj susedmi či panovníkmi alebo vysokými úradníkmi iných štátov) ako aj tomu, ako dlho má trúchlenie v každom prípade trvať.

Text funguje ako rituálna príručka, ktorej cieľom je oboznámiť čitateľa s tým, čo je pre neho ako trúchliaceho v akých prípadoch vhodné správanie. Takmer všetok dôraz je práve na správanie sa pozostalých a zosnulým sa text venuje len minimálne. Dôraz na to, ako sa k smrti stavajú živí, je jasný z pasáže, ktorá hovorí o pohrebnom rituáli pre Konfucia, z ktorej vyplýva, že pozorovať

---

36 Napr. prítomnosť problematik typu „ako sa smúti za panovníkom iného štátu“.

človeka znalého pohrebných obradov pri ich vykonávaní bolo niečo, čo stálo za videnie. Zi Xia 子夏, jeden z Konfuciových učeníkov, hovorí človekovi z Yan 燕, ktorý sa prišiel pozrieť na Konfuciov pohreb:

「聖人之葬人與？人之葬聖人也，子何觀焉？昔者夫子言之曰：『吾見封之若堂者矣，見若坊者矣，見若覆夏屋者矣，見若斧者矣。』從若斧者焉。馬鬣封之謂也。今一日而三斬板，而已封，尚行夫子之志乎哉！」 (Liji 3.97)

„Pochovávanie človeka svätým mužom? [To by stálo za pozretie.] [Ale] pochovávanie svätého muža [obyčajnými] ľuďmi? Čo v tom vidíte? Kedysi mi o tom Majster hovoril: ‚Videl som mohyly ako haly, mohyly ako hrádze, mohyly ako strechy na domoch a mohyly ako sekery. ‚Nasledovali sme ten [tvar mohyly, čo vyzerá] ako sekera. Nazýva sa [aj] mohylou konskej hrivy. Za deň sme trikrát nasekali dosky a dokončili mohylu. Dúfam, že sme naplnili Majstrovo želanie!“

Ako vidíme, učeníci nepredstierajú sebaistotu, čo sa týka spokojnosti pochovaného s tým, akej sa mu dostalo hrobky. Zato sa dozvedáme, že typov mohýl bolo viacero. Toto je jedno z viacerých miest, kde z textu vyplýva, že pohrebné rituály mohli byť vykonávané s odchýlkami.

Častá je aj idea toho, že v minulosti prebiehal ten či oný rituál odlišnými spôsobmi. V tomto úryvku sú tieto slová vložené do úst opäť Konfuciovi, ktorý na základe svojho snu vzápätí predpovie svoju smrť.

夏后氏殯於東階之上，則猶在阼也；殷人殯於兩楹之間，則與賓主夾之也；周人殯於西階之上，則猶賓之也。 (Liji 3.49)

Počas dynastie Xia sa hostina pre dušu mŕtveho (, ktorá sa konala pri jeho tele,) konala nad východnými schodmi, akoby [zosnulý] vítal hostí (ako pán domu). Ľudia z Yin (dynastia Shang) vykonávali hostinu medzi stĺpmi, čiže medzi [schodmi pre] hosť'a a pána domácnosti. Ľudia z Zhou vykonávajú hostinu nad západnými schodmi, [správajúc sa k mŕtvemu] ako k hosť'ovi.

Na jednom mieste je spomínané, ako sa menila aj podoba hrobky.

有虞氏瓦棺，夏后氏壘周，殷人棺槨，周人牆置翬。 (Liji 3.12)

Počas dynastie Yu (cisára Shuna) [používali ľudia] hlinené rakvy. Ľudia zo Xia ich obložili tehľami, ľudia z Yin [používali drevenú] vnútornú aj vonkajšiu rakvu, ľudia z Zhou na stenách [rakiev] zavesili ozdobné vejáre.

Niekedy môže byť jedna z rôznych minulých či súčasných podôb rituálu kompilátormi textu

ústami Konfucia následne zavrhnutá ako nesprávna alebo naopak vyzdvihnutá ako lepšia.

殷練而祔，周卒哭而祔。孔子善殷。(Liji 4.152)

Počas Yin bola [tabuľka] vztýčená po uplynutí prvého roku smútku, počas Zhou bola vztýčená po zakončení nariekania (t.j. po uložení mŕtveho do hrobu). Konfucius uprednostňoval Yin[ský spôsob].

O posmrtnej existencii zosnulého nám to nehovorí síce priamo nič, ale na základe toho, že sa menil pohrebný rituál, môžeme predpokladať, že sa museli meniť aj predstavy o posmrtnom živote. Ešte dôležitejšie je, že na týchto pasážach vidíme, ako si pozostali zo sád rituálov vyberali podľa vlastnej preferencie. Podobným spôsobom je možné, že ľudia obdobia Bojujúcich štátov si boli vedomí aj viacerých rozdielnych predstáv o záhrobí, ktoré boli aktuálne v rôznych regiónoch alebo dobách, a z tých si vyberali rovnako ako pri pohrebných rituáloch.

仲憲言於曾子曰：「夏后氏用明器，示民無知也；殷人用祭器，示民有知也；周人兼用之，示民疑也。」曾子曰：「其不然乎！其不然乎！夫明器，鬼器也；祭器，人器也；夫古之人，胡為而死其親乎？」(Liji 3.77)

Zhong Xian povedal pánovi Zengovi: „Počas Xia používali *mingqi*, z čoho vyplýva, že nemali znalosť [toho, či mŕtvi vedia, že sa nejedná o skutočné nádoby]. Počas Yin používali [skutočné] obetné nádoby, z čoho vyplýva, že mali znalosť [toho, že mŕtvi vedia, že sa jedná o skutočné nádoby]. Počas Zhou používali oboje, z čoho vyplýva, že boli [ohľadne toho, či mŕtvi vedia alebo nevedia, či sa jedná o skutočné nádoby] na pochybách.“ Zengzi povedal: „Nie je to tak! Nie je to tak! *Mingqi* sú nádobami duchov, obetné nádobami sú nádobami [živých] ľudí. Preto ako mohli ľudia dávnoveku konať tak, že by to vyzeralo, že považujú svojich príbuzných za mŕtvych?“

Rôznenie sa rituálov pritom nebolo vnímané len časovo, ale aj geograficky.

孔子曰：「衛人之祔也，離之；魯人之祔也，合之，善夫！」(Liji 4.213)

Konfucius povedal: „Ľudia z Wei pochovávajú ľudí v spoločnom hrobe tak, že ich rozdelia. Ľudia z Lu pochovávajú ľudí v spoločnom hrobe tak, že ich spoja a to je lepšie!“

Alebo:

小斂之奠，子游曰：「於東方。」曾子曰：「於西方，斂斯席矣。」小斂之奠在西方，魯禮之末失也。(Liji 3.83)

Čo sa týka obetí počas [rituálu] malého obliekania [mŕtvol], Zi You povedal: „[Majú byť položené] na východnej strane [tela]. Pán Zeng povedal: „[Majú byť položené] na západnej strane, na tej rohoži na obliekanie.“ Kladenie obetí malého obliekania na západnú stranu bolo chybou neskorých luských rituálov.

Pokiaľ sa nám závery, že pohrebné rituály mali v rôznych dobách a miestach rôznu podobu a ich účastníci si tohto faktu boli vedomí, javia ako samozrejmé, mali by sme sa spýtať, aká veľká môže byť šanca, že tak nebolo aj s predstavami o posmrtnnej existencii, ktorú prirodzene vnímame ako východisko pre podobu rituálu.

Na druhej strane, keby boli skutočne východiskom pre podobu rituálu záujem o posmrtnú existenciu zosnulého, ako je možné, že tejto téme sa explicitne venuje taká malá časť dochovaných spisov? Môžeme pritom podľa môjho názoru vylúčiť, že by sa korpus, ktorý sa tomuto problému venoval, jednoducho nezachoval. Aj keď sa totiž všetka literatúra, ktorá sa venuje pohrebnému rituálu a ktorú máme k dispozícii, môže líšiť v detailoch, vo svojej podstate je naprieč spismi koherentná a je podľa mňa zjavné, že to nie je tak len preto, lebo si od seba tieto texty niektoré pasáže „požičiavali“.

Naopak, dôraz na rovnaké aspekty rituálu (privolávanie duše, vkladanie ryže a nefritov do ústnej dutiny mŕtveho, procesný postup celého rituálu) a opomínanie iných naprieč obidvomi spismi venujúcimi sa rituálom, s ktorými pracujeme, ale aj iné detaily, ktoré dodatočne korelujú aj s textami ako Chuci alebo Lunyu či Xunzi (a aj s archeologickými nálezmi)<sup>37</sup>, spolu vytvárajú organický svet, v ktorom na predstavy o posmrtnnej existencii jednoducho nebolo vyčleneného veľa miesta.

Zmysel pohrebného rituálu vnímali Číňania obdobia Bojujúcich štátov, zdá sa, prevažne optikou živých.

喪服，兄弟之子猶子也，蓋引而進之也；嫂叔之無服也，蓋推而遠之也。（Liji 3.72）

Čo sa týka smútočného rúcha, [v prípade smútenia za] bratovým synom bolo [použitý] také isté ako [by bolo] pre [vlastného] syna. To aby si ho [takto] pritiahli a priblížili. Švagor a švagriná [v prípade smrti jedného z nich pre seba navzájom] nenosili smútočné rúcho, to aby sa odtiahli a oddialili.

---

37 Napr. v ústach kniežaťa Yi (ZHY, 426 ) bol nájdený nefritový zajac. Zvyk umiestňovania nefritov do úst mŕtveho je opísaný napr. v Liji: 4.197. O umiestňovaní „cenného predmetu“ do úst zosnulého sa píše aj v spise *Xunzi* (19.23), v spise *Yili* sa zas píše o ryži a mušliach.

Na inom mieste v Liji (4.178) je zasa spomenutá špeciálna kategória tých, ktorí zomreli predčasne, čo korešponduje s vykopanými textami zmienenými v predchádzajúcej kapitole.

To, že v chuských hrobkách sa objavuje množstvo objektov ako hrebene, koše z jedlom a nádoby na vodu (umývadlá), ktoré korelujú s predpismi z Liji si všimá aj Cook 2006: 41.

Doteraz sme o pohrebnom rituáli rozmýšľali v nadväznosti na paradigmu, ktorú nám predsúvajú Wu, Cook a Lai, a síce, že primárnym cieľom hrobovej výbavy bolo pripraviť mŕtveho na to, čo ho čaká, nech už je to čokoľvek. Z analýzy písomných prameňov však vyplýva, že čo sa týka pohrebného rituálu, ktorý musel byť s výberom hrobovej výbavy nerozlučne spätý, jeho cieľom bolo, všeobecne povedané, naladiť správny vzťah s mŕtvym. Tento aspekt ako prioritný by bol v súlade s tým, ako rituály spojené s predkami vnímali počas predchádzajúcich období (Keightley 2014, Puett 2002).

Pohrebný rituál slúžil okrem nastavenia správneho vzťahu medzi zosnulým a pozostalými aj na upevnenie vzťahov medzi pozostalými.

食於有喪者之側，未嘗飽也。(Liji 3.72)

Keď jedol [Konfucius] pri trúchliacom, nejedol do sýta.

Doba trúchlenia sa líši podľa vzťahu mŕtveho k živému a má odzrkadľovať ich blízkosť a teda stupeň trúchlenia pozostalého.

創鉅者其日久，痛甚者其愈遲，三年者，稱情而立文，所以為至痛極也。(Liji 38.2)

Veľká rana [sa hojí] dlho a čím viac bolí, tým dlhšie sa hojí. Tri roky sú v súlade s pocitmi a s pravidlami kultúrneho správania sa [určené ako doba pre] najväčšiu bolesť.

Vzápätí nasleduje pasáž, ktorá vyvaruje pred prehnaným smútením, v zmysle, že smútenie nemá trvať dlhšie, než je namieste, a trúchliaci majú pokračovať vo svojich životoch aj pokiaľ nie sú ich rany zahojené.

哀痛未盡，思慕未忘，然而服以是斷之者，豈不送死者有已，復生有節哉？(Liji 38.2)

[Aj keď] smútok a bolesť ešte neboli vyčerpané, a túžba [po zosnulom] a spomienky [na zosnulého] neboli zabudnuté, nemalo v prestaní nosenia smútočného šatu vyprevádzanie zosnulého koniec? A [neznamená to,] že je čas na navrátenie [pozornosti] k živým?

Ako vidíme, kompilátori textu majú po celú dobu trúchlenia na mysli predovšetkým pozostalých, ktorí by nemali trpieť pre smrť blízkych viac, ako je úmerné. Obava o pozostalých motivuje Konfucia aj k zatrateniu zvyku pochovávať s mŕtvymi predmety živých. Mohlo tak byť z obáv o blahobyt pozostalých, ktorých mohol tento zvyk ochudobniť, tak ako sa to určite dialo na úrovni celého štátu vtedy, keď bol pochovávaný s veľkou pompou na úkor všetkých obyvateľov



príslušník vysokej aristokracie.

孔子謂：「為明器者，知喪道矣，備物而不可用也。」哀哉！死者而用生者之器也。不殆於用殉乎哉？(Liji 4.155)

Konfucius povedal: „Tí, čo používali *mingqi*, poznali správny spôsob pochovávania. Poskytli vec, ale [tá] nemohla byť použitá.“ Ach! [Ved' ak by] mŕtvi používali predmety živých, nebolo by to ako použiť ich [takým istým spôsobom ako keď] pochovávali [živých ľudí s mŕtvymi]?

Konfucius odobruje používanie *mingqi*, čiže predmetov, ktoré tie skutočné síce napodobňujú, ale jedná sa len o symbolickú kópiu. Sada obetných bronzových nádob, ktorých zhotovenie muselo vyžadovať nesmierne náklady a tvrdú aj veľmi kvalifikovanú prácu mnohých ľudí tak možno nahradiť keramickými, ktorých zhotovenie a zadováženie bolo neporovnateľne jednoduchšie. Spoliehajúc sa na to, že forma je dôležitejšia ako obsah, dosiahli starovekí Číňania použitím *mingqi* to, že vlk bol sýty aj ovca ostala celá.

Snahu o propagáciu tohto pre celú spoločnosť menej nákladného spôsobu pochovávania musíme vnímať ako dôkaz toho, že minimálne vo vyšších vrstvách bol rozšírený zvyk pochovávať nákladne.<sup>38</sup> Takýto jav je v súlade s mnohými inými prameňmi tejto doby, ako aj so celospoločenskou situáciou obdobia Bojujúcich štátov, počas ktorého upadá tradičná aristokracia na úkor novo-zbohatnutejších vrstiev schopných ľudí nevýznamného pôvodu, pre ktorých by bola prirodzená potreba utvrdiť svoje okolie v svojom novo-získanom dôležitom postavení.

Početné náznaky takéhoto správania nachádzame aj v texte Liji.

宋襄公葬其夫人，醯醢百甕。曾子曰：「既曰明器矣，而又實之。」(Liji 3.90)

[Keď] songský vojvoda Xiang pochovával svoju ženu, [do hrobu uložil] sto nádob zaváraných pokrmov. Pán Zeng povedal: Aj keď sa nazývajú *mingqi*, [on] ich predsalen naplnil.“

V nasledovnej pasáži obraňuje pán Zeng 曾子 pána Yana 晏子 pred tými, ktorí ho kritizujú, že pohreb, ktorý pán Yan vystrojil svojmu otcovi, bol chudobnejší, než by sa patrilo na muža jeho postavenia.

曾子曰：「國無道，君子恥盈禮焉。國奢，則示之以儉；國儉，則示之以禮。」(Liji 4.159)

---

38 Podrobne na túto tému vid' Riegel 1995.

Pán Zeng povedal: „Pokiaľ nie je štát na správnej ceste, cnostný muž sa hanbí naplniť rituály (t.j. vykonať ich v úplnosti). Pokiaľ sa štát správa márnratne, [cnostný muž] ukazuje šetrnosť, pokiaľ sa štát správa šetrne, ukazuje rituálnosť (t.j. vykonáva ich v úplnosti).“

Opätovné zdôrazňovanie toho, že pohrebný rituál mal byť vykonaný s mierou, obzvlášť v dobe všeobecnej núdze, bolo zrejme potrebné práve preto, lebo mnohým takáto miera chýbala.

Mrhanie zdrojmi pritom nebolo obmedzené iba na ľudí. Keď ústami Konfucia varujú kompilátori textu pred ľudskými obeťami, spomínajú aj nasledujúcu nám humorne vyznievajúcu anekdotu.

陳子車死於衛，其妻與其家大夫謀以殉葬，定，而後陳子亢至，以告曰：「夫子疾，莫養於下，請以殉葬。」子亢曰：「以殉葬，非禮也；雖然，則彼疾當養者，孰若妻與宰？得已，則吾欲已；不得已，則吾欲以二子者之為之也。」於是弗果用。(Liji 4.171)

Chen Ziju zomrel vo Wei. Jeho žena a vysoký úradník z jeho rodiny ho chceli dať pochovať s živými ľuďmi. Keď [to] určili, dorazil (jeho brat) Chen Zikang a takto mu to oznámili: „Keď náš pán ochorel, nebol nik, kto by ho tam dole nakrmil, pochovajme ho so živými ľuďmi [aby sme to odčinili].“ Zikang povedal: „Pochovávať so živými, to nie je [v súlade so správnymi] obradmi. Keď by to však bolo tak, že by v chorobe potreboval niekoho, kto ho nakrmi, kto by sa [v tom] vyrovnal [jeho] žene a služobníkovi? [Pokiaľ] to dokážeme zastaviť, želim si, aby sme to zastavili. [Pokiaľ] to nedokážeme zastaviť, tak si želim, aby ste boli tými, kto sa na to podujmú, vy dvaja.“ Nakoniec z toho nič nebolo.

Súčasťou pohrebného obradu bolo aj verejné čítanie darov, ktoré mohlo tiež slúžiť oveľa svetskejším cieľom, než oboznámiť s darmi mŕtveho, a síce ukázať sa pred verejnosťou v dobrom svetle alebo získať priazeň zosnulých, keďže z textov je zrejmé, že podarované predmety často neskončili v hrobe, ale ostali rodine pozostalého.

讀贈，曾子曰：「非古也，是再告也。」(Liji 3.92)

[Čo sa týka] prečítavania darov, pán Zeng povedal: „To nie je starobyľý [zvyk], je to opätovné oznámenie.

Nie každý si však mohol dovoliť pohreb, ktorý by oslnil, a týchto ľudí to zrejme trápilo.

子游問喪具，夫子曰：「稱家之有亡。」子游曰：「有亡惡乎齊？」夫子曰：「有，毋過禮；苟亡矣，斂首足形，還葬，縣棺而封，人豈有非之者哉！」(Liji 3.88)

Zi You sa opýtal na nádoby, ktoré majú byť použité pri pohrebe a Majster mu odpovedal: „[Majú byť] v súlade s tým, či rodina má alebo nemá [možnosti].“ Zi You povedal: „Ako sa majúci a nemajúci môžu rovnako [vysporiadať s týmto problémom]?“ Majster povedal: „Majúci nech nejdú nad rámec [správnych] rituálov a pokiaľ len nemajúci ovinú telo od hlavy po päty, dopraví [ho] na rodisko zosnulého, spustia rakvu do hrobu a navššia mohyly, vari by sa medzi ľuďmi našli takí, ktorí by sa s tým nestotožnili?“

Že akékoľvek predstavy o záhrobí, ktoré by predpokladali prípravu naň za pomoci celých kategórii hrobových predmetov, sa mohli vzťahovať len k vyšším vrstvám, dokazuje aj nasledujúca pasáž, podľa ktorej je v prípade, že človek nemá prostriedky navyše, tiež úplne v poriadku, keď je telo uložené pred včasným uložením do hrobu aspoň ovinuté v látke.

子路曰：「傷哉貧也！生無以為養，死無以為禮也。」孔子曰：「啜菽飲水盡其歡，斯之謂孝；斂首足形，還葬而無槨，稱其財，斯之謂禮。」(Liji 4.172)

Zi Lu povedal: „Ach, [keď] umrú chudobní! Keď sú živí, niet ich čím kŕmiť, keď zomrú, niet pre nich ako vykonať rituály.“ Konfucius povedal: „[Zabezpečiť, aby mohli] chlípať [uvarené] bôby a piť vodu, čo najviac ich radovať, toto môže byť nazvané byť synovsky oddaným, ovinúť telo od hlavy po päty, dopraviť ho na rodisko [zosnulého], hoci aj bez truhly, v súlade so svojim majetkom, to môže byť nazvané vykonaním rituálov.“

Strach z nemožnosti urobiť zadost' správnym rituálom a z nedostatku úctivosti vyplývajúcej z nedostatku hrobových predmetov sú dôsledky rozšírenia sa spoločenských zvyklostí, podľa ktorých väčšie množstvo hrobových predmetov rovná sa viac prestíže a naopak nižšie množstvo rovná sa strata tváre. V prípade, keď sa zdá samotná prítomnosť hrobových predmetov vnímaná pozitívne, je na mieste si pri konkrétnych hrobkách klásť otázku, nakoľko určovali prítomnosť hrobových predmetoch v nich nájdených predstavy o blahu, ktoré môžu priniesť zosnulému na druhom svete, a nakoľko šlo iba o snahu zaplniť čo najviac hrobku a zvýšiť tak prestíž rodiny v očiach účastníkov ceremónie.

Nasledujúci úryvok nám ukazuje, že pohreb mohol slúžiť pod záštitou obradnosti aj na účel nahromadenia majetku, a to aj nevyberanými spôsobmi.

子柳之母死，子碩請具。子柳曰：「何以哉？」子碩曰：「請粥庶弟之母。」子柳曰：「如之何其粥人之母以葬其母也？不可。」既葬，子碩欲以賻布之餘具祭器。子柳曰：「不可，吾聞之也：君子不家於喪。請班諸兄弟之貧者。」(Liji 3.64)

Keď zomrela matka Zi Liua, [jeho mladší brat] Zi Shi sa opýtal na [obradné] nádoby. Zi Liu povedal: „Ako ich len [získame]?“ Zi Shi povedal: „Žiadam o zvolenie predať matky našich nižšie postavených bratov.“ Zi Liu povedal: „Ako by bolo možné predať niekoho matku za účelom pochovania jeho otca? To nemôže byť vykonané.“ Keď [svoju matku] pochovali, Zi Shi chcel zvyšok z látok, ktoré im boli podarované [v rámci pohrebných darov použiť na] zadováženie obetných nádob. Zi Liu povedal: „To nemôže byť vykonané. Počul som, že cnostný muž pohrebom svoju rodinu [neobohacuje], žiadam o povolenie rozdeliť [zvyšok z látok] medzi tých z našich bratov, ktorí sú chudobní.“

Čo sa týka samotných zosnulých, resp. stavu ich vedomia po smrti, kompilátori priznávajú v nasledujúcej pasáži ohľadne tejto otázky neznalosť.

奠以素器，以生者有哀素之心也；唯祭祀之禮，主人自盡焉爾；豈知神之所饗，亦以主人有齊敬之心也。(Liji 4.141)

[Pri nepochovanom tele] sa obetuje v prostých nádobách, je za tým úmysel [ukázania toho, aká] je v živých bolesť a prostota. Až pri obradoch obetovania [po pohrebe] sa pán domácnosti [usiluje] o čo najelegantnejšie [obetné nádoby]. Vie snáď, či si z nich duša pochutná? Je za tým pánov úmysel [ukázania] vzájomného rešpektu.

Z pasáže objasňujúcej (alebo racionalizujúcej) zmysel predmetov *mingqi* vyplýva, že k mŕtvym sa bolo nevhodné správať ako k „naskrz“ mŕtvym ani ako k „naskrz“ živým. Nepatričnosť takéhoto správania však nie je zdôvodnená ontológiou života po smrti, ale nedostatkom ľudskosti v prípade, že by sme mŕtvych jednoducho odpísali ako mŕtvych, alebo nedostatkom rácia v prípade, že by sme sa tvárili, že s mŕtvymi je vlastne úplne všetko v poriadku.

孔子曰：「之死而致死之，不仁而不可為也；之死而致生之，不知而不可為也。是故，竹不成用，瓦不成味，木不成斫，琴瑟張而不平，竽笙備而不和，有鐘磬而無簋虞，其曰明器，神明之也。」(Liji 3.74)

Konfucius povedal: „Pokiaľ sa k mŕtvym správame ako k naskrz mŕtvym, je to neľudské a tak sa chovať nesmie. Pokiaľ sa k mŕtvym správame ako k naskrz živým, je to neznalé [skutočnosti] a tak sa chovať nesmie. Kvôli tomuto sú bambusové [predmety] nepoužiteľné, na citarách *qin* a *se* sú

natahnuté struny, ale nie sú naladené, ústne orgány *yu* a *sheng* sú pripravené, ale nie v harmónii, sú tam zvony a litofóny, ale chýbajú rámy. To že sa nazývajú *mingqi* je preto, lebo prináležia duchom.“

V spise som našiel iba dva prípady, kedy sa autori textu náznamom zmiňujú o onom svete.

復，盡愛之道也，有禱祠之心焉；望反諸幽，求諸鬼神之道也；北面，求諸幽之義也。  
。(Liji 3.74)

Privolávanie duše je spôsob, ako čo najviac milovať, je za tým úmysel modlenia sa [za ňu]. Vyhliadanie jej návratu z temnôt, to je spôsob jej hľadania medzi duchmi *gui* a duchmi *shen*. Obracanie tváre k severu, to má význam hľadania jej v temnotách.

Z tejto pasáže vyplýva, že o duši sa domnievali, že minimálne vzápätí po smrti sa nachádzala na temnom mieste kdesi na severe.

葬於北方北首，三代之達禮也，之幽之故也。(Liji 4.148)

Pochovávať na severe (od obydľia ľudí) hlavou na sever, to je bežná podoba rituálu troch dynastií, jej príčinou je, že mŕtvi idú do temnoty.

V kapitole *Wensang* sa píše o obrade duši zosnulého a dobe smútku, ktorá ju nasleduje:

祭之宗廟，以鬼享之，徼幸復反也。成壙而歸，不敢入處室，居於倚廬，哀親之在外也；寢苦枕塊，哀親之在土也。故哭泣無時，服勤三年，思慕之心，孝子之志也，人情之實也。(Liji 35.4)

Keď mu (t.j. syn zosnulému otcovi) obetuje v chráme predkov, hostí ho ako ducha *gui*, dúfajúc, že sa opäť vráti. Keď [syn] dokončí mohylu a vráti sa [späť domov], netrúfne si vojsť a nachádzať sa v dome, ale pobýva v chatrči pri [dome samotnom], smútiac [pri pomyslení, že] jeho príbuzný sa nachádza vonku. Postel'ou je mu slama a vankúšom hruda zeme, smútiac [pri pomyslení, že] jeho príbuzný sa nachádza v zemi. Tak jeho nariekanie a vzlykanie nemá určený čas, podrobí sa vykonávať [smútok] počas troch rokov, taká je myseľ plná lásky, taký je zámer synovsky oddaného syna, to je skutočnosť ľudských citov.

Prejavy smútku vnímajú kompilátori spisu ako súcitiť so zosnulým a trápenie a nepohodlie pozostalého má korelovať so stavom zosnulého. Miesto, kde sa nachádzal zosnulý po smrti je popísané ako „vonku“ a „v zemi“, preto zo súcitu s mŕtvym otcom netrúfa ani jeho syn počas nasledujúcich troch rokov noci vnútri svojho domu na svojej posteli, ale zdržiava sa vonku v chatrči

na zemi.

Ako sme aj videli vyššie, kde sú tri roky uvádzané ako primeraná doba pre hojenie hlbkej rany ako je smrť otca, doba smútku sa odvíja od pocitov smútku a súcitu so zosnulým. Cook v súvislosti na zvolanie Konfucia, ktorý oplakáva svojho žiaka Ji Zia 季子 týmito slovami:

「骨肉歸復于土，命也。若魂氣則無不之也，無不之也。」 (Liji 4.196)

ktoré Cook prekladá ako „the hunqi is everywhere and nowhere“, špekuluje, že tri roky by mohli byť doba, kedy je duša stratená, resp. putuje (Cook 2006: 131). Vzhľadom na vyššie spomínané pasáže sa domnievam, že sa v prípade prekladu Cook jedná o nesprávnu interpretáciu a lepší preklad tejto pasáže by bol:

To, že sa kosti a svaly vrátia do zeme je ich osudom, ale čo satýka *hunqi*, nie je nikde, kam by nešla, nie je nikde, kam by nešla.

### 3.2 Yili

Pokračovať budeme textom, ktorý sa zaoberá pohrebnými rituálmi najsystematickejšie, a síce *Yili*. Tento text pozostáva zo suchopárneho a veľmi detailného opisu rituálov, ktoré vykonával *shi* 士, t.j. príslušník nízkej aristokracie. Výnimkou sú dve zo sedemnástich kapitol, z ktorých jedna je venovaná rituálom, ktoré mal vykonať vojvoda *gong* 公, keď prijímal veľmoža *daifu* 大夫, a druhá rituálom spojeným s cisárskou audienciou. Zvyšná časť textu sú smernice relevantné pre všetku aristokraciu do hodnosti vojvodu.

Toto musíme mať na pamäti vzhľadom na to, že náš výber hrobiek pozostáva z vysokej aristokracie (knieža z Zeng a pani Dai) a držiteľa vysokého úradníckeho postu, ktorý tiež pochádzal z jednej z vetiev kráľovského rodu (Shao Tuo). Pre tieto vrstvy platili takmer určite iné pravidlá čo sa týka príslušných rituálov, tie však mohli byť iné kvantitatívne a nie nutne kvalitatívne. Príklad kvantitatívneho rozdielu v inom rituáli, o ktorom vieme, je napríklad počet obetných nádob, na ktoré má právo príslušník tej či onej vrstvy. Pokiaľ mal zhouský kráľ v istej dobe napríklad nárok na deväť nádob *ding*, jeho lénni páni mali nárok na sedem takýchto nádob, stredná aristokracia na päť nádob a nízka na tri a jednu, jedná sa o kvantitatívny rozdiel, podstata rituálu však vo všetkých prípadoch spočíva v prítomnosti obiet a tá je vo všetkých prípadoch rovnaká.

Bolo by preto nesprávne zavrhnúť text *Yili* ako neosožný pre túto prácu, aj keď je možné, že nám dochovavší sa text, ktorý bol počas dynastie Han známy ešte ako Rituály pre hodnostárov

[vstvy *shi*] *Shili* 士禮,<sup>39</sup> je len jedna časť z pôvodne väčšieho korpusu, ktorý zahŕňal aj pokyny pre správne rituálne správanie iných vrstiev. Istá miera výpovednej hodnoty tohto spisu aj čo sa týka vyšších spoločenských vrstiev, vyplýva zo vzájomného potvrdzovania sa s archeologickými nálezmi, a to platí aj pre chuské hrobky, aj iné textové pramene.

Jediný nepriamy dôkaz, ktorý máme čo sa týka datovania samotného textu je pasáž kapitoly *Rulin liezhuan* 儒林列傳 zo Sima Qianových Zápisov historika *Shiji* 史記, z ktorej vyplýva, že tento spis pochádza spreď qinského pálenia kníh. Obecne je text *Yili* považovaný za starší ako text *Liji* a je datovaný do prelomu obdobia Letopisov a Bojujúcich štátov (Lomová 2004: 37).

Väčšina kapitol obsahuje na svojom konci poznámky *ji* 記 a do textu kapitoly Smútočné rúcho *Sang fu* 喪服 sú inkorporované poznámky označené ako tradície *chuan* 轉. Nie je isté, či tieto pasáže vznikli vtedy keď aj samostatný text, z troch západohanských vykopaných textov však dva komentáre *chuan* obsahujú, takže ani tieto časti nemôžu byť mladšie než dynastia Západná Han.

Pokiaľ je nám známe, jediný hanský komentár tohto spisu pochádza od Zheng Xuana a verzia textu, ktorá sa nám zachovala cez neho je základom pre všetky neskoršie edície. Zheng Xuan pracoval s viacerými edíciami, z ktorých niektoré boli písané novým štandardným písmom *jinwen* a niektoré starým písmom *guwen*. Keď sa znak v rôznych písmach líšil, Zheng Xuan medzi nimi vyberal podľa vlastného úsudku (Loewe 1993: 234–243).

Zo spisu *Yili* sa hrobovému rituálu a s ním spätým aspektom venujú priamo kapitoly: Smútočné rúcho *Sangfu* 喪服 (č. 11), Smútočné obrady pre hodnostára *Shisangli* 士喪禮 (č. 12), Večer pred (pohrebom) *Jixi* 既夕 (č. 13) a Zádušné obrady *Shiyuli* 士虞禮 (č. 14).<sup>40</sup> Nepriamo majú s pohrebným rituálom súvis kapitoly aj č. 15, 16 (a prípadne 17),<sup>41</sup> ktoré opisujú rituály konajúce sa na výročia smrti zosnulého podľa toho, aké zastával postavenie za života.

Kapitola *Sangfu* je jediná, ktorá bola pred inkorporáciou do *Yili* samostatným textom a tešila sa veľa komentárom. Vzťahy medzi živými a mŕtvym určujú stupeň trúchlenia, ktorý sa manifestuje vo voľbe materiálu, z ktorého je ušité oblečenie trúchliaceho. Autori spisu rátajú so všetkými možnými kombináciami, ktorých je s prihliadnutím na čínske mnohoženstvo naozaj nemálo. Premennými, ktoré určujú stupeň vzťahu, môžu ďalej byť ďalšie faktory, ako napr.: či bol pozostalý určený za dediča alebo nie, či sú iní členovia domácnosti v dobe smrti zosnulého stále živí alebo či za nich práve tiež prebieha smútok, či sú zosnulé alebo pozostalé, pokiaľ sa jedná o ženy, nevydaté alebo vydaté, v postavení manželky, konkubíny, rozvedenej, macochy a pod.

39 Lomová (2004: 39) prekladá *shi* ako šľachtic.

40 Steele, 1917/2: 106-126. Steele prekladá názov kapitoly ako *Post burial rights*, podľa Jia Gongyanovho 賈公彥 komentáru *shu* 疏 z dynastie Tang znamená *yu* pohrebný obrad. Lomová (2004: 39) prekladá ako „Koniec pohrebných obradov“.

41 17. Kapitola je v rôznych edíciách spisu buď vyčlenená ako samostatná alebo súčasťou kapitoly 16.

V tejto kapitole by sme márne hľadali zmienky o záhrobí alebo prípadnej ceste tam. Opäť si ale uvedomujeme, aké bolo pre starovekých Číňanov dôležité určiť s presnosťou hierarchický vzťah medzi sebou a zosnulým a z neho vyplývajúcu mieru toho, ako dať svojmu okoliu najavo svoj smútok.

V úryvku kapitoly Shisangli sa uvádza, že zoznamy darov sa verejne čítali (Lai 2002: 56, Steele 1917/2: 84–6) a v kapitole Jixi je opísané vyloženie predmetov pred hrobkou po ich dopravení na miesto. Z pasáže vyplýva dôležitosť verejného vystavovania hrobových predmetov, ale nič o ich spôsobe ukladania do hrobky. Vymenované sú rôzne predmety, ktoré sa zdajú byť zaradené do niekoľkých kategórií.

古陳明器於乘車之西。... 用器：弓矢，耒耜，兩敦，兩杵，槃，匱。匱實於槃中，南流。無祭器。有燕樂器可也。役器，甲，冑，乾，笄。燕器，杖，笠，翬。(Yili 13.6)

*Mingqi* sú vystavené na západ od voza. ... [Za života často] používané predmety *yongqi*: luk(y) a šípy, pluh a radlica, dve misky *dui* a dve misky *wu*, misa (umývadlo) a krčah (na vodu). Krčah je umiestnený v mise s hrdlom otočeným na juh. Oboetné nádoby [tam] nie sú. Pokiaľ mal [zosnulý] hudobné nástroje, s ktorými rád trávil čas voľné chvíle, mohli [tam byť umiestnené tiež]. Zo zbraní a zbroje: brnenie, helma, kopija a tulec. Z predmetov, čo používal keď odpočíval: palica, bambusový klobúk a vejár.

Tradičná kategorizácia *mingqi* 明器, *yongqi* 用器 a *jiqi* 祭器 je doplnená o hudobné nástroje *yueqi* 樂器, zbrane a zbroj *yiqi* 役器 a predmety používané pri odpočinku *yanqi* 燕器.

Inkorporácia týchto nových kategórií predmetov tak nachádza podporu aj v preskriptívnom type textu, ktorým je rituálna príručka Yili. Pokiaľ sa predpokladalo, že budú takéto predmety súčasťou hrovej výbavy aj v prípade nízkych hodnostárov *shi*, znamená to, že aj predstavy o konkrétnej podobe posmrtného života, ktorej sú tieto predmety prejavom, môžeme rozšíriť aj na túto pomerne početnú, aj keď stále elitnú vrstvu obyvateľstva.

Zaujímavé na tejto kategorizácii predmetov je napríklad, že luk a šípy, predmety, ktoré by sme si dnes my možno intuitívne asociovali s vojenstvom, sa nachádzajú v jednej kategórii s poľnohospodárskymi nástrojmi a miskami na vodu a zrejme kašu. Vyzerá to, že v očiach kompilátorov spisu spadla luk do kategórie predmetu, ktorý je asociovaný s obživou.

Za zmienku stojí aj posledná poznámka na konci tejto kapitoly, v ktorej sa píše podrobnejšie o luku a šípoch. Tie majú byť nové a šípy sú ďalej špecifikované takto:

撥矢一乘，骨鏃，短衛。志矢一乘，軒輜中，亦短衛。(Yili 13.18)



Zheng Xuanov komentár hovorí, že pri znaku *hou* 糝 sa jedná o variantu znaku *hou* 候, teda o šípy určené na lov. Druhý typ šípov *zhi shi* 志矢 sú podľa komentáru šípy určené na cvičenie.

Lukostreľba či už počas poľovačky alebo v rámci voľného času bola jedným zo šiestich tradičných umení *liuyi* 六藝 a bola súčasťou životného štýlu hodnostárov *shi*. To, že podľa rituálnej príručky mali byť vkladané do hrobu šípy na lov aj na cvičenie by mohlo znamenať želanie, aby mohol zosnulý v týchto činnostiach pokračovať aj po smrti. To, že luk a šípy majú byť nové, naopak hovorí proti niektorej hypotéze, podľa ktorej by sa mohlo jednať v prípade týchto predmetov o memento pre zosnulého.

Pre objasnenie je treba poznamenať, že podľa tohto spisu po vyložení všetkých predmetov spomenutých v predchádzajúcom úryvku nenasledovalo uloženie tela a predmetov do hrobu okamžite. Smútiaci sa vrátili do domu zosnulého, určili dátum, kedy prebehne samotný pohreb, prečítali a prepočítali dary a až na to prebehol pohreb samotný. Zatiaľ čo predchádzajúci úryvok sprevádza pasáž, v ktorej je opisované, v akom poradí sú rozostavené ďalšie predmety (dosky, *mingqi*, podušky, koše a nádoby s jedlom a alkoholom) a v akej sú orientácii, v pasáži, ktorá opisuje samotný pohreb, akýkoľvek podobný detailný opis chýba. Z pasáže môžeme len vyvodiť, že reč je o hrobe šachtovom s jedným oddielom.

Množstvo priestoru, ktoré je v texte venované časti rituálu, ktorá je určená ľudskému publiku opäť prevyšuje množstvo priestoru, ktoré je venované rituálu, ktorého jediným, ale o to trvácnejším publikom, mohol byť zosnulý. Náš predošlý dojem, že text je nevyvážený v prospech pozostalých na úkor zosnulého sa tým opäť posilňuje.

Nasledujúca kapitola Shiyuli opisuje ceremóniu hostenia duše zosnulého, ktorá sa odohráva na deň nasledujúci po vztýčení tabuľky predka, čo je zase tri mesiace po pohrebe. Týmto sa končí obdobie (aktívneho) oplakávania zosnulého, táto ceremónia sa však tiež nesie vo vážnom a smútočnom duchu a môže prebiehať za účasti impersonátora *shi* 尸, ale aj bez neho. Pokiaľ má byť súčasťou ceremónie, je špecifikované, akého má byť pohlavia vzhľadom na pohlavie zosnulého. V kapitole sú uvedené slová, ktorými je duša zosnulého pozvaná na účasť a postup, čo sa týka poradia chodov a prípadného vymieňania prípitkov.

Pokiaľ ľudia verili, že duša sa nachádza po smrti na akomsi temnom mieste kdesi na severe, vyzerá to, že nevnímali ako rozpor, že sa odtiaľ môže vrátiť na túto hostinu, ktorú jej venovali. To, že text pripúšťa variantu rituálu s aj bez účasti impersonátora, môže znamenať, že kompilátori textu mali na mysli aj tie (určite početné) prípady, kedy na plytvanie zdrojmi neboli možnosti. Vo svojej najjednoduchšej podobe je tak rituál dostatočne symbolický, aby mohol byť vykonaný aj v prostých

podmienkach. Text si pritom opäť nekladie žiadne otázky, čo sa týka metafyziky duše zosnulého a pozornosť je upriamená výlučne na stránku rituálu, ktorá sa odohráva vo svete živých.

Nasledujúce dve kapitoly opisujú podobné hostiny, ako kapitola Shiyuli, ktoré sa však konajú okolo výročia smrti zosnulého. Duša zosnulého je pozvaná určeným príbuzným a na hostine sa môže, ale nemusí objaviť zosobnená impersonátorom. Na programe týchto hostín je mnoho chodov a po približne desiatich predpísaných prípitkoch sa pije slobodne. Nech si starovekí Číňania mysleli o tom, ako sa cíti v záhrobí duša zosnulého čokoľvek, isté je, že im ani na um nezišlo, že by ju tam prešiel smäd po alkohole.

### 3.3 Lunyu a Xunzi

*Lunyu* 論語 (*Hovory*) sú tradične vnímané ako dielo Konfuciových žiakov, ktorí nahromadili jeho výroky. Dnes sa predpokladá, že dielo vznikalo v niekoľkých fázach počas Bojujúcich štátov alebo dokonca za dynastie Západná Han.

V kapitole Xianjin 先進 je pasáž, v ktorej sa príbuzný Konfuciovho známeho pýta, či by Konfucius nebol ochotný na pohreb prispieť svojim vozom:

顏淵死，顏路請子之車以為之槨。子曰：「才不才，亦各言其子也。鯉也死，有棺而無槨。吾不徒行以為之槨。以吾從大夫之後，不可徒行也。」 (Lunyu 11.8)

Keď Yan Yuan zomrel, (jeho otec) Yan Lu požiadal o Majstra o jeho voz, aby ho mohol použiť ako vonkajšiu truhlu. Majster povedal: „Či už sú schopní alebo neschopní, každý hovorí o svojich synoch. Čo sa týka (môjho syna) Lina, [keď] zomrel, mal truhlu vnútornú truhlu, ale nemal vonkajšiu truhlu. Nechodil som peši, aby on mohol mať vonkajšiu truhlu. Pretože som potomok vysokých hodnostárov, nemôžem chodiť peši.“

Či už prekladáme pasáž s vozom ako vonkajšou truhlou *guo* doslovne<sup>42</sup> alebo vzťah medzi nimi vnímame prenesene, v tom zmysle, že voz poslúži ako truhla tak, že ho predajú a za peniaze sa truhla kúpi, dôležité je, že Konfucius prosbe nevyhovel v prípade svojho žiaka, rovnako ako sa tak nezachoval kedysi v prípade smrti svojho vlastného syna.

Nasleduje pasáž, v ktorej Konfucius oplakáva Yan Yuanovu smrť a ďalej pasáž, v ktorej Konfuciovi učeníci vystroja Yan Yuanovi bohatý pohreb napriek výslovnému zákazu Konfucia, načo sa Konfucia pýtajú na smrť.

---

42 V prospech takéhoto prekladu hovorí nález kolies voza na stranách vonkajšej truhly hrobky z náleziska Tianma-Qucun (Zou 2000/2: 257).

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死。曰：「未知生，焉知死？」  
(Lunyu 11.12)

Ji Lu sa opýtal ako slúžiť duchom. Majster povedal: „Keď ešte nie si schopný ani slúžiť ľuďom, ako by si mohol byť schopný slúžiť duchom?“ [Ji Lu] sa odvážil opýtať sa na smrť. [Konfucius] povedal: „Keď ešte nerozumieš životu, ako by si mohol porozumieť smrti?“

Ako vidíme, Konfucius si podľa kompilátorov *Hovorov* s metafyzikou posmrtnej existencie zbytočne hlavu nelámал a nenavádzal na to ani svojich učeníkov. Na Yan Yuanov pohreb ani pohreb vlastného syna nebol ochotný plytvať vozom, svojich učeníkov odrádzal od toho, aby mu vystrojili bohatý pohreb a vzápätí ich odbil, keď ho žiadali o poučenie ohľadom duchov a smrti.

Tieto pasáže mohli byť písané v snahe priviesť ľudí na správnu cestu v dobe, v ktorej bolo bežné odopierať si tie najpotrebnejšie veci za účelom vystrojenia čo najhonosnejšieho pohrebu a v ktorej bola spoločnosť fascinovaná smrťou a životom po živote.

Ďalším filozofickým spisom je 荀子 *Xunzi* (*Pán Xun*). Čo sa týka tohto spisu, je spochybňovaná autenticita rôznych jeho častí. Najstaršie časti spisu mohli vzniknúť cca niekedy v prvej polovici 3. stor., fabrikáty a prídavky zrejme pochádzajú zo západnej dynastie Han (Loewe 1993: 180).

Opis toho, ako pripravia telo zosnulého pred pohrebom, predchádza krátky filozofický úvod.

喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也。故事死如生，事亡如存，終始一也。  
(Xunzi 19.23).

Čo sa týka smútočných rituálov, tým, čo bolo živého, sa ozdobí mŕtvy a približne tak, ako keď bol živý, ho vypravádzajú keď je mŕtvy. Preto sa mŕtvym slúži tak, ako keby boli živí, a neprítomným sa slúži ako keby tu boli, [pretože] koniec a začiatok sú to isté.

Nasleduje často citovaná pasáž o hrobových predmetoch *mingqi*.

薦器：則冠有釐而毋緘，饗廡虛而不實，有簟席而無床第，木器不成斲，陶器不成物，薄器不成內，笙竽具而不和，琴瑟張而不均，輿藏而馬反，告不用也。具生器以適墓，象徙道也。略而不盡，貌而不功，趨輿而藏之，金革轡靽而不入，明不用也。象徙道，又明不用也，是皆所以重哀也。故生器文而不功，明器貌而不用。(Xunzi 19.23)

## V preklade Zádrapu:

Pokud jde o pohřební výbavu zesnulého, dostane přilbovitou čapku, avšak bez síťky na vlasy, džbány jsou nechány prázdné a neplní se, jsou přítomny rohože, ale nikoli postel a podložka. Dřevěné předměty se nechávají jen nepečlivě opracované, hliněné předměty se nechávají nehotové, předměty z bambusu a rákosu nejsou k opravdovému použití. Jsou zde ústní varhánky, leč neladí, na citery se natáhnou struny, ale nejsou rovnoměrně napnuté. Vůz se skryje pod zem, koně se však vrátí. Tím vším se vyjadřuje, že příslušné předměty nejsou k opravdovému užívání. Vezmou se věci, jež zesnulý používal za života, a vezmou se k hrobu, čímž se napodobuje stěhování. Pohřební předměty jsou hrubé a nedokonalé, příslušnou podobu mají, ale jsou nevypracované.

Dojede se k hrobu s pohřebním vozem a pohřbí se, avšak do hrobu se nedává příslušenství z kovu a kůže, ani otěže ani tažný řemen, neboť tím se dává najevo, že to vše není k užívání. Když se napodobuje stěhování, ale zároveň se dává najevo, že pohřební předměty nejsou k užívání, jsou to v obojím případě prostředky, jimiž se posiluje zármutek. Proto předměty používané za života hrají jen obřadní úlohu a nejsou určeny k užívání, pohřební výbava jen zachovává vnějšíkovou tvářnost, není však použitelná.<sup>43</sup>

Frázu *lue er bu jin* 略而不盡, ktorá sa vzťahuje k *shengqi*, čiže predmetom živých, Zádrapa prekladá ako „jsou hrubé a nedokonalé“. Watson a Knoblock však túto časť vnímajú inak a prekladajú ako „But only token articles are taken, not all that he used when he was alive.“ (Watson 1963: 104), resp. „a selection from his belongings is made, but the whole of them is not entombed“ (Knoblock/3: 67–68). Kým v Zádrapovom preklade je táto fráza v podstate vo svojom zmysle totožná s nasledujúcou, t.j. opisuje zámerne nedokonalý stav predmetov, v prípade iných prekladov ide v tejto fráze o to, že predmety, ktoré zosnulý používal za života, nie sú zastúpené všetky. Rovnako je možné, že sa ňou má na mysli, že predmet nie je uložený vo svojej úplnosti, tak ako je vzápätí rozvedené v prípade vozu, ktorý sa má uložiť do hrobu bez kovových častí, prípadne ako je opísané pred touto frázou, kde sa píše, že voz síce uložený do hrobu je, ale kone už nie.

Nech mali autori spisu na mysli ktorúkoľvek z týchto možností, výsledkom je metafora neúplnosti, nedokončenosti či nepoužitelnosti (Wu 2010: 165). Tak ako je neúplné, nedokončené a nepoužitelné telo bez duše, je neúplný predmet bez svojich súčastí, nedokončený proces výroby keramiky či neúplný celý hrob, v ktorom zámerne chýbajú niektoré predmety. Keď sa pokúšame zhodnotiť prítomnosť či naopak absenciu súčastí hrovej výbavy, mali by sme preto mať na mysli, že tento faktor mohol byť ovplyvnený aj takouto snahou o vyjadrenie metafory neúplnosti.

Slovné spojenie *xi dao* 徙道, ktoré Zádrapa prekladá priamočiara ako sťahovanie, prekladajú Watson a Knoblock abstraktnejšie ako „changing his path“. resp. „abode has changed“, v princípe je však zmysel rovnaký, a síce, že za života pobýval zosnulý na tomto svete a po smrti bude pobývať niekde inde. Či sa tým iným miestom myslí miesto, kde je pochovaný alebo miesto niekde na severe, kam odchádzajú duše mŕtvych, nie je špecifikované.

---

<sup>43</sup> Pripravované na vydanie, emailová komunikácia: 13.8. 2018. Môžeme si všimnúť, že Xunzi píše, že sám voz do hrobu ukladáme, ale kovové príslušenstvo k vozu nie, ale v skutočnosti reprezentovalo vozy v hrobkách z nášho výberu práve ono.

Xunzi rozdeľuje medzi *mingqi* a *shengqi* a čo sa týka *mingqi*, ktoré sú napodobeninami skutočných predmetov a sú vytvorené zámerne tak, aby boli nepoužiteľné, archeologické nálezy ich existenciu skutočne potvrdzujú. *Shengqi* boli predmetmi, ktoré mŕtvy naozaj za života používal, tie však boli pri uložení do hrobky symbolicky zbavené použiteľnosti, aby odzrkadlili stav tela po smrti. Nakoľko zodpovedajú archeologické nálezy teórii pána Xuna je už posúdiť zložitejšie, pretože či bola napríklad citara pred 2500 rokmi uložená v hrobke rozladená alebo zladená dnes už nie je možné určiť. Čo sa týka ďalších spomenutých príkladov, t.j. prítomnosti rohoží, ale nie postelí, čiapok, ale nie sieťok na vlasy, vozov, ale nie koňov či ich železných a kožených súčastí, pokiaľ mi je známe, nik systematicky tieto kategórie neporovnal, aby definitívne určil, či môžeme dať pánovi Xunovi za pravdu aj v prípade *shengqi*.

### 3.4 Chuci

Pohyb duše po smrti vyplýva aj zo zvolaní v básni Zhaohun 招魂 (Privolávanie duše), ktorú Hawkes datuje medzi roky 277 a 248 pnl., čiže rok straty územia Jiangnanu a „posledný rok kráľa Xianga“ (Hawkes 1985: 223).<sup>44</sup> Báseň je prídlhá, aby sme ju tu uvádzali celú, predstavíme preto časti súvisiace s našou témou. Na začiatku básne (verše 16–17)<sup>45</sup> šaman povolaný privolať späť dušu zvoláva:

魂兮歸來！去君之恒幹，何為四方寫。

舍君之樂處，而離彼不祥些！

„Ó, duša, vráť sa! [Prečo] si opustila svoje telo a [ušla si] na štyri strany [sveta]?“<sup>46</sup>

Opustila si miesto, kde si bola šťastná a stretla si sa s tým nešťastím!“

Pokiaľ sa pokúsime rozvinúť logickú postupnosť vyplývajúcu z týchto veršov, skonštatujeme, že ak dušu privolávajú zo vzdialených miest, znamená to, že sa tam najprv nejako musela dostať, a ak sa nevrátila, tak tam musela ostať.

Nasledujú varovania pred nebezpečiami na všetkých svetových stranách v podobe obrov a desiatich slnc na východe (19–20), potetovanými ľudozrútmami a veľhadmi na juhu (24–27), nástrahami púšte na západe vrátane gigantických mravcov a ôs (31–34), chladným nepohostinným

---

44 Hawkes má na mysli kráľa Qingxianga 楚頃襄王, iné zdroje však uvádzajú rôzne dátumy jeho smrti, najčastejšie 263 pnl.

45 Číslovanie veršov podľa Hawkes 1985.

46 Hawkes prekladá ako „old abode“.

severom (40), šakalmi, tigrami a leopardmi, ktoré strážia deväť nebeských brán či priesmykov (43–45), a nakoniec dušu varuje pred Pánom Zeme *tu bo* 土伯 v Meste tmy *you du* 幽都 (49–50).

V týchto veršoch sa odráža nedôvera či strach, ktorú starovekí Číňania *a priori* pociťovali pred vonkajším svetom a je naznačované, že Číňania si mysleli, že na dušu číhajú počas jej cesty do záhrobia alebo priamo tam nebezpečnosť.

Nasleduje výpočet lákadiel paláca, vrátane nábytku, vybraných jedál a vybraných žien. Steny komnát paláca sú v básni červené (84) a na trámoch sú vyrezávané draky a hady (85), čo je v súlade s tradičnými farbami a motívami, ktoré zdobia chuské truhly, vrátane truhly kniežaťa z Zeng. Spomínajú aj pomaľované čaše *hua shao* 华酌 (104), ktoré tiež v nachádzame v hrobe kniežaťa z Zeng.

Cook sa domnieva, že cieľom rituálu privolávania duše nemusí byť nutne vzkriesenie mŕtveho, ale privolanie jeho túlavej duše späť k telu, aby ho mohla sprevádzať do hrobu, odkiaľ sa potom môže vydať na cestu patrične vybavená. V tejto predstave nie je hostina, na ktorú dušu lákajú, oslavou zmŕtvychvstania nebožtíka, ale karom, čiže oslavou, na ktorej sa zídu pozostalí, aby sa s mŕtvym rozlúčili.

O správnosti tejto teórie osobne pochybujem prihladnuc k tomu, že dušu lákajú okrem lahodných pokrmov a krásnych predmetov aj na ženy, ktorých účelom je „služba v lôžku“ *dai su* 侍宿 (74), čiže nárok, ktorého už bola duša po smrti sotva schopná. Oslava pripomína viac ako decentné vzdanie pocty zosnulému či poslednú rozlúčku skôr bujarú oslavu, Hawkes (1985: 232) sa ju dokonca neštíti nazvať orgiou. Jej opis v básni vyvoláva dojem lákania duše na aktívnu účasť na oslave, ktorá by predpokladala zmŕtvychvstanie, a nie iba pokochanie sa pohľadom. Nakoniec aj z veršu č. 105 vyplýva, že duša sa má vrátiť, pretože jej staré obydlie jej bude zárukou bezpečia a rešpektu a bolo by zvláštne predpokladať, že sa očakáva, že sa toho bude mať vzápätí vzdať a opäť odísť.

歸來反故室，敬而無防些。

Vráť sa späť do svojho predošlého obydlia. [Tu] sa dočkáš úcty a nie sú tu žiadne hrozby.

Cook si myslí, že záverečná časť básne, tzv. *luan* 亂, ktorá opisuje lov s kráľom, je „metaforou pre pohyb *hun* z domova do pohraničia pred vzletom na nebesá“ (Cook 2006: 127). Hawkes sa však domnieva, že *luan* je zrejme spomienka šamana, ako kedysi sprevádzal kráľa počas lovu na juhu Chu, ktorý bol v dobe písania básne už pre Chu stratený. Táto pasáž teda skôr funguje ako nostalgická vsuvka a nevzťahuje sa zrejme nijak k procesu privolávania duše.

To, že rituál privolávania duše slúži naozaj na privolanie späť do života a nie iba do dočasne

do hrobky ako mieni Cook, si myslel aj východo-hanský komentátor Zheng Xuan, ktorý komentoval pasáž o privolávaní duše v spise Liji takto:

復而後行死事者，復而猶望生，若復而不生，故得行於死事... (Liji 22.4)

„Privolávať dušu a potom vykonávať záležitosti okolo smrti“, to znamená, že privolajú dušu a dúfajú že [nebožtík] oživne. Pokiaľ po privolaní neoživne, je nutné vykonávať záležitosti okolo smrti (t.j. pohrebný rituál).

Wu Hung sa zase domnieva, že kráľ, ktorého dušu v básni Zhaohun privolávajú, bol pri privolávaní ešte živý, pretože šamanovi Yangovi hovoria na začiatku básne (14), že ak sa nepoponáhľa, bude neskoro. Wu Hung píše, že telo opustivšia duša ako dôvod ochorenia či smrti a jej privolávanie k telu ako spôsob liečby bola bežná v mnohých kultúrach a ponúka aj príklady (Wu 1992: 114).

O tom, že zmyslom aktu privolania duše je predĺženie života, boli podľa Wu Hunga presvedčení aj východo-hanský komentátor *Chuci* Wang Yi 王逸, západo-hanský historik Liu Xiang 劉向, Sima Qian 司馬遷 aj Zhu Xi 朱熹 (Wu 1992: 115).

Wu Hung sa s touto interpretáciou stotožňuje na základe pasáže v spise Liji, kde sa píše:

復衣不以衣尸，不以斂。(Liji 22.4)

Oblečenie, ktorým sa má duša privolávať, nemá byť to, v ktorom ju pochovajú alebo zakryjú [po smrti].

V básni 大招 *Dazhao* (Veľké privolávanie), ktorá zrejme pochádza z prelomu 3. a 2. storočia, dušu mŕtveho kráľa lákajú tiež na pohodlie jeho paláca, čo naznačuje, že po smrti toto pohodlie minimálne nie je zaručené. Očividne ju pritom lákajú späť do života (28, 84, 85, 100–105, Hawkes 1985: 234, 236–7).

Motív cesty, ktorý tlačí v súvislosti so svojou teóriou Cook, je prítomný predovšetkým v básňach Lisao 離騷 (Stretnutie sa s žiaľom), Yuanyou 遠遊 (Ďaleké putovanie) a Xishi 惜誓 (Žiaľ nad zradenými). Tam sú však putujúci tzv. kozmickou cestou (angl. cosmic journey) nesmrteľní, nie čerstvo zosnulí. Hrdinovia týchto básní už nie sú mytologickí šamani ako v Privolávaníach, ale služobníci, ktorí odchádzajú do ústrania, pretože nenašli vhodného panovníka. Nič pritom nenaznačuje, že by sa tieto cesty odohrávali po smrti, často práve naopak. Ako si všíma Peters (1983: 126–33), ich motívom sa nezdá byť orodovanie šamana duchom za dušu umierajúceho, ale taoistický útek od sveta.

Takisto svet týchto básní už nie je plný nebezpečenstiev, ale božstiev. S nimi ako pobočníkmi cestujú protagonisti básní v zástupe po oblohe a navštevujú mýtické miesta a stáva sa z toho často opakovaný motív.

Cook sa na základe *Chuci* domnieva, že bežnou predstavou bolo to, že mŕtvi sa po smrti stávajú nesmrteľnými a púšťajú sa na kozmickú cestu s cieľom dosiahnuť mýtickú horu Kunlun alebo Mesiac, ako je to podľa nej zobrazené na rúchu z Mawangdui, prípadne putujú niekam medzi hviezdy nevyklučujúc, že sa hviezdami mohli sami stať (Cook 2006: 131, 135, 147).

V *Chuci* sa skutočne hovorí o súhvezdí ako o skutočnom mieste, a to vo verši 193 v básni Lisao:

飲余馬於咸池兮，總余轡乎扶桑。

Napájam svoje kone v rybníku Xian, ach, priväzujem svoje oprate na Fusang.

Avšak, keď tu Qu Yuan v jednom verši preputuje celou oblohou,<sup>47</sup> aj keď je síce možno pološialený smútkom, predsalen je však stále nažive.

Cook v skutočnosti spája dve rozdielne tradície do jednej. Prvá tradícia je tá z Privolávaní, ktoré volajú dušu späť buď hneď po smrti zosnulého s cieľom ho oživiť, alebo pred jeho smrťou s cieľom ho vyliečiť. Druhá tradícia je reprezentovaná básňami Lisao, Yuanyou a Xishi, kde duša básnika skutočne letí vesmírom plným mýtických miest, avšak táto cesta nemá nič spoločné s jeho smrťou.

V básni Lisao je pritom, čo sa týka predstáv o záhrobí, zaujímavá iná pasáž, ktorú si Cook nevšimla, v ktorej Qu Yuana ignoruje bytosť *dihun* 帝閻 (207–8).

吾令帝閻開關兮，倚閻闔而望予

Prikazujem strážcu božstva *Di*, aby otvoril bránu, ach, opiera sa o zárubňu o hľadá na mňa.

Kvôli syntaxe čínštiny je nejasné, či sa jedná o božského strážcu brány alebo strážcu brány božstva *Di*. Tradične sa však pri božstve *Di* nachádzajú predkovia, vzniká teda otázka, či tam Qu Yuana nepúšťa, pretože je stále živý.

---

47 Rybník Xian je miesto, kde sa slnko ráno kúpe, t.j. súhvezdie na východe, zatiaľ čo bájny strom Fusang je miesto, kde slnko večer odpočíva, t.j. na západe.



### 3.5 Zuozhuan

Komentár *Zuozhuan* 左傳 údajne k Letopisom *Chunqiu* 春秋 stavia na staršej verzii textu Letopisov zapísanej v pred-hanskom písme *gu wen* 古文. Moderní bádatelia datujú vznik textu na základe rôznych metodológií väčšinou do obdobia medzi polovicou 5. stor. a začiatkom 3. storočia, teda do obdobia Bojujúcich štátov (Loewe 1993: 70).

Úplne prvá anekdota tohto komentáru sa odohráva počas prvého roku vládnutia vojvodu Yina z Lu 魯隱公 (vládol 722 – 712 pnl.). Anekdota opisuje ako bol zhengský vojvoda Zhuang 鄭莊公 nenávidený svojou matkou, ktorá proti nemu poštvala jeho brata. Potom, ako ich vojvoda porazil, sa v zlosti zaprisahal, že svoju matku, ktorú umiestnil v Cheng Ying, neuvidí, kým nedosiahne Žlté pramene.

遂寘姜氏于城穎，而誓之曰：「不及黃泉，無相見也！」既而悔之。穎考叔為穎谷封人，聞之，有獻於公。公賜之食。食舍肉，公問之，對曰：「小人有母，皆嘗小人之食矣，未嘗君之羹。請以遺之。」公曰：「爾有母遺，繫我獨無！」穎考叔曰：「敢問何謂也？」公語之故，且告之悔，對曰：「君何患焉？若闕地及泉，隧而相見，其誰曰不然？」公從之。

Nato umiestnil (svoju matku) pani Jiang v Cheng Ying a zaprisahal sa týmito slovami: „[Kým] nedosiahnem Žlté pramene, [tak] sa nevidíme!“ Nato to oľutoval. Ying Kaoshu bol pohraničnikom v Yingskom údolí, keď sa [o tom, čo sa stalo] dopyčul, predniesol pred vojvodu [dary] a vojvoda ho pohostil. Keď nejedol mäso, vojvoda sa ho opýtal [prečo] a on mu odpovedal: „Ja, nehodný, mám matku, ktorej dám ochutnať zo všetkého svojho jedla, ešte neochutnala vašu polievku. Prosím vás o zvolenie jej ju poslať.“ Vojvoda povedal: „Ty máš matku, ktorej to môžeš poslať, len ja som sám bez [matky]!“ Ying Kaoshu povedal: „Dovolím si opýtať sa o čom to hovoríte.“ Vojvoda prerozprával príčinu toho [prečo, to tak povedal] a oznámil mu svoju ľútosť [nad tým, čo sa stalo] a [Ying] odpovedal: „Prečo sa sužujete? Pokiaľ budete kopať do zeme a dosiahnete prameň a stretnete sa v tuneli, kto povie, že to je inak [ako ste sa zaprisahali]?“ Vojvoda nasledoval túto [radu].

Ako vidíme z príbehu, vojvodovi z Zheng sa podarí obísť vlastný sľub tak, že sa rozhodne pojať metaforické Žlté pramene, ku ktorým odkazoval, ako skutočné miesto a dá vykopať podzemný tunel, kde sa so svojou matkou stretne.

Žlté pramene ako pomenovanie miesta, kde pobývajú mŕtvi, sa ujalo a je používané aj v modernej čínštine. Prameň ako miesto pod zemou evokuje tmu a vlhké prostredie, a predpokladá sa, že ako metafora pre záhrobie slúži preto, lebo pri kopaní hrobov narážali ľudia na pramene.

### 3.6 Záver

Z analýzy textových prameňov doby Bojujúcich štátov vyplýva, že kultúra pohrebných rituálov bola skôr rozmanitá, než uniformná, a táto rozmanitosť zrejme podmienila aj vznik niektorých z týchto textov, ktoré aspirujú na to byť v spleti rôznych (nepochybne mnohých heretických) rituálov kompasom.

Svoj cieľ dosahujú tak, že sa buď vyjadrujú k tomu, ako prebiehali pohrebné rituály v konkrétnych prípadoch alebo priamo opisujú, ako má rituál prebiehať správnym spôsobom. Z toho, koľko pozornosti pritom venujú ktorým témam, môžeme vyvodiť, ktoré problémy pociťovali autori týchto textov ako páľčivé, a ku ktorým sa naopak stavali ambivalentne.

Téme posmrtného života zosnulého sa texty venujú iba minimálne a nebadajú v nich indicie pre podporu ani jednej z dvoch teórií predstáv posmrtného života, ktoré podrobujem skúmaniu v tejto práci. To je v kontraste k tomu, nakoľko detailne sa venujú niektorým aspektom rituálu, predovšetkým inštrukciám pozostalým, ktorí sa rituálu zúčastňujú, ale aj témam ako nedostatočné možnosti pozostalých zabezpečiť dôstojný pohreb, prípadne presnému opaku, a síce okázalým pohrebom. Tie mohli byť buď dôsledkom snahy pozostalých dať najavo svoje bohatstvo alebo jednoducho toho, že pozostalí nedokázali v snahe vyprevať zosnulého brať ohľad na samých seba.

V prípadoch, kedy cieľom pohrebu nebolo dať na obdiv svoje bohatstvo, ním bolo zrejme naladiť vzťah so zosnulým. Táto snaha spočíva jedine na pleciah pozostalých a necharakterizuje ju ani tak to, kým bol zosnulý za života, ako skôr to, aký bol medzi zosnulým a pozostalým vzťah. Zameranie na pozostalých a vnímanie celého rituálu výlučne ich optikou je zrejme najvšeobecnejší aspekt týchto textov. Ako hlavný zmysel pohrebného rituálu ako vyplýva z rituálnych príručiek vníma poukázanie na postavenie pozostalých a upevnenie ich vzájomných vzťahov aj Poo (2009: 298).

Pokiaľ bol zosnulý v týchto rituáloch druhoradý, ako je z týchto textov zrejmé, a vzhľadom na rôznorodosť rituálov samotných, je otázka, nakoľko mohli byť predstavy o posmrtnom živote všeobecne prijímané, nech už boli akékoľvek, a či boli vôbec považované za niečo poznateľné alebo dôležité, pokiaľ im nebol v písomníctve tejto doby venovaný žiaden vlastný priestor.

Nie je pritom vôbec samozrejmé, že živé opisy mýtického sveta v básni Zhaohun majú súvis so záhrobím, keďže rituál privolávania duše zrejme slúžil na vyliečenie umierajúceho človeka, nie vzkriesenie mŕtveho. Nesúvis so záhrobím je takmer istý, čo sa týka aj iných básní zbierky Chuci, ktoré opisujú let živého básnika mýtickým svetom a preto by sme na ne pri tejto téme nemali brať ohľad.

Aj keď hodnoverné opisy záhrobia v dobových textoch, ktoré sa nám dochovali odovzdávaním z generácie na generáciu, by sme hľadali márne, je možné, že tieto texty existovali,

ale nedochovali sa nám, pretože v niektorom momente neboli zaradené pod tlakom kompilátorov do textov, ako ich poznáme dnes. Pokiaľ by tomu aj tak bolo, vypovedá to stále o tom, že tieto otázky neboli v niektorom štádiu vzniku alebo odovzdávania textu považované za dostatočne dôležité a vysoké vrstvy chuskej a neskôr hanskej hierarchickej štruktúry nemali problém zastávať voči nim ambivalentné postoje.

Čo sa týka argumentov Laia a Cook postavených na vykovaných textoch, ktoré dokazujú predstavy túlavých duchov a ktoré som spomínal v prvej kapitole pri predstavovaní teórie posmrtnej cesty, tieto argumenty a ani možné obavy z duchov mŕtvych, ktorí škodili živým, v práci nevyvraciam. Konštatujem však, že pre mňa nie je zrejmé, že by sa odrazili v skúmaných hrobkách a taktiež nie som toho dojmu, že by sa odrazili v tých textoch odovzdávaných z generácie na generáciu, ktoré som analyzoval v tejto kapitole. Preto si myslím, že by sme nemali aplikovať platnosť týchto predstáv nutne na celú spoločnosť celého obdobia Bojujúcich štátov.

Či už prisúdime neuskutočnenie sa kanonizácie predstáv o záhrobí decentralizovanému charakteru čínskeho náboženstva, jeho čiastočnej exkluzivite pre vyššie vrstvy a z toho vyplývajúcej fragmentácii alebo iným príčinám, v dôsledku nám predstavy o záhrobí zaznamenané v textoch, ktoré sa odovzdávali z jednej generácii na druhú, chýbajú. Toto pritom nie je pre staroveké kultúry nič výnimočné a napríklad egyptská civilizácia s jej jasne formulovanými predstavami o záhrobí je výnimkou, nie pravidlom (Poo 1988: 177).

Z textov typu *zhenmuwen* 镇墓文 (angl. tomb-quelling text), ktoré boli nájdené v hrobkách z obdobia rannej dynastie Han, a ktorých cieľom bolo utíšiť dušu zosnulého, vyplýva, že existovali predstavy záhrobia ako miesta, ktoré bolo zrkadlom nášho sveta, vrátane povinnosti platenia daní či zúčastňovania sa na povinných prácach. Tieto listy sú adresované entitám ako pán podzemia *dixia zhu* 地下主 a majú podobný charakter ako už spomenuté dokumenty adresované záhrobnej byrokracii *gaodishu* 告地書. Jeden z listov odoslaný v mene pomocníka magistrátu Jianglingu bol adresovaný pomocníkovi podzemného magistrátu *dixia cheng* 地下丞, čiže náprotivku tejto funkcie v záhrobí. V ďalších podobných textoch narážame na rôznu titulatúru, ktorá kopíruje titulatúru sveta živých, resp. spektrum nízkeho úradníctva (Poo 1998: 168–170).

Kým v hrobkách privilegovaných vrstiev nachádzame ďalej na stenách a bronzových nádobách blahoprajné nápisy, želajúce mŕtvemu dôstojný úrad, šťastie, spokojnosť a bezpečnosť, v hroboch nepriviligovaných vrstiev sú zase časté zmienky o tom, že pochovaný sa nebude musieť na druhom svete zúčastňovať nútených prác. Zameniť zosnulého pri týchto povinnostiach bolo zase účelom hrobových figúrok známych v archeologickej literatúre ako *qian ren* 铅人. Podobné zvyky poznáme pritom aj z Egypta (Poo 1998: 171–173).

## ZÁVER

V tejto práci som konfrontoval teóriu predstáv o posmrtnej ceste so štyrmi hrobkami obdobia Bojujúcich štátov a rannej dynastie Han a s tými písomnými prameňmi tohto obdobia, ktoré sa venujú téme hrobového rituálu a ktoré sa nám zachovali odovzdávaním z generácie na generáciu.

Keďže teória posmrtnej cesty sa vymedzuje oproti teórii „šťastného domova“, aby som rozhodol, či skutočne vysvetľuje prítomnosť hrobových predmetov lepšie, podrobne som v práci všetky archeologické pramene skúmaniu optikami oboch teórii.

Z podrobného skúmania a porovnávania hrobovej výbavy štyroch hrobiek podľa mňa vyplýva, že ani jedna z teórii sa pre dané obdobie nejaví ako presvedčivá. Prítomnosť jednotlivých predmetov z kategórie predmetov na cestovanie *youqi*, v ktorej spočíva hlavný argument proponentov teórie posmrtnej cesty, nie je primárnym rysom žiadnej z hrobiek, ale sekundárnou premennou charakteristikou, ktorej význam v hrobkách proponenti teórie o posmrtnej ceste preceňujú. Čo sa týka východísk teórie „šťastného domova“, miesto pre dušu nenachádzame v hrobkách Leigudun ani Baoshan a analýza hrobiek v tejto práci vôbec nepotvrdila hypotézu oddielov hrobky reprezentujúcich sféry života zosnulého.

Moje pochybnosti ohľadne toho, že výber hrobovej výbavy bol motivovaný ktoroukoľvek z predstáv o záhrobí ako sú prezentované v dvoch teóriách ďalej posilňuje aj analýza písomných prameňov. Z nej jasne vyplýva, že autori či kompilátori daných textov sa na tematiku smrti pozerali úplne odlišným pohľadom než akú im dnes pripisujú proponenti oboch teórii. Za dôležité aspekty považovali správanie pozostalých, pri ktorom sa malo dbať predovšetkým na správny priebeh pohrebného rituálu a primeranú mieru trúchlenia v jeho rozmanitých podobách v závislosti od vzťahu pozostalých k zosnulému.

Zo skúmaných textov takisto vyplýva pomerne vysoká možná miera odlišnosti rituálu v závislosti od toho v akom štáte alebo v akej dobe bol vykonávaný ako aj toho, že autori textov si boli tejto miery odlišnosti vedomí. Aj keď autori týchto textov mávali v niektorých prípadoch v otázkach správnosti rituálov vlastné preferencie, z úryvkov, ktoré spomínajú odlišnosti v rituáloch sa nezdá, že by im bolo vlastným dogmatické myslenie, ktoré by s absolútnym presvedčením vyzdvihovalo jednu variatnu rituálu a kategoricky zavrhovalo iné.

Aj keď moje závery analýzy textových prameňov nám nič nehovoria o konkrétnej podobe predstáv o záhrobí, môžu nám podľa mňa nepriamo prezrádzať čosi o ich celkovej povahe, a síce o tom, že predstavy o záhrobí nemuseli byť na jednej strane ani obecné zdieľané a na druhej strane ani nutne predmetom ostrých sporov. To by mohlo byť príčinou toho, že sa ani hrobové výbavy

mnou analyzovaných hrobiek nezdajú byť dôsledkami aplikácie rôznych teórií predstáv o záhrobí. Z analýzy textových prameňov nijak nevyplýva, že by bola polemika predstáv o záhrobí v kontexte pojednávaného obdobia obzvlášť dôležitá a ako primárnu motiváciu pri výbere hrobovej výbavy ju podľa mňa nepotvrďuje ani z analýza archeologických prameňov.

Dôležitú rolu v tom, z čoho pozostáva hrobová výbava danej hrobky, hralo podľa mňa v tomto období to, kto bol zosnulým. To, že hrobové predmety vykazujú znaky personalizácie, môže, ale nemusí znamenať, že bola rozšírená predstava, podľa ktorej bolo záhrobie zrkadlom či pokračovaním tohto sveta. Takáto predstava by mala totiž logicky pre ľudí rôzneho pôvodu rôzne implikácie, čo sa mohlo odraziť na hrobovej výbave. Hlava štátu mohla očakávať povinnosti spojené s výkonom rituálov sprevádzané vystúpeniami rituálnej hudby, svoj hárem, lovy a záhaľku, vysoký úradník štósy dokumentov a pracovné cesty, aristokratka zábavu, ktorú jej ponúkalo jej sídlo, vojenská hodnosť vojenský konflikt a človek nízkeho postavenia lopotu.

## Zoznam použitej literatúry

### Pramene:

Hebeisheng wenwu guanlichu 河北省文物管理处 a Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中国社会科学院考古研究所 (1980). *Mancheng Han mu fajue baogao* 滿城漢墓發掘報告. Dva diely. Beijing: Wenwu

Hubeisheng bowuguan 湖北省荊州博物館 (1989). *Zenghou Yi mu* 曾侯乙墓. Dva diely. Beijing: Wenwu.

Hubeisheng Jingzhou bowuguan 湖北省荊州博物館 (1991). *Baoshan Chumu* 包山楚墓. Dva diely. Beijing: Wenwu

Hunansheng bowuguan 湖南省博物館 a Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中国科学院考古研究所 (1973). *Changsha Mawangdui yihao Han mu* 长沙馬王堆一號墓. Dva diely. Beijing: Wenwu.

Hunansheng bowuguan 湖南省博物館 a Hunansheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所 (2004). *Changsha Mawangdui ersan hao Han mu* 长沙馬王堆二、三號漢墓. Dva diely. Beijing: Wenwu.

CHEN Li 陳澧 (ed.) (1871). *Wu Ying dian shisanjing zhushu* 武英殿十三經注疏. Beijing.

ZHANG Yuanji 張元濟 (ed.) (1922–1937). *Sibu congkan* 四部叢刊. Shanghai: Shanghai shangwu Yinshuguan.

### Sekundárna literatúra:

BARNHART, Richard M. (et al.) (1997). *Three Thousand Years of Chinese Painting*. New Haven: Yale University Press

COOK, Constance A. (2006). *Death In Ancient China: The Tale Of One Man's Journey*. Leiden: Brill.

——(2009). „Ancestor worship during the Eastern Zhou.“ In: John Lagerwey a Marc Kalinowski, (edd.) *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden: Brill, 237–279.

——Cook, C. a J. Major (edd.) (1999). *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

HARPER, Donald (1985). „A Chinese Demonography of the Third Century B.C.“. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45.2, 459–98.

—— (1999). „Warring States Natural Philosophy and Occult Thought.“ In: Loewe a Shaughnessy (edd.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press.

HAWKES, David (1985). *The Songs of the South*. Middlesex: Penguin.

HAIN, Anke (2019). „Excavating the Afterlife: The Archaeology of Early Chinese Religion by Guolong Lai (review)“. *Journal of Chinese Religions* 44.2, 183–188.

Hubeisheng bowuguan 湖北省荆州博物馆 a Beijing gongyi meishu yanjiusuo 北京工艺美术研究所 (1984). *Zhangguo Zenghou Yi mu chutu wenwu tuan xuan 战国曾侯乙墓出土文物图案选*. Chanjiang wenyi chubanshe.

KEIGHTLEY, Davin N. (2014 ) *These Bones Shall Rise Again: Selected Writings on Early China*. New York: State University of New York Press.

KIRKOVÁ, Zornica (2016). *Roaming Into The Beyond: Representations Of Xian Immortality In Early Medieval Chinese Verse*. Leiden: Brill.

KNOBLOCK, John (1988-94). *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Tri diely. Stanford: Stanford University Press.

LAI Guolong 来国龙 (2002a). *The Baoshan Tomb: Religious Transitions in Art, Ritual, and Text*

during the Warring States Period (480-221 BCE). Nepublikovaná dizertačná práca, University of California, Los Angeles.

——(2002b). „Lighting the Way in the Afterlife: Bronze Lamps in Warring States Tombs“. *Orientalia* 33.4, 20–28

——(2003). „The Diagram of the Mourning System from Mawangdui“. *Early China* 28, 43–99.

——(2005). „Death and the Otherworldly Journey in Early China as Seen through Tomb Texts, Travel Paraphernalia, and Road Rituals“. *Asia Major* 18.1, 1–44.

——(2015). *Excavating the Afterlife: The Archaeology of Early Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press.

LAGERWEY, John a KALINOWSKI, Marc (edd.) (2009). *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC- 220 AD)*. Leiden: Brill.

LAWTON, Thomas (ed.) (1991). *New perspectives on Chu culture during the Eastern Zhou period*. Princeton: Princeton University Press.

LIU, Cary (et al.) (2005). *Recarving China's Past: Art, Archaeology and Architecture of the Wu Family Shrines*. Princeton: Princeton University Art Museum.

LOEWE, Michael (1979). *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*. London: Allen and Unwin Press.

—— (1982). *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period*. London: George Allen and Unwin.

——(ed.) (1993). „Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide“. In: *Early China Special Monograph Series No. 2*. Berkeley: University of California.

—— a Shaughnessy Edward L. (edd.) (1999). *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press.

——2005. „Funerary Practice in Han Times“. In: Liu (et al.) (2005). *Recarving China's Past: Art, Archaeology and Architecture of the Wu Family Shrines*. Princeton: Princeton University Art Museum, 99–118.

LOMOVÁ, Olga a YEH Kuo-liang (2004). *Ach, běda, přeběda. Oplakávání mrtvých v středověké Číně*. Praha: DharmaGaia.



MACKENZE, Colin (1991). „Chu Bronze Work: a Unilinear Tradition or A Synthesis of Diverse Sources“. In: Lawton, T. (ed.) *New perspectives on Chu culture during the Eastern Zhou period*. Princeton: Princeton University Press.

——(2008). „Death in Ancient China: The Tale of One Man's Journey (review)“. *The Journal of Asian Studies* 67. 2, 683–685

PETERS, Heather (1983). *The Role of the State of Chu in Eastern Zhou Period China: A Study of Interaction and Exchange in the South*. Nepublikovaná dizertačná práca, Yale University, New Haven.

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

——(2009). „Ritual and ritual texts in early China“. In: Lagerwey, John a Marc Kalinowski (edd.) *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden: Brill, 281–314.

PUETT, Michael J. (2002). *To become a god: cosmology, sacrifice, and self-divinization in early China*. Cambridge: Harvard University Asia Center.

RAWSON, Jessica (1998). *The Bella and P.P. Chiu Collection of Ancient Chinese Bronzes*. Hong Kong.

RIEGEL, Jeffrey (1995). „Do Not Serve the Dead as You Serve the Living: The "Lüshi chunqiu" Treatises on Moderation in Burial“. *Early China* 20: 301–330.

RICHTER, Matthias L. (2009). „A Study of Funerary Culture and Notions of the Afterlife in Early China“ (recenzia Cook, Constance (2006). *Death in Ancient China: The Tale of One Man's Journey*). *The Journal of the American Oriental Society*. 2009.1, 91–97.

SELBITSCHKA, Armin (2017). „Excavating the Afterlife: The Archaeology of Early Chinese Religion by Guolong Lai (review)“. *Journal of the American Oriental Society* 137. 3, 652–656.

STEELE, John (1917). *The I li, or Book of Etiquette and Ceremonial*. Dva diely. London: Probsthain and Co.

Suizhou shi bowuguan 随州市博物馆 (2008). *Suizhou leigudun erhao mu* 随州擂鼓墩二号墓. Beijing: Wenwu

TAN Baiming 谭白明 (1993). *Zenghou Yi mu yishe yongqi chutan* 曾侯乙墓弋射用器初探. Wenwu 1993.6, 83–88.

THOTE, Alain (1987). „Une sculpture chinoise en bronze du Ve siècle avant notre ère : essai d'interprétation“. *Arts asiatiques* 42, 45–58.

——(1991). „The Double coffin of Leigudun tomb N°1: iconographic sources and related problems“. In: Lawton T. (ed.) *New perspectives on Chu culture during the Eastern Zhou period*. Princeton: Princeton University Press.

——(2000). „Continuities and Discontinuities: Chu Burials during the Eastern Zhou Period“. In: Whitfield, R.; Wang Tao (edd.) (2000). *Exploring China's Past: New Discoveries and Studies in Archaeology and Art*. London: Saffron Books, 189–204.

——(2009). „Shang and Zhou funeral practices: Interpretation of material vestiges“. In: Lagerwey, John a Marc Kalinowski (edd.) *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden: Brill, 103–142.

——(2012). „Chinese coffins from the first millennium B.C. and early images of the afterworld“. *Res: Anthropology and aesthetics* 61–62, 22–40.

WATSON, Burton (1963). *Hsün Tzu: Basic Writings*. New York.

WHITFIELD, Roderick a WANG Tao (edd.) (2000). *Exploring China's Past: New Discoveries and Studies in Archaeology and Art*. London: Saffron Books

WU Hsiao-yun (2013). *Chariots in early China: origins, cultural interaction, and identity*. Oxford: Archaeopress.

WU Hung 巫鴻 (1988). „From temple to tomb. Ancient Chinese Art and Religion in Transition“. *Early China* 13, 78–115.

——(1992). „Art in a Ritual Context: Rethinking Mawangdui“. *Early China* 17, 111–144.

——(1999). „The Art and Architecture of the Warring States Period“. In: Loewe, M. a Shaughnessy, E. L. *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*. Cambridge: Cambridge University Press, 651–744.

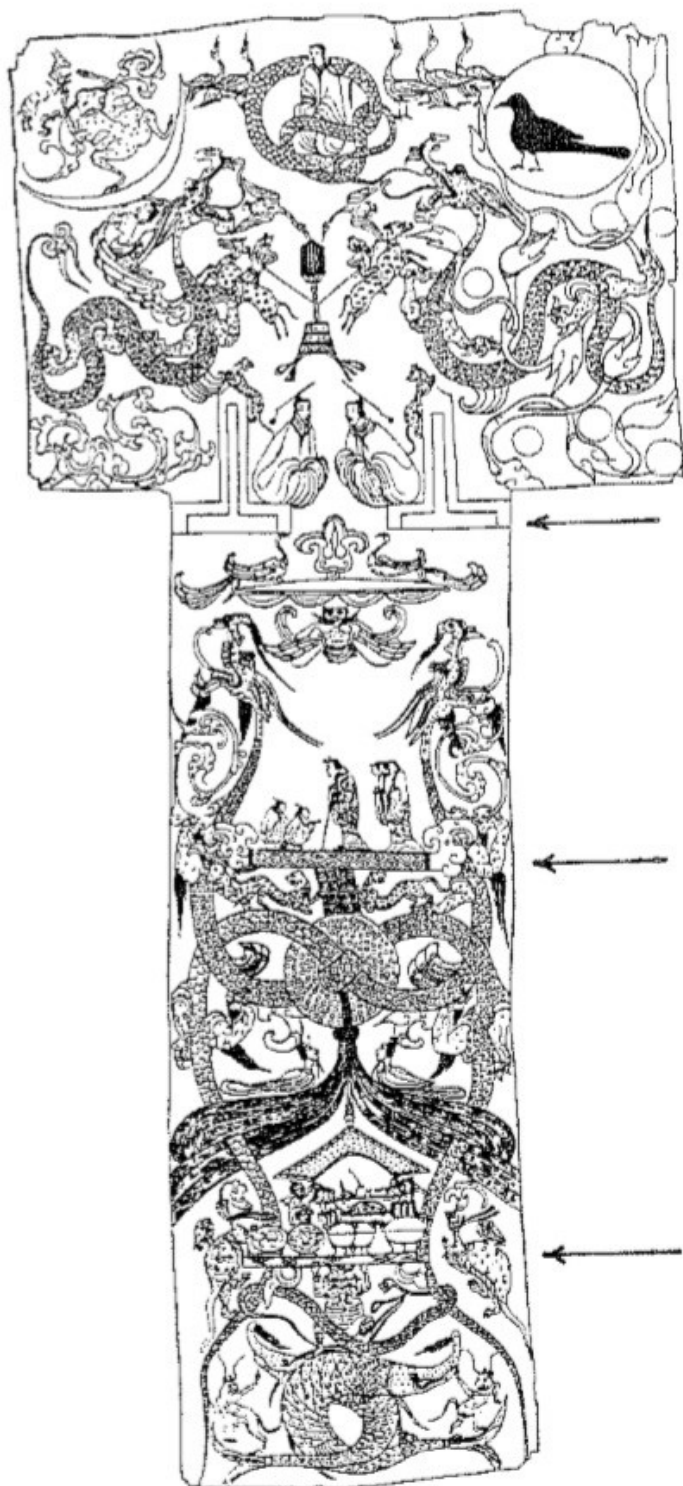
——(2010). *The Art of the Yellow Springs: Understanding Chinese Tombs*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

ZÁDRAPA, Lukáš (preklad). *Xunzi*. Pripravované na vydanie.

ZOU Heng 鄒衡 (ed.) (2000). *Tianma Qucun 天马—曲村 1980-1989*. Štyri diely. Beijing: Kexue.

## Obrazová príloha

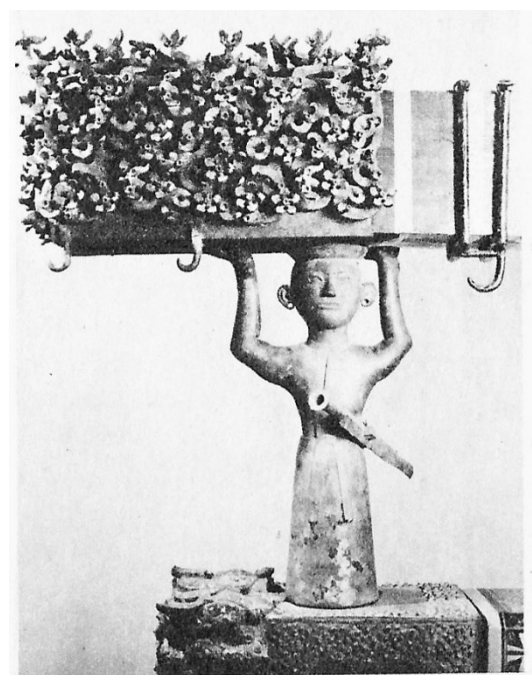
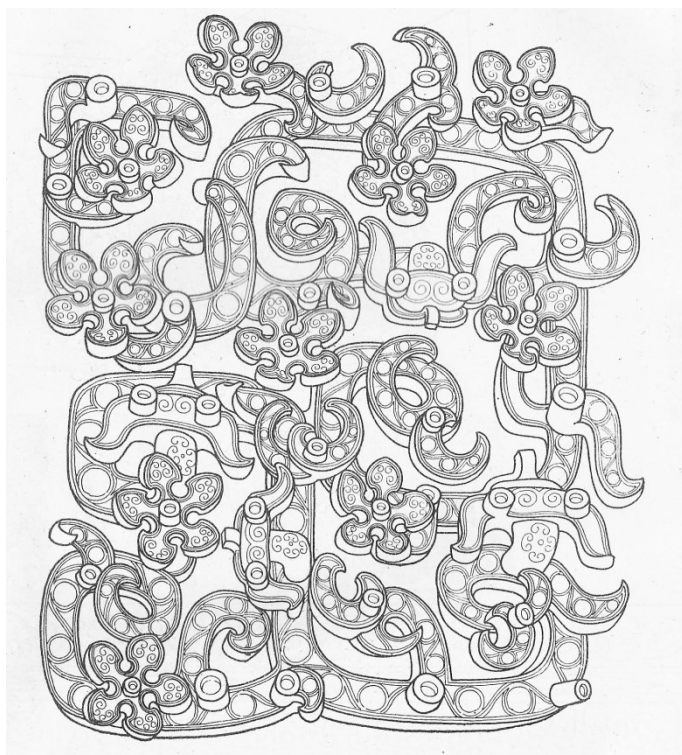
1. Správne rozdelenie na časti zástavy z hrobky pani Dai v Mawangdui podľa Wu Hunga (Wu 1992: 123)



2. Scéna na lakovanej krabochke z brobky Baoshan (BS2: 8)

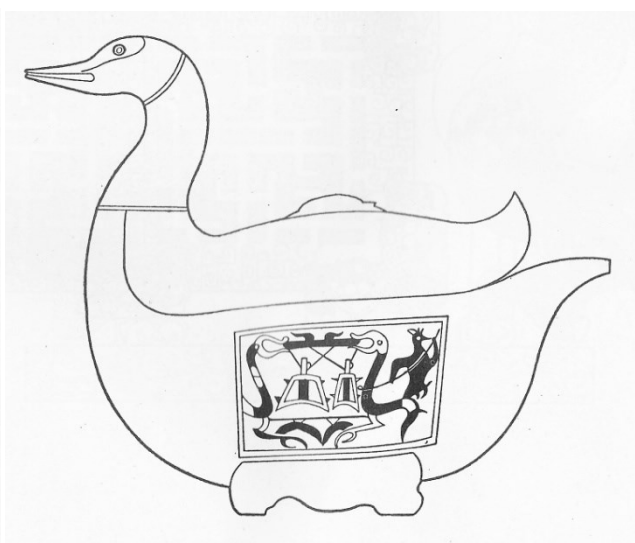
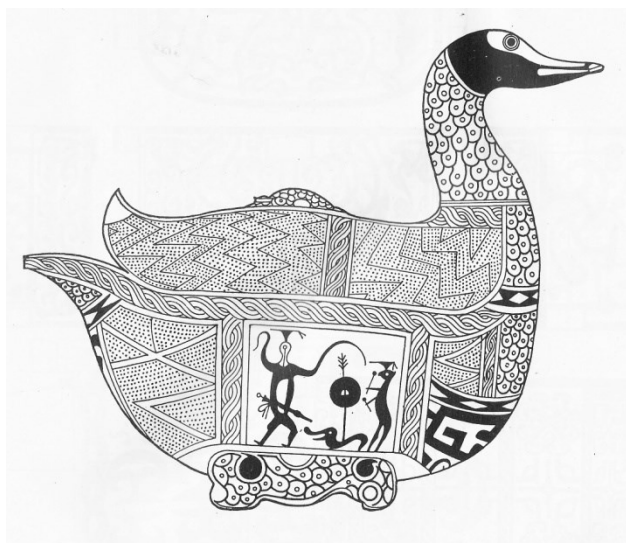


3. Hrobka Leigudun – kvetinový ornament na stojane na zvony (Hubeisheng bowuguan 1984: 37, ZHY2: 30)



1. 中层东端铜人柱

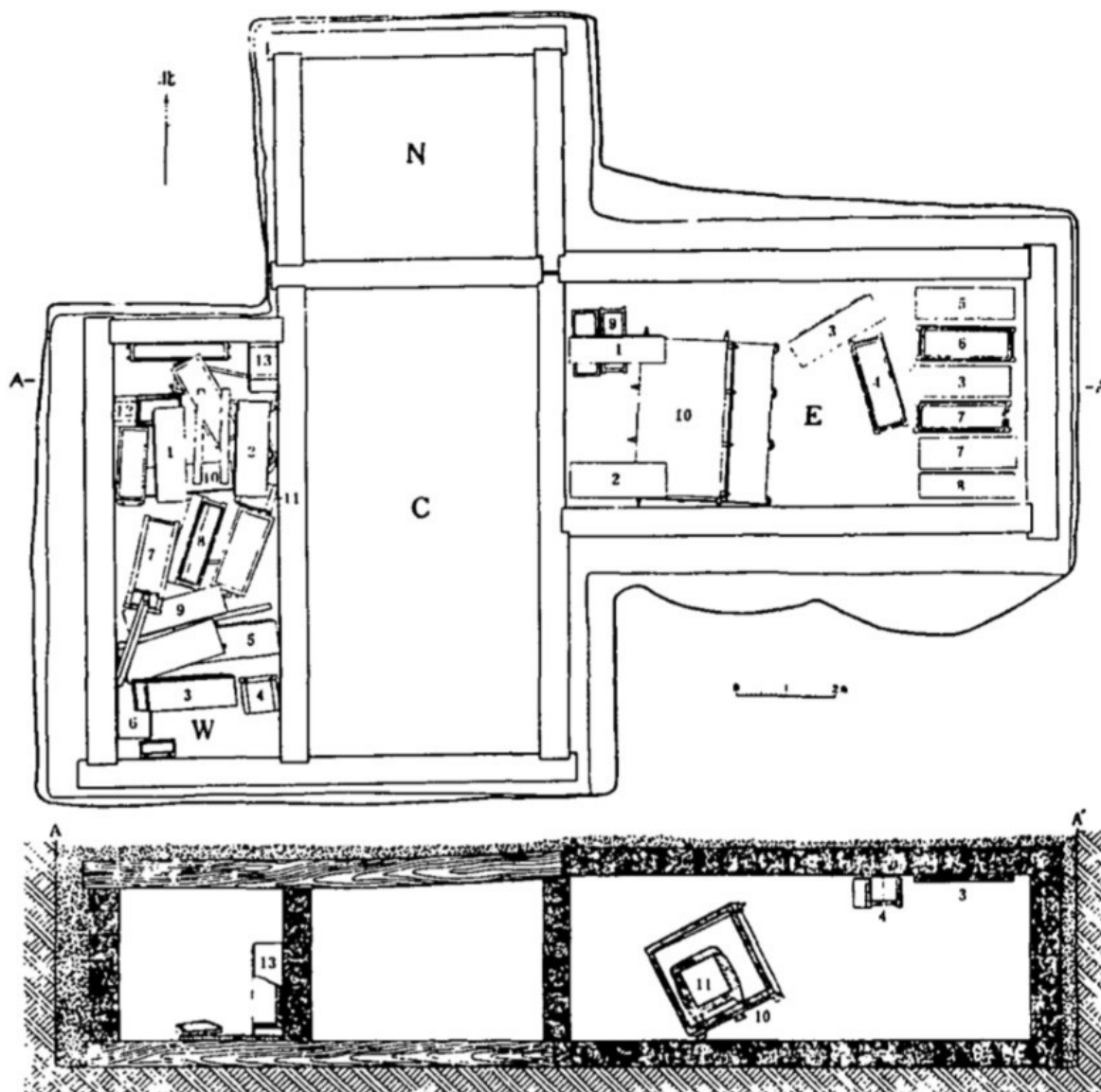
4. Hrobka Leigudun - výjavy na nádobě vo forme kačky (Hubeisheng bowuguan 1984: 6,7)



5. Hrobka Leigudun - šaman držiaci hady na bronzovom zvone (titulná strana Suizhou shi bowuguan 2008)



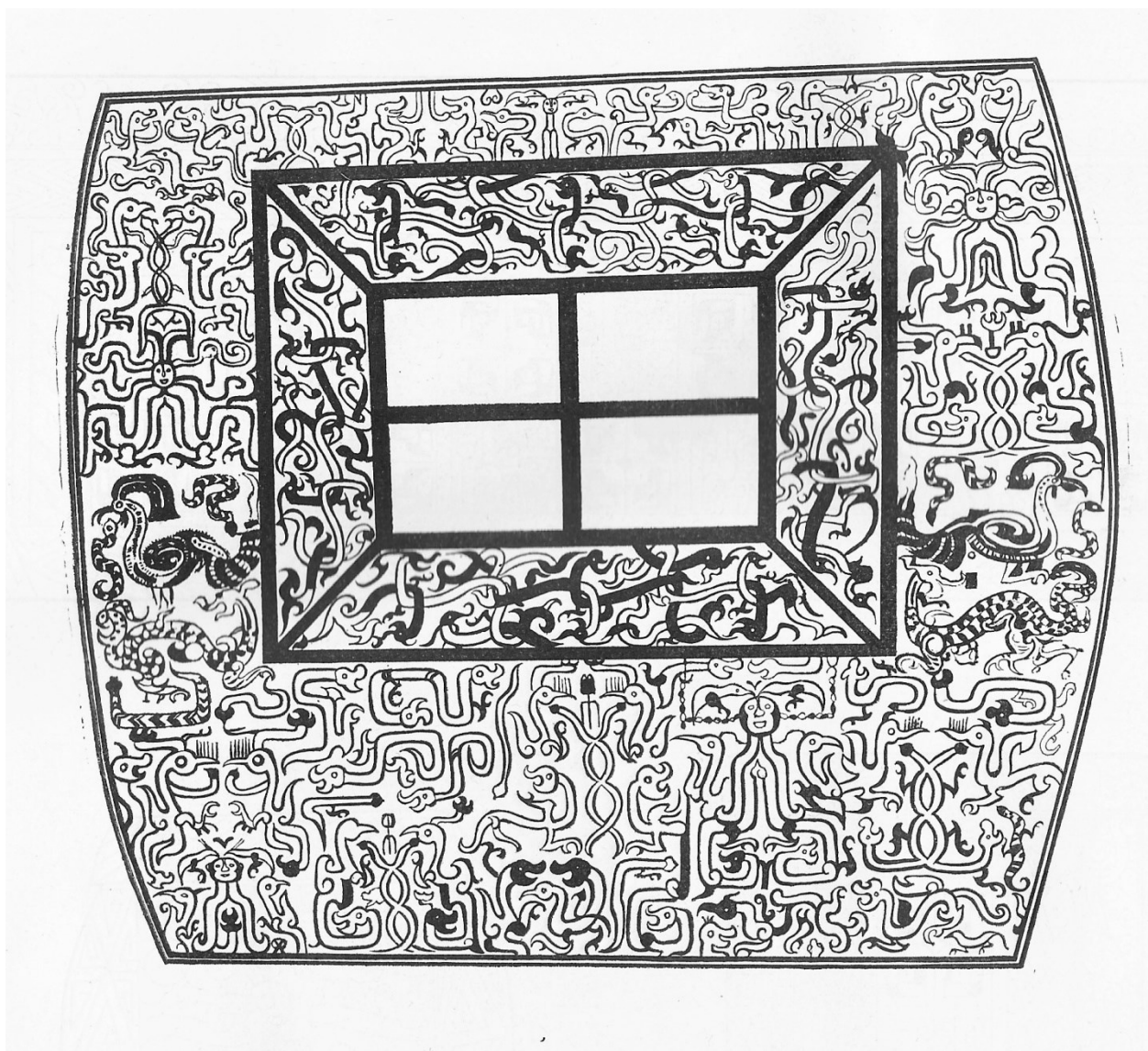
6. Schéma hrobky Leigudun (ZHY: 9)



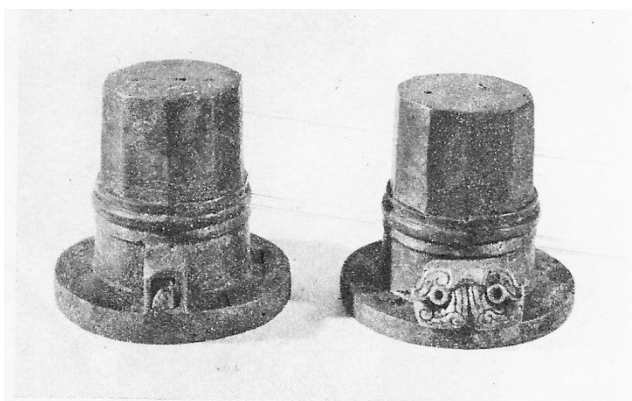
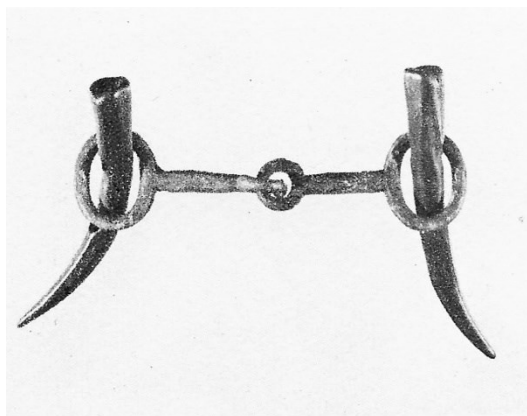
图五 曾侯乙墓平、剖面图

N. 北室 C. 中室 E. 东室 1-8. 陪葬棺 9. 殉葬棺 10, 11. 墓主棺 W. 西室 1-13. 陪葬棺

7. Architektonické prvky (okná) na truhle kniežaťa Yi (Hubeisheng bowuguan 1984: 23)

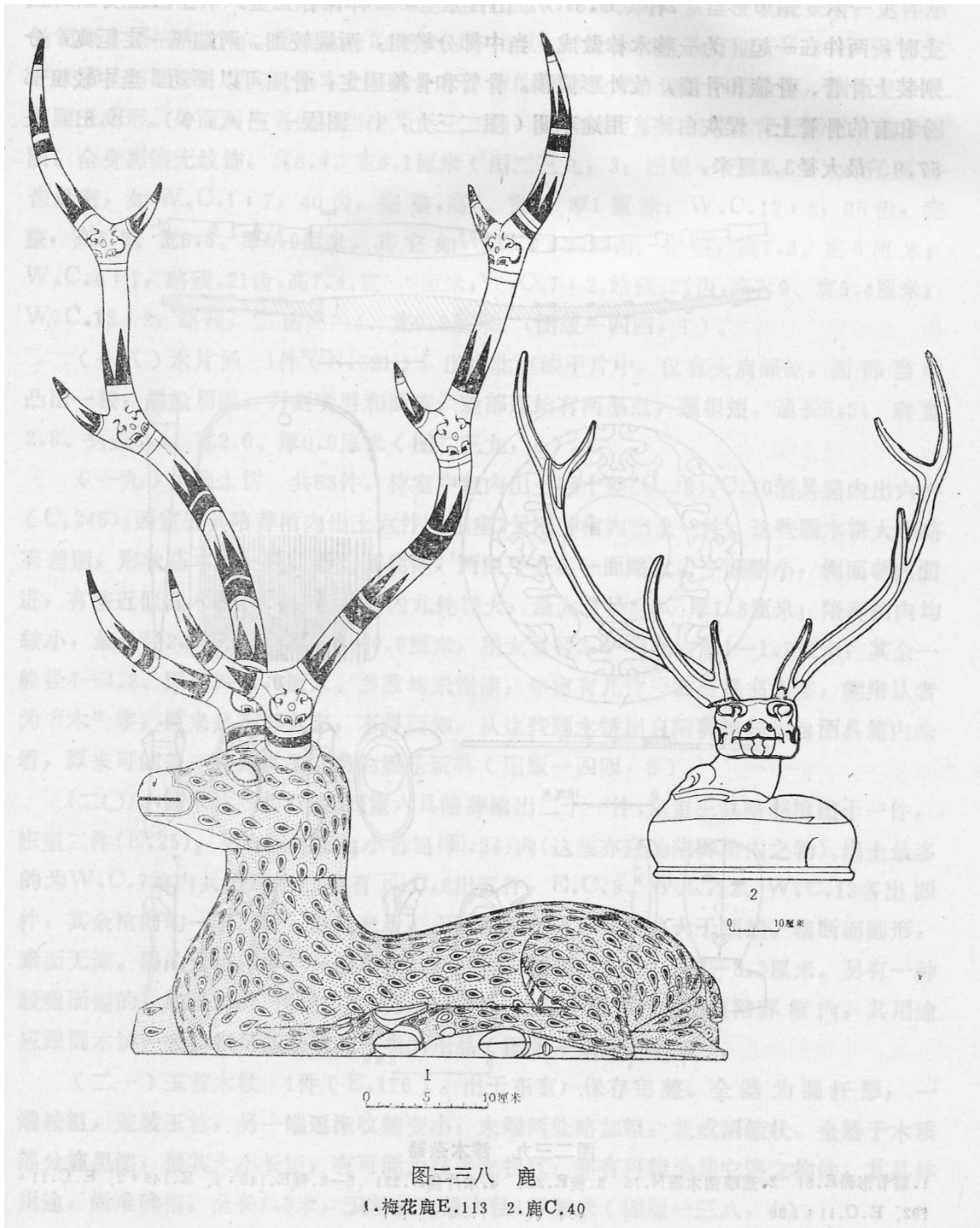


8. Časti konského postroja postroja: zubadlá *xian* a kliky *biao*. Zakončenia kolies *wei*. (ZHY 2: 108, 109)

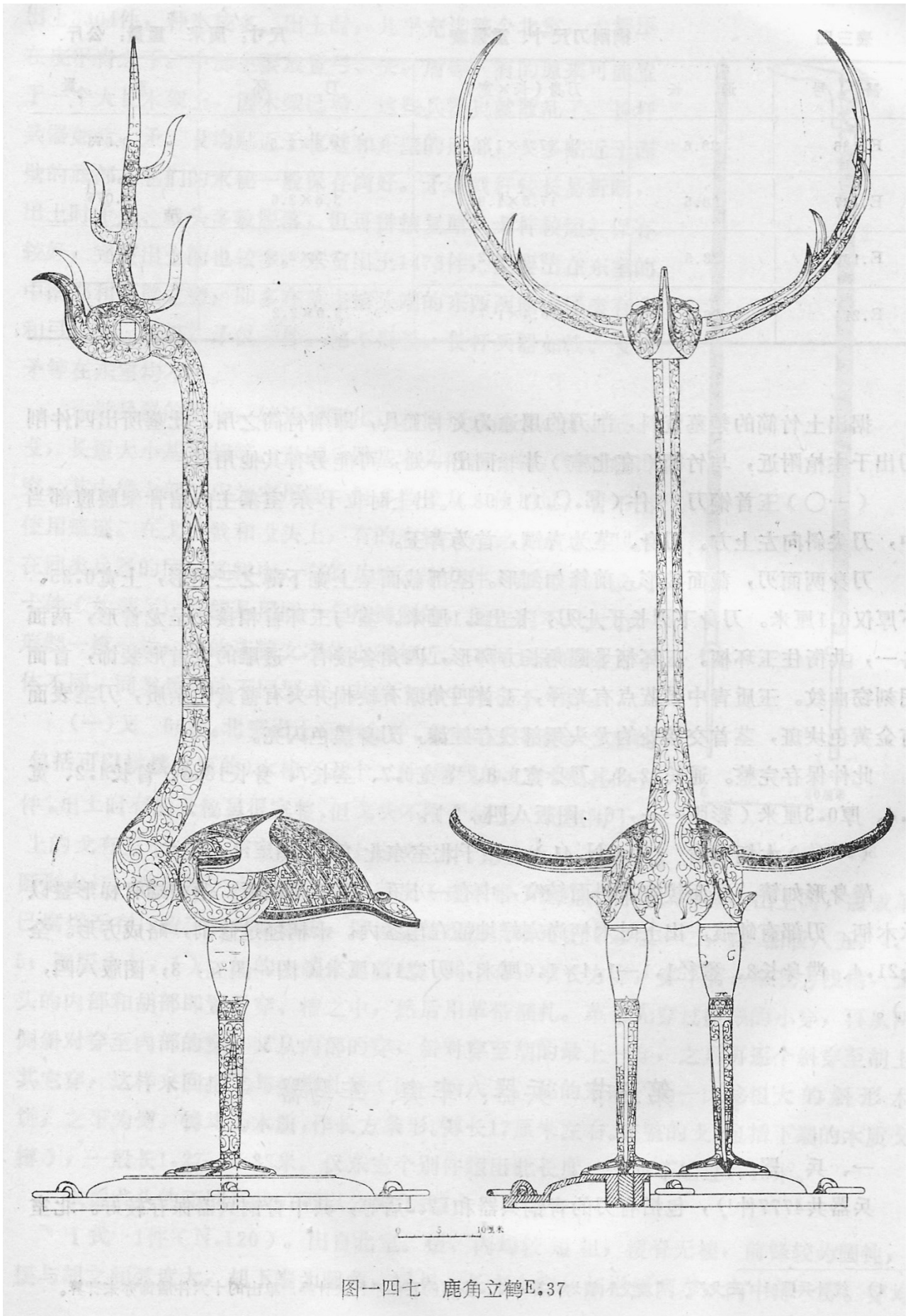




9. Drevené sošky jeleňov (ZHY: 381)



10. Vták s paroží z hrobky kniežata Yiho z Zeng. (ZHY: 249–50)



11. Malba na hodvábe z chuskej hrobky. (Barnhart 1997: 23)

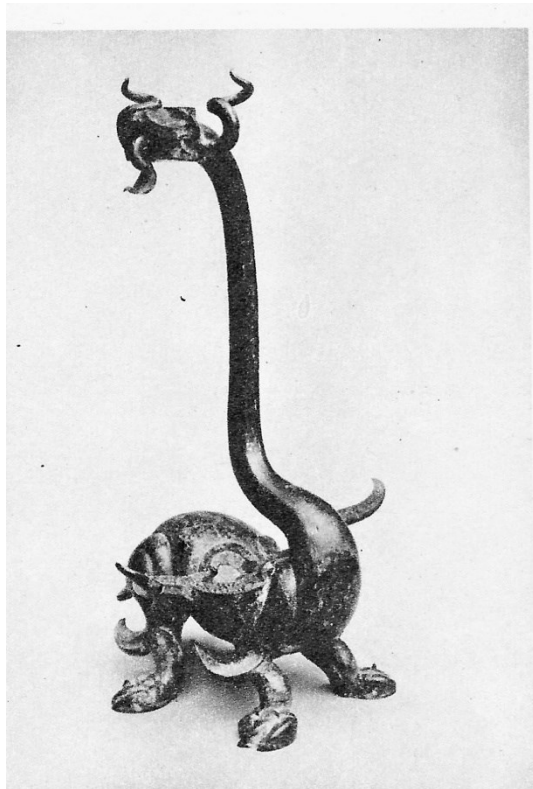


12. Chuské stojany na bubny z iných hrobiek (Thote 1987:52)

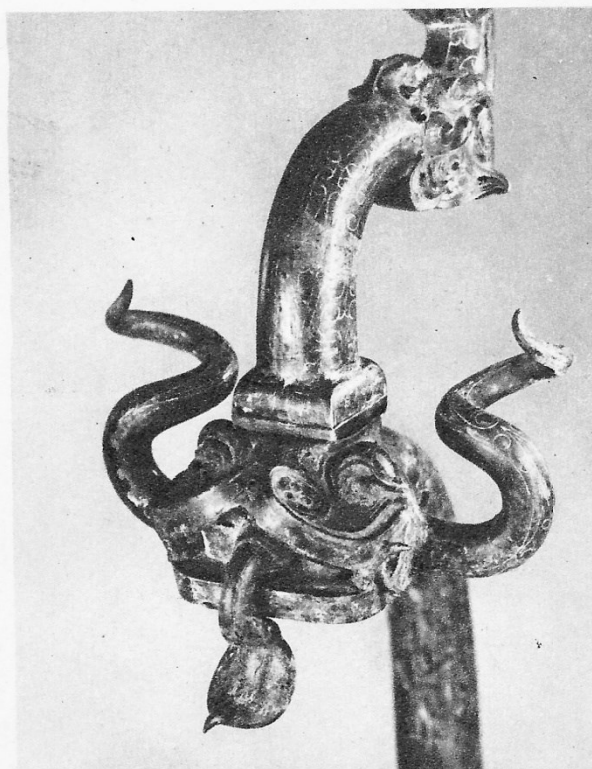


Fig. 10. Pièces originales de Chu et apparentées à l'oiseau de bronze (représenté en 10a).  
 10b: cerf couché porte-tambour. Tombe n° 11 de Paimashan. H. 0,28 m. 10c: sculpture d'oiseau juché sur un tigre (?). Tombe n° 166 de Yutaishan. H. 0,864 m; 10d: porte-tambour. Tombe n° 354 de Yutaishan. H. 0,948 m; 10e: sculpture représentant un oiseau portant des bois de cerf et juché sur un daim. Tombe n° 1 de Xiuzhupo. H. 0,86 m; 10f: porte-tambour. Changsha? H. 1,36 m. Cleveland Museum of Art.  
 (d'après Zhanguo Zeng hou Yi chutu wenwu tu'an xuan, 1984: p. 72 (10a); Kaogu 1973/3: p. 158 (10b); Yutaishan Chu mu, 1984: pp. 112 et 106 (10c et 10d); Kaoguxue jikan 1981/1: Fig. n° 6, p. 108 (10e); Hunan kaogu jikan 1982/1: Fig. n° 3, p. 77 (10f)).

13. Stojan na litofóny vo forme okřídlených parohatých tvorov (ZHY2: 41)

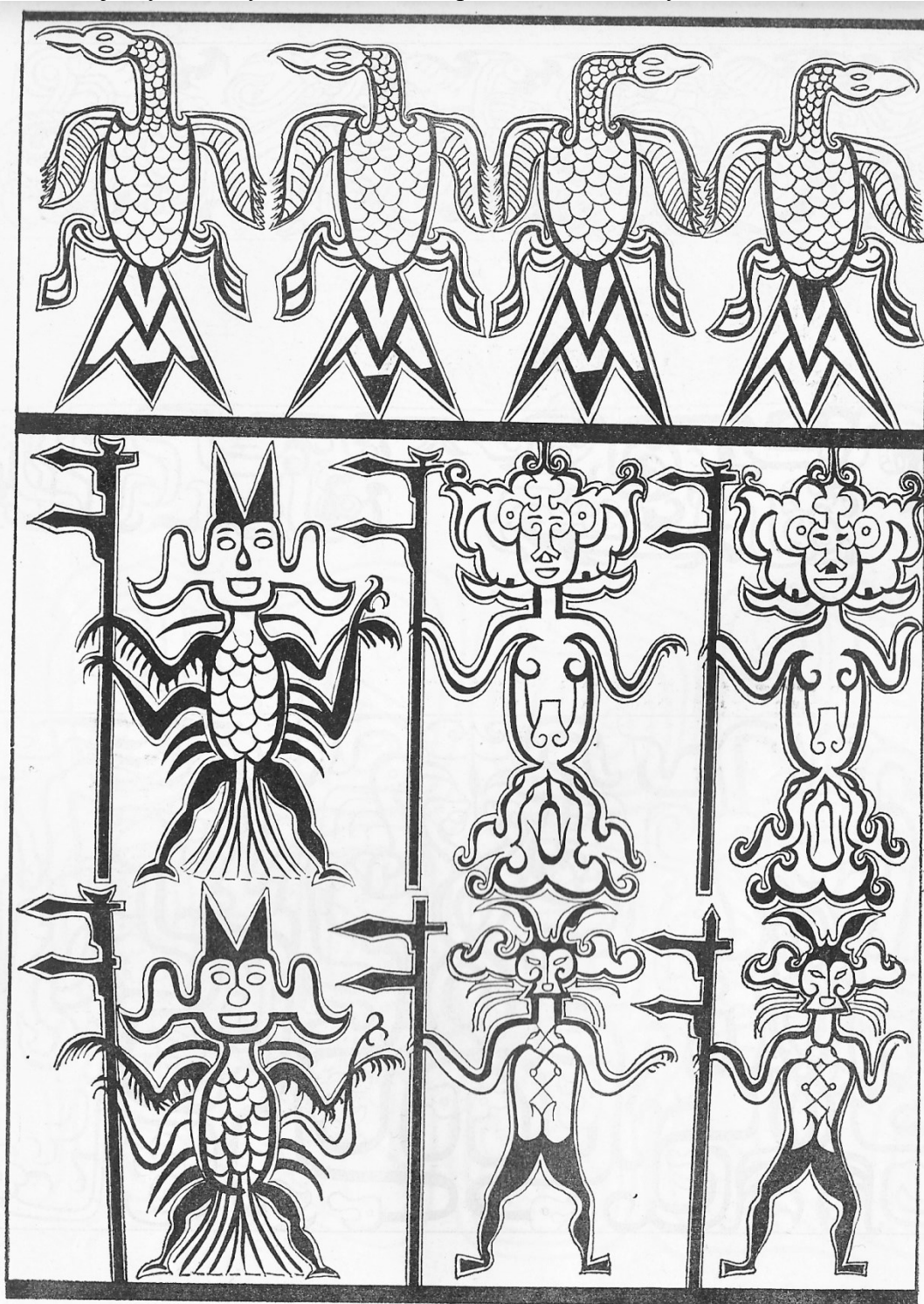


3. 下层西端立柱

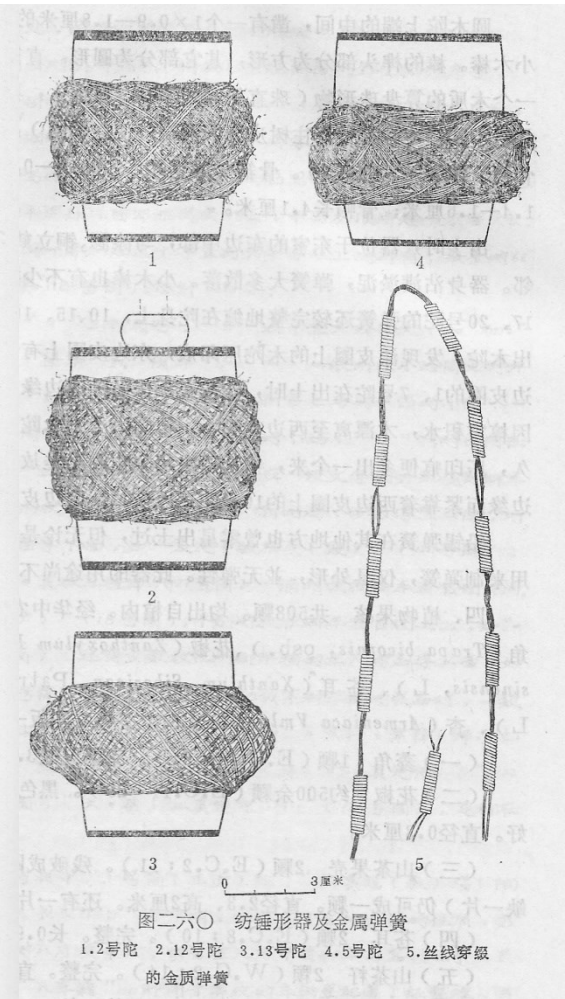
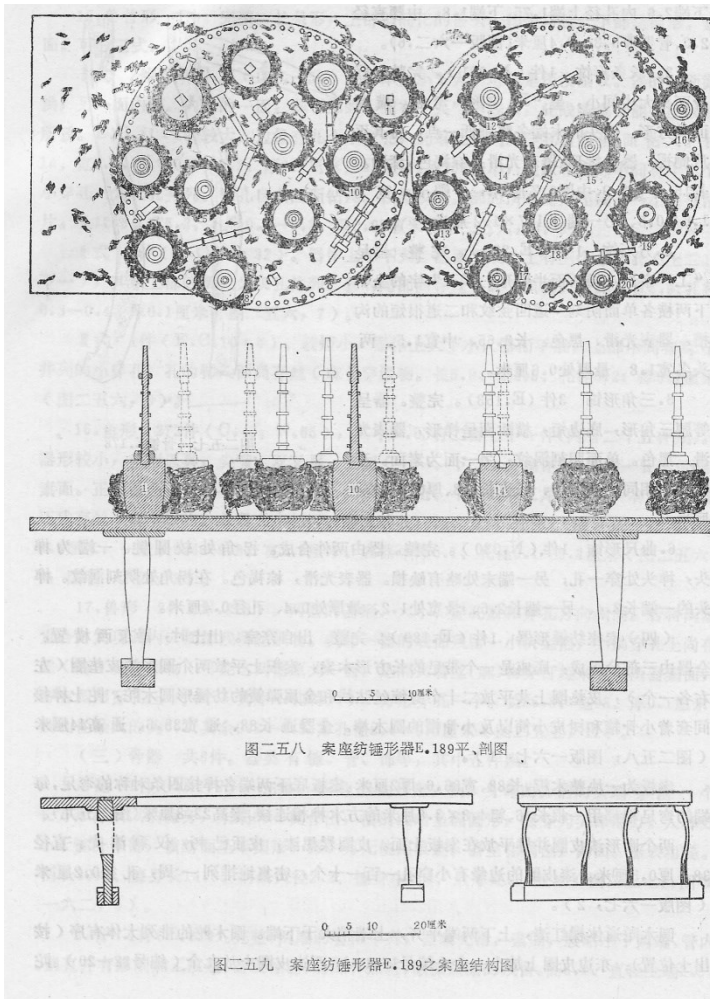


4. 下层西端立柱 (局部)

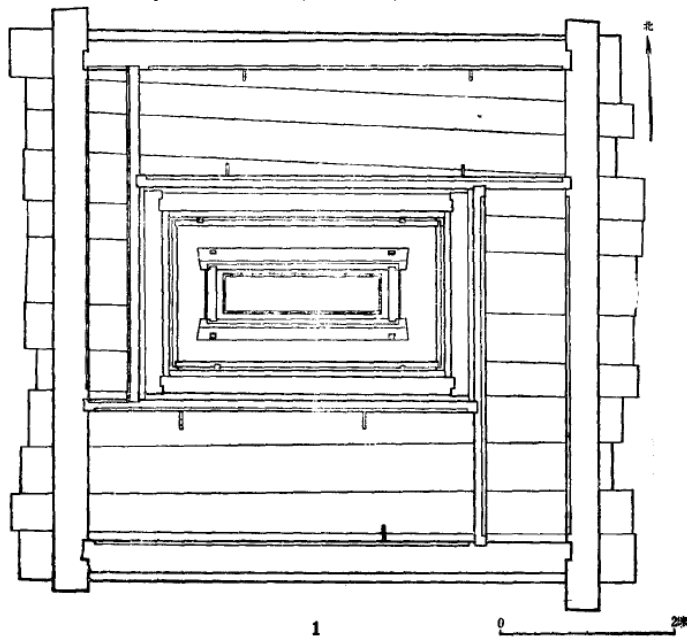
14. Vyobrazenia ozbrojených bytostí na truhle kniežaťa z Zeng (Hubeisheng bowuguan 1984: 22) (dve z bytostí s jasnými štyrmi končatinami vpravo dole, dve z bytostí s nejasnými dolnými končatinami vpravo hore a dve bytosti s končatinami navyše vľavo)



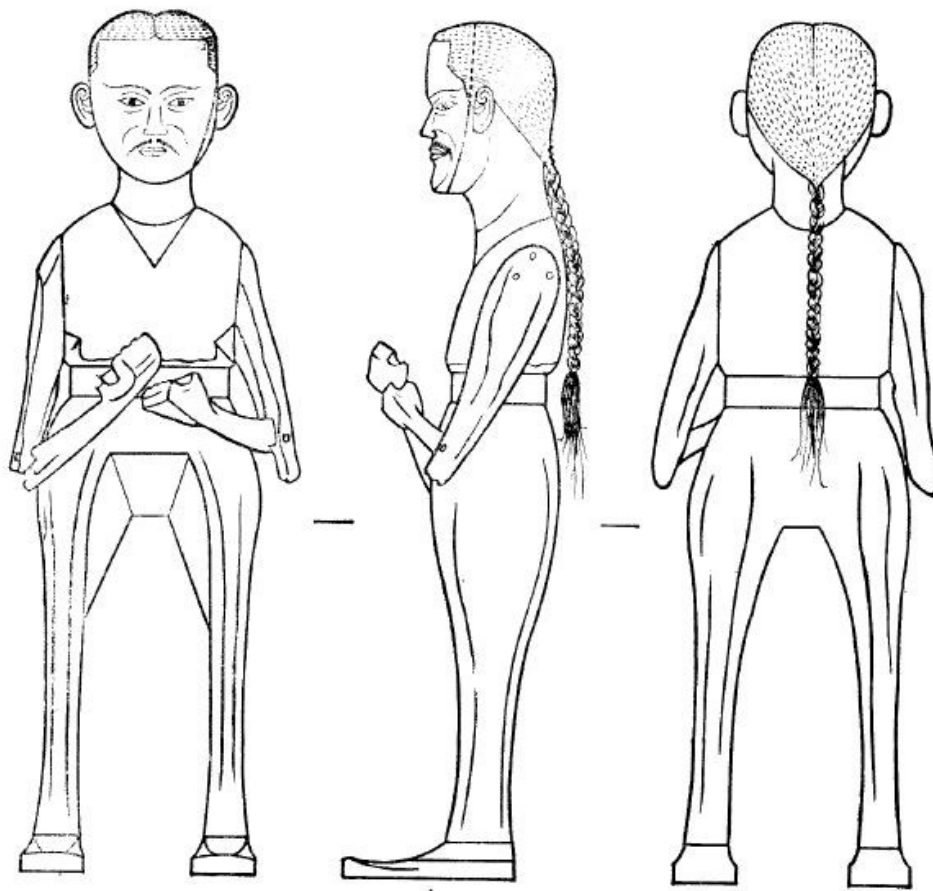
15. Stôl s 20 kotúčmi priadze (ZHY: 450-1)



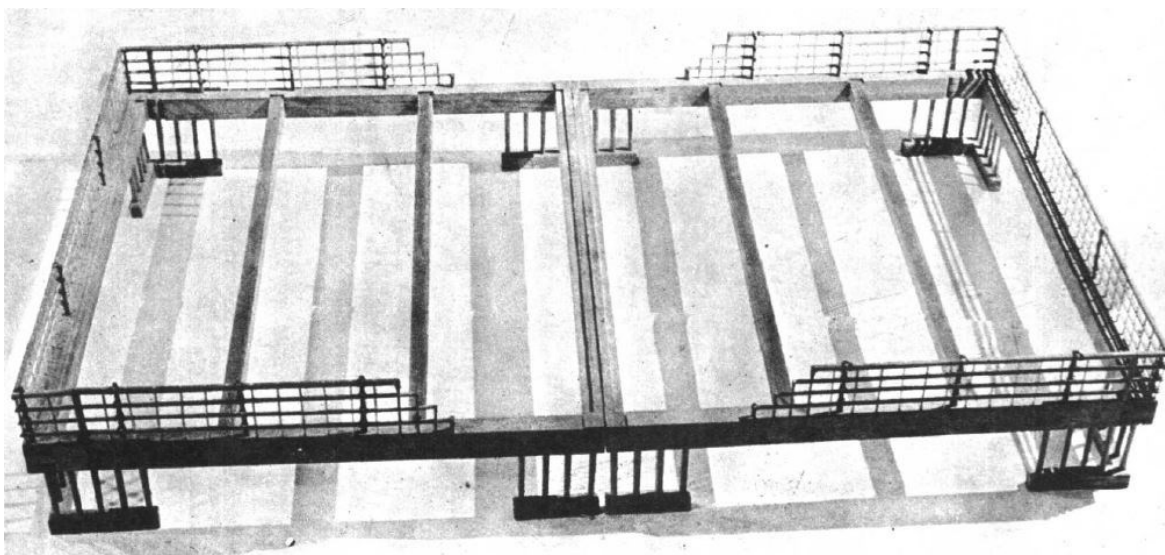
16. Plán hrobky Baoshan (BS: 52)



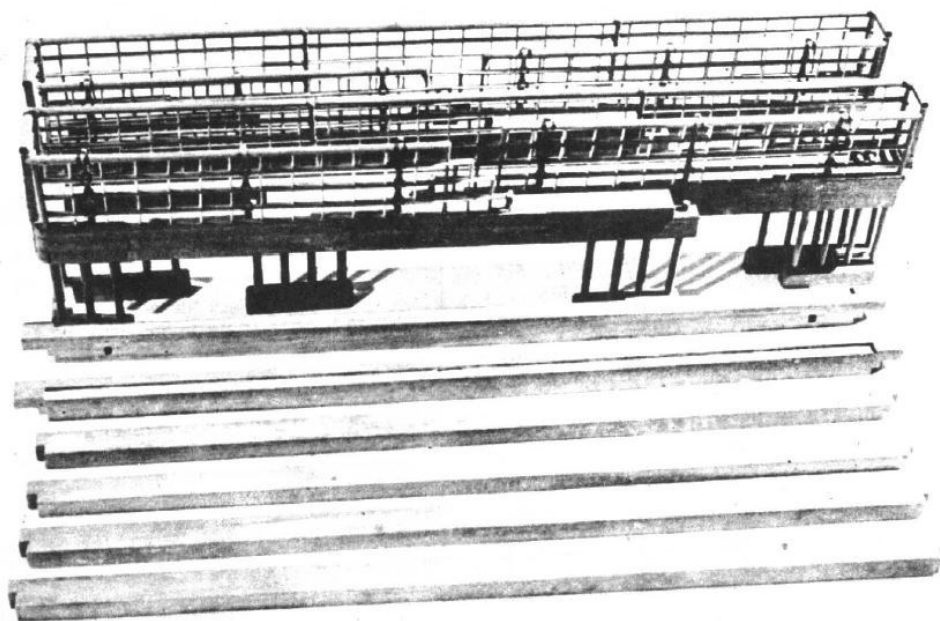
17. Drevené figuríny (BS: 256)



18. Skladacia postel' (BS2: 37)





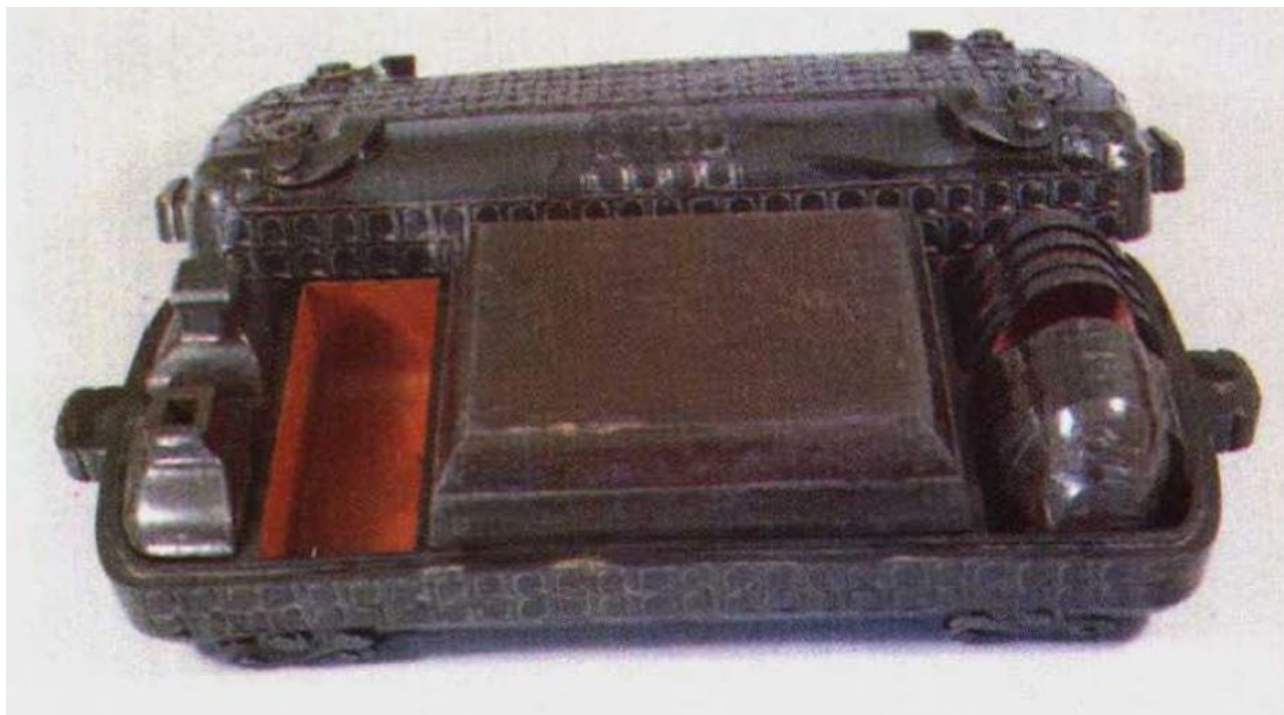


19. Bronzová lampa (BS2: 11)

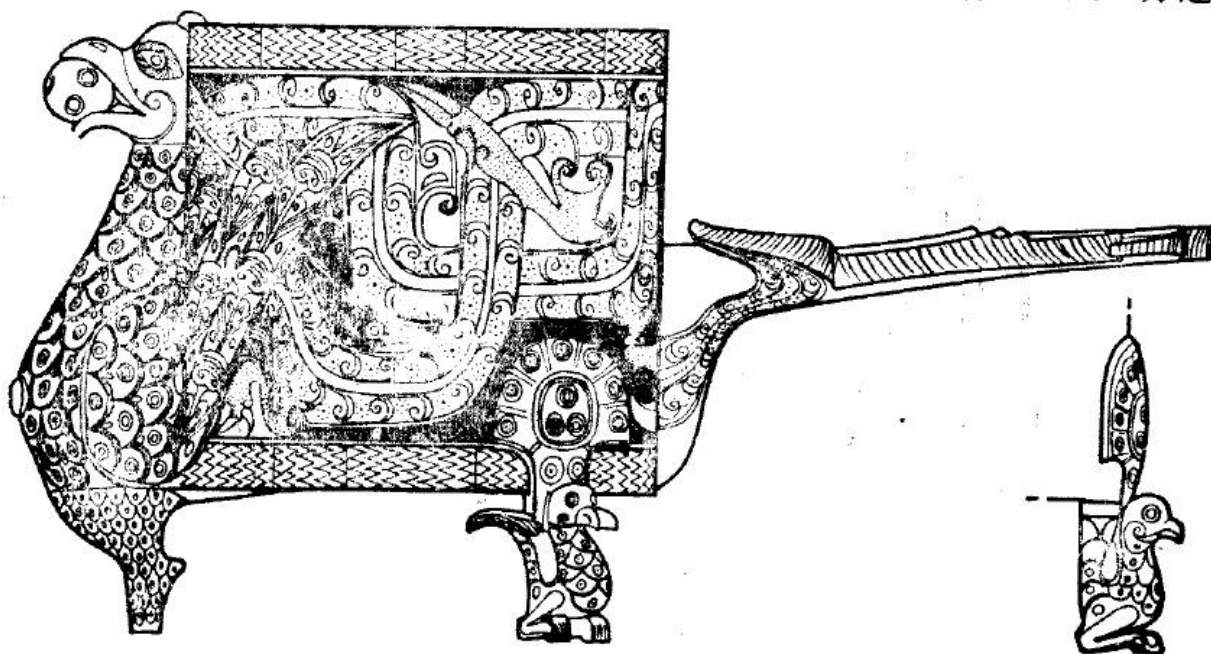
20. Bronzové sošky vtákov (BS2:14)

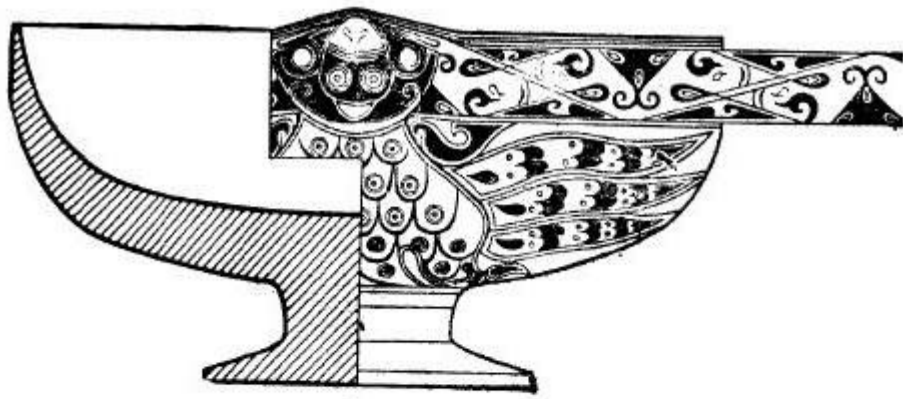


21. Krabička na nádoby na alkohol a pokrmy (BS2: 6)

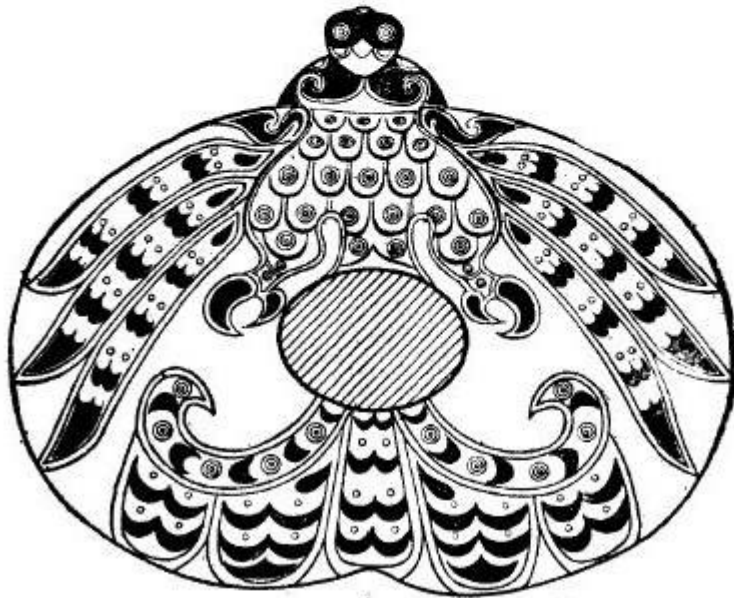


22. Štyri čaše s motívmi vtákov (BS: 140, 142, BS2: 6, 11)



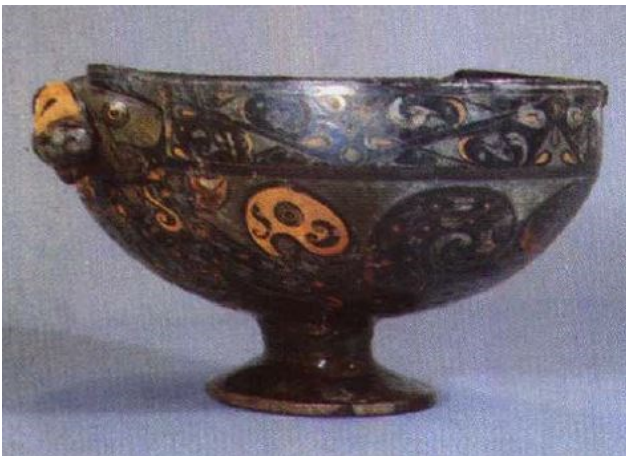


2



4

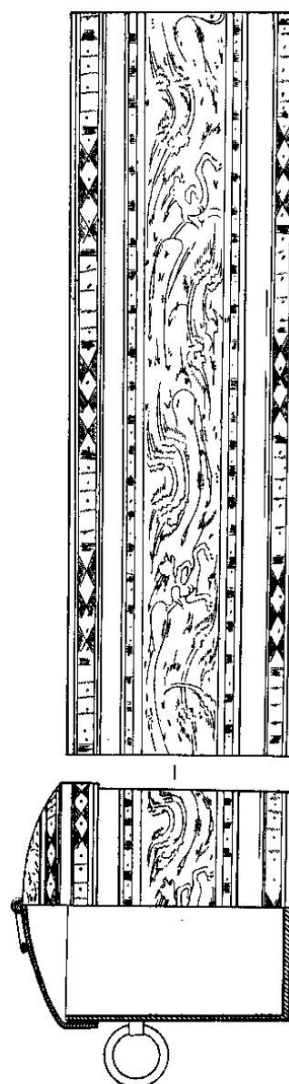
0 5 厘米



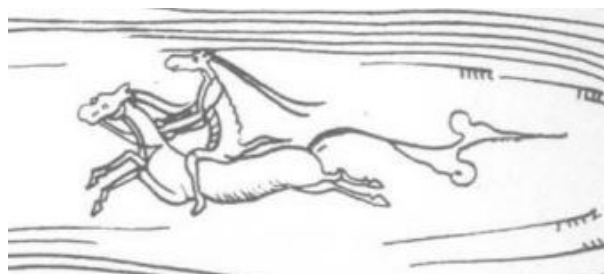
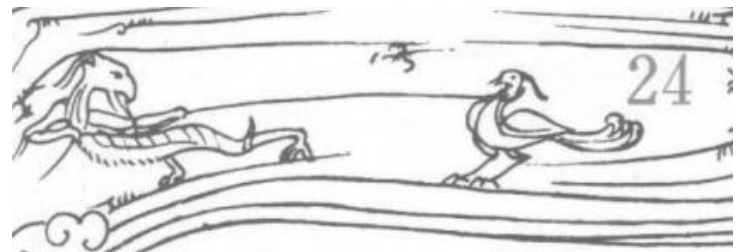
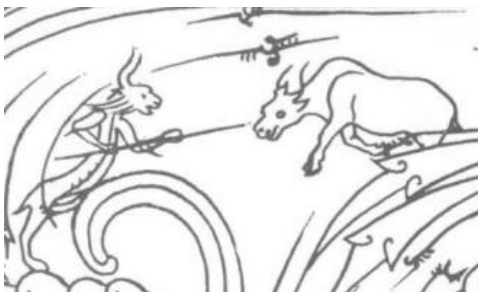
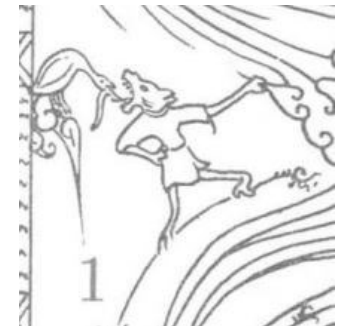
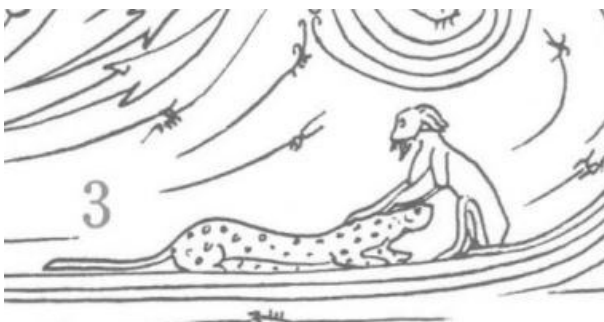
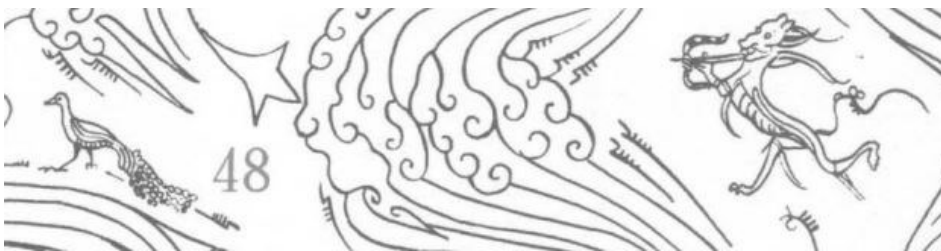
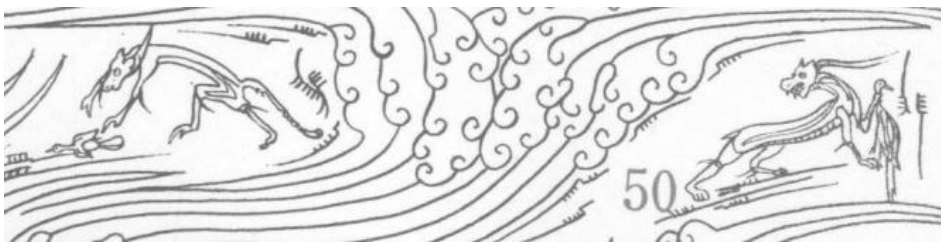
23. Drevené sošky z hrobky Mawangdui č. 1 (MWD1/2: 13)

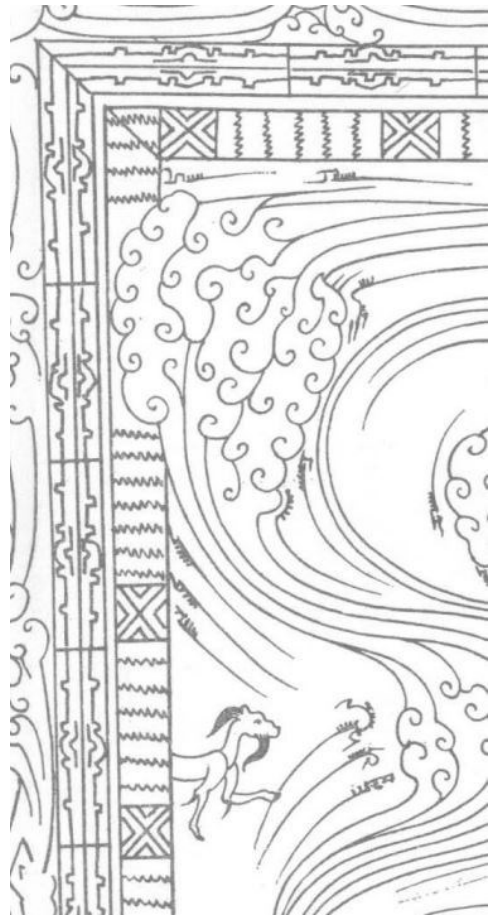
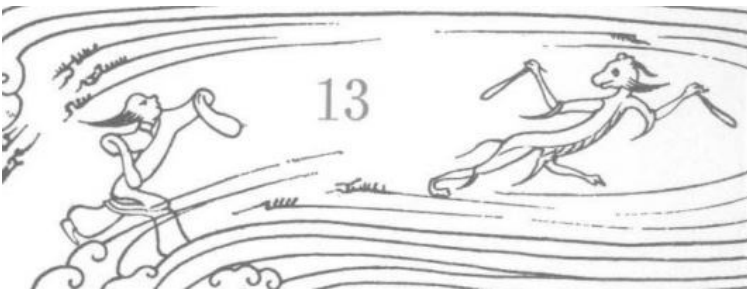
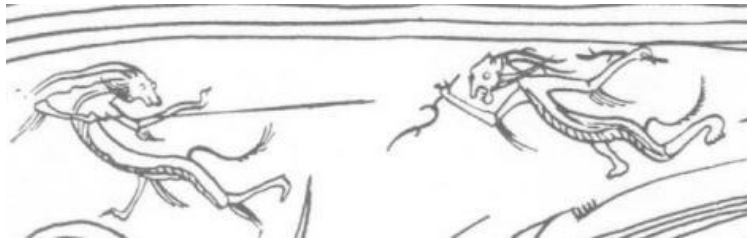
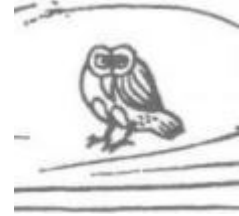
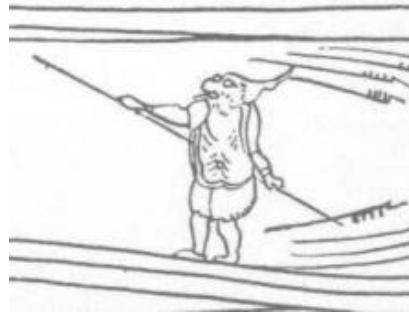
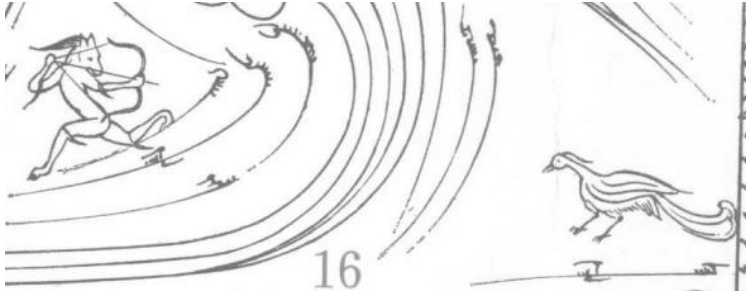


24. Motívy pár a oblakov na keramických a lakovaných drevených nádobách (vľavo MWD1/2: 207, vpravo MWD23: 128, resp. MWD1: 81)



25. Motívy nadprirodzených bytostí z truhly v hrobke č. 1 v Mawangdui (MWD1: 17–25)





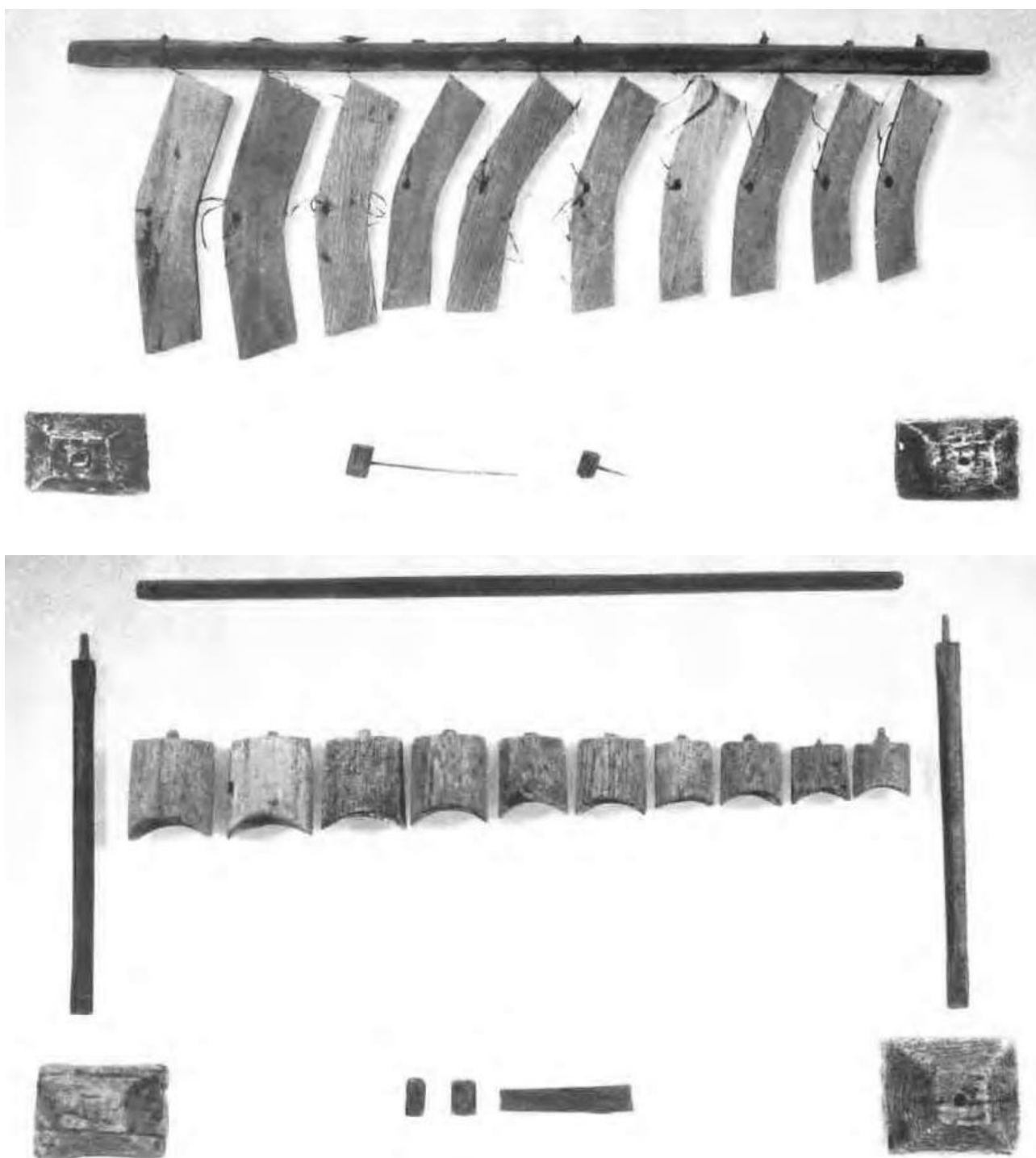
26. Trojuholník či štylizovaná hora (MWD1: 163)



27. Trojuholník či štylizovaná hora a ne-Číňan na drakovi (MWD1: 165)

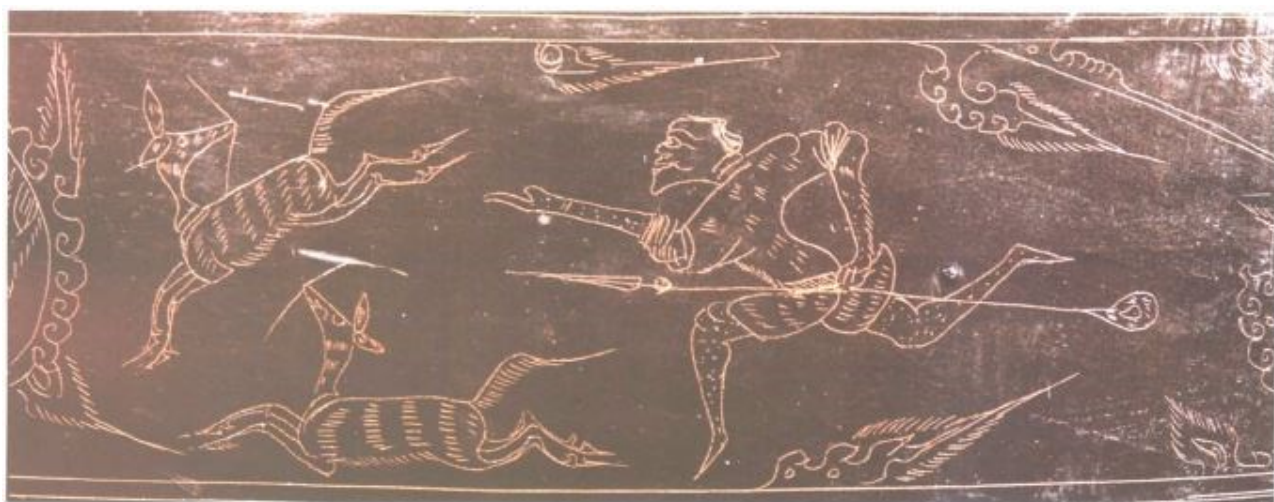
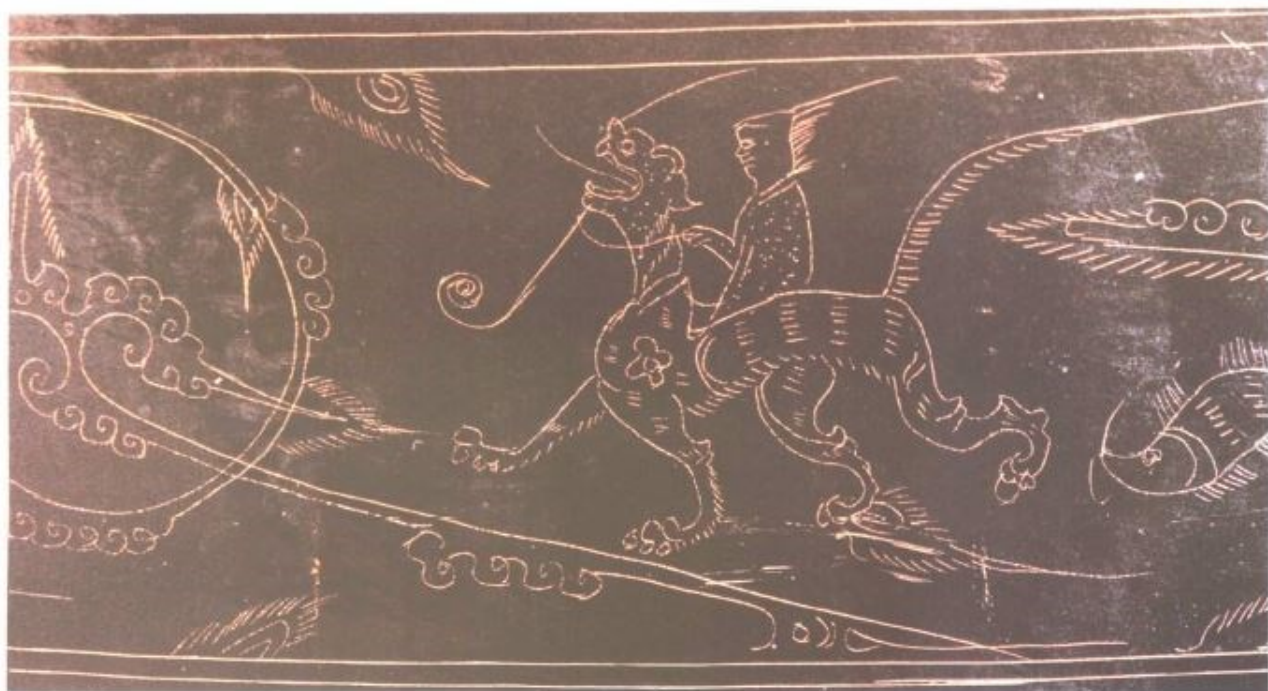


28. Miniatúry zvonov a litofónov (MWD23/2: 80)





29. Výjavy na lakovanéj krabičke z hrobky Mawangdui č. 3 (MWD23/2: 33)



30. Bronzová lampa v podobě sošky (Hubeisheng wenwu guanlichu 1980/2)

