

Oponentský posudek na rigorózní práci Mgr. Jana Berana: „Kniha *Liezi* – východiska pro překlad ‚taoistického‘ textu“

Jádro práce (svým významem i rozsahem), kterou autor předkládá k obhajobě, představuje překlad části díla *Liezi* (vybraných pasáží ze všech kapitol díla), které patří mezi základní texty raného (filozofického) taoismu, avšak dosud nebylo studováno a překládáno tak často, jako některé známější taoistické texty.

Překlad je v první části práce doplněn stručným výkladem o raném taoismu a čínské filozofii vůbec (kap. 2.-3., str. 10-28), přehledem základních dosavadních překladů tohoto díla a studií o něm (kap. 4, str. 29-31) a přehledem tradičních i moderních přístupů k autorství a „pravosti“ díla a dochovaných edic díla včetně překladů nejstarších zpráv o tomto díle a předmluv k němu (kap. 5, str. 32-49). V kap. 5 se autor rovněž poměrně podrobně věnuje dosavadním názorům na otázku datace a „pravosti“ díla. V kap. 6 (str. 50-52) se autor velmi stručně věnuje otázce přítomnosti šamanistických prvků v díle *Liezi*. Kap. 7 (str. 53-54) obsahuje velmi stručný výklad kosmogonických představ přítomných v 1. kap. díla *Liezi* a kap. 8 (str. 55-57) se zabývá výkladem o vybraném narativním prostředku díla – podobenství. Zdaleka nejrozsáhlejší 9. kapitola (str. 58-142) pak obsahuje komentovaný překlad vybraných částí díla.

Práce je nepochybně významným překladatelským počinem, neboť se jedná o překlad (části) dosud do češtiny nepřeloženého díla z čínského originálu. Překlad je založen na zevrubné znalosti a zhodnocení dosavadních přístupů k dílu. Kapitoly 4-5 hodnotím jako nejzdařilejší části práce (mimo vlastní překlad), jsou v nich shromážděny cenné informace pro každého, kdo se bude v budoucnu dílem *Liezi* v českém prostředí zabývat. Cennou pomůckou pro budoucí studium díla *Liezi* jsou především překlady dvou krátkých textů, které představují nejstarší dochovaná hodnocení tohoto díla (str. 36-38, 40-41), přehledný seznam dochovaných edic díla (str. 35) a seznam významných předmluv či doslovů k dílu (str. 39) a obsáhlé zhodnocení dosavadních přístupů k dílu (především názorů na autorství a dataci) západních i čínských badatelů (str. 42-49).

Celkově lze říci, že práce vychází ze zevrubné znalosti dosavadních výsledků „lieziovského“ bádání a překlad je po této stránce postaven na solidních základech. Bohužel však totéž nelze říci o dalších dvou oblastech, kterým se autor v úvodních kapitolách věnuje a z nichž vychází ve svém chápání a interpretaci díla *Liezi*. Jsou jimi otázky spjaté 1) s teorií překladu a 2) s problémem uchopení základních čínských filozofických pojmů a teorií čtení starověkých čínských (nejen filozofických) děl. Jedná se podle mého názoru o zásadní otázky pro každou práci s (nejen čínskými filozofickými) texty a věnuji jim proto v tomto posudku největší prostor.

V úvodu (kap. 1, str. 8-9) se autor snaží vyrovnat s teoretickými otázkami, jež vyvstávají před překladatelem (nejen starověkého čínského) textu. Autor práce na necelých dvou stránkách vysvětluje svůj postoj k překladatelské práci a formuluje značně kontroverzní a dle mého soudu neujasněnou teorii překladu, s kterou k překládání přistupuje. Autor klade do protikladu „historický“ a „textový“ přístup k překladu, přičemž se opírá o výrok Arthura Waleyho, který tento rozdíl popisuje jako rozdíl „mezi překlady, které se snaží objevit, co taková kniha znamenala původně na počátku, a těmi, které si kladou za cíl jen říci čtenáři, co text znamená pro ty, kteří jej používají dnes“ (str. 8). Beran hájí oprávněnost obou přístupů a sám se rozhoduje pro „střední cestu“ (str. 9). Citovaný výrok Arthura Waleyho pochází z předmluvy k jeho překladu *Daodejingu* z roku 1934, ve které Waley objasňuje čtenáři, že jeho překlad je (ve výše uvedeném smyslu) historický, na rozdíl od některých dříve publikovaných překladů. Waley objasňuje, že „textový“ (v ang. originálu „scriptural“, tedy spíše „kanonický“, „vycházející z kodifikované výkladové tradice“) překlad zprostředkovává

západnímu čtenáři text tak, *jak mu rozumí soudobý čínský čtenář*, tj. určitý ustálený výklad, jak se zformoval v čínském prostředí za dlouhá staletí předávání. Waley dále vyjadřuje názor, že soudobý západní čtenář, již obeznámený se čínskými středověkými tradovanými (tj. „scriptural“) výklady, může mít zájem jít v porozumění textu dále, „jako turista, který poté, co se obeznámil s významy, které má svastika v dnešním Německu, může být zvědavý na předchozí historii tohoto symbolu“ (A. Waley, *The Way and its Power*, London: Allen & Unwin, 1934, 14). Shrnutí: o „textovém“ (scriptural) přístupu k překladu a výkladu má smysl mluvit pouze tam, kde existují „dějiny působení“ (řeceno s Gadamerem) daného textu a existuje více méně kulturně sdílený výklad. Tam, kde toto chybí, může pro dnešního čtenáře text nebo symbol znamenat cokoli, jak ukazuje Waleyem uvedený případ svastiky nebo letmý pohled do polic s ezoterickou literaturou v kterémkoliv knihkupectví. Beran nenaznačuje, jak se vyrovnává s problémem libovůle překladu a výkladu, který jeho přístup vyvolává. Viděna z tohoto hlediska autorova věta „pro budoucí kompletní překlad *Liezi* do češtiny pak považuji za důležitější dát přednost tomu, co pro nás *Liezi* jako dědictví čínské kulturní tradice může znamenat dnes, než se pokoušet o pochopení historického, dobového významu této knihy“ navozuje zděšení. Možná by autor měl nahlédnout do literatury zabývající se teorií překladu, po které v jeho bibliografii není pohřchu ani stopa. V každém případě by měl autor vysvětlit, jak se staví k otázce libovůle při konstruování významu textu „pro potřeby dnešního čtenáře“.

Autorův proklamovaný záměr překládat s ohledem na to, co text znamená pro dnešního čtenáře (kromě uvedených míst ještě str. 49) se neprojevuje nijak dramaticky ve vlastním překladu. Projevuje se však ve výkladech, jimiž je překlad prokládán. V některých případech v překladu nacházíme značně kontroverzní autorovy komentáře. Dozvídáme se např., že daná pasáž vyjadřuje „rozpor mezi teorií a praxí“ (str. 140), že se v něm projevuje „psychologický přístup“ k postavám příběhu (str. 141), či dokonce „s trochou nadsázky zárodek ekologického myšlení“ (str. 141). Jedná se o zjednodušující až banalizující výklady, u nichž absence odkazu na původní kulturní a historický kontext dila vadí. Takových míst sice v textu není mnoho, ale dle mého názoru ukazují zřetelně na nebezpečí a limity proklamovaného přístupu k překladu a výkladu.

Mám však podezření, že celý tento problém s „historickým“ a „textovým“ překladem spočívá na nedorozumění. Na str. 49 totiž autor výslovně říká, že „*Liezi* většinou svého obsahu jednoznačně patří do starého ‘filozofického’ taoistického proudu [...]“. Tím však autor stanovuje zcela konkrétní historicko kulturní kontext, a také text z tohoto kontextu vykládá, jak dosvědčují časté odkazy na jiné taoistické texty v jeho komentářích. Proč se tedy nesmířit s tím, že se jedná o „historický“ překlad a vytahovat dle mého soudu obskurní kartu „smyslu pro dnešního čtenáře“? Byl bych skutečně rád, kdyby autor tuto otázku při obhajobě vyjasnil.

Druhou oblastí, která vyžaduje kritický rozbor, je Beranův přístup k čínské filozofii a k uchopení základních pojmů. Těmto otázkám se autor věnuje v kap. 2 a 3 předkládané práce. Zde mi vadí především to, že autor má sklon k vytváření velmi obecných a plošných tvrzení, *aniž by je jakkoliv dokládal*. Příkladem může být rozlišení na „analytický“ přístup ke skutečnosti, dle autora typický pro západní myšlení, a „syntetický“, jímž se vyznačuje čínské myšlení (str. 11-12). Autorův výklad tohoto rozlišení je nejasný a především není podložen vůbec ničím (chybí odkazy), jde tedy zřejmě prostě o autorův dojem, který sděluje čtenáři. (Neprojevuje se i zde autorovo proklamované přesvědčení o tom, že nezáleží tolik na původním kulturním a historickém kontextu, ale pouze na tom, co sděluje text „nám dnes“?)

Podobnou neujasněností a absencí odkazů na zdroje trpí i následující kapitola práce (kap. 3), zejména část „Základní terminologie taoistických textů“ (str. 23-27). Autor podává volný výklad o jednotlivých pojmech a odkazy šetří. Opět zde práce vyvolává představu dojmů, které autor čtenáři sděluje. Výběr pojmů je navíc značně náhodný a budí dojem bezkonceptnosti: Skutečně patří výraz 鬼 guǐ (= duch) mezi základní pojmy taoistické

filozofie (str. 27)? Slovo 神 shén (= božstvo, duch) je uvedeno spolu s guī, jako „božstvo, duch vyššího řádu“, zcela opomenut je naproti tomu jiný význam téhož slova, kdy výraz shén odkazuje k určité kvalitě lidské osobnosti, dosažitelné v důsledku určitých cvičení, kdy člověk sám nabývá schopností, jako mají božstva. Tento význam je přitom pro taoistické myšlení mnohem důležitější než původní nekomplikovaný význam „božstvo“.

V části „Základní terminologie“ se nachází i vůbec nejspornější moment celé práce, který, nutno říci, odhaluje poměrně zásadní nedostatek přímo v oblasti sinologického i obecně vědeckého „řemesla“. Při výkladu pojmu 道 dào autor nejprve zmiňuje základní významy (cesta, jít po cestě, metoda, způsob jednání). Pak ale dodává: „Etymologicky se [...] znak 道 dào vykládá jako ‘člověk (reprezentovaný komponentem hlava – 首 shǒu) jdoucí po cestě’. Z toho se dá odvozovat i procesuální (ne-statický) charakter toho výrazu. Je to tedy cesta, po níž se cestuje nebo to cestování, kráčení, směřování samotné“ (str. 23). Problém je v tom, že z etymologie grafické podoby znaku se ve skutečnosti *nedá odvodit vůbec nic*. Některé čínské znaky sice vznikly na principu skládání významu jednotlivých grafických složek (ideografický princip), jedná se však o princip v mnoha případech sporný a obtížně doložitelný. A v žádném případě nelze na tomto základě vytvářet žádné úvahy o metaforickém potenciálu daného slova. Význam ideografického principu pro fungování čínského písma je přeceňován, jedná se o jeden ze široce rozšířených mýtů o čínském písmu. Autorovi doporučuji k četbě klasiku na toto téma od Johna DeFrancise *Chinese Language: Fact and Fantasy* nebo nedávno vydanou českou knížku od Zádrapy a Pejčochové *Čínské písmo*.

Právě kritizovanou pasáž předkládané práce doprovází poznámka pod čarou, která nás bohužel zavádí do ještě kalnějších vod: „Alternativní výklad na základě analýzy znaků [...] podává Rostislav Fellner [...] tím, že posunuje interpretaci filozofického významu znaku dào ještě dále a chápe jej jako to, „kam hlava směřuje“, čili úmysl, záměr, intenci, vizi. Od toho pak odvozuje příslušné slovesné tvary ‘zaměřit se (na co)’, ‘vidět (co)’“ (str. 23). Toto je skutečně něco, co by se v žádném případě nemělo objevit v akademickém textu. Jedná se o diletantský, nekompetentní zdroj, a schopnost takový zdroj odlišit a nepoužívat by měla být v té nejzákladnější metodické výbavě postgraduálního studenta! K uvedené citaci: filozofický význam nemají znaky, nýbrž slova. Znak je „filozofický význam“ možné pouze podsunout výkladem, čínské písmo tímto způsobem však běžně nefunguje.

V části o základní terminologii lze mít ještě další výhrady. Nejspornější je tvrzení, že pojem síly 德 dé je blíže příbuzný pojmu životní energie 氣 qì (str. 23, též 72). Autor zcela opomíjí nejběžnější význam slova dé – „zásluha“, který je doložen i v těch nejstarších textech a z něhož jsou dobře odvoditelné všechny další (i filozofické) významy. Slovo qì má odlišný původ i význam, byť možná v některých kontextech se mohou významy oba slov částečně překrývat.

Na závěr ještě poznámku ke zdrojům, které autor používá. V sekci „čínské myšlení“ jeho bibliografie jsou jen čtyři práce vydané po roce 1990 (nepočítám autorovy vlastní publikace, slovníky a edice starověkých textů) a *žádná* vydaná po roce 2000. Není možné hledat důvod výše rozebíraných problémů i v nedostatečné obeznámenosti autora se současným stavem bádání v oblasti čínského myšlení?

Vzhledem k tomu, že těžištěm předkládané práce je solidně provedený překlad, a nikoliv výklady, které ho doprovázejí, práci s výhradami doporučuji k přijetí.

V Brně dne 16. 11. 2010

Mgr. et Mgr. Dušan Vávra, Ph.D.

