

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav Dálného východu

Bakalářská práce

Klára Netíková

Proměny představ o posmrtném životě v době Válčících států

Transformations of the Concepts of Afterlife in the Warring States Period

Praha 2012

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

Ráda bych poděkovala především vedoucímu bakalářské práce, panu Mgr. Jakobovi Maršálkovi, Ph. D. za cenné rady a připomínky, paní PhDr. Zlatě Černé za odborné konzultace a paní PhDr. Petře Pollákové z Národní galerie za ochotu a pomoc při vyhledávání potřebných materiálů.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, s použitím citovaných pramenů a literatury.

V Praze dne

Klára Netíková

Anotace

Cílem této bakalářské práce je zdokumentovat představy o posmrtném životě a duši v období Válčících států a zaměřit se především na změny a vývoj, ke kterým v tomto období docházelo. Bakalářská práce je rozdělena na dvě hlavní části. První stručně pojednává o politické a společenské situaci období Válčících států. Poté se podrobněji zabývá problematikou duše v čínském prostředí a její definicí. V této části práce čerpá především z primárních pramenů a sekundárních materiálů psaných v západních jazycích. Druhá část práce je zaměřena na konkrétní hrobové nálezy z prostředí elity, na nichž dokumentuje vývoj hrobové architektury, dekoračních technik i posun v představách o posmrtném životě a duši. Tato část práce se opírá především o hrobové zprávy a o literaturu v západních jazycích.

Klíčová slova: duše, hrobová architektura, pohřební výbava, posmrtný život, Válčíci státy

Annotation

Bachelor thesis „*Transformations of the Concepts of Afterlife in the Warring States Period*“ is aiming to describe the concepts of afterlife and soul in the Warring States Period. It focuses on changes and development of the concepts, which occurred during the Warring States Period. The first part of the thesis is briefly depicting political and social situation of this period. Subsequently, it focuses on the term soul in Chinese culture and its definition. In this part, the thesis is based on primary literature and secondary literature in western languages. The second part of the thesis describes four tombs of the elite. Each of them is dated to a different century of the Warring States Period. On the basis of these tombs, the thesis follows the development of a tomb architecture, its decoration patterns and techniques, which all show the change of the concepts of afterlife and soul in Ancient China. This part is based primarily on the tomb reports and secondary literature in western languages.

Key words: soul, tomb architecture, funerary equipment, afterlife, Warring States Period

Obsah

ÚVOD	6
1. STRUČNÁ CHARAKTERISTIKA DOBY VÝCHODNÍ ZHOU (DŌNG ZHŌU, 東周 770 – 256 PŘ. N. L.)	7
1.1. POLITICKÁ SITUACE	7
1.2. SOCIÁLNÍ USPOŘÁDÁNÍ SPOLEČNOSTI	9
2. DUŠE A JEJÍ POSMRTNÁ EXISTENCE	11
2.1. ÚVOD DO PROBLEMATIKY	11
2.2. DUŠE V ČÍNSKÉM POJETÍ	15
2.3. DEFINICE POJMŮ HUN (HÚN 魂) A PO (PÒ 魄)	20
3. HROBKY A JEJICH VYBAVENÍ	24
3.1. VÝVOJ HROBOVÉ ARCHITEKTURY PŘED VÝCHODNÍ ZHOU	25
3.2. MARKÝZ YI Z ZENG (ZĚNG HÓU YĪ 曾侯乙, 433 PŘ. N. L.), SUIXIAN (SUÍXIÀN 隨縣)	32
3.3. FUNKCE HROBKY KOLEM PÁTÉHO STOLETÍ PŘED NAŠÍM LETOPOČTEM	38
3.4. SHAO TUO Z CHU (CHŮ SHÀO TUŌ 楚邵佗, 316 PŘ. N. L.), BAOSHAN (BAOSHAN 包山)	41
3.5. FUNKCE HROBKY KOLEM ČTVRTÉHO STOLETÍ PŘED NAŠÍM LETOPOČTEM	49
3.6. XIN ZHUI (XĪN ZHUĪ 辛追, KOLEM ROKU 150 PŘ. N. L.), CHANGSHA (CHÁNGSHĀ 長沙)	54
3.7. FUNKCE HROBKY ZA DYNASTIE ZÁPADNÍ HAN (XĪ HÀN 西漢, 206 PŘ. N. L. – 8 N. L.)	59
ZÁVĚR	62
POUŽITÉ PRAMENY A LITERATURA	66

Úvod

Předmětem naší bakalářské práce je vnímání duše a posmrtného života v době Válčicích států (453 – 221 př. n. l.). Existence koncepcí o posmrtném životě a duši a jejich materiální projevy jsou nepřehlédnutelnými doklady duševního života i kulturní vyspělosti dané civilizace. Z dochovaných záznamů a artefaktů se můžeme dozvědět nejen o hrobové architektuře, ale například i o celkovém uspořádání společnosti či o úctě, kterou společnost projevovala zemřelým. Dozvídáme se o uměleckých řemeslech, preferovaných materiálech, technikách jejich zpracování, ale i o uměleckém cítění společnosti. Hrobová architektura dokládá i schopnost kultury vypořádat se s mnohdy složitými konstrukčními problémy.

Doba, na kterou se v této práci hodláme zaměřit, především druhá polovina prvního tisíciletí před našim letopočtem, přinesla do koncepcí o posmrtném životě a duši na čínském území mnoho změn a ovlivnila jejich vnímání na mnoho století, ne-li až do současnosti. Jedná se o velmi rozporuplnou etapu čínských dějin – na jedné straně vzkvétá kultura, filozofie a společnost jako taková, na straně druhé se jedná o období plně neustálých bojů, občanských válek a neklidu, v níž vzdělaní učenci touží po idealizované minulosti a stěžují si na úpadek světa. Je to cesta k jednotné Číně, k jednotné zemi s pevnou centrální správou, cesta k císařství i k nově uspořádané společnosti. Změny, které se v tomto období odehrály, přicházely postupně a pozvolna s pomalu se měnící společností. V důsledku šlo ovšem o velmi výraznou změnu koncepce o duši a jejím pobytu na onom světě, která se výrazně promítla do struktury hrobek i hrobových výbav. Tato práce si klade za cíl zdokumentovat proměnu představ o posmrtném životě v tomto období a doložit ji na konkrétních hrobových nálezech.

V úvodní kapitole si stručně shrneme politickou situaci a společenské uspořádání období před a během Válčicích států. V další kapitole se pak velmi stručně zaměříme na nejdůležitější problémy a otázky spojené s definicí pojmů „smrt“, „duše“ a „posmrtná existence“. Pokusíme se definovat čínský pojem „duše“ a zblízka se podívat i na čínskou koncepci dvou duší. Ve třetí kapitole uvádíme vývoj hrobové architektury, zejména za dob Válčicích států, a dokládáme jej na konkrétních hrobových nálezech. Cílem této práce je zdokumentovat změny v koncepcích duše a posmrtného života na konkrétních příkladech a nastínit představy a koncepce o duši a posmrtném životě v době Válčicích států.

1. Stručná charakteristika doby Východní Zhou (*Dōng Zhōu* 東周, 770 – 256 př. n. l.)

1.1. Politická situace

Ačkoli se v této práci hodláme zabývat především obdobím Válčících států (*Zhànguó* 戰國, 453 – 221 př. n. l.), neobejdeme se bez zevrubného popisu politické situace, která tomuto období bezprostředně předcházela. Období Válčících států bylo závěrečnou etapou vlády dynastie Zhou (*Zhōu* 周), vládoucí od roku 1045 do roku 256 př. n. l. Dynastii dělíme na dvě období, podle umístění hlavního města, na Západní Zhou (*Xī Zhōu* 西周, 1045 – 771 př. n. l.) a Východní Zhou (*Dōng Zhōu* 東周, 770 – 256 př. n. l.), kterou dále rozlišujeme na období Letopisů (*Chūnqiū* 春秋, 770 – 453 př. n. l.) a Válčících států.

Dynastie Zhou v roce 1045 př. n. l. nahradila předchozí dynastii Shang (*Shāng* 商, 16. – 11. století př. n. l.). Území říše bylo rozděleno na desítky lenních států, které většinou spravovali synové zhouských panovníků. Lenní státy disponovaly vlastními armádami a jejich vládci panovali dědičně. Tento systém byl, stejně jako tomu bylo za vlády Shangů, organizován na příbuznosti a rituálních principech. I přes vzájemnou nezávislost a rozpory se ovšem všechny lenní státy cítily být příslušníky zhouského světa, v jehož čele stál zhouský panovník. A od tohoto světa se neoddělovaly, ani pokud jejich postavení nebylo potvrzeno příbuzností, tedy sňatkem, který byl v předchozím období základním předpokladem pro udržení jednotlivých území ve svazu.

Toto uspořádání založené na systému poměrně samostatných lenních států ovšem nakonec vedlo k oslabení centralizované moci zhouského panovnického dvora. Když se v 10. století př. n. l. zastavila expanze zhouské říše, nedostatek lén vyústil ve spory o půdu i nástupnictví. V roce 771 př. n. l. bylo dobyté hlavní město zhouské říše „barbarskými“ kmeny *Quanrong* (*Quǎnróng* 犬戎) a *Xirong* (*Xīróng* 西戎) a tím skončilo období faktické moci dynastie Zhou (Falkenhausen 2006: 4). V následujících staletích se zhouský svět prakticky bez přerušení nacházel ve vzájemných válkách. Spory o moc a nadvládu postupně narůstaly a nabývaly na významu. Zatímco se v období Letopisů jednalo spíše o jakési střety vedené z prestižních důvodů,¹ v následujícím období Válčících států šlo již o skutečné války o nadvládu nad Čínou a zhouský dvůr přestal být

¹ Nejčastějším důvodem bylo oplatit nepřátelský nájezd vedený předchozího roku. Není bez zajímavosti, že vojenské střety v tomto období byly spíše lokálního charakteru a nebyly příliš veliké.

uznáván i na oficiální úrovni. V době Letopisů slabí Zhouští panovníci naprosto selhávali při odražení cizích nájezdníků a tak vznikla potřeba silných států, které mohly Zhouský svět proti tomuto nebezpečí ochránit. Nastala doba hegemonů (*bà 霸*), silných států zejména na okrajích Zhouské říše, v jejichž čele stál silný vládce, hegemon, který byl schopen kolem sebe seskupit malé vazalské státy a ochraňovat tak celý Zhouský svět.

Vzájemné střety jednotlivých nakonec přerostly v regulérní války, z nichž počátkem období Válčících států vzešlo sedm vítězných mocností: Qi (*Qí 齊*), Yan (*Yān 燕*), Zhao (*Zhào 趙*), Han (*Hán 韓*), Wei (*Wèi 魏*), Qin (*Qín 秦*), stát, který posléze sjednotil Čínu a nastolil první čínské císařství, a Chu (*Chǔ 楚*), stát polobarbarského původu. Jednotlivé státy posilovaly svou ekonomiku a budovaly si postavení, ze kterého nejenže byly schopny útočit na ostatní Zhouské státy, ale dokonce mohly aspirovat i na celkovou nadvládu nad Čínou. Tento obrat definitivně nastal po roce 340 př. n. l., kdy jednotliví vládci těchto států začali přijímat titul král (*wáng 王*), který byl do té doby vyhrazen pouze Zhouskému panovníkovi. Tím oficiálně odmítli uznat Zhouského panovníka za svého vládce.

Protože žádná se sedmi mocností nebyla schopná získat absolutní ekonomickou a politickou převahu, navazovaly spolu státy účelové aliance. Tyto aliance byly značně nedůvěryhodné a státy je opouštěly ihned, když pro ně spojení přestalo být výhodné. V takto nedůvěryhodném a nestabilním prostředí (jednotlivá spojení zřídka kdy vydržela déle než jeden rok) se zcela pochopitelně lidé, zejména pak vzdělanci, necítili příliš v bezpečí. Není proto divu, že si vzdělaní literáti této doby tak často stěžovali na nespolehlivost světa, na jeho mravní úpadek, i na neupotřebení svých vlastních schopností.

Rovnováha sil byla porušena teprve roku 260 př. n. l. a to v neznámější bitvě období Válčících států poblíž města Changping (*Chángpíng 長平*, dnešní provincie Shanxi *Shānxī 山西*). Stát Zhao v ní byl drtivě poražen státem Qin, který se stal nejmocnější mocností a o čtyřicet let později sjednotil Čínu a dal vzniknout sjednocenému císařství pod vedením Prvního svrchovaného císaře Qinů (*Qínshǐhuángdì 秦始皇帝*). Dynastie Qin (*Qín 秦*) panovala sice pouhých čtrnáct let a byla sesazena záhy po smrti Prvního svrchovaného císaře, byla ovšem první dynastií, která vládla Číně centrálně pomocí byrokratického aparátu. Čína již nebyla jen volným společenstvím lenních států, ale jednotným státem, řízeným skrze úředníky, kteří byli jmenováni přímo císařem (Průšek 1940: 9). V tomto období byly sjednoceny i míry a váhy, rozchody kol vozů, měna i písmo. Krátká vláda dynastie Qin připravila půdu pro následující dynastii

Han (*Hàn* 漢, 206 př. n. l. – 220 n. l.), která upevnila pozici Číny jakožto jednotného státu řízeného pomocí úředníků dosazovaných císařem. Tento model v Číně přetrval až do nedávné minulosti.

1.2. Sociální uspořádání společnosti

S měnící se situací politickou se samozřejmě vyvíjela i samotná společnost. Její sociální uspořádání během doby panování dynastie Zhou výrazně změnilo svůj charakter. Nejenže se v tomto období vytvořil čínský národ na základě společné kultury a to kultury Centrální roviny (*Zhōngyuán* 中原),² ale výrazně se změnila i struktura samotné společnosti (Průšek 1940: 9,12,13; Fairbank 2010: 50). Zatímco za vlády Západní Zhou stála v čele aristokracie, přibližně od 6. století př. n. l. to byla vrstva kariérního úřednictva, která se stala nejvýznamnější sociální skupinou.

V čele lenních států doby Západní Zhou stála lenní knížata, souhrnně označována pojmem všechna lenní knížata (*zhūhóu* 諸侯), následovala vrstva vysoké aristokracie *qing* (*qīng* 卿) a *dafu* (*dàfu* 大夫) a vrstva nižší aristokracie (*shì* 士). Ostatní obyvatelstvo bylo rozděleno na obyvatelstvo privilegované (*guó rén* 國人) a nepriřazené (*yě rén* 野人).³ Toto složení společnosti se ovšem s narůstajícími spory a střety změnilo. Velké aristokratické rody si uzurpovaly moc v jednotlivých státech a navzájem spolu soupeřily v občanských válkách tak dlouho, až se prakticky vyhladily.⁴ Mezi 6. a 4. stoletím př. n. l., kdy se tyto změny odehrály, se hlavní společenskou třídou stala vrstva *shi*, z níž především pocházelo kariérní úřednictvo (Falkenhausen 2006: 8-9). Státy už nebyly lenními státy v čele s lenními knížaty, ale centralizovanými zeměmi, které byly rozděleny do přesných okrsků (*xiàn* 縣) a spravovány státními úředníky. Okrsky navíc nepodléhaly dědičnému právu, jako tomu bylo dříve, ale byly udělovány na základě schopností a zásluh (přinejmenším teoreticky). Došlo k setření ostrých hranic mezi jednotlivými společenskými vrstvami. Hlavními důvody byly válečné střety a zdanění společnosti. Pro potřebu nových vojenských sil zanikly rozdíly mezi privilegovanou a nepriřazenou vrstvou obyvatelstva. I samotná struktura vojsk se výrazně změnila – zatímco

² Na středním toku Žluté řeky. Tato oblast byla zároveň i nejstarší čínskou kulturní oblastí.

³ Obyvatelstvo privilegované byli lidé z měst a jejich blízkého okolí. Mezi jejich hlavní výsady patřilo právo nosit zbraň a účastnit se válek. Obyvatelstvo nepriřazené byli zejména rolníci.

⁴ Ve státech, v nichž k tomuto vývoji nedošlo, byla vysoká aristokracie cíleně omezována – byl zrušen systém starých titulů a zaveden systém ranků, které byly udělovány na základě zásluh, zejména v bitvách atd.

v předchozích obdobích byly hlavní silou válečné vozy, vyhrazené aristokracii, v následujících obdobích nabyly na významu pěchota a jízda. Tento posun rovněž výrazně ovlivnil společenskou hierarchii. Zatímco na válečném voze aristokrat vynikal, jakožto voják neměl větší cenu než voják jakékoli jiné sociální skupiny (Průšek 1940: 10). Zvyšující se válečné výdaje vyžadovaly vyšší státní příjmy, kterých státy docilovaly zdaněním větší části obyvatelstva. Za těmito účely byla půda svěřena do rukou nevolníků, kteří ji od této doby nejen obdělávali, ale i vlastnili. Tento stav nakonec vedl ke vzniku bohatých statkářů, kteří vykupovali půdu od ostatních rolníků, z nichž se stávali bezzemci. Na vesnici tak vznikaly velké sociální rozdíly. Díky novým technologiím však došlo k výraznému rozvoji zemědělství a vyšším výnosům, které umožnily státům další rozvoj a zapříčinily nárůst počtu obyvatel (Falkenhausen 2006: 9).⁵

Díky těmto změnám se vzrůstala i řemesla, která již nebyla závislá na potřebách aristokracie a začala pracovat pro skutečný trh. Vznikala tržiště, která již neuspokojovala pouze poptávku aristokracie po luxusním zboží, a vzrůchl se i stav obchodníků. Došlo k velkému rozvoji měst, jejichž populace výrazně narostla, a samozřejmě i městské kultury. V této době se vytvořil systém ulic, palácové části byly odděleny od zbytku města a pohřebiště se stěhovala ven za hradby, vně města. Vznikla střední vrstva. Kolem 6. století př. n. l. byla vynalezena kovová mince a čínský svět pozvolna přecházel od hospodářství přírodního k hospodářství peněžnímu (Průšek 1940: 10).

V tomto světě se teoreticky i níže postavený člověk mohl domoci velmi slušného postavení. Důležitý už nebyl sociální původ (ačkoli i nadále hrál velmi důležitou roli), ale vzdělání a osobní schopnosti.⁶ Byla to právě tato vrstva vzdělanců-literátů, především z vrstvy *shi*, která především figurovala jako hlavní nositel všeho soudobého vyššího duševního života (tamtéž 18). Tato vrstva pak většinou zastávala úřednické posty a až do nedávné současnosti se stala hlavní vládnoucí vrstvou Číny (tamtéž 33).

Poměrně volné uspořádání společnosti, v níž bylo (alespoň teoreticky) možno dosíci velmi slušného společenského postavení, nebylo ovšem vždy chápáno jako něco veskrze pozitivního. Z některých dobových pramenů je jasně vidět tendence přesně odstupňovat společnost, určit, co komu přísluší a co nikoli. Dokladem toho jsou i četné stížnosti vzdělanců, kteří si stěžují, že nejsou dodržovány zvyky spjaté s určitým

⁵ Jednalo se o všeobecné rozšíření železa, užívání pluhu taženého dobyt看em, vznik rozsáhlých zavlažovacích staveb na konci doby Letopisů, atd.

⁶ Doklady tohoto vývoje nacházíme i v dobových pramenech. Často z nich totiž nejsme schopni určit, byla-li zmiňovaná osoba průvodu prostého či byl-li to příslušník vyšší vrstvy či dokonce aristokrat. Tento vývoj byl zřejmě, mimo jiné, i důsledkem chudnutí šlechtické třídy, jejíž majetek se rovným dílem dělil mezi všechny syny (tamtéž 17).

společenským postavením. Toto platilo jak v pohřební architektuře, tak i v obecné rovině denního života (lidé si například pořizovali cenné předměty, na které oficiálně neměli podle svého postavení nárok). Názorným příkladem tohoto chování je na příklad historka 22 z třetí knihy *Hovorů Konfuciových* (*Lúnyǔ* 論語), v níž Konfucius (*Kǒngzǐ*, 551 – 479 př. n. l.) kritizuje státníka Guan Zhonga (*Guǎn Zhòng* 管仲):⁷

[...] 曰：邦君樹塞門，管氏亦樹塞門。邦君為兩君之好有反坫，管氏亦有反坫。[... *Pravil Mistr: Jedině údělné kníže smí vystavět ochrannou stěnu, aby zakryl svoji bránu; ale Kuan⁸ měl takovou ochrannou stěnu. Jedině údělné kníže, když se setkává s jiným knížetem, smí užívat kamenného oltáře; ale Kuan ho užíval.*].⁹

Bohatší a mocnější vrstvy populace přirozeně toužily po větším luxusu, který jim byl do té doby odepřen a vyhrazen pouze vyšším vrstvám aristokracie. Tato tendence se přirozeně promítla i do hrobových výbav.

2. Duše a její posmrtná existence

2.1. Úvod do problematiky

Ačkoli se pojem „duše“ může na první pohled zdát jako jeden z nejzákladnějších termínů, který by měl logicky být společný všem světovým kulturám, při bližším pohledu překvapivě často zjišťujeme, že se podobný pojem u ostatních kultur nevyskytuje či jej jen velmi obtížně můžeme ztotožnit s moderní západní koncepcí pojmu „duše“. Ve starých evropských kulturách mnohdy velmi těžko nacházíme termín, který by se alespoň vzdáleně podobal modernímu západnímu pojetí duše. Dokonce i v dnešní době je pojem duše v západní kultuře jen velmi obtížně vymežitelný. Obecně je ovšem duše nejčastěji chápána jako nemateriální část člověka, která je často (ovšem ne tak často, jak bychom předpokládali) nositelem jedincovy individuality. Zejména v západním pojetí je navíc velmi výrazně zdůrazňována především její mravní stránka. Právě toto „mravní“ pojetí duše nicméně ve většině dalších kultur naprosto chybí.

⁷ Žil v 7. století př. n. l. Významně se zasadil o vzestup státu Qi.

⁸ V citátu ponecháváme transkripci uvedenou překladateli.

⁹ Byl použit překlad z *Hovory Konfuciovy*. přel. V. Lesný a J. Průšek (1940). Praha: Nová Akropolis, 2010: 87.

Nalezneme-li v kultuře koncepci alespoň vzdáleně podobnou západnímu pojetí duše, vynořuje se před námi nepřehledné množství dalších otázek. Jednou z nich je na příklad nejistota týkající se momentu stvoření duše či jejího vstupu do fyzického těla – je duše stvořena společně s tělem, či se utváří později? Existuje sama o sobě již před vstupem do fyzického těla? V některých kulturách je naopak důležitost duše zdůrazňována teprve po smrti. Na příklad starověký řecký termín *psýché*, ještě dříve než jej Platón definoval do podoby, od níž se odvíjí i její moderní západní chápání,¹⁰ dokonce naznačuje, že tato lidská složka začíná plně existovat až po smrti. Na příklad v Homérových eposech je termín zmiňován pouze v okamžicích, kdy jsou hrdinové blízcí smrti a obávají se o svůj život či jej přímo ztrácí a umírají. Teprve v tomto okamžiku jakoby si uvědomovali, že *psýché* je tím nejcennějším, co mohou ztratit.¹¹ V Homérově pojetí je nicméně duše po smrti pouhým neživoucím odleskem toho, čím člověk býval a nikterak nesouvisí s jeho vědomím a činy – jde o pouhý obraz bytosti (Chlup 2007: 78).

Podobně i chápání duše v kontextu těla a jejich vzájemné větší či menší propojení se významně liší. Některé kultury věří, že dokonce i po smrti, která je velmi často charakterizována právě oddělením duše od těla, duše fyzické tělo naprosto neopouští a setrvává v jeho blízkosti, přinejmenším dokud nezetlí. I v současné západní společnosti se vedle sebe vyskytují naprosto protichůdné koncepce, podle kterých duše ve smrti zaniká společně s tělem nebo na rozdíl od něho pokračuje ve své existenci zcela nezávisle. Dalším prvkem, který nám komplikuje práci s duševním světem ostatních kultur, je pak dualismus duše a těla, tolik významný i diskutovaný v západní kultuře. Tento západní dualismus přešel, především v náboženském kontextu, až do naprostého extrému, v němž je tělo chápáno jako něco nízkého, zatímco duše má být původu božského. Na zemi „božskou duši“ drží pouze tělo, které je zdrojem všeho hříchu.¹² Tato představa se ve většině kultur, ani v čínském prostředí, vůbec nevyskytuje. Nejenže je duše chápána jako smysluplná zejména ve vztahu k tělu či přinejmenším k tělesnému, tedy živému světu, ale převládá i názor, že duše má smysl pouze ve vztahu k tělu a že tělo je stejně posvátné i důležité jako duševní stránka člověka.

¹⁰ Duše je chápána jako nesmrtelné vědomé centrum osobnosti.

¹¹ *Psýché* je v tomto pojetí spíše jakýsi oživující princip – v těchto kontextech by se mohla překládat i termínem „život“.

¹² Není bez zajímavosti, že se tento negativistický přístup k tělu vyvinul až později a pro jeho potvrzení není ve Starém zákoně žádný průkazný argument. Právě v Bibli se vyskytuje monistické pojetí těla a duše, člověk tedy není složeninou skládající se z duše a těla, ale jednotou. Dualistické pojetí, tolik významné zejména pro křesťanství, se vyvinulo až později a to díky myšlence, že duše je člověku dána od Boha, tedy z nebe, zatímco tělo pochází ze země (Lyčka 2007: 148, 153).

Pokud je ovšem i v současné západní společnosti, kde koncept duše tvoří velmi významnou složku náboženských i filozofických diskuzí, velmi obtížné podat definici tohoto termínu, o to těžší je práce se starověkými čínskými představami. Nejenže se používané termíny neshodují se západním pojetím, ale k dispozici máme pouze úzký okruh pramenů, tedy spisy vzdělců, kanonické knihy a nápisy na předmětech z hrobových výbav. Tyto materiály ovšem zaznamenávají pouze určitou část představ a koncepcí své doby a to většinou tu, o níž se zajímala buď vrstva vzdělců či vrstva elity. Ani tak ovšem nejsou stanovené jednoznačné definice pojmů, jak se záhy přesvědčíme. Vedle sebe se navíc vyskytují a vzájemně koexistují už stovky let i naprosto protichůdné představy. Otázka, která je pro západní kulturu tak důležitá, mravní stránka duše i vztah duše k tělu, nemusí být v ostatních kulturách vůbec předmětem učených filozofických diskuzí a výjimkou není ani kultura čínská.

Podobný problém jako je s pojmem duše, je i s pojmem ještě základnějším a na první pohled méně komplikovaným, a to s pojmem smrt. Podobně jako duše, v jejímž případě se pohybujeme na značně abstraktní rovině, je i smrt neuchopitelná, neboť ji lze zkoumat jen zvnějšku a neexistuje její empirické poznání – dá se snad o lidech, kteří zažili tak zvanou klinickou smrt, skutečně říci, že byli mrtví? Vždyť jedna ze základních definicí smrti je konec hmotného těla, jeho životních funkcí, a ukončení lidské existence. Smrt je i opuštěním lidské společnosti, jehož základním poznávacím rysem je jeho definitivnost, avšak lidé, kteří se ze „smrti“ probudili, obživli, tedy nemohli zažít smrt v jejím pravém slova smyslu, nepoznali její definitivnost. Ne ve všech kulturách se ovšem pojmu smrti užívá ihned poté, co jedinec přestane projevovat známky života. Na příklad kmen Torajů na ostrově Celebes ponechává své mrtvé po dlouhá léta v obývacím pokoji své rodiny a každý den na zemřelého, oděného do množství savé tkaniny, pokládá ták s jídlem. Dokud je zemřelý v domě, nikoho ani nenapadne o něm mluvit jako o mrtvém – používá se výhradně výrazů „spí už tři roky“ či „bolí ji hlava“. Zemře, teprve až opustí dům, smrt je tedy chápána jako opuštění lidské společnosti, nikoli jako konec fyzické existence. U některých kmenů, na příklad Dowajů, zase převládá víra, že člověk, který upadl do bezvědomí, zemřel. Existuje pak mnoho dochovaných historek, kdy člověk, považovaný skutečně za mrtvého, „obživl“, když už jej zahalovali a připravovali na pohřeb. Podle Dowajů je člověk v bezvědomí skutečně mrtvý (Macho 2003: 74).

Čím se tedy liší mrtvé tělo od živého? Paradox smrti či spíše mrtvého tkví právě v tom, že „zemřelé tělo ztělesňuje přítomnost nepřítomného (tamtéž 77).“ Jako by byl zemřelý dvojníkem živé bytosti, od níž se odlišuje, ale zároveň vlastně není jiný. Paradox

také spočívá v rozporuplnosti mrtvého člověka, který zde již vlastně není, ale zároveň je, neboť zde zůstává jeho fyzické tělo.¹³ Fyzické tělo je rovněž ambivalentní – některé jeho části, to jest kosti, přetrvávají, ostatní v průběhu času neodvratně mizí. Snaha zachovat tělo, která se vyskytuje v mnoha světových kulturách, posléze i v Číně, může tedy reprezentovat ovládnutí smrti či dokonce vítězství nad ní (tamtéž 77, 79-80). Podle Thomase Macho existují dvě základní strategie, pomocí nichž se lidé snaží vyrovnat se smrti, s odchodem zemřelého: jedná se buď o snahu o zpomalení či zastavení procesu rozkladu či naopak o snahu o jeho urychlení (tamtéž 82).¹⁴ S fenoménem smrti je velice úzce spojená rovněž koncepce proměny – těla i zemřelého jako bytosti. Obecně rozšířená je představa, že pro správnou transformaci zemřelého jsou zapotřebí náležitě rituály či přinejmenším náležitý pohřeb – v opačném případě hrozí, že se nespokojený zemřelý bude navracet do světa živých, čemuž se lidé vždy snažili zabránit.¹⁵ Transformace obvykle trvá nějakou dobu a velice často jí odpovídá doba truchlení. Během této doby jsou pozůstalí obvykle poněkud vyloučeni z běžného i sociálního života, přičemž mnohdy musí dodržovat určitá pravidla chování i určitá tabu (Macho 2003: 90-91). Smrtí se přesto vztah mezi živými a mrtvými jen málokdy definitivně přeruší. V mnoha kulturách objevujeme myšlenku, že se mrtví nadále pohybují v relativní blízkosti živých, nejčastěji pak svých blízkých příbuzných, pomáhají jim či naopak škodí. Čína ani současný západní svět v tomto směru nejsou žádnou výjimkou.¹⁶ Z této koncepce pak vyplývá kult předků, který se obecně v Asii těší velké oblibě dodnes. V Číně jsou s duchy a předky dodnes spojeny tři důležité svátky, při nichž se nejčastěji navštěvují a očišťují hroby a obětuje se při nich předkům i duchům – jsou to Svátky čistého jasu (*Qīngmíng jié* 清明節), které běžně připadají na duben, Svátek poloviny roku (*Zhōngyuán jié* 中元節), probíhající patnáctého dne sedmého měsíce lunárního kalendáře, a Svátek na počest předků (*Jizǔ jié* 祭祖節), který se konal vždy prvního dne desátého měsíce lunárního kalendáře.

¹³ Tento fakt teoreticky mohl vést i k čínské teorii duše, která zůstává s tělem, přinejmenším dokud nezetlí a tím podoba zemřelého nezmizí.

¹⁴ Procesu urychlení či dokonce zabránění rozkladu je dosahováno například skeletizací či kremací. Zpomalení se docíluje zejména konzervací. Některé kultury věří v ochrannou schopnost vybraných materiálů – například v Číně se věřilo, že tělo před rozkladem ochrání nefrit. Od dynastie Han jsou doloženy nálezy propracovaných nefritových oděvů, do kterých bylo zahalováno celé tělo zemřelého. Věřilo se, že takto zahalené tělo nezetlí. Zachování tělesné schránky nabylo v Číně na významu již za doby Válčících států.

¹⁵ I v Číně byl řádný pohřeb nesmírně důležitý. Nejenže se bez něho nemohlo řádně obětovat předkům, ale nepohřbení duchové bezcílně bloudili a mohli škodit lidem. Toto nebezpečí hrozilo zejména lidem na cestách, kteří především putovali místy neočištěnými příhodnými rituály od hladových a bloudících duchů (Cook 2006: 20).

¹⁶ I v současné západní společnosti je známá představa, že mrtví dohlíží na své potomky a starají se o ně.

2.2. Duše v čínském pojetí

Jak lze ovšem definovat duši v čínské kultuře? Podobně jako u jiných kultur je chápána jako nemateriální část člověka, která se od těla odděluje v okamžiku smrti. Podle mnohých definic je tak zvaným „tvarem těla (*xíng* 形),“ souvisí s duševními pochody člověka, ale zároveň je odpovědná i za jeho fyzické fungování. Představa, že by sama o sobě představovala jedince jako individuální bytost, není zcela průkazná, a to zřejmě i díky existenci různorodých představ a koncepcí. Prameny, z nichž čerpáme, nám ovšem dokládají spíše představy rozšířené mezi elitou a vzdělanci. Obě tyto vrstvy byly významně ovlivněny zejména konfucianstvím a proto je pohled, který nám tyto prameny poskytují, poměrně úzký. Záznamy ovlivněné konfucianismem zachycují problematiku duše a její posmrtné existence pouze okrajově, neboť to nikdy nebylo předmětem zájmu tohoto učení (Lomová, Yeh Kuo-liang 2004: 19). Z období dynastie Zhou se dochovalo mnoho pramenů zabývajících se (byť jen okrajově) tématem lidské duše, často v kontextu filozofických či náboženských představ, které se formovaly právě v tomto období. Tyto představy měly vliv přinejmenším na literátské pojetí duše, a proto se zde jimi budeme stručně zabývat.

S dynastií Zhou vstoupila do čínského světa nová koncepce. Vládci již nevládli z neznámých příčin či na základě pouhé dědičnosti, ale pro to, že jim byl svěřen tak zvaný „mandát nebes“ (*tiānmìng* 天命), což neznamenovalo nic jiného, než že disponovali mravní silou *de* (*dé* 德), a tudíž jim nebesa (*tiān* 天) svěřila vládu nad Čínou. Vládoucí rod byl tedy odpovědný jakési vyšší autoritě, nebesům, která kontrolovala jeho činy.¹⁷ Ten, kdo vládl morální silou *de*, byl předurčen k tomu, aby jej ostatní následovali, jak dokládá například historka 25 z čtvrté knihy *Hovorů Konfuciových*: „子曰：德不孤，必有鄰。 [*Pravil Mistr: Mravní síla (tě) nikdy nezůstává osamocena; vždy přivábí sousedy.*]¹⁸“ Díky této koncepci nabývá na významu mravní stránka jedince, jeho osobní kvality, schopnosti a ctnosti, které jsou díky spravedlivosti nebes vždy doceněny. Tak se do čínského povědomí dostal koncept morálky a ctností, které byly teoreticky vždy

¹⁷ Tím výsada vlády nad Čínou překročila hranici pouhého dědičného práva a stala se výsadou založenou na morálních kritériích (Fairbank 2010: 49). Zřejmě díky této teorii si zhouská dynastie bylo schopná tak dlouho udržet (přinejmenším oficiální) pozici vládce Číny. Jakkoli Zhouům ovšem tato teorie zpočátku pomáhala, v pozdějších obdobích se proti nim obrátila, protože opravňovala v podstatě kohokoli, aby mandát od slabé dynastie převzal.

¹⁸ Byl použit překlad z *Hovorů Konfuciových*. přel. V. Lesný a J. Průšek (1940). Praha: Nová Akropolis, 2010: 94.

odměněny (Poo Mu-chou 1998: 61). Představa významu morálních kvalit jedince, jeho ctností, se významně promítla i do filozofie některých škol doby Letopisů. Díky této nové koncepci se do popředí dostávají mravní kvality jedince, a to i přes to, že je spravedlivost nebes někdy učenci zpochybnována (tamtéž 39). Doboví vzdělanci často zdůrazňovali význam těchto mravních kvalit a snažili se přesvědčit své okolí, včetně panovníka, že tato ctnost a morální zásady jsou důležitější než formální stránky rituálu (tamtéž 67). Z hlediska lidské duše ovšem, jak se zdá, mravní stránka či spíše ctnost nehrála příliš velkou roli. Po smrti mravní kvality jedince neměly téměř žádnou váhu – důležité byly správně provedené obřady a péče žijících příbuzných. Obecně byla oceňována spíše jakási „síla“ duše či spíše ducha, síla individuality jedince, než pouze ctnost sama o sobě.¹⁹ Víra v sílu duše, či spíše ducha, po smrti byla natolik silná, že byly tyto osobnosti uctívány. I v nedávné minulosti byly ještě v Číně silné osobnosti, pozitivní i negativní, posmrtně uctívány a pokládány za jakési „polobožské“ bytosti, jejichž duchové jsou schopni nadále ovlivňovat náš svět.

Západní dualismus duše a těla se v Číně vůbec nevyskytuje. Tělo v žádném případě není chápáno jako něco nízkého a duše naopak božského – tato koncepce je čínskému myšlení naprosto cizí. Naopak, péče o tělo a zdraví byla v Číně vždy velmi důležitá. Představa, že je třeba pěstovat ducha a tělo nechat stranou se přičií základní čínské tendenci zachovávat rovnováhu a harmonii. Jakýkoli extrém byl proto chápán jako škodlivý a důležitá byla zejména vyváženost požitek těla i duše. Tělo a duše tradičně nebyly postaveny do kontrastu, vyzdvihoval jedno a potlačovat druhé by bylo chápáno jako nepřirozené a škodlivé. I po smrti měly obě složky, tedy fyzické tělo i netělesná duše, určité spojení. Dokládá to na příklad rituál přivolávání duše (*zhāohún* 招魂), který byl praktikován po smrti či těsně před ní. Duše, která z těla unikla, byla přivolávána zpět nejčastěji jedním ze synů zemřelého, který vzal rituální šaty, užívané zemřelým za života, a ze střechy domu tváří natočenou k severu vyzýval duši zpět k návratu. Právě severním směrem se totiž duše údajně nejdříve ubírala.²⁰ Věřilo se, že pokud se duši podaří přivolat,

¹⁹ Síla duše, ducha zemřelého byla přímo odvislá od síly jeho osobnosti, kterou měl za svého života. Poo Mu-chou uvádí různé zdroje této síly: například Jie Zhitui (*Jiè Zhītūi* 介之推), na jehož počest se slavily Svátky čistého jasu, proslul svou ctností a morálním charakterem. Jiní ovšem naopak prosluli díky svému vysokému postavení a mírumilovnosti či díky svým magickým schopnostem. Některé osobnosti byly uctívány i kvůli svým negativním vlastnostem, jak tomu bylo například u generála Dubo (*Dùbó* 杜伯), který proslul svou pomstychtivostí (tamtéž 150).

²⁰ Podle Constance A. Cook to bylo ovšem nejprve východ, kam se duše ubírala – východ je ostatně první světovou stranou, kam duše odchází v básni „Přivolávání duše (*Zhāohún* 招魂),“ o které se ještě zmíníme později. Poté putovala duše na jih, západ a nakonec na sever, odkud se vydávala na nebesa či pod zem (2006: 55).

zemřelý opět obživne. Spojení mezi tělem a duší nebylo tedy tak snadné přetřhnout.²¹ Těsné spojení duše a těla dokládá i koncepce druhé duše, která po smrti zůstává v hrobce s tělem – k tomuto tématu se ovšem podrobně vrátíme v následující podkapitole.

Podobně jako existovalo pouto mezi duší a fyzickým tělem i po smrti, existoval i vztah světa mrtvých a živých a vztah světa nadpřirozeného se světem lidí. Spojení světa živých a mrtvých bylo vnímáno velmi rozporuplně – zároveň bylo veskrze pozitivní, protože díky němu bylo možno získávat přízeň božstev, mrtvých předků i nadpřirozených bytostí a pomocí jejich moci ovlivňovat svět k svému prospěchu, na druhou stranu ovšem mohl svět mrtvých a svět nadpřirozena ovlivňovat svět lidský, škodit mu a pronikat do něj. Tento stav nebyl samozřejmě vítaný a především počátkem Válčicích států se objevují tendence vymezit hranici mezi oběma světy a jasně je od sebe oddělit. Na přelomu doby Letopisů a Válčicích států se objevila myšlenka, podle které byl svět nadpřirozených bytostí v kontaktu se skutečným světem pouze, pokud bylo něco v nepořádku. V opačném případě měly být světy odděleny a fungovat takřka nezávisle na sobě.²² Cílem pak pochopitelně bylo toto oddělené uspořádání udržet (Poo Mu-chou 1998: 55). Doklad této snahy nacházíme i v *Konfuciových hovorech*, v historce 20 šesté knihy: „子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。 [Pravil Mistr: Moudrým budiž nazván ten, jenž opatřuje svým poddaným to, co jim po právu náleží, kdo uctívá duchy a udržuje je v povzdálí.]²³“ Nicméně pokud bylo něco v nepořádku, bylo možné to pozorováním přírodních jevů odhalit a tak bylo možno předvídat věci budoucí,²⁴ což vedlo i k myšlence,

²¹ Rituál se nepraktikoval jen za účelem snahy mrtvého opět přivést k životu, ale možná (a tento důvod byl zřejmě hlavní příčinou praxe tohoto rituálu) s cílem duši přivolat zpět, aby společně s tělem odešla do hrobky a začala svou cestu s veškerým potřebným vybavením, které bylo do hrobky uloženo (Cook 2006: 28). Věřilo se, že duši *hun* čekala po smrti strastiplná cesta, na níž ji hrozilo mnoho nebezpečí, a proto bylo třeba jí řádně zaopatřit (Lomová, Yeh Kuo-liang 2004: 21). Podobné obřady přivolávání duše jsou zaznamenány na příklad u australských domorodců, u Karenů v Barmě či u kmene lolo v jihozápadní Číně (tamtéž 56).

Podle dobových lékařských záznamů ovšem mohla duše opustit tělo i během života, aniž by člověk zemřel – přinejmenším aniž by zemřel okamžitě. Odchod duše s sebou ovšem nesl následky v podobě psychických poruch, nemocí a šílenství.

²² V historce z kroniky *Komentář pana Zuo* (*Zuòzhuān* 左傳) politik státu Zheng (*Zhèng* 鄭) Zi Chan (*Zi Chān* 子產) odmítl obětovat drakům, kteří se při povodni ukázali v jezírku u městské brány. Oběť neodmítl z důvodu, že by v existenci draků nevěřil, ale protože je podle něho nepatřičné jim obětovat – a to z důvodu, že draci nepřichází do světa lidí, nevšímají si jich, a tak by si ani lidé neměli všimát draků (Poo Mu-chou 1998: 48).

²³ Byl použit překlad z *Hovory Konfuciovy*. přel. V. Lesný a J. Průšek (1940). Praha: Nová Akropolis, 2010: 108-109.

²⁴ Na příklad pomocí knihy dní, ve které bylo popsáno, jaký den je vhodný pro jakou činnost, a jaký naopak ne. Stejně tak, vyskytl-li se problém, kniha dní k němu mohla poskytnout poměrně snadné řešení. Takto svět podléhal řádu, který bylo možno ovlivňovat – nebyl problém, který by byl neřešitelný. Problémem bylo pouze toto řešení najít. Zdá se, že knihy dní byly častou součástí hrobové výbavy období Válčicích států, a to i v hrobech elity (tamtéž 70, 84-85).

že lidský osud je předvídatelný a může být změněn (tamtéž 28-29). Snad právě pro to bylo věštění tolik oblíbené jak mezi všemi vrstvy společnosti.

Důležitým pojítkem mezi žijícími a zemřelými byl kult předků, který nám nicméně do značné míry komplikuje práci – ne každá duše se totiž mohla stát předkem a ne vždy je jasné, co se stalo s předkem, který přestal být uctíván.²⁵ Prameny o této problematice mlčí, zřejmě protože nebyla pro kult předků důležitá. Další skutečností, kterou je třeba zdůraznit, je i fakt, že kult předků byl ve starověké Číně úzce vázán na vysokou aristokracii a je dobře zdokumentovaný již za dynastie Shang. Věřilo se, že pomocí předků, skrze jejich požehnání či prokletí, bylo možné ovlivnit osudy rodiny a jejich členů. Kult předků je zřejmě jedním z nejstarších dobře zdokumentovaných dokladů o existenci duší a jejich posmrtné existenci v Číně. Oběti předkům byly velmi důležité, jak pro živé, tak i pro samotné předky. Ti byli totiž podle všeho obřadům přítomni a zdá se, že jejich duše, či jedna z jejich duší, vyžadovala stálou pozornost a musela být krmena.

Již v období Válčících států existovaly koncepce o místech, kam odcházejí zemřelí. Byly to tak zvané Žluté prameny a posléze Temné město. První zmínka o příbytku zemřelých zvaném Žluté prameny se vyskytuje v kronice *Zuozhuan*, ve známé historce hlásící se do roku 722 př. n. l.²⁶ V této historce vévoda Zhuang z Zheng (*Zhèng Zhuānggōng* 鄭莊公), zrazen svou matkou, přísahá, že se s ní neuvidí dřív než u Žlutých pramenů, což neznamenal nic jiného, než že ji do smrti nechce spatřit. Když si posléze toto své rozhodnutí rozmyslí, obejde ho pomocí důmyslného triku: nechá v zemi vykopat tunel natolik hluboký, aby se v něm objevila podzemní voda a pak se v něm, u Žlutých pramenů, s matkou setká. Zdá se tedy, že Žluté prameny nebyly pokládány za žádný abstraktní, vzdálený svět.²⁷ V pozdějších obdobích, zejména za dynastie Han se objevily nové názvy světa mrtvých, nejčastěji pak Temné město. V této době se svět mrtvých začal nápadně přibližovat světu živých – byl vlastně jeho pravým odrazem a tak se ve světě

²⁵ Zdá se, jakoby se příliš vzdálený předek, který přestal být uctíván, jaksí vypařil, zmizel. Čím starší byl předek a stejně tak duše, tím slabší byl a tím menší měl moc – jen velmi silné osobnosti či zakladatelé rodů se tomuto „zmizení“ vyhnuli. Zdá se, že duše obyčejných lidí měly také tendenci po smrti slábnout a časem zřejmě i naprosto zmizet (Lomová, Yeh Kuo-liang 2004: 24).

²⁶ Není ovšem jisté, jestli historika skutečně reflektuje představy doby, do níž je datována, ovšem s jistotou můžeme říci, že reflektuje představy doby Válčících států.

²⁷ Je ovšem možné, že Žluté prameny byly jen metaforickým názvem příbytku mrtvých. Dokládá to Menciuův (*Mèngzǐ* 孟子, zhruba 372 – 289 př. n. l.) výrok o červech, o kterých se říká, že požirají hnijící dřevo a hlinu nahoře a pijí ze žlutých pramenů dole. Tato poznámka naznačuje, že původní myšlenka Žlutých pramenů mohla vzejít z reálného pozorování podzemních pramenů, které se někdy při kopání hrobů objevovaly (Allan 1991: 29-30; Poo Mu-chou 1998: 65). Na rozdíl od nebes či rájů nesmrtelných byl tento svět mrtvých ovšem pochmurný a neradostný.

mrtvých setkáváme i s byrokraty a úřady – těmto novým koncepcím byla samozřejmě podřizována nová hrobová výbava, která kladla větší důraz na předměty běžného užití. Od dynastie Han se objevuje i tak zvaná Vesnice v pelyňku (*Haōlǐ* 蒿里), kde se bez rozdílu scházely všechny duše a byly zde souzeny.

Období Východní Zhou přineslo ovšem i novou koncepci „života po smrti,“ která se netýkala ani předků ani Žlutých pramenů či Temného města. Byla to koncepce nesmrtnosti, která nabyla významu zejména v pozdějších obdobích, v taoismu. Svět zemřelých v tomto kontextu byl velmi často umístován do míst bájných hor, které byly vždy spojovány s nadpřirozenými silami, či na ostrovy – například na bájný ostrov, horu plující ve Východním moři, zvanou Penglai (*Pénglái* 蓬萊), která především byla ztotožňována se světem nesmrtných. Za sídlo zemřelých bylo na příklad považováno i pohoří Kunlun (*Kūnlún* 崑崙), v němž sídlila Bohyně matka západu (*Xīwángmǔ* 西王母), která byla dárkyní nesmrtnosti. Tato konkrétní místa ovšem, jak se zdá, nebyla přístupná všem, běžné duše se na ně po smrti zřejmě nemohly dostat (Lomová, Yeh Kuo-liang 2004: 20-23).

Víra v nesmrtnost získala své přívržence zejména v obdobích pozdějších počínaje dynastií Han. Popularita kultu nesmrtných stoupala i díky praktikám tzv. *fangshi* (*fāngshì* 方士), kteří působili i na hanském císařském dvoře. Nesmrtelní byli uctíváni a během dynastie Han vznikaly dokonce svatyně nesmrtných (*xiānréncí* 仙人祠). Nesmrtnost souvisela, jak už bylo zmíněno, především s taoismem, jehož jedno odvětví se zabývalo výhradně hledáním léků nesmrtnosti a dalším způsobům, jak jí dosáhnout. S vírou v nesmrtnost či přinejmenším výrazným prodloužením života snad souvisela i tendence zachovat tělo a uchránit ho před zetlením, která se objevila v době Válčících států a v následujícím období dynastie Han byla dohnána téměř do krajností.²⁸ Věřilo se, že nesmrtelní žijí věčně v ráji, bez starostí a volně se mohou pohybovat mezi oběma světy, sestupovat mezi smrtelníky nebo si užívat nadpozemských radovánek v ráji. Zdá se ovšem, že v době Válčících států byli nesmrtelní postaveni mimo lidskou společnost, chápáni spíše mimo lidský svět, zatímco v době dynastií Qin a Han lidé, zejména pak císaři, toužili po dosažení nesmrtnosti v tomto světě, za svého života, a nesmrtnost se stala žádoucí ve vztahu k současnosti. Vytvořily se jakési dva typy

²⁸ V hrobech měly zamezit rozkladu těla již zmíněné vzácné nefritové oděvy, které měly zajistit jeho věčnou nepoškozenou existenci. Během dynastie Han začaly být velmi rozšířené i „zaručené“ léky nesmrtnosti, které mnohdy obsahovaly zdraví škodlivé látky. Přesto byly velmi populární.

nesmrtelných: nebeští nesmrtelní (*tiānxiān* 天仙) a pozemští nesmrtelní (*dìxiān* 地仙), kteří se zdržovali na tomto světě či mu přinejmenším zůstávali blízcí. Již před dynastií Qin jsou z bronzových nádob známy vyobrazení okřídlených lidí, o nichž se předpokládá, že mohly představovat nesmrtelné. I básník Qu Yuan (*Qū Yuán* 屈原, 4. až 3. stol. př. n. l.), popisuje nesmrtelné jako „okřídlené lidi (*yǔrén* 羽人)“ (Poo Mu-chou 1998: 160-161). Křídla, peří a podobnost s ptáky očividně původně hrály velkou roli v chápání nesmrtelnosti. Není bez zajímavosti, že i v pozdějších obdobích byli nesmrtelní chápáni jako lehké bytosti, které mohly létat na oblacích, kam se jim zachtělo.

2.3. Definice pojmů *hun* (*hún* 魂) a *po* (*pò* 魄)

Zdá se, že již před 4. stoletím př. n. l. se v Číně objevuje myšlenka, že se v lidském těle vyskytují duše dvě – duše *hun* a duše *po*.²⁹ Podle definic literátů doby Východní Zhou se duše *hun* a *po* vzájemně liší a to následujícím způsobem: duše *po* je vnímána jako duše tělesná, animální, oživující, která je zodpovědná za tělesné funkce a má schopnost pouze základního vnímání. Velice rozšířená byla představa, že tato duše neopouští tělo ani po smrti a zdržuje se v jeho blízkosti v hrobce. Oproti tomu duše *hun* je představována jako podstatně méně závislá na těle. Dává člověku jeho lidskou podstatu a řídí intelektuální činnost člověka. Nicméně zdá se, že obě duše potřebovaly, aby se o ně příbuzní starali a zajišťovali jim jejich posmrtné potřeby. Byla-li duše *hun* či *po* nespokojená, vracela se mezi lidi a mohla jim škodit (Obuchová 2000: 174; Lomová, Yeh Kuo-liang 2004: 20-21).³⁰ Moderní výzkumy ovšem odhalily, že tento jasně vymezený dualistický přístup byl zřejmě spíše koncepcí uznávanou a propagovanou dobovými vzdělanci, než obecně platnou teorií. Lidé doby Válčicích států zřejmě neměli zcela jasnou představu o tom, co se stane s člověkem po smrti a mnohdy ani zůstává-li duše *po* u těla či se od něj po smrti vzdaluje. Z tohoto důvodu vedle sebe nacházíme naprosto protichůdné teorie o pobytu duše na onom světě. Mezi prameny doby Válčicích států a dynastie Han se dokonce vyskytují texty, které nejenže nezmiňují jasně vymezené definice duší *hun* a *po*, ale dokonce z nich vyplývá, že lze oba pojmy použít naprosto

²⁹ Podle jedné z taoistických koncepcí měl každý člověk dokonce několik duší, konkrétně „tři duše *hun* a sedm duší *po* (*sān hún qī pò* 三魂七魄).“

³⁰ Sarah Allan se domnívá, že kvůli této nutnosti správně pečovat o zemřelé předky vznikl v době dynastie Shang propracovaný systém věštění z věštebných kostí. Ten podle ní sloužil zejména k určení, jak, komu a kdy se má správně obětovat (1991: 19).

zástupně jako synonyma. V nápisech na kamenných stélách z doby dynastie Han se dokonce vyskytují pochybnosti, zdali má duše *hun* po smrti stále vědomí (Brashier 1996: 158).³¹

Dualismus duše *hun* a *po* souvisí i s teorií *yin* (yīn 陰) a *yang* (yáng 陽). Tato teorie byla natolik vlivná, že ji vzdělanci zřejmě následně spojili i s koncepcí dvou duší.³² Lze ovšem pochybovat o tom, že by se následující rozdělení duše *hun* a *po* podle tohoto principu objevovalo již dříve. V kontextu teorie *yin* a *yang* byla duše *hun* vnímána jako aktivní (princip *yang*) a duše *po* jako pasivní (princip *yin*).³³ Duše se vzájemně doplňovaly a společně s tělem tvořily jednotu. V okamžiku smrti se od těla oddělily a opustily jej. Podle jedné z četných koncepcí duše *hun* vystoupila na nebesa a duše *po* sestoupila pod zem (Cook 2006: 13; Brashier 1996: 127-128). Podle jiné koncepce, jak již bylo zmíněno výše, se duše *po* naopak zdržovala u těla, v hrobce.³⁴ Podle pohřebního nápisu z doby Han, který měl zřejmě sloužit jako ochrana zemřelého, zase obě duše setrvaly na stejném místě u Žlutého božstva, které bylo odpovědné za lidský osud a zároveň mělo na starosti soupis zemřelých (Poo Mu-chou 1998: 164). Zdá se, že se duše mohly vyskytovat i na více místech najednou – vedle sebe koexistovaly různé představy, aniž by lidé cítili potřebu některou z nich vyvrátit. Dualismus duší *hun* a *po*, jak se zdá, byl skutečně spíše koncepcí vzdělců. Je nejisté, jestli byly tyto představy rozšířené i mimo kruhy dobových vzdělců, mezi prostými lidmi. V mnoha neautorských textech pojmy splývají, překrývají se, vyskytují se jako synonyma, či dokonce vylučují jakékoli dualistické chápání duše.

Někteří badatelé zastávají názor, že se dualistické teorie o duši *hun* a *po* prokazatelně vyskytují už ve druhém století př. n. l. Klíčovou pasáží pro tento argument je úryvek z kapitoly „*Jiaotesheng* (*Jiāotèshēng* 郊特牲)“ z *Knihy obřadů* (*Lǐjì* 禮記): „魂氣

³¹ Otázka, jestli mrtví mají po smrti stále vědomí, byla mezi vzdělanci široce diskutována. Dokonce i kronika *Zuozhuan* pokládá otázku, zdali mají mrtví vědomí (*yǒu zhī* 有知). V jedné z biografí *Knihy Pozdní Han* (*Hòuhànshū* 後漢書), dokumentující období od roku 25 n. l. do roku 220 n. l., nacházíme tento výrok: „使死而有知魂靈不慚，如其無知得土而已。 [Mají-li mrtví vědomí, pak má duše nebude zahanbena, pokud jej nemají, stanu se zemí a to je vše.] (*Houhanshu* 79.2572, podle Brashiera, K. E., op. cit., 150).“

³² Koncepce duše *hun* jako princip *yang* a *po* jako princip *yin* je obecně považována za Hanský fenomén. S tímto názorem souhlasí například i Brashier (1996) či Cook (2006: 17).

³³ Někteří sinologové se přiklání spíše k názoru, že teorie o energiích *yin* a *yang* se kolem čtvrtého století př. n. l. vztahovaly spíše k lékařství a ke kosmologickým schémátům, než k obecné teorii duší (viz Cook 2006: 21).

³⁴ V kronice *Zuozhuan* v historce o pomstychtivém duchovi Boyouho (*Bóyǒu* 伯有) významný státník doby letopisů Zichan říká: „人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。 [První proměna člověka se nazývá po, když se zrodí po, [její] yangová stránka se nazývá hun.]“ Historika posléze pokračuje vysvětlením, že po násilné či náhlé smrti může duše *hun* a *po* přetrvat a stát se duchem – tak, jak se tomu stalo v případě Boyouho. Ani v této historce se však nejedná o jednoznačný dualismus – *hun* je zde chápána jako jedna stránka duše *po*.

歸於天。形魄歸於地。故祭，求諸陰陽之義也。 [*Vitální energie duše hun se vrací do nebe, tělesná duše po se vrací do země. Proto je třeba hledat smysl obětování v principech yin a yang.*³⁵]“ V tomto úryvku jsou duše na první pohled vnímány dualisticky, v kontextu teorie yin a yang. Brashier ovšem upozorňuje na to, že se zde ve skutečnosti vůbec žádný dualismus vyskytovat nemusí – a to kvůli paralelnímu postavení složenin „vitální energie, dech duše *hun*“ a „tělesná duše *po*.“ Paralelně tu proti sobě totiž nestojí duše *hun* a duše *po*, ale duše *hun* a tvar, tělesnost (*xíng* 形) a duše *po* a vitální energie, dech (*qì* 氣).³⁶ I v ostatních kapitolách nacházíme tento paralelismus mezi duší *po* a vitální energií *qi*³⁷ – například v kapitole „*Liyun* (*Lǐyùn* 禮運)“:

[...] 故天望而地藏也。體魄則降。知氣在上。故死者北首。生者南鄉。皆從其初。 [... *Proto hledí k nebi, ale pohřbívají do země. Tělo a duše po tedy sestupuje, vědomí a vitální energie qi zůstávají nahoře. Proto jsou mrtví [ukládání] hlavou k severu a živí hledí k jihu. Všechno vychází ze svého počátku.*]

V kapitole „*Jiyi* (*Jiyì* 祭義)“ je uvedeno:

宰我曰：吾聞鬼神之名。不知其所謂。子曰：氣也者。神之盛也。魄也者。鬼之盛也。合鬼与神。教之至也。從生必死。死必歸土。此之謂鬼。 [*Zaiwo pravil: Slýchám jména duchů a božstev, [avšak] nevím, co se jimi nazývá. Konfucius odpověděl: Božstva jsou to, co obsahuje vitální energii qi, a duchové jsou to, co obsahuje duši po. Spojit duchy a božstva, to je to nejdokonalejší v učení. Z života zajisté vzejde smrt. Smrt je zajisté návratem do země. Toto se nazývá duch.*]

Termín *hun* je v *Knize obřadů* kromě již zmíněného úryvku použit již jen dvakrát. A to v kapitole „*Tangong* (*Tángōng* 檀弓)“: „*骨肉歸復於土。命也。若魂氣則無不之*

³⁵ K problematice překladu viz Brashier 1996: 127-128.

³⁶ Ani u komentáře východo-hanského vzdělance Zheng Xuana (*Zhèng Xuán* 鄭玄) není jasné, zdali duše chápe přísně dualisticky. Ve svém komentáři k této pasáži uvádí, že se obě duše rodí s člověkem a dále pak, že oba znaky mají radikál „*duch guǐ* 鬼,“ což podle něj naznačuje, že nemohou opustit fyzické tělo, ačkoli nejsou jeho fyzickou součástí. Přetrvávají i po smrti, i když fyzické tělo zmizí, a jsou tedy „konečným cílem“ každého člověka – autor si zde pohrává s homofonií slov *duch guǐ* a „*návrat guī* 歸,“ která je zmíněna již v nejstarším čínském slovníku *Shuōwén Jiězì* 說文解字: „*人所歸為鬼 [to, kam se člověk navrací, se nazývá duch]*“ K případnému rozdílu mezi duší *hun* a *po* se ovšem Zheng Xuan nevyjadřuje, pouze cituje pasáž z *Knihy obřadů*. Jeho pohled na danou problematiku je, nicméně, konfuciánským chápáním dualismu *hun* a *po* (Poo Mu-chou 1998: 163-164).

³⁷ Podobnou definici, v níž proto sobě stojí duše *po* a vitální energie *qi* lze najít i v knize *Konfuciovy výroky* (*Kǒngzǐ jiāyǔ* 孔子家語): „[...] *人生有氣有魄。 [... když člověk žije, má vitální energii qi a duši po.]* (*Kongzi jiayu shuzheng* 孔子家語疏證, podle Brashiera, K. E., op. cit., 129).“

也。 [*Je osud, že se kosti a maso*³⁸ *navrátí do země. Co se týče hun a vitální energie qi, tak ty pak mohou jít kamkoli.]*“ a v kapitole „*Liyun*“, kde se vyskytuje jako slovní spojení *hunpo* 魂魄: „ [...] 君與夫人交獻。以嘉魂魄。 [... *Vládce společně s manželkou vykonává oběti a tím se zavděčuje duším hunpo.]*“ Bylo by poněkud zvláštní, pokud by byl dualismus duší *hun* a *po* běžnou teorií a *Kniha obřadů* jej přitom nijak nezaznamenávala (Brashier 1996: 129). Smíšený pojem *hunpo* je použit i v knize filozofa Zhuangzi (*Zhuāngzǐ* 莊子) ze čtvrtého století př. n. l.: „紛乎宛乎，魂魄將往，乃身從之，乃大歸乎。 [*Zmatená a podvolující se duše hunpo odchází! Pak ji následuje tělo a potom je to velký návrat.*³⁹] (Zhuangzi, podle Brashiera, K. E., op. cit., 133)“ – ačkoli je i tato pasáž často překládána jako „duše *hun* a duše *po* odchází,“ v textu samotném žádný takový dualismus naznačen není, jak poznamenává Brashier (tamtéž 133-134).

Druhým argumentem, který může podporovat teorii dualismu duší v před-hanské a hanské Číně, je překlad básně „*Přivolávání duše*“ ze sbírky *Písně z Chu* (*Chūcí* 楚辭), v němž sinolog Yü Yingshi výrok „魂魄離散“ nepřekládá jako „*duše ho opustila*“, ale jako „*duše hun se oddělila od po*.“ Nicméně ačkoli toto čtení je možné, je třeba přihlédnout k tomu, že v žádné jiné básni by takovéto čtení možné nebylo – termín *hunpo* nebyl nikdy použit tak, aby jej bylo možno chápat jako dvě oddělené entity, jak poznamenává Brashier (tamtéž 130). I v další duši přivolávající básni „*Velké svolání* (*Dàzhào* 大召)“ objevující se v *Písních z Chu* se dualismus neprojevuje – naopak, pojmy *hun* a *hunpo* se zdají být naprosto zástupné: „魂魄歸徠，無遠遙只。魂乎歸徠，無東無西無南無北只。 [*Duše hunpo, vrať se, nevzdaluj se! Duše hunpo, vrať se! Neodcházej na východ, západ, jih ani sever!*]“ Podobné splývání pojmů lze najít i v dalších písních. I v pozdějších obdobích, například v hanském spise *Debaty o soli a železu* (*Yántiělùn* 鹽鐵論) pojmy splývají - ve dvou historkách o obklíčení barbarů Xiongnu (*Xiōngnú* 匈奴) císařem Wu (*Hànwǔdì* 漢武帝) kniha jednou hovoří o tom, že velitel barbarů „ztratil duši *hun* (*shīhún* 失魂)“ a podruhé za stejné situace je naopak užito pojmu *po* – „[Xiongnu] ztratili duši *po* (*shīpò* 失魄).⁴⁰“ Zdá se, že se dualismus duše *hun* a *po* na základě teorie

³⁸ Kostí a maso zde připomínají tvar, tělesnost *xing*.

³⁹ Návrat *guī* 歸 je běžným výrazem označujícím smrt či pohřeb.

⁴⁰ Duše mohla opustit tělo i v jiných případech než v okamžiku smrti. V případě této historky to byl strach, který duši přiměl opustit tělo. Nicméně, nehledě na příčinu, opuštění těla duší většinou souviselo se ztrátou zdravého rozumu, s pomateností či dokonce s šílenstvím a nemocí. Četné lékařské příručky doby Han zdůrazňují, že pouze pokud jsou duše přítomny, může člověk správně fungovat. Pokud duše nejsou

yin a *yang* nevyskytuje tak běžně, jak bychom očekávali. Nejenže často nelze duše jasně rozlišit pomocí teorie *yin* a *yang*, ale mnohdy, jak se zdá, dokonce i chybí koncepce dvou odlišných duší.

První pramen, který spolehlivě rozlišuje duši *hun* a *po*, je spis z druhého století př. n. l. *Huainanzi* (*Huáinánzǐ* 淮南子):

天氣爲魂，地氣爲魄。反之玄房，各處其宅，守而勿失，上通太一。

[*Nebeská vitální energie se stává duší hun, zemská vitální energie se stává duší po. Vráti-li se do temného příbytku, každá má vlastní místo, když si jej drží a neztratí jej, mohou vystoupat a spojit se s velkou jednotou.]*

Na hanských stélách (*bēi* 碑) ovšem dualismus duše *hun* a *po* opět nenacházíme. Tyto stély většinou hovoří o tom, že duše *hunpo* zůstává u těla, v hrobce. Na druhou stranu se ovšem některé z nich zmiňují ještě o „duchu *shén* 神,⁴¹“ který je schopen tělo i hrobku naprosto opustit: „精魂奄昏，飛神天庭收刑玄都。 [*Její duše zůstává v temnotě, [avšak] její duch vystoupá k nebeskému dvoru, aby tam v Temném městě byl potrestán.*⁴²]“ Zde se tedy jistý dualismus projevuje – duše *hunpo* setrvává v hrobce, u těla, zatímco další složka lidské bytosti, „duch“, se od těla odpoutává a putuje pryč. Vzhledem k tomu, že se toto pojetí vyskytuje především na nápisech z kamenných stél doby Han, lze předpokládat, že se jednalo o běžně rozšířenou koncepci a nikoli pohled úzké skupiny vzdělaných literátů jako tomu bylo u dualistického pojetí duší (Poo Mu-chou 1998: 164). Za dynastie Han se postupně hlavním pojmem označujícím duši stává termín *hun* a *po* se stává pouze jeho synonymem.⁴³

3. Hrobky a jejich vybavení

V této kapitole se zaměříme na vybrané hrobky, jejich architektonickou strukturu, složení pohřební výbavy, použité materiály a dekory. Hrobky, které zde zkoumáme, ovšem nemusí vypovídat nic o představách rozšířených mezi řadovým obyvatelstvem a nižšími vrstvami společnosti. Všechny hrobky, které zde uvádíme, jsou totiž bez rozdílu

přítomny, dostaví se (přinejmenším po čase) nemoc a pomatenost a posléze i smrt. Tato koncepce je nicméně známá až od dynastie Han (tamtéž 138-146; Poo Mu-chou 1998: 164).

⁴¹Constance A. Cook přirovnává v tomto pojetí termín *shen* k společenské identitě. Zatímco duše *hunpo* byla uctívána přímo u hrobu, *shen*, „pojmenovaný duch,“ jak rovněž uvádí, byl uctíván v chrámech předků (2006: 20). Podobný názor týkající se termínu *shen* zastává i Brashier (1996: 156-170).

⁴² Koncepce potrestání duše je zřejmě zcela novou představou doby Han (tamtéž 147).

⁴³ Dalším poměrně rozšířeným označením byl ještě termín *líng* 靈 a *jīng* 精, po případě jejich složeniny, na příklad *shénlíng* 神靈 a *jīngshén* 精神 (Lomová, Yeh Kuo-liang 2004: 23).

hrobkami vyšší společnosti. Z tohoto důvodu se v nich neodráží nic, co by tuto společenskou vrstvu nezajímalo. Pohled, který nám tak tyto artefakty nabízí, je tedy velmi úzký a v žádném případě jej nelze chápat jako obecně rozšířený pro celou čínskou společnost. Shrnujeme-li zde tedy prvky, které se vyskytují v hrobových výbavách, a mluvíme o nich jako o typických pro svou dobu, vždy je třeba si tyto typické rysy vztáhnout jen k určité vrstvě společnosti a to k vysoké aristokracii. V této části práce čerpáme především z hrobových zpráv a literatury v západních jazycích, protože písemných pramenů popisujících strukturu, dekorace a vybavení hrobek je jen malé množství – samotné hrobky a jejich výbava nikdy nebyly ve středu zájmu vzdělavců a elity.⁴⁴

3.1. Vývoj hrobové architektury před Východní Zhou

Rituální ukládání zemřelých je v Číně doloženo již v paleolitu, v období neolitu se začíná objevovat pravidelná orientace hrobů a do hrobů je vkládána hrobová výbava – jedná se zejména o kamenné nástroje, keramiku, osobní ozdoby a zbraně (výbava je většinou uložena u nohou). Opatřování zesnulých hrobovou výbavou v tomto období naznačuje, že již v této době zřejmě existovaly určité koncepce o posmrtném životě, v němž hrobová výbava měla zemřelému pomoci. Předměty zde tedy mohly nejen dokládat společenské postavení, ale jejich význam mohl být i daleko širší – měly fungovat i v posmrtném životě (Thorpe 1980: 5). Společně s formováním společenské hierarchie došlo postupně k rozlišení hrobů a hrobových výbav elity a zbytku obyvatelstva. Jednou z nejstarších kultur, v níž lze rozeznat hroby s bohatší výbavou patřící elitě a hroby zbytku obyvatelstva, je neolitická kultura Dawenkou (*Dàwènkǒu* 大汶口, 4300 – 2600 př. n. l.). Společenské postavení člověka v této kultuře v hrobové výbavě dokládají zejména předměty, které nejsou běžného užitkového charakteru – jedná se především o nádoby na přípravu a podávání alkoholu, které posléze tvoří základní složku pohřební výbavy dynastie Shang. Hrobová architektura se postupně mění a stejně jako hrobová výbava samotná se stává výraznější a u elity i výrazně bohatší. Během neolitu se objevuje rakev a v kultuře Dawenkou se poprvé objevuje i vnější komora (*guǒ* 槨) a to hned v několika typech – komora se čtyřmi stěnami, stropem i podlahou, komora

⁴⁴ Jedním z nejdelších dochovaných popisů je Sima Qianův (*Sīmǎ Qiān* 司馬遷, 145 – 86 př. n. l.) popis pompézní hrobky Prvního svrchovaného císaře, který je dlouhý necelé tři řádky (Thorpe 1980: xiii-xiv).

bez podlahy či pouze stropní část zastřešující hrobovou jámu. Od tohoto okamžiku se hrobová výbava může vyskytovat i mimo rakev samotnou, v prostoru vnější komory (tamtéž 5-7). V období dynastie Shang se hrobová architektura elity výrazně odlišuje od zbytku společnosti – hrobky často dosahují velkých rozměrů, jsou uloženy na dně hluboké jámy, do které směřují čtyři rampy, takže hrobka získává křížovitý půdorys. Hlína nad hrobkou byla vždy pečlivě udusána. Velký důraz byl kladen i na hierarchizaci hrobek – nejvýše postavený člověk měl nejbohatěji vybavenou hrobku, i kdyby jej za života významem a zásluhami předčil níže postavený. Tak tomu bylo na příklad i u královny Fu Hao (*Fù Hǎo* 婦好), o jejímž neobvyklém postavení a významu svědčí i to, že se osobně účastnila několika válečných tažení jako velitel vojsk. Ačkoli je hrobka královny Fu Hao velmi bohatá, nedá se srovnávat ani s hrobkami výše postavených manželek krále, tím méně pak s hrobkou krále samotného. Přísná hierarchizace měla přednost před vším ostatním. Mimo přísné hierarchické odlišení byla velmi důležitá i samotná orientace hrobek, která zřejmě souvisela s shangskou praxí uctívání čtyř světových stran. Existence mohyl navršených nad shangskými hrobkami není prokazatelná, nicméně je velmi pravděpodobné, že nad hrobkami byly stavěny zádušní chrámy, v nichž se vysoce společensky postavenému zemřelému pravidelně obětovalo (tamtéž 19-22). Mohly se v pohřební architektuře zřejmě objevují mnohem později, až kolem 5. století př. n. l., jak dokládá i *Kniha obřadů*, v níž Konfucius tvrdí, že v minulosti mohly nad hroby vršeny nebyly. Posléze ovšem jejich užívání narůstá (tamtéž 43-44).

Zatímco v neolitu nejsou doloženy téměř žádné lidské oběti, v pohřební kultuře dynastie Shang, zejména pak v jejím pozdním období, jsou velmi důležitou součástí pohřbu. Oběti byly nedobrovolné – sťatí či zaživa pohřbení zajatci a otroci – ale i dobrovolné, tzv. doprovodné pohřby. Jednalo se o konkubíny a strážce se sekerami, po jejichž boku byli často pohřbíváni psi. Dobrovolné oběti byly pohřbívány lépe, mnohdy v samostatných rakvích a dokonce i s nevelkou samostatnou pohřební výbavou (tamtéž 23; Thote 2008: 115-116). Mimo tyto oběti a doprovodné pohřby bylo za dynastie Shang velmi populární pohřbívání blízko hrobky celé koňské spřežení s vozem či alespoň jeho část, někdy byl vůz pohřben i s vozatajem. V době dynastie Shang byl velmi výrazný rozdíl jak v bohatosti hrobky, tak i v počtu obětí mezi králi a zbytkem populace (tamtéž 107). Tato propast mezi králem a zbytkem populace se ovšem postupně zmenšovala. Lidské oběti v následujících obdobích rovněž ztrácely na popularitě. Zpočátku dynastie Zhou jsou známy spíše doprovodné pohřby sluhů a nedobrovolných lidských obětí je jen málo (Thorpe 1980: 35). Velice populární shangskou praxí byly i zvířecí oběti – typické

byly obětní jámy na dně hrobky, pod rakví, do nichž byla ukládána obětní zvířata, zejména psi.⁴⁵ Tento typ zvířecí oběti se vyskytuje i v pozdějších obdobích. Pro dobu dynastie Shang jsou rovněž příznačné opakované rituální oběti, zejména zvířecí, pohřbívané blízko hrobek (Thote 2008: 111, 113). Ty ale společně s nástupem dynastie Zhou mizí.

V době dynastie Shang se rovněž poprvé setkáváme s praxí vytvářet předměty určené přímo pro pohřební kult. Na příklad ve známé hrobce královny Fu Hao byly objeveny nádoby, na kterých je napsáno její posmrtné jméno – o těchto nádobách tedy můžeme předpokládat, že byly vytvořeny až dodatečně, po královnině smrti, a to přímo pro potřeby pohřbu (Thorp 1980: 30). Hlavní složkou pohřební výbavy byly bohatě dekorované bronzové nádoby. V období dynastie Shang to byly zejména nádoby na podávání alkoholu, v pozdějších obdobích pak nádoby na uchovávání a přípravu potravin. Bronzové nádoby nalezené v hrobech byly často mnohem starší než hrobka sama – tedy nebyly primárně určeny do hrobu, ale po léta, mnohdy i po celé generace byly užívány v chrámech předků a teprve sekundárně byly transformovány do pohřebních předmětů (Falkenhausen 2006: 74). Dekory a tvary nádob prošly radikálními změnami kolem roku 850 př. n. l., kdy byla dokončena tzv. pozdně-zhouská reforma. Tato v textech nezaznamenaná reforma, iniciovaná zřejmě centrálně seshora od panovníka, s sebou přinesla změnu ve složení nádob, změnu dekorů, ale i nový fenomén standardizovaných setů, v nichž počet jednotlivých typů nádob odpovídal postavení zesnulého (tamtéž 50). Velmi náhlá a výrazná byla změna dekorů bronzových nádob. Dekory dynastie Zhou nejprve navazovaly na dekory shangské (jednalo se především o zvířecí masky ve vysokém reliéfu), ovšem postupně se dekor stával více plochým. I nadále se vyskytovaly motivy zvířat, oblíbení byli zejména ptáci,⁴⁶ ovšem vše bylo výrazně geometrizováno. Ubylo dekorativních obrub a celý dekor se postupně stal více geometrickým a abstraktním. Nakonec byly používány už jen dekory čistě geometrické a abstraktní, ačkoli se stále můžeme setkat i s antropomorfní dekorací (tamtéž 38-49). Ve středním období doby Letopisů se vytvořily dvě vrstvy elity, odlišené pomocí tzv. speciálních setů určených pouze nejvýše postaveným jedincům. Speciální sety byly, co se týče tvarů a

⁴⁵ Tyto oběti očitě musely mít specifický náboženský smysl. Jejich význam ovšem není zcela jasný (Falkenhausen 2006: 178,194).

⁴⁶ Zřejmě souvisí s představou duše opouštějící tělo, případně přímo duše stoupající na nebesa. Zároveň ovšem může souviset i s představou ochránce a doprovodného „sluhy“, který měl duši chránit a pomáhat. Duchové, tedy předci, totiž dleli „nahore“ a nikoli v hrobce, jak dokládají nápisy na bronzových nádobách. Na rituálních nádobách totiž nalézáme nápisy, které uvádějí, že duchové předků při obřadech „sestupují z nebes“ k hostinám v chrámech předků. Jejich sídlo je tedy kdesi nahore (Falkenhausen 2006: 299-300).

dekorů, archaičtější a jejich funkce byla, podle všeho, pouze symbolická. U obou vrstev elity tedy nacházíme obyčejné sety bronzových nádob, které jsou u výše postavených doplněny ještě sety speciálními (tamtéž 342).

Rituální texty bronzových nádob zaznamenávaly rituální kontext, v němž byly nádoby odlity, zároveň ovšem sloužily i ke komunikaci se zemřelými předky. Kult předků je jednou z dobře doložitelných představ o posmrtném životě. V této době byl však výsadou aristokracie. Ačkoli se v něm nejednalo primárně o zemřelé předky, ale spíše o žijící potomky, o rod a jeho pokračování jako takové, přesto zde nemůžeme přehlédnout myšlenku, že zemřelý předek žil i po smrti – bylo mu i nadále obětováno, pomocí rituálních textů na bronzových nádobách byly předkovi (i širokému okolí) sdělovány úspěchy rodu, kterých potomci dosáhli. Bronzové nádoby vkládané do hrobů tak zastávaly hned trojí funkci – určovaly postavení zesnulého, sloužily i žijícím potomkům, kteří se k předkovi hlásili, a zároveň byly i v zásvěti užívány zesnulým k dalším rituálům, k obětem dávno zesnulým předkům, kteří byli žijícím potomkům už příliš vzdáleni a žijící komunita jim tedy již nemohla obětovat (tamtéž 299). Tímto způsobem se nejen zachovala kontinuita rodu, ale zároveň se všichni lidé v tomto teoreticky nekonečném řetězci staly de facto nesmrtelnými, navždy vzpomínanými. Jejich posmrtná existence byla zapojením do posloupnosti předků a potomků definitivně zajištěna (Kesner 1984: 60). Zároveň kult předků pomáhal ustanovit vlastní identitu jedince přesným zařazením do rodové hierarchie (Falkenhausen 2006: 71). Umístění bronzových setů v chrámech předků tak bylo symbolem propojení mezi živými a mrtvými. Zatímco původně byla v popředí zejména oslava společné linie s předky, v průběhu doby Východní Zhou se ovšem postupně prosazují individuální honosné pohřby, které vyjadřují zejména rozdíly ve společenských postaveních jednotlivců, a komunikace s předky již není prioritou, ačkoli je i nadále důležitá. Rituály v tomto období zřejmě přestaly být uzavřenou záležitostí týkajících se pouze potomků rodu a mohlo se jich účastnit mnohem více lidí. Snad pro to, jak poukazuje Falkenhausen, byl dekor abstraktnější a viditelný z větší dálky, tedy mnohem širšímu publiku (tamtéž 5). Od roku 600 př. n. l. až do začátku císařství, v souvislosti s rituální restrukturalizací, došlo k dalším změnám – nápisy na bronzových nádobách byly sice i nadále adresovány předkům, ale bylo na nich jasně uváděno, že byly odlity pro potřeby dárce a nikoli předka. Rovněž zachycovaly rodokmen dárce a celkově se poněkud oddálily od oslavy předků rodové linie. I rituál sám o sobě se posunul od předků k živé komunitě, což bylo v souladu s konfuciánskými idejemi. Tento posun k živým naznačuje určitou ztrátu prestiže předků a zřejmě souvisí s novými představami o

smrti a posmrtném životě (tamtéž 297-298). Úpadek rituálních nádob signalizují i keramické nádoby, které nahrazují nádoby bronzové. Objevují se již za dynastie Zhou (tamtéž 187).

Od dynastie Shang se v hrobové architektuře výrazně projevuje hierarchizace. Zatímco dříve byly odlišeny spíše hroby elity od hrobů zbytku společnosti, koncem dynastie Shang a zejména pak v následujících obdobích dochází i k výrazné hierarchizaci mezi hrobkami aristokracie. Od postavení člověka se odráží velikost a bohatost hrobky, počet obětí a jam na koně a vozy, dále i počet rakví a komor, bronzů, ramp, zvířecích obětních jam, nefritů, atd. Na základě společenského postavení je striktně určeno složení výbavy, zejména pak počty bronzových nádob, a velikost hrobky jako takové. Systém rankování předků a žijících potomků se utvářel od 9. stol. př. n. l. (tamtéž 155-156). Striktní pravidla týkající se bohatosti hrobek byly ovšem často porušovány. Jednalo se zejména však spíše o regionální odlišnosti mezi jednotlivými státy, než o překročování hierarchie v jednotlivých státech – v některých státech bylo na příklad možné porušit počet kotlíků *ding* (*dǐng* 鼎) stanovený pro daný rank, na druhou stranu měly ovšem tyto kotlíky trochu jiný tvar než bylo běžné v ostatních státech. Velmi zjednodušeně by se dalo tvrdit, že všechny státy dynastie Zhou sledovaly určitá pravidla rankování společnosti, ale každý stát si do určité míry tvořil jeho vlastní pravidla. Existovala tedy určitá flexibilita, která ovšem stále podléhala společenské hierarchizaci (tamtéž 100, 104, 110).

Hrobka na počátku dynastie Zhou sloužila především zesnulému, aby mohl vykonávat rituální povinnosti v souladu se svým společenským postavením. Mužům byly do hrobů vkládány zbraně a vozy, které dokládaly a reprezentovaly jejich rituální závazek válce a dokládaly jejich společenský status. Bronzové nádoby vkládané do hrobů zase zastupovaly předměty používané v chrámech (tamtéž 298). V hrobech dynastie Zhou se v hrobové výbavě často objevují ochranné bytosti (*bìxié* 辟邪), většinou se jedná o okřídlené tvory (tamtéž 262).

V době Západní Zhou se objevuje nový trend v hrobové architektuře dělit vnější komoru na několik místností, do nichž jsou uloženy rakve i pohřební výbava. Tato vnější komora byla často obklopena jílovitými a uhelnými vrstvami, které měly napomoci zachování hrobky a zamezit vodě, aby pronikla dovnitř do hrobky. Společně s tendencí uchránit hrobku proti nepříznivým vnějším vlivům pomocí vrstev jílu, docházelo i ke zpevnování zdí vnější komory a přibližně od 5. stol. ř. n. l. byl mezi stavební materiály hrobek zařazen i kámen, který byl o mnoho století později, za dynastie Han, používán i ke

stavbě samotné vnější komory (Thorp 1980: 48-49). Zřejmě nejstarší dochovanou hrobkou, jejíž komora byla rozdělena na několik místností pospojovaných dveřmi, byla hrobka panovníka z Qin v Nanzhuhui (*Nánzhīhuī* 南指挥), provincie Shaanxi (*Shǎnxī* 陕西) z poloviny 6. stol. př. n. l. (Falkenhausen 2006: 307). Nejhonosnější hrobky měly obvykle hned několik vnějších komor a vnitřních rakví.⁴⁷ Od 8. stol. př. n. l. se objevuje praxe jištění rakve pomocí provazů či hedvábných popruhů, které fixovaly víko rakve. Tento zvyk převazování rakve provazy ovšem kolem 4. století př. n. l. postupně mizí (Thote 1999: 191). Hlavní složkou hrobové výbavy byly stále bronzové nádoby. Většina z nich měla čistě rituální účel, protože byly naskládány na sebe, velmi často v hlavové části komory. Některé nádoby ovšem obsahovaly i zbytky potravin. Oblíbené, zejména ve státě Chu, bylo i umístování potravin do bambusových košů či na malé stolky. Další důležitou součástí hrobové výbavy tvořily zbraně. Před 6. stol. př. n. l. se ovšem objevovaly jen v hrobkách vysoce postavených aristokratů, střední a malé hroby původně neobsahovaly žádné zbraně – tento trend souvisel s privilegiem nosit zbraň. Ve státě Chu se zbraně v hrobech nižší společnosti objevují ještě o století později (tamtéž 193). Zbraně uložené do hrobů měly v každém případě zřejmě tři funkce: dokládaly status zemřelého jako bojovníka, jeho bohatství i společenské postavení a zároveň měly mrtvého ochraňovat a možná mu i v případě potřeby posloužit v jeho posmrtném životě (Thote 2008: 106, 113). Další důležitou součástí hrobové výbavy byly hudební nástroje. Podle hrobových nálezů byly ovšem spíše výsadou mužů (Falkenhausen 2006: 123). Z cenných předmětů byl součástí hrobové výbavy zejména nefrit a drobné nefritové dekorativní předměty, kterým byly posléze přisuzovány ochranné magické vlastnosti. Výrazná byla i samotná prostorová orientace hrobky, většinou severo-jihní.⁴⁸

Nástup dynastie Západní Zhou přinesl do hrobové architektury několik změn. Nejmarkantnější změnou bylo zmizení křížovitého půdorysu hrobek – ačkoli se rampy vedoucí k hrobce stále objevovaly, křížovitý půdorys zmizel. Přetrvala nicméně výrazná severo-jihní orientace hrobek, přičemž hlava většinou směřovala k severu.⁴⁹ Hrobka i nadále sloužila jako symbol společenského statutu a i základní složky hrobové výbavy zůstaly stejné – bronzové nádoby, hudební nástroje, nefritové předměty a zbraně. Lidské

⁴⁷ Středně velké hrobky měly pouze jednu rakev a jednu komoru, jejíž rozměry většinou nepřesahovaly 7 metrů. Hroby zbytku populace nikdy nesestávaly z vlastní vnější komory a tvořila je pouze rakev.

⁴⁸ I v *Knize obřadů* se uvádí, že běžné je pohřbívat hlavou k severu (Thorp 1980: 46). Toto „pravidlo“ ovšem nebylo obecně rozšířené a uznávané. Ať už ovšem byl hrob orientován severo-jihně či východo-západně, vždy přihlížel čtyřem světovým stranám a byl podle nich prostorově orientován.

⁴⁹ *Knihy dokumentů* tento rys hrobové architektury vysvětluje velmi prostě. Říká, že pokud směřuje hlava na sever, je tomu tak pro to, aby duše odešla do příbytku zemřelých (Thote 2008: 117).

oběti typické pro dynastii Shang ovšem postupně mizely. Během dynastie Západní Zhou se sice stále vyskytovaly, ovšem v podstatně menším počtu než dříve. Přetrvaly i doprovodné pohřby sluhů, konkubín, manželek a vozků, ovšem i těch je výrazně méně než v předchozím období. A to i při královských pohřbech. Zesnulý byl uložen do rakví naskládaných do sebe, které byly umístěny do jedné z místností ve vnější komoře. Tvář měl zakrytou látkou, mnohdy pošítou nefrity. Nefritové předměty, zřejmě v souvislosti s jejich dekorativními vlastnostmi i s vírou v jejich magické schopnosti, v tomto období opustily své místo mezi dalšími předměty hrobové výbavy a byly pokládány do těsné blízkosti zesnulého, do vnitřní rakve, zřejmě aby jejich ochranné i dekorativní vlastnosti byly co nejlépe využity. Po rituální reformě kolem roku 800 př. n. l. se, jak už bylo zmíněno, se změnilы typy bronzových nádob (ubýlo nádob spojených s přípravou a podáváním alkoholu a prosadily se nádoby na potraviny), změnilы se i tvary nádob a jejich dekory (prakticky všechna zvířata kromě draka zmizela, z dračího motivu se vyvinul dekor abstraktní a geometrický). Společně s menším užíváním bronzových nádob na podávání alkoholu ubýlo i obětin v podobě nápojů. Nápisy na bronzových nádobách se zkrátily a mezi nádoby vkládané do hrobů se dostaly i bronzy odlité přímo pro potřeby daného pohřbu, až po smrti majitele hrobky. Na konci doby Letopisů byla striktní hierarchie nastolená předchozím obdobím často porušována. Na okrajích říše, v lenních státech posílených silnou zahraniční expanzí jako byly zejména státy Qin a Chu, nacházíme poněkud rozporuplnou směs velmi konzervativních prvků a lokálních odlišností (Thote 2008: 117-126).

Představy o duši a posmrtném životě jsou v době před dynastií Východní Zhou velmi úzce vázány na kult předků. Na základě hrobové architektury se dá předpokládat, že člověka čekala posmrtná existence pouze v podobě předka uctívaného žijícími potomky. Pokud se zemřelý nestal předkem a nezačlenil se do nekonečného řetězce předků a potomků vlastního rodu, nedalo se o jeho posmrtné existenci vůbec hovořit. Zapomenutý, rodově nezařazený člověk, přestal existovat. O samotném životě předků toho ovšem víme jen velmi málo – v rituálním životě žijících potomků tato otázka neměla téměř žádný význam. Na základě hrobové výbavy, zejména pak bronzových nádob, měl zemřelý i po smrti pokračovat ve všech svých rituálních povinnostech – tedy nadále obětovat svým předkům atd. Zároveň pak mohl příznivě i nepříznivě ovlivňovat své žijící potomky. Nic dalšího ovšem o této posmrtné existenci známo není. Zbraně vkládané do hrobů zastupovaly rituální povinnost zesnulého vůči válce a hudební nástroje zřejmě reprezentovaly hudbu potřebnou při správném provádění obřadů. Doprovodné pohřby

sluhů a konkubín ovšem naznačují, že člověk mohl existovat i mimo tento řetězec předků. U sluhů, vedlejších manželek i vozků lze jen těžko hovořit o tom, že by se z nich snad po smrti stali předci a přesto se o nich očividně předpokládalo, že budou svému pánovi sloužit i v posmrtném životě. Posmrtný život tedy v určité podobě existoval i pro ně. S největší pravděpodobností byl ovšem velmi úzce vázán na člověka, předka, jemuž měli v po smrti životě sloužit.⁵⁰ Jistý je ovšem fakt, že tak jako za života, byl i rituál nejdůležitější povinností a činností jedince, který neměl být přerušen ani po smrti.

3.2. Markýz Yi z Zeng (*Zēng Hóu Yǐ* 曾侯乙, 433 př. n. l.), Suixian (*Suíxiàn* 隨縣)

V této podkapitole čerpáme především z hrobové zprávy markýze Yi z Zeng (*Zeng Hou Yi mu* 1989). Hrobka markýze Yi ze státu Zeng se nachází v Suizhou (*Suízhōu* 隨州), dříve Suixian, v provincii Hubei (*Húběi* 湖北). Její nadzemní část byla zničena a podzemní část, zaplavená vodou, byla náhodně objevena v roce 1977 při stavbě místní továrny. Hrobka je datována do rané doby Válčících států, přibližně do roku 433 př. n. l. Stát Zeng (*Zēng* 曾) se nacházel mezi povodím Žluté řeky a Dlouhé řeky (jižní část provincie Henan (*Hénán* 河南) a severní část provincie Hubei a podle všeho udržoval kontakty jak s Centrální planinou, tak i se státem Chu, který jej posléze zřejmě významně ovlivnil, jak naznačují některé z předmětů nalezených v markýzově hrobce. Blízké styky s Centrální rovinou naznačuje i neexistence přístupových ramp v markýzově hrobce – tyto rampy jsou v tomto období typické spíše pro stát Chu, tedy pro oblast značně nezávislou na státech Centrální roviny. Podle některých teorií bylo užívání přístupových ramp v hrobové architektuře mezi státy Centrální roviny podléhající centrální moci zhouského vládce mnohem více omezeno, zřejmě byly privilegiem jen nejvýše postavených. Neexistence přístupových ramp v markýzově hrobce by tedy podporovala předpoklad blízkých styků s zhouským královským domem (Bush 1999: 38). Markýz Yi z Zeng zemřel kolem roku 433 př. n. l. ve věku od 42 do 45 let. Podle nápisů a devíti kotlíků *ding* nalezených v hrobce byl lenním pánem. Tento titul podle všeho dokládá i rozložení obřadních hudebních nástrojů, tedy bronzových zvonů a ozvučných kamenů, po

⁵⁰ Na rozdíl od těchto dobrovolných smrtí měly ovšem lidské oběti zajatců a otroků v předchozím období čistě rituální účel a je velmi nepravděpodobné, že by se u nich věřilo v nějaký posmrtný život.

třech stranách místnosti, což patřilo mezi privilegia lenních knížat (Falkenhausen 2006: 356).⁵¹

Hrobka se nacházela ve vertikální jámě, jejíž hloubka dosahovala přibližně 13 metrů. Východo-západní část ve svém nejdelším místě měřila zhruba 21 metrů a severojižní zhruba 16,5 metrů. Předpokládaná nadzemní část hrobky, tedy mohyla, byla zničena. Na dně vertikální jámy ležela hrobka, pod vrstvami půdy (zejména pak jílu) pěti různých barev, jednou vrstvou kamenů a vrstvou dusané hlíny. Hrobka se skládala z jedné vnější komory *guo*, tzv. vnější rakve z katalpového dřeva vysoké přibližně 3,5 metru, a dvou rakví vnitřních (*guān* 棺), v nichž se nacházelo markýzovo tělo. Vnější komora se skládala z podlahy, stěn a stropu. Seshora zvenku byla zapečetěna uhelnou vrstvou, ovšem zespodu spočívala pouze na načervenalé vrstvě písku. Na horní části vnější komory ležely vrstvy látek, bambusových matrací a sítí. Komora, vysoká přibližně tři metry, byla rozdělená na čtyři místnosti, jejich umístění i rozměry byly nepravidelné, svým uspořádáním podobné paláci. Na stěnách se nacházely dřevěné háky, na nichž byly zřejmě původně zavěšeny závěsy (Bush 1999: 38). Uprostřed komory se nacházela místnost centrální, s ní sousedila místnost východní, severní a západní (Příloha 1). V severo-východním rohu centrální místnost byla odhalena jáma, zřejmě od vykradačů hrobek, takže se v místnosti nacházely naplaveniny. Výbava hrobky se ovšem zdála neporušená. Východní místnost, která zřejmě reprezentovala markýzovy soukromé komnaty, obsahovala dvě vnitřní rakve s markýzovým tělem a dále pak osm rakví s ženskými těly.⁵² Nacházela se zde i rakev se psem, dále pak zbraně i hudební nástroje a nefritové ozdoby, atd. Místnost centrální zřejmě odpovídala přijímacímu sálu paláce – byly zde nalezeny bronzové obřadní nádoby a hudební nástroje, z nichž nejzajímavější je sbírka 65 bronzových obřadních zvonů a 32 ozvučných kamenů. Severní místnost zřejmě reprezentovala zbrojírnu, nacházely se zde především zbraně, brnění, části vozu a veškeré texty zapsané na bambusových prouzcích. Západní místnost by mohla být považována za místnosti sloužících – bylo zde uloženo 13 rakví s ženskými těly a několik pohřebních předmětů. Mezi všemi místnostmi byly ve spodní části stěn ponechány otvory, pomyslné dveře, vždy hranatého tvaru (rozměry měly kolem 50 centimetrů).

Ve východní místnosti s rozměry přibližně 9,9 x 4,7 metrů byly uloženy dvě markýzovy vnitřní rakve naskládané do sebe. Větší z nich byla hranatá s rozměry 3,2 x 2,1 metrů a vysoká 2,19 metrů. Tvořila jí bronzová kostra doplněná dřevěnými

⁵¹ Pouze zhouský panovník měl právo mít hudební nástroje rozestavené do čtyř světových stran.

⁵² Jednalo se o doprovodné pohřby, tedy o dobrovolné oběti.

lakovanými stěnami. Stála na deseti bronzových nohách. Nohy v rozích byly o něco mohutnější a měly tvar zvířecích kopyt, ostatní nohy byly více kruhovitě. Rakev byla orientovaná severo-jihu, hlavou k jihu. Celá rakev byla pokryta černým lakem, který tvořil podklad pro rumělkovo-žlutý dekor tvořený ozdobnými obrubami, abstraktním dekorem mraků, vírů a draků. V dolní části rakve se vyskytuje i abstraktní dekor okvětních lístků a nohy jsou zdobeny dekorem šupin. Menší rakev byla zhotovena pouze ze dřeva (Příloha 2). Jižní konec byl široký 1,27 metrů, severní 1,25 metrů. Délka činila 2,5 metru a výška 1,32 metru. Víko a boční stěny byly zaoblené, vnitřní část rakve byla potřena červeným lakem, vnější část byla zdobena bohatým dekorem černé a zlaté na červeném lakovém podkladu. Víko rakve bylo zdobeno poměrně jednoduchým dekorem draků, z nichž někteří měli čtyři, jiní pět nohou. Na bocích rakve byl ovšem vzor složitější – nacházely se zde různé typy draků (na příklad, dvouhlaví draci či draci s jednou hlavou a dvěma těly), hadi, ptáci, jeleni a mytologická stvoření, kompozitní fantaskní bytosti. Mimo zvířata obsahoval dekor i nadpřirozené bytosti s lidskou podobou – jednalo se například o jakési lidské bytosti s rohy, které v ruce držely hady, či o fantaskní bytosti s lidskou tváří, draky s lidskou tváří atd. Mimo tato konkrétní vyobrazení propletených draků a dalších stvoření byla rakev dekorována i geometrickými vzory. Jednalo se například o abstraktní dekor mraků atd. Uprostřed stěn rakve byly namalovány průchody či brány, kolem nichž byli vyobrazeni válečníci, strážci bran (celkem jich bylo na rakvi zachyceno dvacet). Fantaskní bytosti zobrazené na menší rakvi zřejmě mají svůj původ v konkrétních mytologických příbězích – popisy některých kompozitních stvoření, které se objevují v dekoru, nacházíme na příklad v *Klasické knize hor a moří* (*Shānhǎijīng* 山海经), kde jsou popisováni na příklad jednohlaví draci s dvěma těly, či v *Písni z Chu* v „Otázkách k nebesům“, které se zmiňují o lidech s hadími těly. Uvnitř menší rakve bylo uloženo markýzovo tělo, původně možná opásané hedvábnými provazy, jejichž zbytky byly v rakvi objeveny. Pod markýzovou rakví se nacházely zlaté dekorační předměty a v prostoru mezi vnitřními rakvemi dekorační předměty z nefritu a rohoviny a předměty tkané z konopí a hedvábí. I v menší rakvi bylo mnoho malých dekoračních předmětů z nefritu, rohoviny atd. Jednalo se zejména o zbytky oděvu a jeho ozdoby. Byly zde nalezeny hřebeny, zlaté a nefritové háčky atd. U pasu markýze ležela bronzová dýka s nefritovou rukojetí. Malé nefrity byly nalezeny v markýzových uších, nose a ústech.⁵³

⁵³ Takto používané nefrity se nazývají *fàn* 飯, *hán* 含 či *hān* 嗆 atd. Toto použití je známé zejména z dynastie Han, kde bylo často podle všeho určitým privilegiem. Tyto termíny ovšem nejsou zcela zaměnitelné. Zatímco termín *fan* „podávání potravy“ je popisován jako vkládání zrněk či nefritu především

Uvnitř rakve bylo nalezeno i šest nefritových disků *bi* (bi 璧) a blízko markýzovy hlavy ležel dlouhý nefritový přívěšek složený z šestnácti částí, dlouhý celkem čtyřicet tři centimetrů. Rakve doprovodných pohřbů uložené ve východní místnosti společně s markýzem, byly zhotoveny z katalpového či jilmového dřeva. Většinou měly zaoblený tvar, zevnitř měly černou lakovou vrstvu, zvenku zejména černý dekor na červeném lakovém podkladě. Dekory jsou převážně geometrické a abstraktní – bouřkový dekor sestavený do trojúhelníkových kompozic, dekor mraků, šupinatý a páskový dekor, dekor draků zaklesnutých do sebe atd. Hlavy všech osmi doprovodných obětí v místnosti směřovaly k markýzově rakvi. Ve všech rakvích se nacházela ženská těla zabalená do bambusových matrací. Všechny ženy byly ve věku od třinácti do šestadvaceti let. Rakve obsahovaly jen malou výbavu, většinou se skládala z dřevěných hřebenů, drobných dekoračních předmětů, nejčastěji z nefritu vyřezávaného do abstraktních tvarů či do podoby zvířat a ptáků. V místnosti byla uložena i hranatá nelakovaná rakev, v níž byl pohřben lovecký pes – podobně jako u ženských doprovodných pohřbů ovšem nešlo o rituální oběť, což dokládá samostatná rakev, do níž byl pes uložen. S největší pravděpodobností se jednalo o jednoho z markýzových loveckých psů, zřejmě o jeho nejoblíbenějšího psa. Tato menší rakev s rozměry 1,33 x 0,53 metrů, jejíž výška činila 0,53 metrů, byla uložena vedle markýzovy rakve. Uvnitř se nacházel ještě jeden dekorativní předmět z rohoviny a dva disky *bi*. V místnosti se nacházely zbraně – sedm halaparten *ge* (*gē* 戈), jedno kopí, dvacet pět luků, dvacet tři štítů ze dřeva a kůže a různé typy šípů; hudební nástroje – pět citer *se* (*sè* 瑟), dvě okaríny *sheng* (*shēng* 笙), dvě citery *qin* (*qín* 琴) a buben. Dále zde byla uložena skříňka ve tvaru kachny, dva stolky *an* (*àn* 案), dvě velké bambusové krabice, z nichž jedna obsahovala zvířecí kosti, druhá podstavce na citery *se*. V místnosti se nacházely i části vozu, poháry (*dòu* 豆) zhotovené z laku a zlaté plíšky různých tvarů (na příklad kulaté, polokulaté, hranaté či vytepané do tvaru S) atd. Dvě lakované dřevěné truhlice na oděvy byly uloženy po obou stranách markýzovy rakve. Zdobil je zejména červený vzor na podkladě z černého laku. Na jedné z truhlic byl vyobrazen drak a tygr a s nimi dvacet jedna lunárních fází se znakem 斗 označujícím souhvězdí Velká medvědice (Ursa Major). Na východ od markýzovy rakve byl nalezen jeden vzpřímeně stojící bronzový pták s roztaženými křídly a hlavou s jeleními rohy, otočený směrem k jihu. Na jeho zobáku byl vyryt nápis „zhotoveno k

do úst zesnulého a symbolizuje službu zesnulému jako živému, termín *han* „vlození do úst“ je vysvětlován jako konečné uzavření a zapečetění úst (Loewe 1999: 34).

věcnému užívání markýzem Yi z Zeng“, zřejmě měl tedy markýzovi sloužit až po jeho smrti, možná jako strážce, průvodce či ochránce. Ve východní místnosti se nacházel i jeden dřevěný jelen s pravým parožím (Příloha 3), kterého zdobil dekor skvrn na podkladě z černého laku.

Centrální místnost s rozměry 9,7 x 4,7 m byla jednou z největších místností. Byly zde uloženy především bronzové obřadní nádoby a hudební nástroje. Nacházelo se zde devět velkých kotlíků *ding* (*dǐng* 鼎), osm nádob na přípravu a podávání obilí *gui* (*guǐ* 簋), devět malých trojnožek *li* (*lǐ* 鬲), deset malých nádob tvarem podobných kotlíku *ding*, pět kotlíků *ding* s víkem s háky, čtyři nádoby na umývání *guanfou* (*guānfǒu* 盥缶) a dvě bronzová víka. Některé z bronzových nádob na přípravu jídel obsahovaly zbytky jídel, například hovězí kosti, a zespodu na nich byly patrné stopy popela. Nádoby byly tedy skutečně používány (Bush 1999: 49). Nacházely se zde i nádoby na uskladnění a podávání alkoholu, na příklad set *zunpan* (*zūnpán* 尊盘), síto na cezení *luqi* (*lùqì* 濾器) nebo nádoba na podávání alkoholu *hu* (*liánjìn dàhú* 联禁大壺). Dále se zde nacházela bronzová lžíce (*bǐ* 匕), zlatá nádoba typu *fou* (*fǒu* 缶), dvě keramické nádoby *fou* a lžíce s dlouhou rukojetí, háky na kotlíky, pokličky, naběračky atd. Bronzové obřadní nádoby byly zdobeny rozličnými dekory draků a ptáků a dále abstraktními dekory mraků, vírů, bouřkovým dekorem atd. Z hudebních nástrojů nalezených v centrální místnosti jsou nejzajímavější bronzové zvony a litofon s ozvučnými kameny. Set šedesáti pěti bronzových zvonů na bronzovo-dřevěné konstrukci stál při jižní a západní stěně. Zvony byly zavěšeny na konstrukci ve třech patrech podle velikosti pomocí bronzových závěsných mechanismů v podobě tygrů. Jižní část konstrukce byla dlouhá přibližně 3,35 metrů a vysoká 2,75 metrů a západní část byla dlouhá 7,8 metrů a její výška činila 2,65 metrů. Vertikální pilíře byly bronzové, odlité do tvaru velkých lidských postav (vždy stály dvě postavy na sobě, každá v jednom patře, pouze třetí a nejmenší patro bylo tvořeno pouze dřevěnými tyčemi). Tyto postavy byly potřeny černým lakem a dále dekorovány pomocí žlutého či rumělkového laku. Dekor celé konstrukce tvořili draci či dračí hlavy a dekor geometrický (dekor mraků, okvětních plátků i bouřkový dekor sestavený do trojúhelníkových kompozic, dekor šupin, vírů atd.). Podstavce, na kterých lidské postavy stály, byly dekorovány rovněž obrazci draků a zvířat. Dekorovány byly i dřevěné tyče, na kterých zvony visely, opět byla spodní vrstva tvořena černým lakem, zdobená žlutým a červeným dekorem. Na těchto tyčích byly objeveny i nápisy, vyryté znaky označující umístění jednotlivých zvonů. Na několika zvonech byly nalezeny nápisy,

kteře zachycují pŕedevším vĕnování zvonu markýzi z Zeng. Jeden z bronzovŕch zvonŕ byl, zdá se, markýzi vĕnován samotnŕm králem z Chu. Zvony byly zdobeny abstraktními motivy, podobnĕ jako bronzovĕ rituální nádoby, nebo byly odlity bez dekoru. K bronzovĕmu setu rituálních zvonŕ patřilo i osm paliček (dvou typŕ), pomocí nichž se na zvony hrálo. Litofon, set třiceti dvou ozvučnŕch kamenŕ, byl rovnĕž zavĕšen na konstrukci ze dřeva a bronzu a to ve dvou patrech. Konstrukce byla vysoká 1,09 metrŕ a dlouhá pŕibližnĕ 2,15 metrŕ. Postranní pilíře byly bronzovĕ, odlité do tvaru okřídlenŕch fantaskních bytostí s dračími hlavami, volavčimi těly a s ŕelvíma nohama. Křídla fantaskních zvířat byla rozevřená. Tyto pilíře byly dekorovány pŕedevším zlatou barvou, zejmĕna geometrickými vzory vířŕ a mrakŕ. Dřevĕné tyče byly rovnĕž zdobeny a to opĕt pŕedevším pomocí zlaté. Na samotnŕch ozvučnŕch kamenech byly vyřyty znaky, obtaženĕ červenŕm lakem, označující tón kamene, melodii či číslo. K litofonu patřily dvĕ paličky ve tvaru písmene T a dvĕ dřevĕné černĕ lakované truhlice na uložení ozvučnŕch kamenŕ, kteře se ovšem nacházely v místnosti severní. Mimo tyto velkĕ sety obřadních hudebních nástrojŕ byly v centrální místnosti uloženy tři bubny, sedm citer *se*, citera *qin*, dvoje varhánky *paixiao* (*pǎixiāo* 排箫), čtyři okarány *sheng* atd. Z ostatních pŕedmĕtŕ místnost obsahovala malŕ stolek *ji* (*jī* 几), sedm stoliček na obĕtiny či potraviny *zu* (*zǔ* 俎) a dvĕ lakované dřevĕné truhlice, jedna na nádoby určenĕ k podávání potravin, druhá na nádoby určenĕ k pití alkoholu (ta obsahovala malou lakovanou krabičku, dále pak šestnácet dvouuchŕch pohárŕ *ěrbei* 耳杯, dvĕ dřevĕné lžice atd). Nacházely se zde i tři velkĕ hranatĕ bambusovĕ koše *si* (*sì* 筥), v jednom z nich byly uloženy podstavce na citory *se*. V centrální místnosti se nacházel druhŕ dřevĕnŕ jelen s pravŕm parořím.

Severní místnost, „zbrojírna“, s rozmĕry 4,2 x 4,7 m byla ze vřech místností nejmenřší. Nacházely se zde pŕedevším částí vozu, vozovĕ dekorace, brnění a zbranĕ. Uprostřed místnosti stál velkŕ dřevĕnŕ rám či police (dochoval se jen částečně), na kteřý byly zřejmĕ pŕvodnĕ povĕšeny částí brnění a zbranĕ. V místnosti se nacházela kořená brnění, hroty šípŕ, luky a štíty, vozová stŕíška a ohrádky, oje. Bylo zde nalezeno padesát devĕt halaparten *ge* s rŕznými typy hlavic, třicet bodcŕ *ji* (*jī* 戟), čtyřicet osm kopí rŕznŕch typŕ, čtyři dřevĕná kopí *shu* (*shū* 殳), třináct lukŕ, dvacet šest kořenŕch černĕ lakovaných štítŕ s dřevĕnou kostrou a ŕlutŕm a červenŕm dekorem, hroty šípŕ rŕznŕch typŕ, jedna stŕíška na vŕz a vozová kořatina, dále pak mnoho drobnŕch dekorativních pŕedmĕtŕ na koňskŕ postroj a vŕz. Mimo zbranĕ a částí vozu byla v místnosti nalezena i jedna velká nádoba typu *fou*, jeden stolek *an* zdobenŕ tvářemi zvířat a geometrickými

dekory mraků a dekoru ve tvaru písmene S, deset velkých hranatých bambusových košů si, z nichž některé obsahovaly hroty šípů a některé dřívky šípů, a tři bambusové koše. V místnosti byla nalezena i kožená černě lakovaná brnění s barevnými vzory pro válečníka i pro koně. Koňské brnění bylo neobvykle bohatě a krásně dekorováno. Uprostřed brnění pro válečníka se nacházela dřevěná figurína, která měla zřejmě sloužit jako opora pro lakované brnění. V místnosti se nacházely drobné zlaté plíšky různých tvarů a texty na bambusových prouzcích. Tyto texty vyjmenovávaly věci, z nichž byla složena pohřební výbava, nebo zaznamenávaly jména vozků a koní použitých v pohřebním průvodu atd.

V západní místnosti veliké 8,6 x 3,2 metry bylo uloženo dalších třináct rakví mladých dívek, které zřejmě měly markýzovi sloužit v jeho posmrtném životě. Rakve měly zaoblený či hranatý tvar, dekory se příliš nelišily od rakví doprovodných pohřbů ve východní místnosti – jednalo se o červený lakový podklad a černé či červené vzory. Většina rakví byla uložena v severo-j jižním směru (většinou hlavou k severu), některé ovšem nebyly horizontálně položené na zemi, ale byly vertikálně opřené o stěnu. Těla v rakvích byla zabalena do bambusových matrací, v rakvích se příležitostně našla malá výbava v podobě drobných dekorativních předmětů, zejména pak dekorativních součástí oděvu. Dále se v místnosti nacházela jedna dřevěná lakovaná truhlice a olovo-cínová ryba.

3.3. Funkce hrobky kolem pátého století před naším letopočtem

Kolem 5. stol. př. n. l. se v hrobové architektuře čím dál více prosazuje vnější komora členěná na jednotlivé místnosti a to i v hrobkách menších rozměrů. Hrobka se stává více „architektonickou“ a její výbava se blíží výbavě skutečného domu. Hrobky se v tomto období stávají jakýmsi samostatným miniaturním světem – stojí mimo lidské vztahy i kult předků. Propast mezi světem živých a mrtvých se prohlubuje, důraz je položen na vzájemnou oddělenost obou světů (Falkenhausen 2006: 301). Vzniká dosti rozporuplný vztah světa živých a světa mrtvých, v němž jsou oba světy chápány zároveň jako velmi blízké (zřejmě v souladu s tradičními myšlenkami), na druhou stranu ovšem nové koncepce kladou důraz na jejich oddělení a odlišení (Thote 2008: 131). Hrobka napodobující lidské obydlí, členěná na místnosti s výbavou rozdělenou podle účelu, měla zřejmě původ v okrajových oblastech zhouské říše, tedy zejména ve státech Qin a Chu (Thote 2008: 131).

Mezi inovativní prvky patří i čím dál větší obliba několika vnějších komor a několika vnitřních rakví v závislosti na společenském postavení jedince (Thorp 1980: 50). V tomto období se začíná rozdělovat i hrobová výbava podle funkce. Zatímco dříve byly všechny předměty uloženy do hrobky vedle sebe, od této chvíle jsou rozděleny podle účelu a uloženy do jednotlivých místností. V jednotlivých místnostech většinou převažuje určitý typ předmětů, tak jako je tomu i u hrobky markýze Yi. Do hrobů jsou čím dál častěji vkládány i předměty běžné denní potřeby a věci osobní, na příklad hřebeny a zrcadla.⁵⁴ Tyto předměty ale pouze doplňovaly rituální nádoby, v žádném případě je nenahrazovaly. I tak ovšem jejich přítomnost mezi rituálními předměty dokládá nové koncepty posmrtného života, které se mísí s koncepty tradičními (Thote 1999: 194, 200-201). Zdá se, že posmrtný život už nezahrnoval pouze rituální povinnosti, ale i určité individuální potřeby, ke kterým sloužily věci osobní a denní potřeby. Hrobka byla nejen manifestací společenského postavení a prestiže, jak zesnulého, tak i jeho rodiny, ale měla sloužit i zemřelému samotnému – nábytek a vybavení naznačují život po smrti (tamtéž 135). Stálá obliba doprovodných pohřbů, v případě markýze třináct služebných a konkubín a dokonce i loveckého psa, napovídá, že se do koncepce posmrtného života dostaly i osobní potřeby zesnulého po komfortu a zábavách. Doprovodný pohřeb feny, zřejmě markýzova oblíbeného loveckého psa, dokládá určitou individualitu, která se do hrobové architektury postupně promítá. Hrobka už není pouze rituálním místem odpočinku zemřelého, ale místem odpočinku konkrétní osoby, jejíž záliby se do ní mohou a skutečně promítají. Součástí hrobové výbavy se stávají i figurky sluhů, které rovněž naplňují potřeby po komfortu v životě po smrti. Mají totiž svému pánu sloužit a obstarávat jeho potřeby v posmrtném životě. Tyto figury posléze zcela nahrazují lidské oběti. Kolem 5. století ovšem nelze považovat tyto figurky sluhů za náhražku lidských obětí – v mnoha hrobkách totiž nacházíme jak tyto figurky, tak i lidské oběti či doprovodné pohřby. Zástupná funkce figurek tedy není příliš pravděpodobná. Jednou z hypotéz je, že tyto figurky sloužily původně jako náhražky lidských obětí pro níže postavené. V jedné hrobce totiž patřily ženám z doprovodných pohřbů (Thorp 1980: 59-60).

Členění vnější komory na jednotlivé navzájem propojené místnosti také podporuje koncepci, kterou nacházíme i v pramenech, a to koncepci duše setrvávající v hrobce. Hrobka jako taková byla koncipována jako „příbytek“, kde se nacházelo vše, co mohla

⁵⁴ Jako zrcadla jsou používány mělké talíře, do kterých byla nalita voda, takže se v nich předměty jasně zrcadlily.

duše v hrobce potřebovat. Pro volný pohyb duše (či duší) svědčí i propojení místností pomocí malých otvorů, jakýchsi dveří, jejichž existence by jinak byla naprosto zbytečná a samoúčelná. I dekor oken a dveří na vnitřní rakvi markýze z Zeng potvrzuje víru v existenci duše či duší, které se potřebují z vnitřního prostoru rakve dostat do vnějších prostor (Thote 1999: 135-136; Thote 2008: 133). Podle L. von Falkenhausena je hrobka markýze Yi z Zeng zřejmě nejstarším dokladem snahy o přeměnu hrobky v podzemní palác, v imitaci bohatě vybaveného obydlí. V souladu s touto tezí označuje jednotlivé místnosti následujícím způsobem: místnost východní jako soukromou komnatu, místnost centrální jako ceremoniální síň, místnost severní jako zbrojnicí a západní místnost označuje za harém (2006: 306). Architektonickou novinkou hrobové architektury pozdního období dynastie Západní Zhou byly i vysoké mohyly a nadzemní kamenné struktury.

Mezi dalším inovativní prvky, které se v této době rozšiřovaly, patřily i předměty určené přímo do hrobu, které neměly jiné využití než jako součást hrobové výbavy. V této době počala vznikat i keramika napodobující bronz a to i pro nižší vrstvy. Tato keramika doplňovala klasické sety bronzových nádob a její dekor napodoboval dekor bronzů. Tyto keramické nádoby ovšem stále často sloužily v rituálech, tedy se nejednalo o nefunkční napodobeniny, které by se ve skutečnosti nedaly použít (Thorp 1980: 55-57). Dokonalé bronzové nádoby se v této době vyskytují takřka již jen v hrobkách nejvýše postavených jedinců, jinde jsou nahrazovány keramikou či méně dokonalými bronzem.⁵⁵ Přesto se i v bohatých hrobkách, hrobku markýze Yi z Zeng nevyjímaje, objevují vedle klasických bronzových nádob i rituální nádoby keramické. I klasická rituální výbava, zbraně, zaznamenala určité změny – od 5. století se v hrobech běžně objevují meče (Thote 1999: 194). Pozoruhodnou součástí markýzovy hrobky je sbírka rituálních hudebních nástrojů, setu bronzových zvonů a setu ozvučných kamenů. Tento neobvykle rozsáhlý nález, společně se sety bronzových nádob dokládá důraz, který byl stále (i s novými koncepcemi a novými prvky výbavy) kladen na rituál a na veřejnou úlohu, kterou hrál ve společnosti (Bush 1999: 43).

Mezi základní dekory patří zejména motivy geometrické a abstraktní a motivy draků a ptáků. Motivy ptáků mohly souviset i s odchodem duše, naznačovat její opuštění těla a hrobu a vstupu na nebesa či odletu na onen svět, také mohly fungovat jako ochránci a průvodci duše opouštějící hrobku. Tyto spekulace se ovšem vztahují spíše k sochám ptáků, než k samotným ptačím dekorům, které přímo navazují na předchozí období.

⁵⁵ Dokonalé bronzové nádoby zřejmě zůstávaly v chrámech a byly mnohem více ceněny, neboť je nacházíme pouze v nejbohatších hrobkách (Falkenhausen 2006: 301).

Stejně jako v hrobce markýze Yi nalézáme i v mnoha jiných hrobkách, zejména pak v oblasti státu Chu, podobné dlouhokrké ptačí sochy. Mimo hypotézy, podle nichž se jedná o strážce, ochránce či průvodce, se v případě sochy ptáka v markýzově hrobce spekuluje i o tom, že možná původně mohl nést buben a že se tedy jedná pouze o stojan (tamtéž 111-112). Mimo abstraktní dekory na bronzových a keramických nádobách se ovšem místy objevuje i určitý posun k realističnosti, nový „naturalistický“ prvek. V případě markýzovy hrobky je to kachní krabička a částečně i její dekor a sochy dvou jelenů, velmi realisticky zobrazených, s pravým parožím (tamtéž 112-113).

3.4. Shao Tuo z Chu (*Chǔ Shào Tuō* 楚邵佗, 316 př. n. l.), Baoshan (*Bāoshān* 包山)

V této části práce čerpáme především z hrobové zprávy hodnostáře Shao Tuo (*Baoshan Chu mu* 1991). Hrobka vysokého státního úředníka státu Chu, známá jako hrobka č. 2, se nachází v městě Baoshan, okrese Jingmen (*Jīngmén* 荊門), provincii Hubei (*Húběi* 湖北). Je datována do poloviny období Válčících států, konkrétně do roku 316 př. n. l., v němž Shao Tuo podle textů objevených v hrobce zemřel. Byla zaplavena vodou ve výšce přibližně jednoho a půl metru a objevena v roce 1987. Neboť se nachází na území starověkého státu Chu, který se do určité míry vymykal kultuře Centrální roviny, nacházíme zde několik krajových odlišností. Z tohoto důvodu jsme nuceni nejprve si ujasnit určité rozdíly mezi kulturou státu Chu a Centrální roviny.

Chu bylo jedinou ze sedmi mocností Válčících států, která ležela na jihu, u Dlouhé řeky. Na tomto území se vyvíjela samostatná kultura, odlišná od kultury Centrální roviny. Ve 12. století př. n. l. do této oblasti pronikl shangský král Wuding (*Wūdīng* 武丁) a shangskému světu byla známa jako Jingchu (*Jīngchǔ* 荊楚). Za dynastie Zhou, kolem 8. století př. n. l., se dominantní mocí v této oblasti stal stát Chu, který si v tomto období vytvořil jedinečnou kulturu, která se stala dominantní pro celou oblast dnešní provincie Hubei. Z pramenů a artefaktů doby Válčících států však lze velmi snadno vyzorovat, že kultura této oblasti byla do značné míry shodná s kulturou Centrální roviny, ale nadále si zachovávala odlišné umělecké tradice i náboženské myšlení – není bez zajímavosti, že přibližně do 7. století př. n. l. se zdejší kultura od kultury Centrální roviny příliš nelišila, teprve později se vynořily prvky typické pouze pro oblast Dlouhé řeky a řeky Han (Bush 1999: 15, 17). Kulturní odlišnost státu Chu se tedy podle všeho vytvořila až později, zřejmě pod vlivem jižních nečínských států, se kterými Chu sousedilo. Kultura státu Chu

byla z pohledu Centrální roviny vnímána jako polobarbarská, ovšem zároveň mystická a fascinující kultura, která uctívala různé bohy a o níž se předpokládalo, že si zachovala určité prvky šamanismu.⁵⁶ chuský stát fungoval i na oficiální úrovni do značné míry nezávisle na zhouské říši a není proto divu, že si jeho panovník jako první, již v roce 704 př. n. l., nárokoval zhouský panovnický titul *wang* (tamtéž 21). Přesto bylo Chu v zásadě pevnou součástí zhouského systému, což dokládají na příklad i nápisy na bronzových nádobách, které jsou psány v klasické čínštině a takřka zde nejsou patrné stopy po žádném dialektu (Falkenhausen 2006: 264). Z hlediska hrobové architektury se stát Chu lišil spíše dokonalejším řemeslným zpracováním dřeva, tedy zejména vyspělejší technikou spojování jednotlivých prken, než odlišností v hrobové architektuře jako takové. Hrobky na území státu Chu jsou velmi dobře zachovány, což svědčí o úspěšnosti používaných technik a metod. Ačkoli měl Chuský stát pověst do určité míry odlišné kultury, ve skutečnosti následoval tradice Centrální roviny v zásadě velmi konzervativně. V určitých případech byl dokonce konzervativnější než státy nalézající se v centru Zhouské říše – v chuských hrobech se na příklad nachází mnohem méně rumělky než v hrobech Centrální planiny, což naznačuje, že ochranné vlastnosti rumělky⁵⁷ nebyly v Chu brány příliš vážně (Thote 1999: 190, 192).

Shao Tuo, vzdáleně příbuzný s chuským panovnickým rodem, zastával velmi vysokou hodnost – nejvyšší hodnosti, které dosáhl, byl ministr po levici (*zuōyīn* 左尹). Tato hodnost byla spojována s častým cestováním. Podle dochovaných spisů z jeho hrobky víme, že Shao Tuova smrt byla přikládána prokletí neznámého božstva, zlého démona či ducha, kterého na těchto cestách potkal. Záznamy z hrobky nevyklučují ani prokletí jedním z Shao Tuových předků. Záznamy o desítkách věštění, které měly odhalit příčinu Shao Tuovy nemoci, byly nalezeny v jeho hrobce a jsou důležitým dokladem dobových představ o světě nadpřirozena. Ačkoli se o nalezení příčiny nemoci pokoušeli

⁵⁶ Dokladem šamanismu ve starověké Číně je existence tak zvaných *wu* (*wū* 巫), spirituálních médií, kteří fungovali jako exorcisté v případě výskytu zlých sil. V *Pisních z Chu* existují básně, v nichž se nacházejí prvky považované za šamanistické – v básni připisované Qu Yuanovi zvané „Setkání s hořkostí *Lísāo* 離騷“ se zřejmě nachází motiv šamanské cesty a básně komplexu „Devět básní *Jiǔgē* 九歌“ jsou chápány jako výpověď šamana před sestoupením božstev. *Wu* se zřejmě původně neomezovali pouze na oblast státu Chu, ale vyskytovali se na celém území Číny, je ovšem možné, že pouze Chu si jim přikládalo původní význam a důležitost. Společně s dalšími lokálními odlišnostmi to pak mohlo vyústit v čínskou představu chuské odlišnosti (Cook 2006: 26).

⁵⁷ Rumělka měla v rakvích zabránit rozkladu těla. Tento postup ovšem nepatřil mezi tradiční a objevuje se až v době Východní Zhou.

mnozí věštci několik let,⁵⁸ Shao Tuo nakonec své nemoci podlehl, bylo mu mezi 35 a čtyřiceti lety, a v souladu se svým postavením byl bohatě pohřben.

Hrobka byla ukryta ve vertikální jámě pod mohylou vysokou 5,8 metrů, jejíž spodní část dosahovala šířky 54 metrů. Mohyla se skládala ze šesti nepravidelných vrstev hlíny různých barev. Vertikální jáma měřila na povrchu 34,4 x 31,9 metrů, u dna pouhých 7,8 x 6,85 metrů. Dosahovala hloubky 12,45 metrů. Rampa vedoucí k hrobce směřovala na východ – rampy v tomto časovém období byly typické především pro stát Chu (Cook 2006: 38, 41). Na dně vertikální jámy byla umístěna hrobka samotná. Ta sestávala z dvou vnějších komor *guo*, které byly z jilmového dřeva, a z tří rakví vnitřních *guan*. Vnější komora měla rozměry 6,32 x 6,26 metrů a její výška činila 3,1 metrů, druhá menší vnější komora měla rozměry 3,76 x 2,36 metrů a její výška činila 2,24 metrů. Obě komory se skládaly z prken, které tvořily její čtyři stěny, strop i podlahu. Hrobka byla koncipována do tvaru podobnému předpokládanému tvaru světa⁵⁹ a byla rozdělena na pět místností – uprostřed byla místnost hlavní (Příloha 4). Do této centrální místnosti byly uloženy rakve se zesnulým. Další čtyři komory se nacházely po jejích stranách, všechny byly odděleny stěnami a pohřební výbava v nich byla naskládána ve vrstvách na sobě. Východní místnost, podle textů⁶⁰ vyzvednutých z hrobky šlo o jídelnu (*shishi* 食堂), obsahovala bronzové nádoby a obětiny. Západní místnost⁶¹ obsahovala věci denního užití – potraviny, nábytek atp. Severní místnost⁶² obsahovala texty administrativní a věštebné, ochranné i dekorativní předměty a předměty, jež měly doložit Shao Tuovu totožnost a jeho společenské postavení. V jižní místnosti se nacházely například texty související s pohřebním rituálem, z nichž jeden vyjmenovával kočáry a koně použité v pohřebním procesí Shao Tua, a druhý popisoval obřad před chrámem předků, který se odehrál ještě před uložením rakve do hrobky (tamtéž 41). Nacházely se zde zbraně, postroje na koně i části vozu. Na dně hrobové jámy se nacházela obdélníková obětní jáma s mladou horskou kozou, jejíž rohy byly obaleny hedvábím. Hlava této obětiny, zřejmě symbolu štěstí a plodnosti,⁶³ směřovala rovněž k východu. Takováto oběť byla obvykle obětována bohu půdy. V tomto případě měla zřejmě dokládat Shao Tuovu nevinnost (tamtéž 48-49).

⁵⁸ Věštebné záznamy viz Cook, A. Constance: *Death in Ancient China: A Tale of One Man's Journey*. Leiden: Brill, 2006

⁵⁹ Svět byl chápán jako uspořádání čtyř regionů, uprostřed něhož se nacházely čínské státy. Tato představa se samozřejmě měnila, ovšem tímto tématem se zde hlouběji nebudeme zabývat.

⁶⁰ Celkově bylo objeveno 448 bambusových proužků, z nichž většina se nacházelo v místnosti severní, o něco méně pak v místnosti západní.

⁶¹ Tento směr byl spojován se spirituálním hledáním a podzimem (Cook 2006: 47).

⁶² Sever byl podle teorie *yin* a *yang* nejvíce spojován se smrtí (Cook 2006: 7).

⁶³ V chuském umění byly rohy populárním symbolem, který označoval plodnost.

V centrální místnosti veliké 3,84 x 2,49 metrů se nacházely tři rakev, z cedrového a katalpového dřeva, naskládané do sebe. Vnitřní rakev, tedy rakev nejmenší (1,84 x 0,46 metrů, vysoká 0,46 metrů), která byla uložena do dvou rakví zbývajících, obsahovala tělo zesnulého zabalené do několika vrstev oblečení – zřejmě se jednalo o dary smutečních hostů.⁶⁴ Shao Tuo směřoval hlavou k východu, což byl směr, který byl později v souladu s pěti činiteli ztotožňovaný s jarem a znovuzrozením.⁶⁵ Tvář měl zakrytou hedvábím a končetiny svázané provazem. První rakev byla obdélníkového tvaru, zapečetěná vrstvou laku (Příloha 5). Víko bylo možno zvednout pomocí dvou kruhových držadel uchycených na bronzových maskách dvojhlavých příšer. Pomocí obdobných držadel, dvou na každé straně a jednoho na koncích rakve, bylo možno zvednout celou rakev. Vnitřek rakve byl pomalován červeným lakem, ovšem vnější část byla pokryta lakem černým s bohatým dekorem žlutých a červených fénixů dále zdobených zlatou barvou. Abstraktní dekor fénixů a draků, mytických zvířat, symbolů spirituálního letu, na západním a východním konci zřejmě reprezentoval střežené otvory, kterými duše mohla bez obav uniknout do vnějších prostor hrobky (tamtéž 52). Dekor byl výrazně symetrický. Na východním konci byl metodou aplikovaného bronzu vytvořen motiv zoomorfní masky *taotie* (*tāotiè* 饕餮),⁶⁶ z něhož zřejmě původně visel pruh hedvábí s nefritovým diskem *bi*. Motiv *taotie* byl použit i v dekoru na západním a východním konci rakve. Rakev byla pevně omotána provazem a bylo na ní uloženo hedvábné oblečení, bronzový meč s nefritovou rukojetí, nůž na odštipování bambusových proužků a několik hůlek. Po jižní straně rakve ležel další bronzový meč, tentokrát s rukojetí z rohoviny, a po severní straně byl položen luk a šípy. Takto bylo zřejmě vyjádřeno jak Shao Tuovo postavení vzdělance, tak i ideál vznešeného muže, pravého mírumilovného literáta, který ovšem vládl bojovým uměním a v případě potřeby jej mohl využít. Navíc byly takto uložené věci Shao Tuovi okamžitě přístupné – zdá se, že tedy byly první důležitou věcí, kterou duše, zřejmě při opouštění

⁶⁴ V *Knize obřadů* je popsán chuský zvyk odlišný od zvyků Centrální roviny, v němž jdou důležití smuteční hosté přizváni, aby pomohli odít tělo zesnulého. Constance A. Cook se domnívá, že je velmi pravděpodobné, že zemřelý mohl být velmi často oděn do smutečních darů, oděvů, které hosti za tímto účelem přinášeli (2006: 41). Stejný názor zastává na i Robert L. Thorp (1980: 78).

⁶⁵ Směr spojovaný se smrtí byl obvykle sever, a proto většina hrodek směřovala na sever, neboť se duše údajně po smrti ubírala nejprve tímto směrem – viz obřad přivolávání duše. Správné umístění hrobky v souladu se světovými stranami očividně hrálo velmi důležitou roli již za dynastie Shang. Zdá se, že sever a západ byly již od pradávna spojovány se smrtí – západ byl spojen s cestou na nebesa – a jih a východ byly spojeny s životem (Cook 2006: 33-34).

⁶⁶ Tento motiv se poprvé objevil v době Letopisů v podobě hlavy požírající člověka. V komentáři *Zuozhuan* je vysvětlen jako symbol tří zel – touhy po moci, neslitovnosti a nedodržování Řádu. Podle pozdějších konfucíánských výkladů se jedná o symbol obžerství. Byl hojně používán jako dekor bronzů dynastie Shang a posléze i Západní Zhou, jeho původní význam ovšem není známý. Podle některých sinologů se jednalo o zobrazení totemů.

rakve, potřebovala. Podle Constance A. Cook mohly duši napomáhat nabýt podobu *xiàng* 象 (tamtéž 50). Prostřední rakev (2,28 x 1,06 metrů, vysoká 1,09 metrů) měla zakulacené boční strany i víko⁶⁷ a byla pokryta devíti vrstvami hedvábí různých barev a dekorů.⁶⁸ Na několika vrstvách pak ležely hliněné pečeti. Otázkou ovšem zůstává vrstva sedmá, na které byly nalezeny zbytky hmyzí kukly – není jisté, jednalo-li se o pouhou náhodu či záměr. V případě úmyslu by nevylíhnutá kukla mohla symbolizovat Shao Tuovu proměnu, přechod do života po smrti.⁶⁹ Víko a dno rakve byly opět zapečetěny vrstvou laku. Celá rakev pak byla natřena lakem černým, položena na bambusové matraci a těsně opásána lany s černými, hnědými, červenými a světle hnědými vlákny. Poslední vnější rakev měla rozměry 3,19 x 1,78 metrů a její výška činila 1,72 metrů.

Východní místnost, tzv. jídelna, měla rozměry 4,14 x 0,92 metrů. Měla zřejmě sloužit k posmrtné hostině, rituálu zvanému *dazhao* (*dàzhào* 大兆). Zároveň měla fungovat i jako jakási podzemní svatyně (*tiāo* 桃), „uvítací místnost“ pro duchy předků, kteří měli pomoci Shao Tuovi při jeho posmrtné cestě. Obsahovala nádoby na potraviny, bronzové i dřevěné lakované, a koše s jídlem.⁷⁰ Zároveň se zde nacházely hudební nástroje, bez nichž by nemohla být uspořádána řádná hostina. Celkově se jich v hrobce našlo čtrnáct kusů a zdobeny byly lakovým dekorem vírů, barevných mraků atd. V místnosti byly ovšem uloženy i dvě dřevěné figurky sluhů, které měly na hostině obsluhovat a zastupovat sluhy živé. Figurky sluhů s pohyblivými pažemi byly vysoké pouhých 112 milimetrů, sestavené z několika samostatně vyřezávaných částí. Měly černě namalované šňůrky držící čapku a červeně kolorované rty. Kníry měly zhotoveny z dřevěných odštěpků a vlasy z dlouhých stužek smotaných do copu. Obličejová část i krk a nohy byly nabarveny růžovou barvou, boty byly černé. Zatímco obličejová část, hlava i krk byly vyřezávány velmi pečlivě, zbytek těla byl vyřezán vcelku hrubě, bez větších detailů, což naznačuje, že figurky byly s největší pravděpodobností původně zcela oděny. Další dvě dřevěné figurky byly vyřezány bez nohou a byly podstatně menší. Zřejmě představovaly buď ženské služebnictvo či mladé sluhy. Objeven byl ještě jeden další pár služebníků. Všechny tyto figurky služebníků měly sloužit mrtvému a nahrazovaly tak lidské oběti. Místnost dále obsahovala nízké dřevěné stolečky, dřevěnou citeru a skříňku

⁶⁷ Constance A. Cook se domnívá, že tento tvar mohl symbolizovat obydlí. Vzhledem k tomu, že se na východním konci této rakve nacházely bílé architektonické značky pro okna a dveře, je velmi pravděpodobné, že tudy měla či měly duše uniknout (2006: 51).

⁶⁸ Pátou a devátou vrstvou zdobil dekor fénixů.

⁶⁹ Podobným symbolem byl v předchozích obdobích dekorační motiv cikád na bronzových nádobách.

⁷⁰ Jednalo se o masité i zeleninové chody, obilí i alkohol. Podrobné záznamy se dochovaly na bambusových záznamech nalezených v hrobce – viz Cook 2006: 214-218.

se setem nádob na alkohol. Dále pak nádoby na jídlo, keramické nádoby, lakované dřevěné nádoby, lžičky, košťátka, i bronzové nádoby, které byly umístěny zejména v západní části místnosti. Ve východní části byly naopak nashromážděny především koše s jídlem. Ty byly většinou pevně uzavřeny, někdy dokonce zapečetěny pomocí látky upevněné provazem a opatřeny hliněnou pečetí a štítky. Bronzové rituální nádoby nacházející se v hrobce byly zdobeny geometrickým a abstraktním dekorem mraků, bezrohých draků, vlnovek atd. Bylo zde nalezeno osmnáct kotlíků *ding* se čtyřmi kotlíkovými háky, dvě čtvercové zásobnice *fu* (fǔ 簠), dvě kulaté nádoby s víkem typu *dui* (*dui* 斝), šest nádob na podávání alkoholu *hu* (*hú* 壺), dvě nádoby s víkem typu *fou*, dvě velké nádoby na umývání typu *jian* (*jiàn* 鑒), dva talíře (*pán* 盤) atd. Dále zde byly nalezeny dvě úschovné nádoby podobné truhlicím, nádoba na nalévání nápojů *yi* (*yí* 匜), naběračka a kadidelnice. V lakované truhlici ve tvaru dvouhlavého draka byl umístěn set na podávání alkoholu. Mezi bronzovými kotlíky *ding* byly umístěny texty, soupisy bronzových nádob darovaných do hrobky – ovšem jen některé položky se překrývají se skutečnými archeologickými nálezy. Mimo potraviny umístěné do hrobky⁷¹ bylo objeveno i hedvábí a předměty, které byly určeny k hostině či mohly fungovat jako náhražky za skutečná jídla – šlo na příklad o listy trávy lalang válcovitý (*Imperata Cylindrica*), bambusová vlákna, větvičky apod.

V jižní místnosti s rozměry 4,47 x 1,5 metrů se nacházelo válečnické vybavení, výzbroj a zbraně. Byly zde uloženy na příklad kopí, sekery s dvojitým ostřím, šípky, dřevěné i kožené štíty a brnění a to včetně brnění koňského. Byly zde uloženy i věci potřebné k lovu. Na rozdíl od předchozích období se v hrobce nenacházel celý válečný vůz, ale pouze jeho části. Na příklad jha, stříšky, vozové ohrádky, bambusové matrace, gázy, rukojeti i dekorativní bronzové ozdoby ve tvaru ptáků a tygrů, ozdoby na uzdy, udidla, knoflíky, jehlice, stanové i opaskové háčky, síť, dřevěný buben atd. Na udidle se nacházely znaky „*tiānxū* 天胥“, které se dají volně přeložit jako „nebeský pomocník“ a zřejmě označují pomocnou roli koně při duchovní cestě (tamtéž 59). V místnosti se nacházely i dvě dřevěné figurky sluhů a soupisy věcí uložených v místnosti.

V západní místnosti s rozměry 3,88 x 0,44 metrů bylo uloženo oblečení, toaletní potřeby a nábytek potřebný k cestování. Kromě příkrývek, obuvi, toaletní skříňky, bambusových vějířů, skládací postele, bronzových lamp i nádob, citery a dalších užžitných

⁷¹ Potraviny samotné se pochopitelně nedochovaly nebo dochované zbytky nešly určit. Nicméně přibližnou představu nám poskytují soupisy jídel na bambusových prouzcích uložených v hrobce.

věcí se zde nacházely i zbraně – kožený štít, kopí, dýkovité sekery apod. V místnosti bylo objeveno sedm bambusových košů, z nichž tři obsahovaly ještě zbytky svého původního obsahu. V jednom se nacházely zbytky látky, v druhém zbytky obuvi a ve třetím ozdoba na čapku, pepřová semínka⁷² a pět dřevěných štítků označujících komnatu, kamna, vstupní bránu, dveře a stezku. Zřejmě se jednalo o označení míst v hrobce, která měl zemřelý pod kontrolou. Hrobka se tedy podobala domu nejen navenek, ale i hrobová výbava a její uspořádání odpovídalo nárokům na skutečné obydlí. Bambusové proužky nalezené v této místnosti sestávaly z několika soupisů popisujících oblečení a předmětů uložených do hrobky, avšak zbytek proužků byl prázdný až na jeden proužek, který zřejmě patřil k jakémusi úřednímu dokumentu.

Místnost na severu, jejíž velikost činila 4,93 x 1,23 metrů, obsahovala ochranné a dekorativní předměty, které mohly zemřelému sloužit jako ochrana na cestě, či jako úplatky pro duchy, které mohl Shao Tuo potkat na své posmrtné cestě. Tato místnost nicméně pomáhala především k určení Shao Tuovy identity – nacházely se zde totiž důležité texty, které dokládaly jeho původ i rodovou linii jeho domu a zároveň vyjmenovávaly zásluhy, které Shao Tuo vykonal za doby své státní služby, a zaznamenávaly i oběti duchům, které za svého života vykonal. I tato místnost obsahovala dvě dřevěné figurky sluhů. Nacházela se zde cetera *se*, dvě bronzové nádoby s úchyty a víky, bronzové lampy (Příloha 6), bambusová matrace, dřevěné podhlavníky, sedátko, dřevěný ozdobný předmět ve tvaru tygra, nefritové disky *bi*, jehlice z rohoviny, štětec, nožik na vytváření bambusových proužků a malá dřevěná krabice s rohovinovým úchytem na víku, ve které nebyl nalezen žádný obsah. Dekorativních předmětů bylo v hrobce objeveno celkem 25 kusů a k jejich výrobě bylo použito následujících materiálů: nefritu, lakovaného dřeva, kostí, hedvábí, zlata, mědi atd. Dále byla v severní místnosti objevena bambusová vycházková hůl s bronzovou hlavou ve tvaru dračí hlavy a bodcem se stylizovaným dekorem kachny připravené vzlétnout.⁷³ Zároveň zde bylo nalezeno pět košů, z nichž tři byly natřeny červeno-černě. V jednom hnědém koši byly nalezeny čtyři hřebeny, v jednom červeno-černém pepřová semínka, v dalším bylo hedvábí a ve třetím červeno-černém koši byly předměty, většinou vyrobené z nefritu, které zřejmě Shao Tuo nosil jako součást oděvu. Tyto dekorativní ornamenty měly zřejmě ochrannou funkci. Mezi těmito předměty byl na příklad předmět z rohoviny vyřezávaný do tvarů tří

⁷² Ta byla nalezena i v místnosti východní zřejmě jako součást pokrmů, do kterých byly přidávány spíše z důvodů magických než kvůli chuti (Cook 2006: 58).

⁷³ Mnoho dekorů v hrobkách naznačuje zvířata připravená k okamžitému vzlétnutí, což byl zřejmě symbol duchovní cesty, kterou duše musela podstoupit.

vzájemně propletených draků, který zřejmě sloužil jako ozdoba hlavy či čapky. Podle Constance A. Cook by se Shao Tuo za pomoci tohoto předmětu, který by byl upevněn na turbanu zdobeném pery, mohl okamžitě proměnit v polo-zvířecí bytost – tedy v podobu, kterou měla i většina duchů popsaných ve starých textech. Tento předmět mohl být symbolem pustin, jimiž duše putovala, i transformace, nebo mohl být ochranným předmětem zahánějícím demony (tamtéž 62). Dalším zajímavým ornamentem bylo sousoší jelena hlavou otočeného na sedící postavu medvěda či opice. Podstava tohoto předmětu byla tvořená dvěma dalšími jeleny, ptákem a několika hady. Texty umístěné do této části hrobky se týkaly Shao Tuovy státní služby a záznamů ohledně průběhu Shao Tuovy nemoci. Mezi těmito texty týkající se Shao Tuovy nemoci, z nichž většina byla sepsána těsně před jeho smrtí a byla tedy jakýmsi prvním krokem přípravy na smrt, vstupem do posmrtného života, se nacházely i prázdné bambusové proužky, které zřejmě kvůli Shao Tuově smrti nemohly být využity, nicméně, stále patřily k jeho posmrtné výbavě a nemohly být využity pro jiné účely. Proto byly rovněž uloženy do hrobky. Zároveň je možné, že jakožto texty týkající se duchů a zemřelého mohly být vnímány jako potenciálně nebezpečné živým a jako takové musely být uloženy do hrobky a odděleny od světa žijících (tamtéž 63).

V severní místnosti byla nalezena i kulatá lakovaná skříňka, na níž byl vyobrazen, v několika scénách, příjezd hostů a odjezd jedné osoby na voze (Příloha 7). Víko bylo dekorované propletenými reliéfy abstraktních draků a fénixů v červeném, oranžovém, žlutém, světle hnědém a modrém provedení. Tento dekor byl uspořádán do dvou soustředěných kruhů oddělených červeným proužkem. Příchod hostů a odjezd neznámé osoby na voze je vyobrazen v pěti scénách na stěně skříňky. Jednotlivé scény jsou od sebe odděleny stromy. Tento dekor mohl být symbolickým vyobrazením Shao Tuovi vydávajícího se na cestu po smrti, jeho odchodu ze světa živých na „lov“ do pustin světa mrtvých (tamtéž 126).⁷⁴ Ovšem, vzhledem k tomu, že žádná z postav na sobě nemá namalovány smuteční šaty, mohlo se rovněž jednat o pouhé zachycení určité události, která mohla Shao Tuovi pomoci rozvzpomenout se na svůj společenský status i na svou osobní identitu. Skříňka se liší od předchozí tradice jak svým dekorem, tak i materiálem a užitím – nejedná se ani o bronzovou, ani o rituální nádobu. Zřejmě je na ní vyobrazen sám zesnulý a to ve scéně, jejíž zobrazení se svou formou podobá svitkovému obrazu.

⁷⁴ V *Písních z Chu* je odchod a lov často metaforou pro odchod duše *hun* na pomezí, odkud posléze vzlétne a vydá se nejčastěji do nebe.

Podobnou tradici vyobrazování zesnulých vidíme velmi často ve výzdobě hrobek dynastie Han (tamtéž 124).⁷⁵

Zvláštností většiny hrobek oblasti státu Chu je přítomnost ochranného zvířete, tzv. strážce hrobky *zhenmushou* (*zhèn mù shòu* 鎮墓獸). Ačkoli v Shao Tuově hrobce nebyl nalezen žádný takovýto předmět, v hrobech elity oblasti Jiangling, kde se nacházela i Shao Tuova hrobka, jich bylo objeveno velmi mnoho. První *zhenmushou* byl objeven v hrobce č. 3 v Tunxi (*Túnxī* 屯溪) v jižní Anhuí (*Ānhuī* 安徽) (Falkenhausen 2006: 276). *Zhenmushou* je obvykle spojován s duší opouštějící tělo či přímo s odchodem duše z hrobky. Není zcela jisté, co má *zhenmushou* přesně představovat, panují spory, jestli zobrazuje jakéhosi horského ducha, průvodce duší, bojovníka, démona smrti či naopak přemožitele démonů. Podle některých autorů se může jednat i o transformaci duše, zobrazení šamana, boha války či o dračí totem (tamtéž 137). Ať už se jedná o zobrazení čehokoli, *zhenmushou* obvykle stojí na čtvercové podstavě a většinou má výrazně kompozitní charakter. Jeho nejtypičtější charakteristikou jsou jelení parohy, které mu vyrůstají z temene hlavy, a častý je i dlouhý vyplazený jazyk. Někteří badatelé se domnívají, že *zhenmushou* byl původně uložen nad hlavou zesnulého, aby duši pomohl opustit tělo i rakev a odvést ji do země nesmrtelných (Cook 2006: 138). *Zhenmushou* je dáván i do spojitosti s požíváním masa, na příklad pohřebních obětin či s pozřením těla samotného zemřelého, jak navrhuje Constance A. Cook (tamtéž 139).

3.5. Funkce hrobky kolem čtvrtého století před naším letopočtem

Hrobová architektura 4. století př. n. l. navazuje na nové koncepce předchozího období. Hrobka je stále více podobná obydlí, věci osobní a běžné denní potřeby nabývají na významu, rituální předměty často nejsou zhotovovány z tak luxusních materiálů jako předměty ostatní. Věci denní potřeby jsou velmi luxusní a často mnohem cennější než samotné rituální nádoby (Thote 1999: 202). Předměty tvořící hrobovou výbavu lze rozdělit vesměs do tří skupin – na předměty, které byly do hrobky vloženy celé (zbraně, nádoby), části předmětů, které zastupovaly věc jako celek (na příklad části vozu), a předměty, které byly složené a připravené k cestování, například skládací postel, stoly atd. (Cook 2006: 54). Hrobová výbava se skládá z rituálních předmětů, hudebních nástrojů,

⁷⁵ Jedná se o lovecké scény, scény zobrazující exorcismus či procesí vozů. Obvykle jsou vyryté v kamenných blocích či namalovány na hedvábí nebo lakem na dřevo.

věcí denní potřeby, zbraní, náradí, částí vozu, dekorativních předmětů atp. Do hrobů jsou často vkládána zrcadla, která podle všeho nemají pouze význam běžného domácího užitkového předmětu, ale zřejmě jim byl přikládán určitý příznivý vliv, jakási magická síla (Thote 1999: 195).

Zdá se, že představy o odchodu duše z těla a hrobky v tomto období získaly poněkud jasnější tvar či jim, přinejmenším, byla věnována větší pozornost – svědčí o tom složení hrobové výbavy, jehož významnou složku začínají tvořit i osobní dokumenty, ochranné předměty a obětiny v podobě potravin a pokrmů. Jakoby se očekávalo, že duše po uložení těla do hrobky nejprve usedne k hostině⁷⁶ a následně odejde společně se svými dokumenty, přičemž po cestě bude překonávat překážky v podobě zlých sil a duchů (Cook 2006: 46). Pravděpodobný pohyb duše mohl vést nejprve do místnosti západní, „jídlny“, kde se duše posilnila na cestu, a poté se duše mohla ubrat do místnosti severní, kde se nacházely předměty k určení identity a společenského statutu i předměty ochranné, následně se pak vydala do místnosti jižní, kde byly uloženy zejména zbraně a části vozu, odkud se mohla vydat na cestu, opatřena vším, co mohla na své posmrtné cestě potřebovat. Zejména severní místnost, tedy její vybavení, nabylo v tomto období na významu. Jednalo se o předměty ochranné a předměty dokládající Shao Tuovu identitu, které pomáhaly vysoce postavenému hodnostáři určit své postavení mezi předky ve světě duchů (tamtéž 55).

V hrobové architektuře se stále více projevuje snaha zamezit zničení hrobky pomocí vrstev jílu a uhlí a zároveň se stále více klade důraz na zabránění rozkladu těla. Rakve jsou často zapečetěny lakem a převázány provazy či hedvábnými popruhy, které fixují víko, ale zároveň mohou sloužit i jako demonstrace oddělení světa živých a mrtvých. Rovněž zabraňují zesnulému v návratu mezi žijící komunitu. Rakve měly chránit zesnulého před škodlivými vlivy okolí, před zlými duchy (a to díky dekorům zobrazujícím masky příšer a dračích hlav), avšak zároveň měly rakve chránit i žijící potomky před neblahým vlivem zesnulého. Rovněž ovšem umožňovaly, pomocí dekorů oken a dveří,⁷⁷ duši uniknout z rakve do vnějších prostor hrobky a odtud se vydat dále na

⁷⁶ Hrobka snad měla fungovat i jako podzemní rozšíření hostiny na rozloučenou nad zemí (Cook 2006: 48).

⁷⁷ Na Shao Tuových rakvích sice žádný takový dekor vyobrazen nebyl, ovšem na jedné ze tří vnitřních rakví byly objeveny architektonické značky pro dveře a okna, které mohly průchody z rakve symbolizovat. V tomto období se symboly a náznaky či nefunkční náhražky v hrobové architektuře i v pohřební výbavě začínaly těšit velké oblibě a byly pokládány za naprosto dostačující. Použití opačných technik, tedy zhotovení skutečných dveří, předmětů apod., začínalo být chápáno jako přiblížení obou světů, tedy světa živých a světa mrtvých, což bylo považováno za něco neblahého, nežádoucího a potencionálně velmi nebezpečného.

cestu (tamtéž 50). Důležitým prvkem hrobové architektury se více než kdy dříve stalo rozlišení prostoru na vnitřní a vnější.

Pohřební výbava se i nadále mění a přizpůsobuje novým představám. Rituální nádoby, ačkoli jsou nadále její důležitou součástí, ztrácí svou důležitost a upadají. Jsou často hůře odlity, mnohdy nenesou žádné rituální nápisy, často jsou nepoužitelné a pouze napodobují skutečně užívané rituální nádoby. Do hrobové výbavy se dostává stále více nových předmětů – nábytek, toaletní potřeby, věci potřebné k psaní, bambusové proužky a luxusní nádoby (ovšem nikoli rituální nádoby, ale nádoby užívané mimo rituál). Dochází k jasnému posunu – zatímco rituální nádoby vykazují stále nižší kvalitu, ostatní předměty jsou často velmi luxusní. Jedná se o předměty, které dále připodobňují hrobku k lidskému obydlí – luxusní předměty jako jsou zrcadla, lampy, opaskové zápony, oděvy, lakované poháry atd.⁷⁸ Hrobka díky těmto předmětům tvoří mikrokosmos, samostatné a soběstačné obydlí, čímž se de facto zabraňuje tomu, aby zemřelí měli snahu vracet mezi živé. Oddělení světů a jasná definice hranice mezi nimi měla prioritní význam (Falkenhausen 2006: 312, 316).

I tradiční oběti v podobě masa se mění a do hrobu je vkládáno jídlo v bambusových koších, které má zajistit duši bohatou hostinu (Thote 2008: 138-140; Thote 1999: 195). Hostina pořádaná v hrobce měla podle všeho probíhat stejně jako hostiny nad zemí – nesměli při ní chybět ani hudebníci. V hrobce je zřejmě zastupovaly dřevěné figurky sluhů, kteří měli na hostině obsluhovat a snad i hrát na hudební nástroje. Pohřební výbavu dále tvoří zbraně, oblečení, skládací postele, ochranné předměty⁷⁹ atd. Důležitou součástí jsou i části vozu a věci potřebné k cestování – koncepce cesty a putování duše se v této době už velmi výrazně promítá do hrobové architektury a do složení pohřební výbavy. Hrobka už nebyla jen manifestací společenského postavení, příbytkem duše a těla, ale zřejmě i výchozím bodem, z něhož se měla duše vydat na další cestu (Cook 2006: 48).

V hrobové výbavě převažují, podobně jako v předchozím období, předměty zdobené lakem – většinou se jedná o černý a červený lakový podklad zdobený zlato-stříbrným dekorem. Dekory navazují na předchozí období – důležité jsou zejména abstraktní a geometrické dekory vln a vírů, páskové dekory a dále pak tváře zvířat,

⁷⁸ Za doby Válčících států se ovšem stále jedná o skutečné předměty, nikoli o nefunkční náhražky (Falkenhausen 2006: 309).

⁷⁹ Mezi ochranné předměty v oblasti státu Chu patří zejména strážci hrobky *zhenmushou*, zmiňovaní v předchozí kapitole. I o sochách dlouhokrých ptáků a jelenů se předpokládá, že byly do hrobky ukládány jako ochranné a příznivé předměty (Thote 1999: 198).

oblíbený je (a nikoli pouze na obřadních nádobách) zejména dekor fénixe a draka. Mimo tyto dekory se objevují i abstraktní dekory mraků a nově zdá se i rostlinné motivy, tedy stromy a přírodní scenérie, které jsou často doplněny dekory zvířat. Novinkou je i zobrazení lidí (nikoli kompozitních bytostí podobných lidem) na dekoru toaletní krabičky. Tato krabička s výjevem odcházejícího muže, zřejmě samotného majitele hrobky, byla významným posunem v umění – nejenže realisticky zobrazuje člověka, ale zároveň je zřejmě jedním z prvních reálných zobrazení zemřelého majitele hrobky, tedy „portrétem“ (Bush 1999: 113).

Orientace podle světových směrů je i nadále velmi důležitá. Na území státu Chu se ovšem orientace podle světových stran zřejmě řídila i společenským postavením člověka. Zdá se, že u největších hrobek převládá orientace směrem na východ, hrobky střední a malé směřují spíše na jih (Thote 2008: 138). Nad hrobkami jsou v tomto období běžně vršeny mohyly,⁸⁰ na kterých často stojí ještě chrámy (Falkenhausen 2006: 310).

Filozof Xunzi popisuje hrobku jako obydlí, ovšem komory a vnitřní rakve přirovnává k vozu a popisuje je jako malovaná prkna vozu. V některých hrobkách ve státě Jin (*Jin* 晉) byla skutečně objevena vozová kola umístěná okolo vnitřní rakve. Hrobka tedy mohla být obydlím, přípravnou na dalekou cestu, ale i znázorněním vozu a sama o sobě mohla vystupovat jako jakési metaforické vozidlo (Cook 2006: 50; Thorp 1980: 53).

V období Válčících států, tím spíše pak na území státu Chu, jsou lidské oběti již výjimečné, ačkoli doprovodné pohřby se ještě vyskytují. Oběť horské kozy ukrytá pod rakví naznačuje přetrvání starých tradic rituálního obětování zvířat, typického zejména pro období dynastie Shang. Rituální obětování lidí ovšem mizí.⁸¹ Jak hrobka v Baoshan dokládá, spíše než doprovodné pohřby jsou stále více do hrobů přidávány zástupné figurky sluhů, které nahrazují lidské oběti a mají sloužit svému zesnulému pánu v posmrtném životě. Tyto figurky se v případě hrobky v Baoshan nacházejí zejména ve východní místnosti, tedy v tzv. jídelně. Celkově jich bylo v hrobce nalezeno dvanáct – deset figurek beznohých a dvě figurky s nohama. Figurky v této době již bezpochyby zastupovaly lidské oběti a měly i vlastní náboženskou funkci. Nebyly ovšem pouhou náhražkou dřívější tradice lidských obětí, ale samy o sobě dokládaly i společenský status zesnulého a jejich důležitou charakteristikou se stala i estetická hodnota, kterou do hrobky přinášely. V následujících stoletích, počínaje zejména dynastií Han, se praxe hrobových

⁸⁰ V teorii měla zřejmě výška mohyly odpovídat společenskému postavení (Thorp 1980: 65).

⁸¹ Nízkou popularitu lidských obětí dokládá i *Knihy písní* (*Shījīng* 詩經) a to na příklad v písni „Balada o žlutých ptáčích“ v oddíle Ódy z Qin. V této básni je vyjádřena lítost nad smrtí úředníka, který byl pohřben společně s vládcem Mu (viz Kesner 1984: 67).

figurek dále rozšířila, místo dřeva se hlavním materiálem pro jejich výrobu stala keramika a nesetkáváme se už pouze s figurkami sluhů, ale i se sety tanečnic a hudebnic a dokonce i s figurkami úředníků. Důležitou charakteristikou hrobových figurek je i jejich účel – významu (co se týče jejich sakrální funkce) totiž figurky nabývají až v hrobě. Primární je jejich rituální funkce, ale posléze, zejména v pozdějších obdobích, se stávají i uměleckým dílem (Kesner 1984: 14-15). Zajímavá na figurkách je jejich velice realistická podoba. I v případě figurek z hrobky v Baoshan, zejména pak v případě dvou figurek s nohama, je jasně patrné jejich detailní a velmi realistické zpracování – od vousů až po ohebné ruce jsou figurky velmi propracované. Navíc se zdá, že původně byly ještě oděny. Figurky se v hrobech začínají objevovat v 5. a 4. století př. n. l. S jejich vzrůstající oblibou bylo jejich užívání, jak se zdá, posléze podrobena určité hierarchizaci – osoba určité společenské úrovně měl právo pouze na určitý počet figurek. Omezení se ovšem vztahovala i na velikost figurek a na použité materiály (tamtéž 20). Trend zástupných předmětů se ovšem nevztahuje pouze na figurky nahrazující lidské oběti. Zástupné oběti se posléze prosazují i u zvířecích obětí, kterých rovněž ubývá, a nakonec je populární dokonce i nahrazování luxusních předmětů zástupnými předměty – tato praxe byla velmi podporována i Konfuciem, který pomocí ní chtěl zamezit nákladným pohřbům, které rodiny ruinovaly, a zároveň byl proti užívání předmětů pro živé mrtvými.⁸² Souběžně s touto praxí se i samotné rituály měnily a nabývaly více symbolickou formu (tamtéž 69-70). Náhrazky pronikly do hrobů všech vrstev a jejich používání se v následujících stoletích natolik rozšířilo, že posléze naprosto vytlačily skutečně použitelné rituální nádoby i další použitelné předměty. Kolem 3. stol. př. n. l. keramické imitace bronzových nádob mají již v hrobkách přednostní místo před skutečnými bronzami (Thote 1999: 192). Rituální nádoby, tedy jejich nepoužitelné náhražky, naprosto pozbyly své výlučnosti – elita už neměla výsostné právo je vlastnit – a tak ztratily svůj význam. V souvislosti se změnami ve společnosti se změnily i rozdíly mezi elitou a zbytkem obyvatelstva. Zatímco dříve byly rozdíly kvalitativní (elita měla výlučné právo na bronzové rituální nádoby a zbytek populace měl pouze právo na keramické nádoby), v období Válčicích států to byly kvantitativní faktory, které naznačovaly společenské rozdíly (velikost a honosnost hrobky a vybavení atd.). Bohatství tedy mělo pro společenské rozdíly větší váhu než rituál a největší rozdíly už nebyly mezi rankovanými a nerankovanými lidmi, ale mezi panovníkem a jeho poddanými (Falkenhausen 2006: 391).

⁸² Podle jeho teorie by to totiž mohlo opět vést k lidským obětem. V souladu s touto teorií rovněž preferoval figurky stylizovanější.

3.6. Xin Zhui (*Xīn Zhūī* 辛追, kolem roku 150 př. n. l.), Changsha (*Chángshā* 長沙)

V této podkapitole čerpáme především z hrobových zpráv z Mawangdui (*Changsha Mawangdui yi hao Han mu fajue jianbao* 1972; *Mawangdui Han mu yanjiu* 1979). V roce 1971 byly v městě Changsha, provincii Hunan (*Húnán* 湖南), objeveny tři hrobky datované do doby dynastie Západní Han (*Xī Hàn* 西漢, 206 př. n. l. – 8 n. l.). Archeologická lokalita, v níž byly tři hrobky nalezeny, je obecně známa pod názvem Mawangdui (*Mǎwángduī* 馬王堆). Nachází se na území bývalého státu Chu, takže hroby zde nalezené navazují na chuskou tradici a nejedná se ještě o zcela hanské hrobky (Thorpe 1980: 64).⁸³ Všechny tři hrobky zřejmě patřily příslušníkům jedné vysoce postavené rodiny. Hrobka č. 2 patřila markýzi Dai (*Dái* 馭), Li Cangovi (*Lǐ Cāng* 利蒼), který byl hanským panovníkem pověřen spravovat oblast Changsha. Markýz Dai zemřel v roce 186 př. n. l., jeho hrobka byla několikrát vykradena. Hrobka č. 3 patřila blízkému příbuznému markýze, zřejmě jeho synovi. Poslední hrobka, označená jako hrobka č. 1, patřila markýzově manželce Xin Zhui, známé rovněž jako paní Dai. Přesné datum smrti Xin Zhui není známé, odhaduje se, že zemřela mezi lety 178 až 145 př. n. l. ve věku kolem padesáti let. Přežila tedy jak svého manžela, tak i mladého muže z hrobky č. 3, zřejmě svého syna. Hrobka Xin Zhui byla neobvykle dobře zachovaná – dochovaly se dokonce i části potravin – a tělo samotné paní Dai bylo tak dokonale zakonzervováno, že vůbec nedošlo k rozkladu měkkých tkání a mohla být provedena lékařská autopsie. Na jejím základě se zjistilo, že Xin Zhui zemřela zřejmě na následky infarktu, ovšem trpěla mnoha dalšími nemocemi. Jako vysoce postavená osoba prožila život v blahobytu a i po smrti byla její hrobka bohatě vybavena vším, co Xin Zhui mohla po smrti potřebovat.

Nad hrobkou byla navršená mohyla vysoká přes 20 metrů, pod kterou se na dně přibližně 16 metrů hluboké vertikální jámy nacházela hrobka. Ze středu severní části mohyly vedla k hrobce dlouhá rampa, nahoře široká 3 metry a dole pouze 2 metry. V horní části vertikální jámy byly objeveny čtyři patra schodů, široké asi 1 metr. Celá hrobka byla orientovaná severo-jižně. Vertikální jáma byla zasypána několika vrstvami hlíny, většinou udusané. Nad stropem a kolem všech čtyř stěn hrobky byla objevena uhelná vrstva, nad kterou se nacházela ještě vrstva bílého kaolinu. Na stropě hrobky bylo objeveno 26 bambusových rohožek. Hrobka velká přibližně 20 x 18 metrů se skládala ze dvou vnějších komor a čtyř vnitřních rakví, první komora měla obdélníkový tvar, dvojitou

⁸³ Během dynastie Han chuské odlišnosti postupně mizí.

podlahu i strop. Komora druhá měla pouze čtyři stěny a stropní část a byla rozdělená na pět „místností“ – východní, jižní, západní a severní, uprostřed nichž se nacházela místnost centrální (Příloha 8). V místnosti centrální byly uloženy čtyři vnitřní rakve, prakticky bez mezer naskládané v sobě. Místnost severní, nejprostornější ze všech místností, zřejmě symbolizovala soukromé komnaty, v ostatních místnostech byla naskládána další hrobová výbava. Tu tvořilo více než tisíc předmětů, z nichž drtivá většina byla uložena v bambusových koších či zabalená v látce a úhledně naskládána v jednotlivých místnostech. Tvořily jí bambusové matrace, oděvy, dřevěné a bambusové lakové předměty, keramické nádoby a dřevěné figurky.

Vnitřní komora obsahovala čtyři rakve. Největší rakev byla černě lakovaná, bez jakýchkoli ornamentů. Třetí rakev měla dekor na černém lakovém podkladě. Dekor byl vytvořen zejména pomocí bílé, červené, černé a žluté. Tvořil ho dekor mraků, nebeských bytostí a reálných i fantaskních zvířat, která stála samostatně či vytvářela různé kompozice – zápas, lov, tanec atd. V dekoru se objevovali létající ptáci, šelmy, býci i jeleni. Nejčastěji se objevující zvíře v dekoru byla fantaskní bytost podobná jelenu a tygru, s rohy na hlavě a vyplazeným dlouhým jazykem. Tato fantastická stvoření jsou většinou zachycena v zápasu či svírají hada. Zjev tohoto stvoření evokuje strážce hrobky *zhenmushou*, fantaskní bytost objevující se v hrobkách státu Chu. Tato bytost je často ztotožňována s fantaskními bytostmi z *Klasické knihy hor a moří*, zejména s bytostí chytající hady, s hlavou tygra, tělem člověka a čtyřma nohama. Tento tvor byl v době Han často přivoláván za obřadu Velkého exorcismu (*Dànuó* 大難), aby zahnal všechny zlé duchy. Je velice pravděpodobné, že ochranná funkce mu byla přikládána i na dekoru rakve. Možná, že svým způsobem nahrazoval dříve užívané sošky strážců *zhenmushou*. Druhá rakev měla rumělkový podklad, na víku bohatý dekor mraků a dvou draků, zřejmě zápasících, na bocích pak měla nakresleny mraky, draky, jeleny, tygry a fantastická zvířata (Příloha 9 a 10). Zvířata znázorněná na této rakvi měla zřejmě příznivý charakter. Na rakev byl pomocí stuhy připevněn jeden nefritový disk *bi*. První, tedy nejmenší, rakev byla dlouhá přes 2 metry, široká téměř 0,7 metrů a vysoká 0,63 metrů. Její dekor byl tvořen i pomocí bohatě dekorovaných pruhů látky přilepených k okrajům rakve, mezi barvami převažovala černá a zlato-žlutá. Uvnitř této rakve byla uložena Xin Zhui, hlavou směrem k severu, zahalená do dvaceti vrstev oblečení a látek, které byly od hlavy k patě pevně převázány devíti hedvábnými stuhami. Na hlavě měla Xin Zhui paruku a v jejím těle byly nalezeny zbytky rtuti, které dokládají populární víru v prodloužení života pomocí rtuti a dalších „léků nesmrtelnosti“ oblíbených zejména za dynastie Han. Mezi

nejmenší a druhou rakví se nacházelo 36 malých dřevěných figurek s černě namalovanými očima a obočím. Na jedné z vnitřních rakví paní Dai ležel známý praporec z Mawangdui. Pohřební praporec z hedvábí ve tvaru písmene T byl dlouhý 205 centimetrů, nahoře široký 92 centimetrů a dole téměř 48 centimetrů. Jeho bohatý barevný dekor zřejmě zobrazuje mytologické představy o světě a pravděpodobně i některé z konceptů o putování duše po smrti, rozhodně se ale nejedná o zobrazení posmrtného života jako takového. Dekor je rozdělen na tři části – horní část zřejmě symbolizuje nebesa, střední část zemi (zde je vyobrazena samotná Xin Zhui) a dolní část, která symbolizuje podzemní svět. Hlavní motivy v horní části jsou slunce a měsíc s jejich mytologickými představiteli, vránou a žábou s měsíčním zajícem, mezi nimi je zobrazena lidská bytost s hadím tělem, zřejmě bohyně Nuwa (*Nǚwā* 女媧) či Fuxi (*Fúxī* 伏羲). Pod tímto výjevem se nachází dva nebeští draci a devět sluncí ve větvích mytického stromu Fusang (*Fúsāng* 扶桑). Pod draky se nachází baldachýnová stříška či střecha paláce, zřejmě symbol nebeské brány, u které sedí dva hodnostáři, pravděpodobně její strážci. Ve střední části praporce je vyobrazena paní Dai společně s několika služebníky, před kterou předstupují hodnostáři, možná aby ji uvítali v životě po smrti. Střední a spodní část praporce propojují propletení draci. Dolní část pak tvoří podzemní svět, kde jsou vyobrazeny propletené ryby a další fantaskní bytosti, hostina (či možná pohřební výbava potravin a pokrmů) a malá lidská bytost, která na ruku nese celou hostinu a možná i celý svět.

Severní místnost měla rozměry přibližně 2,96 x 0,92 metrů. Předpokládá se o ní, že měla reprezentovat vnitřní komnaty paní Dai. Byla obklopena závěsy, zřejmě aby navozovala příjemnou a luxusní atmosféru skutečných komnat. Byly zde objeveny čtyři bambusové matrace a 26 ze dřeva vyřezávaných figurek, lakové předměty a bambusový koš s pokrmy rozloženými na obdélníkovém tácu, které po vybalení z bambusového koše mohly sloužit k okamžitému uspořádání hostiny. Dřevěné figury objevené v místnosti, z nichž 18 bylo oblečených, 8 mělo oblečení pouze namalované, sestávalo ze tří stojících figur znázorňujících sluhy a dvaceti tří figur patřících zřejmě hudebníkům a tanečnicím, poblíž nichž byly nalezeny i hudební nástroje. Naproti tomuto setu ležel lakovaný stolek *ji*, paravan, hole, podhlavník, stolek *an* s potravinami a toaletní skříňka (Příloha 11), malý bambusový vějíř, voňavé váčky atd. Uspořádání potravin na stolku zdá se imitovalo hostinu.

Jižní místnost s rozměry asi 2,96 x 0,46 metrů obsahovala lakové předměty, bambusový koš a dřevěné figurky. Východní místnost měřila zhruba 2,96 x 0,46 metrů. Nacházely se v ní další dřevěné figurky, lakové nádoby, bambusový koš s pokrmy rozloženými na obdélníkovém tácu, které po vybalení z bambusového koše mohly sloužit k uspořádání hostiny. Nacházel se zde i set dvanácti bambusových píšťal (*yīnlǜguǎn* 音律管). V této místnosti se nacházely i veškeré bambusové proužky s texty, které hrobka obsahovala. Byly objeveny na hromadě před lakovými předměty, dříve byly zřejmě svázané provazem, který ztrouchnivěl. Všech 312 proužků bylo popsáno, většina textů se týkala složení pohřební výbavy. Předměty zaznamenané na proužcích v drtivě většině případů skutečně odpovídaly složení nalezené pohřební výbavy. Západní místnost s rozměry asi 2,96 x 0,46 metrů obsahovala drtivou většinu bambusových košů převázaných provazy,⁸⁴ v nichž byly uloženy zejména potraviny a oděvy. V koších byly uloženy oděvy, rukavice i boty, dekorované výšivkami, malovaným dekorem, ale i dekorem pleteným. Zvláštní pozornost budí zejména jedno roucho nalezené v hrobce, které dokládá neobvykle dokonalé zpracování hedvábí za dynastie Han. Toto bílé hedvábné roucho bylo utkáno tak jemně, že je téměř průhledné. I přes své rozměry (dlouhé 128 centimetrů, rukávy dosahovaly délky téměř 190 centimetrů) vážilo pouhých 49 gramů. Ve většině nalezených košů byly uschovány potraviny, často uložené v trávě, která sloužila jako výplň košů. Nacházely se zde různé druhy masa (hovězí, kuřecí, psí, veprkové, rybí i maso jelení atd), dále pak vejce, zelenina i ovoce (plody jujube, hrušky, čínské švestky, atd). V jednom z bambusových košů byly nalezeny rostlinné léky. Objevena byla i semínka rýže, pšenice, prosa, semínka konopí a zeleniny. V západní místnosti byla uložena i dřevěná citera *se*, obalená brokátovou látkou, ústní varhánky *gan* (*gān* 竿) a jeden velký vějíř pletený z bambusu. Ve všech místnostech, kromě místnosti severní, byly objeveny i hliněné peníze, vždy navlečené na šňůrách. Ve všech místnostech, vyjma místnosti západní, se nacházely velké dřevěné figury, celkem jich bylo nalezeno přes sto kusů. Některé z těchto figur byly vyřezány stojící, některé v sedící – největší stojící figura byla vysoká téměř 85 centimetrů, nejmenší sedící necelých 33 centimetrů. Figurky měly vždy dřevěné tělo, černě namalované oči a obočí, některé byly oblečené, jiné měly oblečení pouze namalované (kontury namalovaného oblečení byly vyřezané do dřeva). Většinou se jednalo o ženské figurky, ovšem vyskytlo se i několik figur mužských.

⁸⁴ Celkově jich bylo nalezeno v hrobce 48 kusů. Většina byla zajištěná provazy a označena pečeti či dřevěnými štítky, na nichž byl označen obsah bambusového koše. Ve 37 koších se nacházely potraviny, ve zbytku byly uskladněny hedvábné látky, oděvy, boty atd.

Jednotlivé figury byly, jak se zdá, určené k různým činnostem – nacházíme zde sluhy, tanečnice a hudebnice a zřejmě i figury hodnostářů (Příloha 12).

V hrobce se nacházelo přes 180 kusů předmětů z laku. Nacházely se v místnosti severní, východní a jižní. Bylo objeveno devět dvouuchých pohárů *erbei*, třicet dva nádob *pan* (*pán* 盃), stolky *an*, nádoby na umývání *pen* (*pén* 盆), nádoba na podávání tekutin *yi* (*yí* 匜), kalíšky *zhi* (*zhī* 卮) či naběračka atd. Předměty měly většinou dřevěný či bambusový podklad, rovněž se objevil i podklad ze zpevněné látky. Na tento podklad pak byly nanášeny vrstvy laku. Hlavní barvy tvořila černá a červená. Červený lak se v drtivé většině případů nacházel uvnitř nádoby, černý lak pak tvořil venkovní část nádob. Na vnější straně nádob na černém lakovém podkladě se nacházel červený dekor okvětních lístků, rostlin, mraků i zvířat. Velice častý byl i dekor geometrický. Na předmětech byly často zjištěny červeným lakem napsané nápisy. Zmiňovaly zejména dárce, který předmět daroval, či uváděly, k jaké potřebě byl předmět vytvořen, někdy uváděly i obsah nádoby. V hrobce bylo nalezeno i několik lakových krabic, jedna oválná, která obsahovala několik dvouuchých pohárů *erbei*, a dvě kulaté toaletní skříňky, z nichž jedna byla dvoupatrová. Dekor toaletních skříněk byl vyveden na černém podkladu pomocí červené a zlatostříbrné, vnitřní část skříněk byla natřena lakem červeným. V dvoupatrové skříňce se nacházely na příklad hedvábné šátky, rukavičky, devět malých lakovaných krabiček různých velikostí, v nichž se nacházely pudry, hřebeny a dokonce i paruka. V jednopatrové toaletní skříňce bylo objeveno bronzové zrcadlo zabalené v červeném hedvábí, pět kulatých krabiček, hřebeny, nožíky, kartáče, pudry atd.

Ne všechny nádoby v hrobce byly ovšem vytvořeny z laku, hrobovou výbavu tvořila i keramika. Jednalo se o kotlík *ding*, nádobu *dou*, nádobu na podávání nápojů *hu*, nádobu typu *fang* (*fāng* 甕), kotlík typu *fu* (*fū* 釜), nádobu na přípravu rýže *zeng* (*zèng* 甕), konvici *he* (*hé* 盞), atd. Celkem se našlo 50 kusů nádob, 12 typů. Keramika nalezená v hrobce byla vesměs popelavá či barevně zdobená dekorem lístků, mraků a ptáků, ale byla objevena i keramika se žlutou glazurou a geometrickým dekorem. Ve většině nádob byly zbytky potravin – maso, zelenina, ovoce, sójové fazolky, melouny, ale i vanilka.

Čtyři z bambusových košů nalezených v hrobce obsahovaly předměty, kterým byl zřejmě připisován příznivý charakter, či se jednalo o náhražky za luxusní předměty, které měly potvrzovat vysoký společenský status Xin Zhui. Jednalo se o třináct dřevěných rohů z nosorožce, osm dřevěných kusů imitujících slonovinu, balíček perel zřejmě

zhotovených z hlíny, dvacet tři dřevěných disků *bi* a sto kusů hliněných destiček s nápisem „*yīngchēng* 郢称“, které zřejmě symbolizovaly zlaté destičky.⁸⁵

3.7. Funkce hrobky za dynastie Západní Han (*Xī Hàn* 西漢, 206 př. n. l. – 8 n. l.)

Hrobky dynastie Západní Han dále posunují koncepcce, se kterými jsme se setkali dříve. Hrobka se stále podobá obydlí a vytváří vlastně „podzemní dům“ (Thote 1999: 202). Ten sice je, jak dokládá zejména místnost severní, skutečně podobný reálně používanému domu a poskytuje veškeré nezbytnosti i potřebný komfort, avšak dochází k výraznému posunu k náhražkám a symbolice. Koncepcce v zásadě stejných světů živých a mrtvých vedla k potřebě tyto dva světy přece jen nějak odlišit a to pomocí symboliky a náhražek (skutečné věci jsou nahrazovány nefunkčními replikami).⁸⁶ V pozdějších obdobích dynastie Han už jsou zcela běžné dveře a okénka simulující dům, ale tyto dveře prakticky není možné otevírat, jedná se o pouhou symbolickou náhražku. V některých hrobkách se objevují dokonce i patra (Thorp 1980: 70-72). Přiblížení obou světů, tedy živých a mrtvých, naznačuje i úbytek strážců hrobky *zhenmushou*, kteří v posmrtném životě, který se od skutečného světa prakticky neliší, ztrácí smysl. Na významu nabývají služebníci, bohatá (praktická i luxusní) výbava a další doklady společenského postavení. Mezi tyto doklady posléze patřily i dokumenty přímo určené byrokratům úřadujícím v posmrtném světě.

Velice rozšířené jsou malé nefrity vkládané do úst, uší a nosu, které symbolizují jejich zapečetění.⁸⁷ V pozdějších obdobích jsou velmi časté nefritové oděvy, které mají tělo chránit jak před zlými duchy a nepříznivými vlivy a zároveň mají zajistit, aby se tělo nerozložilo.⁸⁸ Časté je i zakrývání obličeje látkou a převazování rakve látkovými provazy. Zajištění rakve pomocí provazů zřejmě patřilo mezi privilegia a souviselo se společenským postavením člověka. Rakve byly pokrývány vrstvami hedvábí i dalších

⁸⁵ Znak *yīng* 郢 označoval chuské hlavní město, znak *cheng* 称, původně jednotka váhy, zde označoval váhu měny.

⁸⁶ Trend takovéto substituce a napodobenin byl podporován i konfucianstvím, které se za dynastie Han stalo státní ideologií. Již v období Válčicích států byla většina vzdělanců pro tyto náhražky – odpor byl vůči plýtvání drahými materiály, ale hlavní myšlenkou bylo, že duch zemřelého nerozezná drahý materiál od materiálu levnějšího. Za stěžejní byl pokládán rituál samotný a jeho správné provedení, nikoli použití materiálu (Falkenhausen 2006: 302, 305).

⁸⁷ Xin Zhui neměla ústa zapečetěná nefritem, ale pomocí náhražky nefritu. Praxe nahrazování nefritu pro zapečetění úst je známa i z jiných případů. Nefrit nahrazovaly perly, mušle či byla ústa zapečetěná obilím (Loewe 1999: 35-36).

⁸⁸ Nefritové oděvy se později staly privilegiem císařů a jejich oblíbenců. Ve skutečnosti toto pravidlo ale mohlo být i porušováno (Loewe 1999: 30).

látek či rohoží (Thorp 1980: 81). Typickou součástí hrobové výbavy se stávají figury, již se ovšem nejedná pouze o figury sluhů, ale přidávají se i sety tanečnic a hudebnic atd. Velký počet figur a typů, který se v hrobce Xin Zhui nachází, naznačuje její vysoké postavení. Rozmístění figur předpokládá posmrtnou existenci člověka, který potřebuje, aby o něj bylo po smrti postaráno. Severní místnost paní Dai simulovala vnitřní komnaty, které byly okamžitě připravené k uspořádání hostiny a zábavy. Nacházely se zde figury služek, které měly na hostině obsluhovat, ale i menší figury hudebníků a tanečnic, které měly majitelku hrobky při hostině bavit a dělat jí společnost. V dalších dvou místnostech, východní a jižní, byly uloženy další figury, vždy ve skupinách s jednou větší figurou oděného sluhy v čele. Takovéto uspořádání a organizace evokuje skutečnou domácnost. V této době se již projevuje tendence k realističnosti figur. Za dynastie Han se totiž prosazuje tzv. Velký realistický styl, který u figur využívá více realistických námětů – v setech se tedy objevují tanečnice, zpěvačky, úředníci a hodnostáři, ale i ženy, vojáci, sloužící a rolníci. Figury také začínají vystupovat v setech, nikoliv samostatně. Jejich primární funkce je jasná – doprovodit a sloužit zesnulému v posmrtném životě. Mimo tuto základní funkci měly figury také dokládat společenský status svého pána (a to pro oba světy) a zároveň měly i funkci ochrannou. Před uložením do hrobky byly zřejmě vystavovány a tak sloužily k upoutání pozornosti a zdůrazňovaly společenský status zemřelého (Kesner 1984: 76).

Hrobová výbava neobsahuje žádné bronzové rituální nádoby. Ani jiné bronzové, zlaté či stříbrné předměty nebyly v hrobce nalezeny, což zřejmě souviselo jak s posunem tradic (odklon od rituálu a tendence nahrazovat předměty replikami), tak i s politikou některých hanských císařů, kteří podporovali jednoduchost a umírněný životní styl. Na příklad císař Wu nařídil, aby hrobová výbava neobsahovala bronzové předměty či zlaté a stříbrné šperky (Zhang Dongxia 2006: 70). Zároveň mohla tato skutečnost souviset i s všeobecným chudnutím rostoucí společnosti na konci Válčících států. Bronzové nádoby jsou zcela nahrazeny keramikou, která se v hrobech objevuje již od 4. století př. n. l. Keramické nádoby se objevují v hrobech elity i zbytku populace a stávají se specifickým fenoménem – nejedná se totiž už pouze o repliky bronzových rituálních nádob (Falkenhausen 2006: 302).

Známý pohřební praporec z Mawangdui dokládá nejen umělecké cítění i technickou dokonalost a mytologické představy, ale i nový koncept v hrobové architektuře a to zobrazování zesnulých. Dáma v centru praporce je totiž pokládána za samotné vyobrazení Xin Zhui. Mezi oblíbené dekory dynastie Han, zejména pak dynastie

Východní Han (*Dōng Hàn* 東漢, 25 – 220 n. l.), se zařazují mytologická zvířata čtyř světových stran, hrobky jsou často malovány – na stopech se objevují malby mraků, slunce a měsíce. Někdy se objevuje i téma vstupu duše mezi nesmrtelné. To sice není v hrobové architektuře nijak časté, ale dokládá to další konkrétní koncepty o existenci a putování duše po smrti (Thorp 1980: 232-233).

Závěr

Víra v posmrtnou existenci člověka je v Číně prokazatelná již v neolitu. Koncept posmrtné existence podporuje především výbava vkládaná do hrobů a její složení. Kamenné nástroje, keramika, osobní ozdoby a zbraně měly zřejmě daleko širší význam, než jako pouhý doklad společenského postavení zemřelého. Měly pomoci v posmrtném životě.

Poněkud jasnější představu o posmrtném životě nám dokládá kult předků, doložený již za dynastie Shang. Ačkoli nám nepodává žádný konkrétní popis života po smrti, protože to není v popředí jeho zájmu, jasně dokládá teoreticky nekonečnou posmrtnou existenci předka. Pokud duše nějakým způsobem nevypadla z nekonečné linie rituálů, prováděných žijícími i mrtvými k uctění vlastní rodové linie, byla v podstatě nesmrtelná. Posmrtná existence v tomto kontextu byla ovšem vázaná na žijící potomky (a jimi prováděné rituály) a na rod jako takový, v širším kontextu zde individualita nehrála téměř žádnou roli. Kult předků byl původně privilegiem vysoké aristokracie. V době dynastie Zhou ovšem docházelo ke změnám i v rámci tohoto kultu – začala se prosazovat individualita a přednost již neměli zesnulí předci před žijícími potomky, jak dokládají nápisy na bronzových obřadních nádobách. Neurčitý svět mrtvých v pozdějších obdobích rovněž nabyl poněkud konkrétnějších obrysů. Setkáváme se s představou, že duše mohla mimo nebesa odejít prakticky kamkoliv. V období dynastie Han se vytváří konkrétnější představy o duši a posmrtném životě, které jsou velmi často datovány do doby Válčicích států, ovšem reflektují spíše soudobé představy vzdělců.

Duše je v čínském pojetí chápána nemateriálně a od těla se odděluje zejména v okamžiku smrti. Je „tvarem“ těla a je odpovědná za všechny jeho duševní i fyzické pochody. Na rozdíl od západního pojetí duše ovšem není nositelem jedincovy individuality – jedinečnou bytost totiž tvoří duše a tělo dohromady. Pro posmrtný život pak v žádném případě nejsou určující morální kvality jedince, které jsou důležité například v západních křesťanských koncepcích. V době Válčicích států se začíná formovat i teorie dvou duší *hun* a *po*. Dualistické pojetí duše je ovšem, jak se zdá, spíše koncepcí některých vzdělců a nedá se potvrdit ani to, že by se na ní shodli všichni literáti doby Válčicích států. V mnoha písemných pramenech také nalézáme doklady o tom, že pojmy *hun* a *po* jsou spíše užívány jako synonyma, než jako dva odlišné pojmy. Ať už byla v obecném povědomí koncepce jedné či více duší, hrobová architektura se výrazně přizpůsobila té, která v hrobce strávila přinejmenším krátký čas s tělem, než se

vydala na další cestu. V době Válčicích států hrobka již nesloužila pouze jako manifestace společenského statutu a jejím hlavním účelem již nebylo umožnit zesnulému pokračovat v rituálech. Hrobka se stala sídlem, přípravnou na další cestu i symbolickým vozem.

Důležitým prvkem hrobové architektury se stalo členění na prostor vnější a vnitřní. Komory i rakve ve všech zmíněných hrobkách rozdělují a zároveň výrazně oddělují oba tyto prostory a slouží jako ochrana pro vnější svět i vnitřní svět hrobky. To je jednoznačně v souladu s konceptem světa živých a mrtvých, které je od sebe nutno oddělit. Jak je jasně patrné již na hrobce markýze Yi z Zeng, hrobka se stává mikrokosmem nezávislým na vnějším prostředí. Jednotlivé členění na místnosti pospojované malými otvory, „dveřmi“, vyvolává ve své podstatě zdání luxusního obydlí a nikoli obyčejné hrobky. Zároveň umožňuje přehledné a uspořádané rozdělení hrobové výbavy. Přibližně o století později, v hrobce vysokého hodnostáře Shao Tuoa pozorujeme vývoj tohoto trendu imitace skutečného obydlí. Toto obydlí se navíc stává individuálnější – v hrobové výbavě už nenacházíme pouze rituální předměty, reprezentované především bronzovými nádobami, zbraněmi a hudebními nástroji, ale objevujeme zde čím dál více předmětů luxusních a osobních. Do popředí se dostávají věci běžného užití (stolky, truhlice, skládací postele, matrace atd.) i věci luxusní (vějíře, lampy, vlasové ozdoby, toaletní skříňky). Důležitou součástí hrobek se stávají i bambusové proužky, na kterých je zaznamenáno složení pohřební výbavy, ale nacházíme zde i texty dokládající identitu a společenský status zesnulého. Tyto typy textů zřejmě usnadňovaly putování v posmrtném životě a přerod do života po smrti. Sloužily jako doklad, i jako ochrana zemřelého.

V hrobkách řadového obyvatelstva se rovněž setkáváme s rozšířením hrobové výbavy – díky zrušení privilegovaného a neprivilegovaného obyvatelstva se zbraně dostávají do všech hrobů a nejsou již výsadou elity a městského obyvatelstva. Přeměna rituálu, úpadek bronzových obřadních nádob a jejich časté nahrazování keramikou, rovněž umožnilo rozšíření keramických nádob do hrobů řadového obyvatelstva. Zvláštností ovšem je, že keramické nádoby, „náhražky“, byly velmi populární i v bohatých hrobech elity a postupně dokonce vytlačily tradiční bronzové nádoby. Trend náhražek se v období Válčicích států dále vyvíjel. Zatímco zpočátku byl nahrazován jen materiál a nádoby přesně kopírovaly bronzové vzory, postupně docházelo k tvorbě vlastních keramických nádob. Důležitější změnou ovšem byla funkčnost těchto nádob, která s novými koncepty ztrácela smysl. Původně funkční nádoby, ať už keramické či

bronzové, byly původně reálně užívané a funkční, v období Válčících států se ovšem již začínají objevovat nádoby zcela nefunkční. Trend souvisí opět se snahou od sebe odlišit světy živých a mrtvých, které se sobě čím dál více podobají (což dokládá praktická hrobová výbava – stolky, toaletní skříňky, atd.). Zajímavou skutečností ovšem zůstává, že i když rituální nádoby a hrobová architektura jako taková (například naznačená okna a dveře) byly zjednodušovány či přímo nahrazovány nefunkčními replikami, předměty osobní a denní potřeby tuto změnu takřka nezaznamenaly. V hrobech nacházíme velmi luxusní toaletní skříňky, oblečení, nábytek, zbraně a zbroj, vše funkční, v období Válčících států se nejednalo o žádné náhražky. Ani v následujícím období, v hrobce Xin Zhui, ještě nenacházíme žádné nefunkční předměty denního užití atd.

K výraznému posunu došlo v oblasti lidských obětí, které v období Válčících států začínají nahrazovat dřevěné figurky sluhů. Tento trend s největší pravděpodobností souvisí se změnou společnosti, která si (do určité míry) začíná vážit lidského života a zároveň dokládá i menší počet válečných střetů za účelem zisku válečných zajatců a otroků, které je potom možno obětovat v pohřebních rituálech. Dřevěné figurky ovšem slouží nejen jako náhražka za lidské oběti, ale dokládají i společenské postavení zesnulého a jednou z jejich primárních funkcí je i posloužit zemřelému v posmrtném životě. Zajímavým posunem, který rovněž dokládá určitou úctu k životu, je i úbytek tzv. doprovodných pohřbů, které nacházíme například v hrobce markýze Yi z Zeng. V markýzově hrobce bylo takovýchto doprovodných pohřbů nalezeno celkem dvacet jedna. O století později, v hrobce hodnostáře Shao Tuo, již nenacházíme ani lidské oběti, ale ani doprovodné pohřby, ale pouze dřevěné figurky sluhů. O dalších století později, v hrobce Xin Zhui, pak figurky zastávají ještě významnější část pohřební výbavy. Nejenže se zde nacházely v hojném počtu (bylo jich více než sto kusů), ale zároveň i v různých typech – byly zde objeveny figurky sedící, stojící, figurky sluhů, tanečnic, hudebníků atd. Rozdílnost figurek opět posunuje hrobku blíže skutečnému obydlí a přibližuje posmrtný život světu živých, stává se mu podobným.

V období Válčících států se tedy hrobka, její struktura i výbava poměrně výrazně vyvíjí. Hrob se stává individuálnější, v popředí už nestojí rituál, ale potřeby duše v posmrtném životě, ať už měla duše (či jedna z duší) v hrobce pobývat navěky, nebo jen krátce před další cestou. Hrobová výbava se začíná soustřeďovat právě na potřeby duše, její pohodlí a na předměty, které bude potřebovat pro následující cestu. Struktura hrobek je členěná, podobná obydlí a hrobová výbava je roztríděna do jednotlivých místností podle potřeby. Přesto je ale kladen důraz na odlišení světa živých od hrobky a to pomocí

náhražek a symboliky. Zesnulému měl být v posmrtném životě zařízen veškerý komfort a luxus, jaký potřeboval, a tím byla zajištěna jeho spokojená posmrtná existence a zároveň mu tak bylo zabráněno, aby se vracel mezi živé a škodil jim. Hrobka se stala pohodlným domovem, praktickým prostorem, kde byly uloženy všechny potřebné předměty, i ochrannou zdí, která bránila zájmy světa živých a umožňovala bezpečí zesnulému.

Použité prameny a literatura

Prameny

Hovory Konfuciovy. přel. V. Lesný a J. Průšek (1940). Praha: Nová Akropolis, 2010.

Liji 禮記. in *Shisan jing zhushu* 十三经注疏 (vol. 1). Beijing 北京: Zhonghua shuju 中华书局, 1983, 1221-1321.

Liji 禮記. in *Shisan jing zhushu* 十三经注疏 (vol. 2). Beijing 北京: Zhonghua shuju 中华书局, 1983, 1322-1696.

The Analects. transl. Arthur Waley. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2003.

Literatura

Allan, Sarah: *Myth, Art, and Cosmos in Early China: The Shape of the Turtle*. Albany (N.Y.): State University of New York Press, 1991.

Baoshan Chu mu 包山楚墓. Beijing 北京: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1991.

Brashier, Kenneth E.: *Han Thanatology and the Division of 'Souls.'* in *Early China 21*. Berkeley: University of California, 1996, 125-158.

Bush, Sarah E. (ed.): *Ringing Thunder*. San Diego: San Diego Museum of Art, 1999.

Changsha Mawangdui yi hao Han mu fajue jianbao 长沙马王堆一号汉墓发掘简报. Beijing 北京: Wenwu Chubanshe 文物出版社, 1972.

Chlup, Radek: *Formování pojmu duše v Řecku archaické a klasické doby*. v R. Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia, 2007, 39-88.

Cook, A. Constance: *Death in Ancient China: A Tale of One Man's Journey*. Leiden: Brill, 2006.

Fairbank, John King: *Dějiny Číny*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 2010.

Falkenhausen, L. von: *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC). The Archaeological Evidence*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, 2006.

Kesner, Ladislav: *Čínské hrobové figury a jejich funkce v kultu smrti*. (diplomová práce) Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 1984.

- Loewe, Michael: *State Funerals of the Han Empire*, Stockholm: Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities 71, 1999, 5-72.
- Lomová, Olga a Yeh Kuo-liang: *Ach běda, přeběda!: Oplakávání mrtvých ve středověké Číně*. Praha: DharmaGaia, 2004.
- Lyčka, Milan: *Duše v judaismu*. v R. Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia, 2007, 147-175.
- Macho, Thomas: *Smrt a truchlení v kulturologické perspektivě*. v Assmann, Jan: *Smrt jako fenomén kulturní teorie*. Praha: Vyšehrad, 2003, 71-91.
- Mawangdui Han mu yanjiu* 马王堆汉墓研究. Changsha 长沙: Hunan renmin chubanshe 湖南人民出版社, 1979.
- Obuchová, L'ubica: *Čínské svátky duchů*. v L. Obuchová (ed.), *Svět živých a svět mrtvých*, Praha: Česká orientalistická společnost, 2000, 166-179.
- Poo, Mu-chou: *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Albany (N.Y.): State University of New York Press, 1998.
- Průšek, Jaroslav (1940): *Konfucius, jeho doba a myšlení*. v *Hovory Konfuciovy*. Praha: Nová Akropolis, 2010, 9-64.
-
- Thote, Alain. *Continuities and Discontinuities: Chu Burials during the Eastern Zhou Period*. in R. Whitfield – Wang Tao (eds.), *Exploring China's Past. New Discoveries in Archaeology and Art*, London: Eastern Art Publishing, 1999, 189-204.
- Thote, Alain: *Shang and Zhou Funeral Practices: Interpretation of Material Vestiges*. in J. Lagerway – M. Kalinowski (eds.), *Early Chinese Religion Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, Brill, 2008, 103-142.
- Thorp, Robert Lee: *The Mortuary Art and Architecture of Early Imperial China*. (Doctoral Thesis) Lawrence, KS: University of Kansas, 1979.
- Zeng Hou Yi mu* 增侯己墓. Beijing 北京: Wenwu chubanshe 文物出版社, 1989.
- Zhang Dongxia (ed.): *The Legend of Mawangdui*. In Zhang Dongxia (ed.), *The Legend of Mawangdui: A Record of the Past and Revealing of the Secrets*. Beijing: China Intercontinental Press, 2006, 50-83.