

HASSAN, Selim (1936): *Excavations at Giza 1930 – 1931, II*. Cairo: Government Press.

HAWASS, Zahi, ed. (2004): *Pyramidy*. Praha: Rebo Productions.

HELCK, Wolfgang (1954): *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches*. Glückstadt – Hamburg – New York: Verlag J. J. Augustin.

JÉQUIER, Gustave (1929): *Tombeaux des particuliers contemporains de Pepi II*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.

JIRÁSKOVÁ, Lucie (2009): The Relations of Egypt and Syria – Palestine in the Latter Part of the Old Kingdom, in: Duistermaat, Kim a Ilona Regulska, edd., *Proceedings of the conference on Intercultural Contacts in the Ancient Mediterranean, Cairo 26 – 29 October 2008*. [v tisku]

JUNKER, Hermann (1929): *Giza I. Die Mastabas der IV. Dynastie auf dem Westfriedhof*. Wien – Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky.

JUNKER, Hermann (1941): *Giza V. Die Mastaba des ꜥnb (Seneb) und die umliegenden Gräber*. Wien – Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky.

JUNKER, Hermann (1951): *Giza X, Der Friedhof südlich der Cheopspyramide*. Wien: Rohrer.

KANAWATI, Naguib a Anne McFARLANE (1993): *Deshasha. The tombs of Inti, Shedu and Others*. Sydney: Warminster (Aris).

KORMYSHEVA, Eleonora (2001): Report on the activity of the russian Archaeological mission at Giza, tomb G 7948 and adjoined area, east field, during the season 1999. *Annales de Service des Antiquités Égyptiennes* 76: 73–81.

McFARLANE, Anne (2003): *Mastabas at Saqqara. Kaiemheset, Kaipunesut, Kaiemsenu, Sehetepu and others*. Oxford: Aris & Phillips.

MICALOWSKI, Kazimierz et al. (1950): *Fouilles Franco-Polonaises, III, Tell Edfou 1939*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.

MOUSSA, Ahmed M. a Hartwig ALTENMÜLLER (1977): *Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep. Mainz am Rhein: Verlag Philips von Zabern*.

de MIROSCHEDJI, Pierre (2002): The socio-political dynamics of Egyptian-Canaanite interaction in the Early Bronze Age, in: van den Brink, Edwin C. M. a Thomas E. Levy, edd., *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the early 3rd millennium BCE*, s. 39 – 57. London – New York: Leicester University Press.

PETRIE, William M., MACKAY, Ernest a Gerald WAINWRIGHT (1910): *Meydum and Memphis, III*. London: Quaritch.

PORAT, Naomi a Yuval GOREN (2002): Petrography of the Naqada IIa Canaanite Pottery from Tomb U-j in Abydos, in: Edwin C. M. a Thomas E. Levy, edd., *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the early 3rd millennium BCE*, s. 252 – 270. London – New York: Leicester University Press.

REISNER, Georg a William Stevenson SMITH (1955): *A history of the Giza necropolis. Vol. 2., the tomb of Hetep-heres the mother of Cheops: a study of Egyptian civilisation in the Old Kingdom*. Cambridge: Harvard University Press.

RZEUSKA, Teodozja (2002): West Saqqara. The pottery, 2001. *Polish Archaeology in the Mediterranean XIII*: 151 – 158.

RZEUSKA, Teodozja (2003): The pottery, 2002. *Polish Archaeology in the Mediterranean XIV*: 144 – 152.

RZEUSKA, Teodozja (2004): Pottery 2003, *Polish Archaeology in the Mediterranean XV*: 133 – 140.

STEINMANN, Frank (1998): *Katalog Ägyptischer Sammlungen in Leipzig, II*. Mainz am Rhein: Verlag Philips von Zabern.

STRUDWICK, Nigel, (1985): *The administration of Egypt in the Old Kingdom. The highest titles and their holders*. London: KPI.

WILKINSON, Toby A. H. (1999): *Early Dynastic Egypt*. London – New York: Routledge.

WODZIŃSKA, Anna (2007): Preliminary report on the ceramics, in: Lehner, Mark a Wilma Wetterstrom, edd., *Giza Reports. The Giza Plateau Mapping Project I*, s. 283 – 324. Boston: Ancient Egypt Research Associates.

## Vladimír Glomb

### Když není Cesta vykonávána: koncept přerušení *daotongu* v díle Yulgoka Yi I (1536-1584)

#### Abstract

*The present paper focuses on the interpretation of the term daotong (meaning genealogy or transmission of the Way), which formulates the basic outlines of the understanding of both history and ideological tradition of daoXue movement of Confucianism. The effort of daoXue scholars both in China and Korea to clearly delimit the succession of the orthodox Confucian tradition resulted in the belief that in many cases and historical periods the transmission simply disappeared and Confucian school was virtually nonexistent. The reasons why whole centuries of Confucian tradition were excluded from the orthodox interpretation of history, accepted by Chinese and Korean schools of daoXue, are analyzed on textual samples dealing with this issue written by Korean scholar Yulgok Yi I. His answers reveal the basic stance of orthodox scholars towards their predecessors and their criteria for defining the true transmission of Confucian tradition.*

Termín daotong 道統 (korejsky tot'ong) je již od svého prvního použití v Zhu Xiho (1130 – 1200) předmluvě k Zhongyong zhangju 中庸章句 jedním z úhelných kamenů pohledu čínských a korejských literátů na dějiny obecně i konfucianismu zvláště. Šíře překladů tohoto termínu se rozprostírá od „legitimního předávání Taa“ (Cheng 2006: 473) až po

„genealogii Cesty“ nebo „tradici Cesty.“<sup>1</sup> V nejširší definici je daotong systematizací otázky, kdo byl (anebo je) tím, kdo plně obsáhl a uskutečnil ideály Cesty, a lze se k němu vztahovat jako ke vzoru univerzálních ctností, hodnému následování. Suchý výčet v Zhu Xiho podání tedy uvádí linii nanejvýš moudrých mužů (shengren 聖人; korejsky sŏngin), která sahá od legendárního starověku až po současnost; Fu Xi, Shen Nong, Žlutý císař jsou následováni Yaoem, Shunem, králi Tangem, Wenem, Wuem, vévodou z Zhou, Konfuciem a Menciem, po nichž následují songští myslitelé Zhou Dunyi, bratři Chengové a v pozdějších výkladech i Zhu Xi samotný.

Základní otázka po *daotongu* však není, kdo tvoří linii nanejvýš moudrých mužů, ale jaké jsou vztahy mezi těmito postavami a jaká jsou kritéria pro jejich výběr, resp. co zakládá jejich privilegovaný vztah k Cestě. Již v tomto bodu je ale třeba opustit matoucí konotace konceptu souvislého předávání a udržování nauky ve smyslu lineární školy, na což nás upozorňuje i jeden z nejstarších textů (Mencius VIIb:38), na které se koncept *daotongu* odvolává.

„Mencius pravil: Od Yaoa a Shuna po Tanga uběhlo více než pět set let. Pokud jde o Yuho a Gao Yaoa, setkali se s nimi (Yaoem a Shunem) a pochopili (Cestu), pokud jde o Tanga, tak o nich (Yaovi a Shunovi) slyšel a pochopil (Cestu). Od Tanga po krále Wena uběhlo více než pět set let; pokud jde o krále Wena, slyšel o něm a pochopil (Cestu). Od krále Wena po Konfucia uběhlo více než pět set let a Taigong Wang a Sanyi Sheng se s ním setkali a pochopili (Cestu); pokud jde o Konfucia, slyšel o něm a pochopil (Cestu). Od Konfucia až po dnes uběhlo přes sto let. Ještě nikdy nebyla vzdálenost od generace nanejvýš moudrého člověka tak krátká a nebyli jsme tak blízko od místa, kde dlel nanejvýš moudrý člověk. Ale jestliže nebude (nikdo, kdo by pochopil Cestu), tak nikdo nebude. (Ale jestliže z toho nic nebude, pak z toho také nic nebude.)“<sup>2</sup>

Tři základní<sup>3</sup> okruhy nastolené v uvedeném textu tematizují techniky předávání doktríny (přímé versus zprostředkované), možnou periodicitu znovuoživení Cesty

1) Za pomoc a cenné rady při psaní tohoto článku bych chtěl poděkovat Olze Lomové, Oldřichu Královi, Davidu Sehnalovi a Jakobovi Maršálkovi.

První termín používá Thomas Wilson (Wilson 1995), druhý Wing Tsit-chan (Chan 1989).

2) 孟子曰：「由堯舜至於湯，五百有餘歲；若禹皋陶見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲；若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲；若太公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲；去聖人之世，若此其未遠也，近聖人之居，若此其甚也；然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」

3) Nutno podotknout, že ve svém zkoumání ponecháváme stranou nescíselné množství

v osobě nanejvýš moudrého muže (pět set, respektive sto let) a nakonec klíčové téma našeho zkoumání, situaci, kdy není jasné, kdo je nositelem Cesty anebo kdy realizace Cesty zcela absentuje. Tato otázka (kdy a kým byla Cesta realizována) nese jak náhled na dějiny co do hodnocení jejich smyslu, tak i nutnost definovat aktuální poměr tazatele spíše než k tradici minulé k situaci jeho doby (je dnes Cesta realizována?). Symptomatičtější je ostatně i závěrečná pasáž citace, kde Mencius přímo vyjadřuje možný nezdar při navázání na Konfucia, a předpovídá tak i následující vývoj, kdy z určitého úhlu pohledu skutečně nastává přerušování tradice.

Popis naznačených možných diskontinuit a předělů v aplikaci ideálů konfucianismu budeme zkoumat na příkladu korejského myslitele Yulgoka Yi I 栗谷 李珣 (1536 – 1584), jehož texty<sup>5</sup> ilustrují tuto problematiku jak na příkladu čínské, tak i korejské verze *daotongu*.

### Daotong čínského konfucianismu

Základním pramenem pro zkoumání Yulgokova náhledu je *Sŏnghak chibyŏ* 聖學輯要 (Sebrané zásady studia nanejvýš moudrého muže), rozsáhlé antologie konfuciánských textů, doprovázené Yulgokovým komentářem. Přestože vnitřní struktura tohoto textu následuje osnovu *Daxue* (Velké učení), poslední kapitola „*Daotong* nanejvýš moudrých a moudrých mužů“ (*Sŏnghyŏn tot'ong* 聖賢道統) je věnována (po vzoru Zhu Xiho a Lü Zuqianovy (1137 – 1181) antologie *Jinsilu* 近事錄) ortodoxní verzi *daotongu*. Výrazem ortodoxní míníme především fakt, že používá pouze texty, o nichž panovalo mezi korejskými literáty shodné mínění, že jsou v plném souladu s Zhu Xiho výkladem konfucianismu, což sebou paradoxně nese mimo jiné i fakt, že *Sŏnghak chibyŏ* nijak nezmiňuje problematiku *daotongu* v Koreji.

konotaci *daotongu* v systémech *daoxue* (Studia Cesty) a orientujeme se pouze na několik základních bodů. Brilantní ukázkou hledání nečekaných souvislostí tohoto pojmu je ale kupř. Tillman 2004.

4) Otázka „Co se dnes děje?“ anebo „V jaké době žijeme?“ (o níž pozoruhodně pojednává Foucaultův komentář Kantova textu *Co je to Osvícenství?*), byla v korejské konfuciánské tradici klasickou úlohou zadávanou často adeptům literátských zkoušek (u Yulgoka lze nalézt explicitní odpovědi na otázku po současnosti v kupř. YCHS 15:12a-14a nebo YCHS Sŏpyu 2: 25a-31b).

5) V této práci je používáno standardní edice Yulgokova díla z r. 1744 ve vydání Yulgok *chŏnsŏ I–VII*. 栗谷全書 (1996). Sŏul: Hanguk chŏngsin munhwa yŏnguwŏn 韓國精神文化研究院, – dále zkracováno jako YCHS. Při přepisu korejských výrazů je používán systém McCune-Reischauer, punktuace v citacích dodržuje původní členění textu.

Úvodní paragraf Yulgokova komentáře ukazuje počátky *daotongu* jakožto identické se vznikem civilizace jako takové a podává jeho základní časové vymezení.

„Já dodávám, že nanejvýš moudří mužové a zázrační vládcí dávného starověku navázali na Nebesa a ustavili vymezení, a to je počátek *daotongu*. Před vznikem písma je toto rozptýlené a nelze to ověřit, ale když bylo poprvé zobrazeno osm trigramů, lidská kultura a civilizovanost začaly být zřetelně šířeny, a proto když s největší opatrností podle ponaučení a výkladů souhrně prozkoumáme historické dokumenty a ve zkratce je zde vyložíme, tak (*daotong*) počíná u Fu Xiho a končí u Zhu Xiho.“ (YCHS 26:2a)<sup>6</sup>

Následnost nositelů Cesty v tomto období je nicméně ve své klíčové první části (od legendárních počátků až po Mencia) poznamenána silným descendenčním akcentem. Degradaci *illud tempus* konfucianismu, času, kdy vládli moudří císařové, a celé Podnebesí bylo v souladu s Cestou, lze demonstrovat nejlépe na rovině rétorické a v konceptu odezvy jednotlivých postav *daotongu*, které jsou do značné míry nepřímě úměrné. Čím více se ztrácí pochopení Cesty, tím více je třeba o ní mluvit. To lze ilustrovat na způsobu užití jednoho z klíčových pojmů konfuciánství „lidská přirozenost“: císařové Yao a Shun nemluví o lidské přirozenosti nikdy, protože je to věc každému známá, Konfucius ji zmiňuje ojediněle, Mencius ji už věnuje rozsáhlé pasáže. Stejně tak ale úměrně klesá počet lidí schopných Cestu pochopit a realizovat; poté co byla vykonávána panovníky kontinuálně a pak ojediněle, se přesouvá ke Konfuciovi, v praktické politice neúspěšnému soukromníku, který však měl mnoho žáků, až zcela končí u Mencia, který nemá ani jediného následníka. Právě období následující po Menciovi je *locus classicus* přerušeni *daotongu* a ortodoxní interpretace dějin konfucianismu. V Yulgokově interpretaci není nikdo z konfuciánů následujících po Menciovi (až do nástupu songských myslitelů) hoden tohoto jména.

„Já dodávám, že *daotong* byl předáván od Fu Xiho a skončil u Mencia a poté nebylo žádné předání. Tací lidé jako Xun Qing, Mao Chang, Dong Zhongshu, Yang Xi-ong, Zhuge Liang, Wang Tong a Han Yu zanechali výroky a skutky které přispěly ke vzdělání své doby. Ale Xun a Yang byli příliš jednostranní a vymezovali se vůči ostatním, Mao Chang neměl žádné zřetelné zásluhy, Wang Tongovy vědomosti byly malé a vše chtěl urychlit. Na těch všech je toho jen málo hodno pozornosti. Pouze Zhongshu měl správné / ortodoxní rozpravy vhodné k osvětlení Cesty, Zhuge Liang měl způsoby konfuciána a Han Yu odmítal Buddhu a Laoziho. Ti jsou z nich nejlepší. Zhongshu však sklouzl k vysvětlování pohrom a podivného a Liang měl blízko k praktikám Shen (Buhaie) a Han (Feizih) a Yu měl nedostatky v praktických naukách. Proto nebyli schopni navázat na Mencia.“ (YCHS 26: 21b-22a)<sup>7</sup>

6) 臣按。上古聖神。繼天立極。道統攸始。書契以前。茫乎罔稽。八卦肇畫。人文始宣。故謹依謨訓。兼考史籍。略述于此。始于伏羲。終于朱子。

7) 臣按。道統。傳自伏羲。止於孟子。遂無傳焉。荀卿，毛萇，董仲舒，

Jedním z důležitých tónů uvedeného sdělení je fakt, že mimo zjevných důvodů pro vyloučení z *daotongu*, které uvádí u jednotlivých myslitelů, Yulgok nijak netematizuje nutnost kontinuálního napojení na *daotong*; začlenění konkrétní postavy do tradice je určováno konzistencí jejího konfucianismu v teorii a praxi, a nikoli tím, zda je mu Cesta někým předána, či ji získá nezávisle na svých předchůdcích. Tato figura je nejlépe patrná při opětovném navázání *daotongu* v osobě Zhou Dunyih (1017 – 1073), který dle Yulgokovy citace Zhu Xiho komentáře k *Taiji tu* 太極圖 „nevycházel z toho, co by mu učitel předal, a mlčky načrtl základy Cesty.“ (YCHS 26:22b)<sup>8</sup> Možnost nazření Cesty kýmkoliv, kdo je tomu dostatečně disponován, je samozřejmě jedním ze základních předpokladů konfucianismu a klade otázku po tom, proč je třeba znát *daotong*. Odpovědí může být Yulgokův popis Zhu Xiho úlohy v předávání Cesty.

„Dle mého názoru Konfucius shromáždil velkou dokonalost nanejvýš moudrých mužů (sheng)<sup>9</sup> a Zhu Xi shromáždil velkou dokonalost moudrých mužů (xian). Nanejvýš moudrý člověk již od narození chápe a v poklidu koná<sup>10</sup>, je nezřetelný a nezanechává stopy a je obtížné se toto náhle naučit. Avšak mistr Zhu nashromáždil potřebné znalosti a dovednosti, a proto ho lze mít za vzor. Nejprve se studuje Mistr Zhu a teprve poté Konfucius.“ (YCHS 26:32a)<sup>11</sup>

*Daotong* je v tomto ohledu přehledem vzorů, ze kterých odvozujeme konkrétní příklady realizace Cesty, která je neměnná, a v jistém slova smyslu je i zdůrazněním toho, že tato realizace je vždy dokonalá a nikdy parciální. Přerušeni realizace Cesty od Mencia po Zhou Dunyih je důsledným aplikováním nároku teoretické konzistence ve Zhu Xiho a Yulgokově podání. Co totiž odlišuje seznam těch, kteří nejsou součástí *daotongu*, je především od Konfucia dále dokonalé teoretické uchopení Cesty, které není v rozporu s předcházejícími autoritami a není kontaminováno heretickými učenými. Tento mlhavý nárok je samozřejmě zpětnou interpretací, ale jak dále uvidíme, prioritou

楊雄，諸葛亮，王通，韓愈之徒。立言立事。有補於世教。而荀，揚皆偏駁。毛萇無顯功。王通見小而欲速。皆少可觀。惟仲舒有正誼明道之論。諸葛亮有儒者氣象。韓愈排斥佛老。視諸子為優。但仲舒流於災異之說。亮近於申，韓之習。愈疏於踐履之學。此所以不能接孟氏之統也。

8) 先生不由師傳。默契道體。Gabelentz překládá „Nicht mit der Hilfe der Ueberlieferung eines Lehrers erfasste er innerlich das Wesen der Lehre.“ (Gabelentz 1876: 15 – 16).

9) *Narážka na Mencius 5b:1.*

10) *Lunyu zhanggu jizhu 2:3.*

11) 臣按。孔子集羣聖之大成。朱子集諸賢之大成。聖人生知安行。渾然無迹。難可殫學。惟朱子積累功夫。可取以為模範。先學朱子。然後可學孔子。

*daotongu* je správné pochopení a vyučování Cesty, spíše než její bezpodmínečné aplikování, které již u Konfucia nebylo nijak úspěšné.

Žádné objevení nanejvýš moudrého muže ale nezaručuje kontinuitu jeho odkazu. Po Zhu Xiho smrti dochází ke stejné situaci jako po Menciovi; Yulgok sice uvádí několik osob, u nichž by se dalo uvažovat jako o kandidátech *daotongu*, jako je kupř. Zhang Shi (1133 – 1180) a Cai Yuanding (1135 – 1198) nebo později Zhen Dexiu (1178 – 1235), ale ve všech příkladech se staví proti jejich zařazení s tím, že „po Mistrovi Zhu není možné přesně ukázat, kdo byl tím, kdo obdržel pravou linii *daotongu*.“ (YCHS 26:34a)<sup>12</sup>

### Daotong Východní země

Toto „uzávorkování“ vývoje *daoxue* po Zhu Xim zároveň otevírá otázku po možnostech utváření korejského *daotongu*, resp. zda je možné, aby za situace, kdy realizace Cesty absentuje v Číně, ji bylo možno vykonávat v Koreji.

Yulgokův postoj k této otázce lze analyzovat v několika rovinách, z nichž dvěma hlavními jsou jednak teoretické vymezení možnosti *daotongu* v Koreji, a dále i jeho účast na debatách týkajících se kanonizace korejských konfuciánů v *Munmyo* 文廟 (Svatyni kultury). Relativně velká pozornost věnovaná tomuto typu kanonizace (文廟從祀 *munmyo chongsa*)<sup>13</sup> v porovnání s pojmem *daotongu* nesmí zastírat fakt, že oba dva procesy jsou diametrálně odlišné.

Zatímco kanonizace v *Munmyo* je oficiálním aktem, se kterým lze individuálně souhlasit či nesouhlasit<sup>14</sup>, a je záležitostí konsensu dvora a literátů, *daotong* se s osobami oficiálně kanonizovanými nemusí krýt a je povýtce záležitostí vlastního vkusu. V tomto ohledu Yulgok zpochybňuje kandidáty kanonizace nejen v korejské *Munmyo* („Kim Mungyöng (*Koengp'il*) a Chöng Munhön (*Yöch'ang*), jejich výroky, pojednání i naučení jsou tak nepatrné, že se neprojeví navenek a Yi Munwönova (*Önjök*) východiska jsou tam, kde se ukáží, nesprávná a diskutabilní.“<sup>15</sup>), ale i kupř. Wang Yangmingovu kanonizaci v Číně. K jeho osobě se vyjádřil slovy:

„Wang Shouren je nazýván pohromou, jejíž škody na (učení) Mistra Zhu jsou vážnější než záplavy a divá zvíř; z toho lze poznat, jaké je jeho učení. Říká se, že na cí-

sařském dvoře došlo k tomu, že byl uveden do *Shengmiao* 聖廟, a z toho lze poznat (jaké je) učení na císařském dvoře.“ (YCHS 31-60a)<sup>16</sup>

Oficiální kanonizace tedy nebyla nijak závazná pro to, aby literát dané osoby respektoval jako součást své verze *daotongu*; ostatně ani Yulgokovými žáky neotřásl, když byl jejich mistr „poprvé kanonizován roku 1682, odstraněn ze svatyně v roce 1689 a nakonec znovu umístěn v roce 1694.“ (Palmer 1984: 81) Tato lehká skepse vůči oficiálním autoritám se zdá pramenit z prostého faktu, že navzdory umístování významných myslitelů do svatyní není nanejvýš moudrý, či alespoň moudrý člověk stále přítomen a čas, ve kterém žijeme, je dobou, kdy Cesta není uskutečňována.

Yulgokův názor na to, jak hodnotit současnost z hlediska *daotongu*, je formulován ve fiktivním dialogu *Tongho mundap* 東湖問答 (Otázky a odpovědi od Východního jezera), který sepsal pro krále Sönjoa r. 1569.

„Host se zeptal: Byly i v naší Východní zemi také případy doby, kdy se vládlo pomocí královské Cesty?

Pán domu odpověděl: Písemné doklady jsou nedostatečné a nelze to dokázat, ale myslím, že Jiziho<sup>17</sup> vládnutí našemu Východu, jeho systém studničních polí a osm článků výchovy vycházely čistě a v celosti z královské Cesty. Po něm se jako trojnožka ustavila Tři království a Koryö je sjednotilo, ale pokud prozkoumáme jejich jednání, pak se pouze potírala znalostmi a silou a kdo z nich chápal, že Studium Cesty je to, co lze klást na nejvyšší místo? Nebyli to jen vládcí, kteří byli takoví, i ti, kteří byli pod nimi, neslyšeli o pravém poznání a skutečném jednání, kterým by pokračovali v předávání toho, co bylo správné dříve. Byli podvedeni indickým učením, přilákáni bohatstvím a zstrašeni pohromami a uběhlo tisíc let a nebylo nikoho, kdo by vynikl nad houštinu. Na konci Koryö měl Chöng Mongju v sobě něco z konfuciánského ducha, ale také nebyl schopen uspět v uskutečňování tohoto studia, a sledujeme-li stopy jeho konání, pak nebyl ničím více než věrným poddaným.

Host nespokojeně řekl: Ty se domníváš, že na našem Východě nebyl po několik tisíc let ani jeden pravý konfucián. Nejsou tato slova přehnaná?

Pán domu se usmál a řekl: Zeptal ses mne a já se neodvažuji odpovědět nepravdivě.<sup>18</sup> Proč bych měl mít zálibu v přehnaných slovech? Ten, kdo se nazývá opravdovým konfuciánem, když vstoupí do služby, pak po určité době vykonává Cestu a působí,

12) 朱子之後。得道統正脈者。無可的指之人。

13) *Patrně nejlepší studii je v tomto ohledu Kim Yöngdu: 2005.*

14) U Yulgoka najdeme ostatně i pasáž, kde odmítá fakt, že mnoho již kanonizovaných postav korejského konfucianismu, jako je kupř. Söl Ch'ong, Ch'oe Ch'iwön nebo An Hyang, je uctíváno v *Munmyo*, a doporučuje jejich kult realizovat na jiném místě (YCHS 29:12b-13a).

15) 金文敬 鄭文獻則言論風旨。微而不顯。李文元則出處頗有可議者。

16) 王守仁則以謂朱子之害。甚於洪水猛獸之禍。其學可知。而中朝至乃從祀於聖廟云。中朝之學。可知。

17) K Jiziho roli při konstruování korejských dějin jsou inspirativní zejména Chöng Haengnyöl 2001, Han Young-woo 1985 a Jae-hoon Shim 2002. K pozornosti je též fakt, že autorem jednoho z nejdůležitějších pramenů k této problematice, spisu *Kija silgi* 箕子實記 (Skutečné zápisky o Jizim), byl sám Yulgok (viz. YCHS 14:19a).

18) *Mencius 5b:9.*



že lid má jasné a radostné potěšení. Stáhne-li se do ústraní, pak sesílá učení desetitisícům generací a způsobuje, že učenci se probouzejí z velikého spánku. Když ve službě dokáže vykonávat Cestu, ale po odchodu do ústraní nemá učení, které by předával, pak byť by se nazýval pravým konfuciánem, já tomu neuvěřím.

Poté, co Jizi proměnil barbary Yi, nebylo znovu dobré vlády, kterou by bylo možno se řídit – to byla situace, kdy lidé ve službě nevykonávali Cestu. Ve spisech, které napsali lidé Východní země, jsem ještě neviděl, co by bylo hluboké a jasné co do smyslu a principů, – to znamená, že mezi těmi, kdo se stáhli do ústraní, nebyl nikdo, kdo by předával učení. Což bych chybnými výroky pomlouval sto generací? Výše je diskutováno to, že ve Východní zemi není Cesta vykonávána.“ (YCHS 15:8b-9b)<sup>19</sup>

Yulgokův model korejského *daotongu* si zachovává rysy svého čínského vzoru; po počátečním ideálním stavu, který je reprezentován legendou o Jizim, následuje pauza, naplněná rozkvětem heretických učení, a není nikdo, koho by šlo považovat za pravého konfuciána. Stejně jako v čínské verzi se sice v tomto období vyskytli někteří kandidáti (Chöng Mongju), ale nesplnili kritéria, která pro definici pravého konfuciána Yulgok stanoví. Je pozoruhodné, že tato kritéria nikdo nesplňuje (v tomto konkrétním textu<sup>20</sup>), byť jsou nastavena daleko volněji, než bychom očekávali. Výše uvedený odklon od praktických zásluh ve smyslu vlády či podílu na ní směrem k teoretické vybavenosti jakožto předpokladu zařazení do *daotongu* demonstruje, že Yulgokova kritéria jsou nastavena jak pro dobu, která působení nanejvýš moudrého muže přeje (vstupuje do služby a veřejně působí), tak i pro okolnosti, kdy veřejně působit nelze a tradice je předávána

19) 客曰。吾東方。亦有以王道治世者乎。主人曰。文獻不足。無可攷者。但想箕子之君子吾東也。井田之制。八條之教。必粹然一出於王道矣。自是厥後。三國鼎峙。高麗統一。考其事業。則專以智力相勝。夫孰知道學之爲可尙耶。不特邦君爲然也。下焉者。亦不聞眞知實踐。以紹先正之傳。註誤于竺學。迫于禍福。滔滔千載。莫或拔萃。麗末。鄭夢周稍有儒者氣象。亦未能成就其學。迹其行事。不過爲忠臣而已。客艷然曰。子以爲吾東數千載之閒。無一眞儒。何言之過高耶。主人笑曰。子問我。我不敢不以正對。豈其樂爲過高之論耶。夫所謂眞儒者。進則行道於一時。使斯民有熙之樂。退則垂教於萬世。使學者得大寐之醒。進而道可行。退而無教可垂。則雖謂之眞儒。吾不信也。箕子變夷之後。更無善治之可法。則是進無行道者矣。東人所著之書。未見深明乎義理。則是退無垂教者矣。吾豈妄言以誣百代之人耶。右論東方道學不行

20) Yulgok v několika textech projevuje ochotu uznat některé myslitele (jmenovitě Yi Hwanga a Cho Kwangjoa) za reprezentanty *daoxue* v Koreji, nicméně tyto výroky obsažené v *Köngyön ilgi* 經延日記 (Deník dvorských lekci), *Örök* 語錄 (Záznam slov) nebo *Haengjang* 行狀 (Skutky) jsou formulovány v dosti odlišných situacích.

žákům v ústraní. I přes tuto benevolenci však není nikdo, kdo by i tyto minimální podmínky splňoval.

## Závěr

V Yulgokově verzi *daotongu* se tedy nacházíme v období, kdy není realizována Cesta jak v Číně (kde byl poslední nezpochybnitelnou autoritou Zhu Xi), tak v Koreji (kde byl naposled uskutečněn v dávném starověku). Tento pesimistický náhled na dějiny i současnost je však současně manifestem povzbudivé ortodoxie. Čím více jsme vzdáleni vzorům nanejvýš moudrých mužů, kteří tvoří *daotong*, tím více jsme odkázáni na studium, které nám jejich odkaz zprostředkovává. Druhým aspektem tohoto konceptu je pak čitelnost celé tradice; uzávorkováním dlouhých období, kdy není z hlediska *daotongu* Cesta realizovaná, se vyhneme nutnosti polemik s autory působícími v daných usecích a zejména se současníky. Étos odmítnutí všeho mimo nezpochybnitelné vzory minulosti a pobyt v době, kdy není Cesta vykonávána, spočívá ale především v tiché nevyřčené naději, že každý student *daoxue* se může stát tím, kdo na přerušené vlákno *daotongu* opět naváže. Odvahu k tomuto kroku pak lze čerpat nikoliv z tradice, která je nám vzdálená hluboko v minulosti, a její články jsou v poklasickém období zpochybnitelné, ale naopak z odmítnutí stavu současného a bezprostředně předcházejícího období. Z hlediska korejského konfucianismu se tak v Yulgokově podání formuje názor, že lépe než se opírat o tradici nejasnou je lepší se vzdát kontinuity tradice a vztahovat se pouze k nezpochybnitelným autoritám, a právě studium nám poskytuje možnost překonat toto uzávorkování části vývoje vlastní školy a vztáhnout se přímo k okamžiku, kdy byl *daotong* naposledy nepochybný a zřetelný.

## Literatura:

- AN OESUN (2005): *Tongho mundap*. Söul: Ch'aeksesang.
- CHANG SEHO (1996): Kihohakp'aüi tot'ongüisik. *Chörhak nonch'ong* 12: 299 – 333.
- CHENG A. (2006): *Dějiny čínského myšlení*, DharmaGaia.
- CHÖNG SUNU (2002): T'oegye tot'ongnonüi yöksa üimi. *T'oegye hakpo* 111: 1 – 42.
- CHÖNG HAENGYÖL (2001): 16 – 17 *segi Chosön söngnihakchadülüi Kijae taehan insik pyönhwan*. Söul: Sönggyungwan taehakkyo.
- DE BARRY, Theodore Wm, HABOUSH, Jahyun Kim ed. (1985): *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, Columbia University Press.
- HAN Young-woo (1985): Kija Worship in the Koryo and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship Between Korea and China. in: *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, Columbia University Press 348 – 374.
- HWANG CHUNYÖN (2000): *Yi Yulgok, kü salmi mosüp*. Söul: Söultaehakkyoch'ulp'anbu.
- YI SÖNJU, ed. (2002): *Chosön yuhaküi kaenyömdül*. Söul: Yemun söwön.
- IM HONGT'AE (2006): Yulgok Yi lüi tot'ongnongwa tot'ong üisik- *Sönghak chibyoüi* Sönghaktot'ongnonüi chüngsimüro. *Hanguk chörhak nonjip* 18: 45 – 69.

Když není Cesta vykonávána: koncept přerušení daotongu v díle Yulgoka Yi I (1536 – 1584)

Vladimír Glomb

KIM YŎNGDU (2005): *Chosŏn chŏngi tot'ongnonŭi chŏngewa Munmyochongsa*, Sŏgang taehakkyo.

O CHONGIL (2004): Sach'il nonbyŏnŭi paegyŏnggwa chŏngero pon Chosŏnjo tot'ong. *Pŏmhan ch'ŏrhak* 34: 33 – 58.

LEE SEUNG-HWAN, JAEYOON SONG (2006): *A Topography of Confucian Discourse: Politico-philosophical Reflections on Confucian Discourse Since Modernity*. Homa & Sekey Books.

PALMER Spencer J. (1984): *Confucian Rituals In Korea*, Asian Humanities Press, Berkeley, Po Chin Lai Ltd.

SHIM, Jae-hoon (2002): A New Understanding of Kija Chosŏn as a Historical Anachronism. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 62 (2): 271 – 305.

SŎ CHŎNGGI (???): Chujahakkwa tot'ongŭi tongnae. *Chujahak nonŏp*: 195 – 217.

SONG HAGYŎNG (1990): Yi Yulgokŭi tot'ongnone kwanhan koch'al. *Taedong munhwa yŏngu* 24: 201 – 215.

TILLMAN, Hoyt Cleveland (2004): Zhu Xi Prayers to the Spirit of Confucius and Claim to the Transmission of the Way. *Philosophy East & West* 54 (4): 489 – 513.

WILSON, Thomas A. (1994): Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past. *Modern China* 20 (1): 3 – 33.

WILSON, Thomas A. (1995): *Genealogy of the Way-The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*. Stanford University Press.

WING-TSIT CHAN (1987): *Chu Hsi- Life and Thought*. The Chinese University Press.

WING-TSIT CHAN (1989): *Chu Hsi: new studies*. University of Hawaii Press.

WING-TSIT CHAN (1967): *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien*, Columbia University Press.

*Yulgok chŏnsŏ*, (1958), Sŏul: Taedong munhwa yŏnguhoe.

*Yulgok chŏnsŏ I – VII*. (1996) Sŏul: Hanguk chŏngsin munhwa yŏnguwŏn.

*Kugyŏk Yulgok chŏnsŏ I – II*. (1970 ) Sŏul: Minjok munhwa ch'ujinhoe.

*Yulgok Yi I* (2000) Sŏul: Yemunsŏwŏn.

**Pavel Hošek**

## Vliv G. K. Chestertona na C. S. Lewis

### Abstract

In this article the author focuses on the most important parallels between the works of Gilbert Keith Chesterton and Clive Staples Lewis. In the first part, the author describes the obvious similarities between their literary style and way of thinking, in the second part the author focuses on the most important common source of inspiration, in the third part of the article the author analyzes Lewis' explicit references to Chesterton and in the last part, the author presents a short analysis of Chesterton's ideas and insights which deeply influenced Lewis' thinking.

### Úvod

Při zkoumání dalekosáhlého vlivu díla G. K. Chestertona (1874 – 1936) na myšlení a dílo C. S. Lewis (1898 – 1963) narážíme na určité metodologické úskalí: v jednotlivých případech totiž není snadné rozhodnout, kdy se jedná o přímý vliv, kdy jde především o společné inspirační zdroje obou literátů, a kdy se jedná spíše o paralely a obdobné charakteristické rysy jejich myšlení a vyjadřování, způsobené podobným temperamentem, literárním vkusem či podobnými teologickými a filosofickými stanovisky.

V této studii se pokusím rekapitulovat stav bádání o literárním vlivu Chestertona na Lewis (resp. o nápadných analogiích mezi typickými rysy jejich díla), a také od sebe odlišit (nakolik je to možné) analogie způsobené přímým vlivem Chestertonova díla