

KÒU QIĀNZHĪ A REFORMA CESTY NEBESKÝCH MISTRŮ

JAKUB OTČENÁŠEK

Ústav filozofie a religionistiky FF UK

Kòu Qiānzhi 寇謙之 (365–448) je znám jako první významný představitel severní větve Cesty nebeských mistrů (*Tiānshī dào* 天師道) v období Severních a jižních dynastií (420–589 n. l.). Počátky této taoistické školy jsou tradičně spojovány s Zhāng Língem 張陵, s jeho synem Héngem 衡 a vnukem Lüem 魯. Podle *Záznamů o buddhistech a taoistech* (Shi-Lǎo zhì 釋老志, dále jen *Záznamy*, franc. Hurvitz 1956) se Kòuovi na hoře Sōng 嵩 zjevil Pán Lǎo (*Lǎojūn* 老君, zbožštělý Lǎozǐ), udělil mu titul Nebeského mistra a pověřil ho očistěním Cesty nebeských mistrů od „falešných praktik tří Zhāngů“, jako jsou vybírání daní mezi věřícími a erotické techniky „spojování qi“ (*héqi* 合氣). Kòu měl tehdy od Pána Lǎoa obdržet posvátné texty, z nichž se nám dochoval pouze zlomek jednoho z nich pod názvem *Zpívaná napomenutí Pána Lǎoa* (*Lǎojūn yīnsòng jìjīng* 老君音誦誡經, DZ 562, zkráceně *Napomenutí*). Kòu se posléze stal hlavou taoistické obce ve státě Severní Wěi 北魏, kde bylo jeho „Nové učení nebeských mistrů“ (*Xīn tiānshī jiào* 新天師教) povýšeno na úroveň státního kultu.¹

V tomto příspěvku se pokusíme pomocí rozboru *Napomenutí* objasnit základní body Kòuovy doktríny. Po krátké charakteristice formální stránky tohoto textu popíšeme, v čem *Napomenutí* navazovala na tradici nebeských mistrů a jakým způsobem legitimovala její reformu. Následně popíšeme Kòuovu představu o úloze božských bytostí v uspořádání světa a nakonec pojmenujeme hlavní body reformy církve.

Tato práce, vycházející z mé diplomové práce (2011), navazuje na předchozí úsilí badatelů jako James Ware (1939), Chén Yǐnkè (1934 a 1949), Yáng Liánshēng (1956), Yamada Toshiaki (1959 a 2003), Richard B. Mather (1979), Liú Yì (2001 a 2003), Zhāng Xūnlǎo a Bái Bīn (2006), John Lagerwey (2007) a Lǚ Péngzhì (2008).

1. O textu po formální stránce

Napomenutí jsou normativním textem, zaměřeným na „příkazy“ (*líng* 令), „zákazy“ (*jiè* 戒) a „napomenutí“ či „poučení“ (*jiè* 誡) týkající se rituálních a obecných pravidel (*kē* 科) a „nařízení“ (*lǜ* 律).² Dochovaný text obsahuje třicet sedm úseků, ohraničených

¹ Na jeho odkaz navazovali taoisté z kláštera Lóuguān 樓觀, více viz. Kohn, 2000. Jižní větve nebeských mistrů v pátém století reprezentují spisy *Vnitřní objasnění Tří nebes* (DZ 1205, angl. Bokenkamp 1997) a *Stručná pravidla pro taoisty učitele Lüa* (DZ 1127, angl. Nickerson 1996).

² Termíny *jiè* 戒 a *lǜ* 律 jsou pravděpodobně vypůjčeny z jazyka buddhistických sůter – například základních pět zákazů (sans. *śīla*, tj. ctnost či morálka) se označují jako *wǔjiè* 五戒 a slovem *lǜ* se označuje

na začátku souslovím „Pán Lǎo pravil“ (*Lǎojūn yuē* 老君曰)³ a na konci rčením „bedlivě a s úctou to provádějte jako nařízení a příkazy“ (*míngshèn fèngxíng rú lǜlìng* 明慎奉行如律令).⁴

Napomenutí jsou pouhým útržkem původního textu s názvem *V mracích zpívaná poučení o nových pravidlech* (*Yúnzhōng yīnsòng xīnkē zhī jiè* 雲中音誦新科之誡, zkráceně *Nová pravidla*), o nichž mluví *Záznamy*.⁵ Oba názvy napovídají, že *Nová pravidla* byla určena ke zpěvu.⁶

2. Kòu Qiānzhī a Cesta nebeských mistrů

Cesta nebeských mistrů je nejstarší školou tzv. náboženského taoismu, který se vyznačuje několika rysy: (1) organizovanou náboženskou obcí,⁷ (2) důrazem na spásu věřících ve formě „nesmrtelnosti“ (*xiān* 仙),⁸ (3) ezoterickým předáváním učení v podobě posvátných textů, (4) uctíváním *Dào* 道 a jeho emanací – mezi nimi i Pána Lǎo⁹ – a (5) kosmologií založenou na koncepci *qì* 氣, doslova „dech“.¹⁰

řádová disciplína (sans. *vinája*). Druhý termín známe ale i z názvu taoistického textu z třetího století (DZ 790). Označení „posvátná kniha napomenutí“ (*jièjīng* 戒經), které stojí na konci názvu, nemá do té doby v tradici nebeských mistrů obdobu, ale v pozdější době na něj navazují texty severní tradice.

³ Zdůrazňuje se tu předání „ústního naučení“ (*kǒujué* 口訣), tj. ezoterických nauk.

⁴ V § 9 uzavírací formule chybí a § 10 začíná slovy „zpívaná napomenutí Pána Lǎo“, což vedlo Seidel 1969 a Kohn 2000 k závěru, že text má jen třicet šest oddílů. S tím nesouhlasím, protože § 9 a § 10 jsou tematicky odlišné. Yáng (1956) se dopustil chyby v číslování, vynechal číslo 15, a napočítal tak třicet osm odstavců. Nicméně pro přehlednost budu odkazovat na jeho číslování.

Sousloví *míngshèn fèngxíng rú lǜlìng* připomíná formuli „spěšně [to vykonejte] jako nařízení a příkazy“ (*jǐjí rú lǜlìng* 急急如律令), známou z pozdně hanských „vysvěcení hrobů“ (*mùjuǎn* 墓卷, angl. „tomb ordinances“) a v „textech k zabezpečení hrobů“ (*zhènmiùwén* 鎮墓文, „grave securing writs“, Seidel 1987).

⁵ Překlad názvu se opírá o Yánga 1956. *Yúnzhōng* může být i názvem melodie, respektive hudební notace, viz Ware 1933 a Mather 1979. Text sám na sebe odkazuje různými jmény: *Poučení, pravidla a nařízení určená k přednesu* (*Sòngjiè kělù* 誦誡科律, § 1), *Zhudebněná a zpívaná poučení o novém zákonu* (*Yuèyīn sòngjiè xīn kēfǎ* 樂音誦誡新法, § 5), *Zhudebněná naučení a napominání* (*Yuèyīn zhī jiāojiè* 樂音之教誡, tamtéž), *Zhudebněná a zpívaná napomenutí Pána Lǎo* (*Tàishàng Lǎojūn yuèyīn sòngjiè líng wén* 太上老君樂音誦誡令文, § 6), *Zpívaná napomenutí Pána Lǎo* (*Lǎojūn yīnsòng jiè* 老君音誦誡, § 10), *Zpívaná písněvá napomenutí* (*Yīnyuè gējìe* 音誦歌誡, § 20), *Zpívaná Napomenutí* (*Sòngjiè* 誦誡, tamtéž a § 27, 33 a 34), *Zhudebněná pravidla a nařízení nové ortodoxie* (*Yīnyuè xīnzhèng kělù* 音樂新正科律, § 33).

⁶ Analýza rýmů, která by tuto domněnku prokázala, bohužel není v kapacitách autora článku. Text byl pravděpodobně ovlivněn buddhistickými zpěvy *fànài* 梵唄, konkrétně učením textu *Deset zpívaných nařízení* (*Shísòng lù* 十誦律) z období státu Pozdní Qín (*Hòu Qín* 後秦), na jehož území Kòu prožil mládí. Text se však v této době nerozšířil po Severní Číně, protože jeho šířitelé prchli před válkou na jih. Chén 1981 se domnívá, že Kòu text, nebo alespoň jeho části či stručný obsah, znal a nechal se jím inspirovat; dále také Yáng 1956.

⁷ Tento rys spolu s rozvinutým rituálem a soteriologií odlišuje Cestu nebeských mistrů od tzv. filozofického taoismu starověku. Tyto pojmy bohužel nejsou nejpřiléhavější, viz Russel 1997, ale pro náš článek jsou dostačující.

⁸ Více o tom Kirková 2003. *Xiān* se v anglosaské literatuře někdy překládá jako „transcendence“, popř. „transcendent“, viz Bokenkamp 1997.

⁹ Jde o božstvo, jehož avatarem měl být autor textu *Lǎozǐ*, viz Kohn 1998. K jeho oficiálnímu zbožštění došlo za vlády císaře Huána 桓 v r. 165 n. l., dále viz Seidel 1969.

¹⁰ Vycházím z definic taoismu Strickmanna 1979, Zürchera 1980 a Russela 1997. Termín *qì* ponechám napříště nepřeložený, protože „dech“ je pouze základním významem tohoto pojmu. *Qì* bývá překládáno také jako „*pneuma*“, „*energie*“, či „*energo-materie*“. Do češtiny se *qì* obvykle překládá v singuláru, ale je třeba si uvědomit, že v taoistické kosmologii figuruje mnoho typů *qì*, např. *qì* Tří nebes.

Vznik církve nebeských mistrů se tradičně klade do r. 142 n. l., kdy měl Zhāng Líng 張陵, přezdívaný také Dào líng 道陵, od „nově se zjevivšího Pána Láo“ (*xīnchū Lǎojūn* 新出老君) převzít titul nebeského mistra a „Smlouvu s mocnostmi ortodoxní jednoty“ (*Zhèngyī méngwēi* 正一盟威, DZ 789). Po Dào língovi měli titul nebeského mistra převzít jeho syn Héng 衡 a vnuk Lǔ 魯. Prvním historicky doloženým vůdcem této komunity však byl Zhāng Xiū 張脩, vůdce povstání v Hānzhōngu 漢中 (na pomezí dnešních provincií Sichuán a Shānxī), který s Dào língem nebyl pokrevně spřízněn (Chén Shòu a Fàn Yè 1997). Po jeho smrti se vedení obce chopil Zhāng Lǔ, údajný Dào língův vnuk, který zde vytvořil teokratický režim, založený na systému diecézí (*zhì 治*),¹¹ jimž veleli obřadníci (*jǐjiǔ* 祭酒).¹² Součástí náboženských pravidel bylo mj. odevzdávání daní pěti měřic rýže církevním hodnostářům, a proto bylo církvi přezdíváno Cesta pěti měřic rýže (*Wǔ dòu mǐ dào* 五斗米道).

R. 215 se Zhāng Lǔ vzdal vojskům generála Cáo Cāo 曹操, obec nebeských mistrů byla rozptýlena po místech jako Yèchéng, Luòyáng a Guānzhōng a rozštěpila se do různých proudů, mezi nimiž se čas od času vyskytovaly snahy o ozbrojená povstání. Jejich vůdcové ohlašovali příchod Velkého míru (*tàipíng* 太平) a často nosili příjmení Lǐ (李, v nejtypičtější podobě i vlastní jméno Hóng 弘), které je podle Simǎ Qiān 司馬遷 rodovým jménem Lǎozia (Seidel 1969–70). V čele nejničivějšího z těchto povstání, které probíhalo na přelomu čtvrtého a pátého století na jihu Číny, stál člen Cesty nebeských mistrů Sūn Èn 孫恩.

Zprávy dynastických kronik a nejstarších textů školy prozrazují, že organizace a praktiky nebeských mistrů měly od počátku silný byrokratický charakter (S 6825, DZ 322, DZ 563, DZ 789). Nejen církevní hodnostáři, ale i božstva byla titulována úřednickými tituly.¹³ Hlavním prostředkem komunikace mezi lidmi a božstvy bylo posílání psaných zpráv (*zhāng* 章), které se vykonávalo podle stanoveného protokolu (*kēyì* 科儀).

Etika nebeských mistrů se opírala o právní pojmy, jako je „vina“ (*zuì* 罪) či „přestupek“ (*guò* 過) ve smyslu přestoupení božského „zákona“ (*fǎ* 法) či „čisté smlouvy“ (*qīngyuyē* 清約). Jelikož jde o přestupky metafyzického charakteru, budeme je napříště nazývat hříchy. Ty byly chápány jako příčiny nemocí, předčasných úmrtí a špatného posmrtného údělu. Věřící se od nich očišťovali pomocí hromadných zpovědí (*shòuguò* 首過).¹⁴

¹¹ Překlad po vzoru Kleemana a Lagerweye. Bokenkamp 1997 překládá jako „farnosti“, Hendrischke 2000 jako „komanderie“ či „farnosti k léčení“ a Ando 2010 jako „okrsky“. Slovo původně znamená (a) civilizační působení vlády ve prospěch bezpečnosti a kontroly obyvatel, přírodních i nadpřirozených sil, (b) léčení těla. Slovem *zhìsuǒ* (治所) jsou označována sídla místní správy za Pozdních Hánů. V případě organizace nebeských mistrů jde o správní jednotky, pod které jsou řazeni věřící, případně o sídla jejich vedení, viz Verellen 2003.

¹² Doslova „obětovat alkohol“. Ve starověkých rituálech se tímto titulem označovali nejstarší osoby, které byly pověřeny úlitbami alkoholu při obětech předkům. Za dynastie Hān šlo o čestný titul pro starší a zasloužilé ministry, viz Hucker 1985. Titul implikoval vysoký věk a skromné živobytí, tedy určité morální kvality čestného vzdělance, viz Stein 1963. V kontextu raných nebeských mistrů titul nelze chápat doslovně; v Hānzhōngu byl alkohol údajně zakázán.

¹³ Kromě obřadníků jsou nám z hānzhōngského období známy kněžské tituly jako „úředníci duchů“ (*guǐlǐ* 鬼吏), nebo „dohlížitel na nepravosti“ (*jiānlǐng* 姦令). DZ 1218 uvádí tituly božstev jako „správce zásluh“ (*gōngcáo* 功曹), „správce ritů“ (*jiànyì dàfū* 諫議大夫), „tři zemští starší“ (*guósān-lǎo* 國三老), „vrchní lékař“ (*tàiyī* 太醫), „správce úradů“ (*dūguān cóngshì* 都官從事), „přední velitel vojsk“ (*qián sīmǎ* 前司馬) a „zadní velitel vojsk“ (*hòubù sīmǎ* 後部司馬), které se podobají titulům hānským. Božské tituly podobného stříhu se vyskytují i v textech k zabezpečení hrobů (pozn. 4).

¹⁴ Hříchy při nich byly zapisovány, zatímco obřadníci přednášeli z textu *Lǎozǐ*. Viz Chén Shòu 1997.

I představy o posmrtném životě byly ovlivněny byrokratickými modely. Za ctnostný život věřící očekávali nástup do funkce v nebeské správě, kdežto za hříchy je čekal trest v podobě vězení a nucených prací v podsvětí. Soudy nad lidskými osudy po smrti vykonávaly tzv. tři úřady (*Sānguān* 三官) – úřady Nebes, země a vod. Špatný posmrtný úděl se v tehdejších představách projevoval i na životě pozůstalých potomků. Nebeští mistři v tomto kontextu mluví o „dědičném břemenu“ (*chéngfù* 承負) a nemoci a pohromy vysvětlují jako démonické působení mrtvých předků, kteří se za svůj osud mstí svým potomkům.¹⁵

V době Kòuova života byla Cesta nebeských mistrů typickým náboženstvím spásy se silnou exkluzivistickou tendencí a milenaristickými rysy. Její příznivci se od „obyčejných lidí“ (*súrén* 俗人) odlišovali rituálním zasvěcením v podobě předávání různých typů posvátných textů a ústních poučení. Zasvěcení adeptům zajišťovalo zařazení mezi „vybraný lid“ (*zhōngmín* 種民, doslova „semenný lid“) – který měl přežít nadcházející katastrofy a měl se podílet na následujícím Velkém míru.

Hierarchie v církvi spočívala na systému zasvěcení vyznačujícím se předáváním tzv. registrů (*lù* 錄) na několika úrovních. Registry k sobě poutaly určitý počet pomocných božstev, nazývaných generálové (*jiāngjūn* 將軍), nebo také civilní a vojenští úředníci (*lìbīng* 吏兵).¹⁶ Byly nošeny připoutány u pasu a obsahovaly předávací formulí, seznam božstev, případně i jejich vyobrazení, seznam zákazů, které nositel registru nesměl porušit, a někdy také talismany (*fú* 符), které registry magickou mocí aktivovaly.¹⁷ Podle pozdějších textů registry ochraňovaly jejich nositele před útoky démonů (tj. před nejrůznějšími pohromami, především nemocemi) a pomocná božstva doručovala k nebeským úřadům zprávy s nejrůznějšími prosbami (DZ 335, DZ 615, Lagerwey 2006).

Zvláštním typem zasvěcení byly sexuální rituály spojování *qi*, neboli techniky „žluté a červené“ (*huángchì* 黃赤). Účelem rituálů bylo pomocí masáží, pohlavního styku a invokací božstev za přítomnosti kněze zajistit jeho účastníkům dobrý osud po smrti, přesněji přenesení jejich jmen ze seznamu mrtvých do seznamu živých, mezi vybraný lid (Kalinowski 1981 a Harper 1987). Tyto praktiky byly často kritizovány jak buddhisty, tak i taoisty. Např. už *Nářízení pro demony Paní Modré* (DZ 790) z třetího století kritizují zneužívání těchto rituálů pro lascivní účely (Kleeman 2007).

Kòu Qiānzhi se prohlásil za nového nebeského mistra, přestože nepocházel z rodu Zhāng. Titul mu byl podle *Záznamů* udělen r. 415 na hoře Sōng přímo Pánem Láoem spolu s několika posvátnými texty a pověřením „asistovat státu a podporovat mandát [vládnoucí dynastie]“.¹⁸ Podobnou informaci předávají také *Napomenutí* a stély z po-

¹⁵ Tato představa je rovněž doložena na textech k zabezpečení hrobů, viz Nickerson 1996.

¹⁶ K prvnímu zasvěcení docházelo podle většiny textů ve věku sedmi či osmi *sui* 歲, tedy v šesti či sedmi letech). Podle DZ 1243 může adept nejméně pět let po prvním zasvěcení převzít registr s jedním generálem, po dalších čtyřech letech registr s deseti generály, tři roky na to registr se sedmdesáti pěti generály a za další dva roky registr se sto padesáti generály. *Pravidla Velkého dokonalého* (*Tāizhēn kē* 太真科, v DZ 463) oproti tomu říkají, že registr s jedním generálem dostává člověk mezi osmi a devatenácti *sui* a o vyšší registry může adept usilovat po dosažení dvaceti *sui*. Přidělování registrů je podle DZ 1127 podmíněno získáváním zásluh. O konečném přijetí registru sto padesáti generálů někteří badatelé uvažují jako o spojení dvou registrů o sedmdesáti pěti generálech v rámci sňatku muže a ženy. Viz Schipper 1985, Lagerwey 2006 a Kleeman 2010.

¹⁷ Tento popis vychází z pozdějších textů období dynastie Sui, viz Seidel 1983.

¹⁸ Na setkání s Pánem Láoem o osm let později navázalo setkání s Lǐ Pūwěnem 李譜文, kouzelníkem (*fāngshì* 方士) z doby Předních Hānů a údajným Lǎoziovým praprapravnukem. Svěřil Kòuovi správu nad

svátých hor Sōng a Huā 華, datované do r. 439. Titul nebeského mistra se stejně jako další náboženské úřady původně předával z otce na syna, proti čemuž se *Napomenutí* důrazně ohrazují.¹⁹ Dědění úřadů podle nich připomíná způsoby světských hodnostářů a aristokratů a pro taoisty je nepřijatelné, protože, jak praví *Lǎozǐ* 79: „Nebeské Dào nezná příbuzenské vztahy“²⁰ (*tiāndào wú qīn* 天道無親, § 4, 2b9).²¹ O Zhāng Língovi se *Napomenutí* vyjadřují v pozitivním smyslu, což je v rozporu s výše uvedeným tvrzením *Záznamů* o tom, že Kòu byl pověřen „vymýcením falešného učení tří Zhāngů“. Jména jeho potomků Lù a Hénga text vůbec nezmiňuje, nicméně z této pasáže je zřejmé, že jejich autoritu neuznává: „Od doby, kdy byl Líng spasen a vznesl se do výše, plýtvá se tituly, úřady upadají a post nebeského mistra nebyl obsazen“ (tamtéž, 1b10). Jediným způsobem předávání titulu nebeského mistra se zdá být přímé pověření Pánem Lǎoem.

Napomenutí k legendě o Zhāng Língovi dodávají, že od Pána Lǎoa získal „elixír k vystoupání [na Nebesa] – stokrát pálený alkohol (*bǎi liàn zhī jiǔ* 百鍊之酒).²² Líng pak dokázal vyšplhat na mraky a kráčet po prázdnotě a nahore vstoupil do nebeského úřadu“ (§ 4, 1b6–9).²³ Na Kòuovu prosbu o důkaz božské přízně v podobě udělení elixíru nesmrtnosti Pán Lǎo říká, že příhodné datum pro jeho příchod na svět ještě nenadešlo. Šťastné datum však dovoluje, aby Kòuovi předal vládu nad „vnitřní diecézí nebeského úřadu, který ovládá ústřední a vnější úřady“ (*Tiānguān nèizhì, líng zhōngwài guān* 天宮內治, 領中外官, viz níže) a „zhudebněné učení, jaké se na světě neobjevilo od doby, co se Nebesa oddělila od země“ (§ 6, 3b9–10).

Napomenutí útočí na legitimitu celé dosavadní církevní hierarchie tvrzením, že po odchodu Zhāng Línga byli kněží od svých funkcí odstaveni a správa náboženských záležitostí přešla na božstva půdy, neboli „pravé hodnostáře půdy“ (*tǔdì zhēnguān* 土地真官). Tato božstva měla řídit záležitosti duchů, vést záznamy o domácnostech živých a působit na všech úrovních místní správy prostřednictvím „vlévání *qì* do diecézí“ (*zhù qì zhì* 注氣治, § 4, 1a1–4).²⁴ Církevní hodnosti, registry a posvátné texty, které si mezi sebou kněží předávali, z tohoto pohledu postrádají jakoukoli autoritu a jsou označová-

územím čítajícím deset tisíc čtverečních mil v okolí hory Sōng a pověřením šířit Dào po dvaadvacet let, z nichž deset měl strávit ukončením nevědomosti lidí a dalších dvanáct jejich konverzí (*Záznamy*). Podobnou informaci předávají také *Napomenutí* a stély z posvátných hor Sōng a Huā 華, datované do r. 439. Kòu se na obou horách věnoval hledání nesmrtnosti. Stély nezmiňují konkrétně Pána Lǎo, ale „božstva na výšinách“ (*shàngshén* 上神). Jejich text je téměř identický, autor není znám, pravděpodobně je jím Kòu, nebo jeho spojenec u dvora, ministr Cui Hào. Více viz Zhāng a Bái 2006.

¹⁹ Dědičně se v rodině Zhāngů předává dodnes, nicméně skutečné příbuzenství dnešních vůdců tradice Ortodoxní jednoty (*Zhēngyī* 正一) s Zhāng Lüem je sporné.

²⁰ Srovnej s Křebsovou (2003): „Tao nebes nezná osobního zaujetí.“ Tento překlad považuji za vhodný pro zachování obecného smyslu textu *Lǎozǐ*, nicméně v kontextu sporu o dědičnost titulů navrhuji slovo *qīn* 親 chápat spíše ve významu „příbuzný“ či „příbuzenský vztah“.

²¹ Citace z *Napomenutí* uvádím v podobě: číslo odstavce podle Yānga 1956; zařazení v *Taoistickém kánonu* (1445).

²² *Liàn* 煉 znamená „tepelně upravovat“ a v kontextu alchymie také „tavit“. Vzhledem k tomu, že je slovo použito v souvislosti s alkoholem, jedná se nejspíš o proces destilace či jiné tepelné úpravy.

²³ V raných textech nebeských mistrů nejsou zmínky o tom, že by Zhāng Líng získal elixír nesmrtnosti. Až Gé Hóngovy 葛洪 (283–343) *Životopisy božských nesmrtných* (*Shénxiān zhuàn* 神仙傳) představují prvního nebeského mistra jako alchymistu. Gé Hóngovo dílo Kòu pravděpodobně znal, protože na něj v jednom případě odkazuje (viz níže).

²⁴ Božstva půdy mají ambivalentní povahu a působí pomocí démonických sil – nemocí a dalších pohrom. Jiné texty mluví o zásazích démonů (*guǐzhù* 鬼注).

ny za falešné (*wěi* 偽, tj. vytvořené lidmi). Učení těchto kněží Pán Lǎo v *Napomenutích* opakovaně nazývá šířením bludů.

Dobří lidé, kteří usilují o dosažení nesmrtelnosti a spoléhají se na falešné autority, jsou odsouzeni k nezdaru. Proto je podle Pána Lǎoa celý systém třeba reformovat. K tomu účelu si vybral Kòua, jakožto vynikajícího studenta taoismu, a předal mu *Nová pravidla*, která mají lidem probudit mysl a očistit je (§ 1, 0a3 a § 33, 17b4). Za další autoritativní text *Napomenutí* označují *Lǎozí* a na jednom místě mluví také o „mistru objímajícím prázdnotu“, Gé Hóngovi, z čehož lze soudit, že nezavrhuje ani jeho text *Bàopǔzi* 抱朴子 (§ 27, str. 48; 14b3). Pán Lǎo přikazuje, aby si lidé *Nová pravidla* předávali v rámci jím stanoveného rituálu a při jejich opisování dbali na jejich správnost a úplnost.²⁵ Za každou chybu opisovače stihne trest, protože text je opatřen „dozorčími hodnostáři (*diànshì zhī guān* 典事之官), kteří následují text a prověřují [jeho opisovače]“ (§ 3, 1b3–4).²⁶

3. Božská správa

Podívejme se nyní celkově na Kòuovu představu o funkci zászvětních božstev. Božské bytosti lze rozdělit do tří skupin podle pravomocí. První z nich jsou úředníci sídlící v půdě a zejména v horách, kteří kontrolují lidskou morálku a zodpovídají za chod zákona odplaty. Druhou skupinou jsou nesmrtelní, kteří zprostředkovávají spásu vzorným věřícím. Třetí a nejvyšší instancí je Pán Lǎo, který jedná jen občas, zato však s dramatickým efektem.

3.1 Božstva půdy a karmanový zákon

Již zmíněná božstva půdy jsou v Kouově systému strážci lidské morálky, kteří vedou seznamy populace a sledují lidské zásluhy (*gōng* 功) a hříchy (*zuì* 罪). Jak uvidíme dále, hříchy tato božstva trestají přímo, kdežto informace o zásluhách předávají vyšším instancím: „Ti mezi obřadníky a lidem *Dàoa*, kteří ctí zákon a mají zásluhy, pak budou v ústředí vyvoleni jako ‚vybraný lid‘ a jejich jména budou zapsána v paláci *Wénchāng* 文昌“ (§ 5, 3a1–6). „Ústředím“ (*zhōngfāng* 中方) je nejspíše myšlena posvátná hora *Sōng*, ležící uprostřed devíti provincií. Na jiném místě v textu jsou „pravá božstva půdy devíti provincií mezi čtyřmi moři“ (*jiǔzhōu sìhǎi zhī nèi tǔdì zhēnshén* 九州四海之内土地真神) zmiňována hned vedle „úřednictva pěti posvátných hor“ (*wúyüè guānshǔ* 五嶽官屬, § 6, 4b1). Je velmi pravděpodobné, že se pod horou *Sōng* nalézaly také podsvětní žaláře, neboli pekla (*dìyù* 地獄), do nichž byli zavíráni hříšníci. K této domněnce nás vede srovnání s pozdějším textem *Almanach zpráv mistra Chisōnga* (DZ 615), který umísťuje pekla pod další posvátné hory – *Fēngdū* 豐都 a *Tàishān* 泰山 (Bokenkamp 1997).

²⁵ Předávání mělo probíhat následovně: „Když kněží a novicové přebírají poučení a nařízení, nechť se osmkrát pokloní směrem ke knihám poučení a stojí správně před nimi. Ať jde o učitele, nebo o přítele, drží knihy a přitom zpívá na hudbu ‚osmi potomků‘. Ti, kdo je přebírají, se ukloní, přednesou celou kapitolu a pak se osmkrát ukloní. V případě, že neumí prozpěvovat, ať jen přímo recitují.“ (§ 2, 0a6). Žádný nápěv „osm potomků“ však není znám, podle Pú 2000. Yang 1956 se domnívá, že jde o chybný zápis slov „osm tradičních hudebních nástrojů“ (*bāyīn* 八音).

²⁶ O podobných strážcích textů se podle Seidel 1983 mluví už v *Knize Velkého míru* (*Tàipíng jīng* 太平經).

Kòu Qiānzhi byl pravděpodobně prvním, kdo do doktríny nebeských mistrů vnesl z buddhismu vypůjčené koncepty reinkarnace a karmanového zákona. Karmanový zákon v jeho pojetí ale nemá povahu přírodního zákona, nýbrž je naplňován aktivitou božské administrativy – na základě hlášení božstev půdy vstupují hříšníci do pekel, nebo se přerouží (*lúnzhuàn jīnghún* 輪轉精魂) do podoby hmyzu a dobytka (§ 34, 18b2–5). Kòu však uvažoval o reinkarnaci pouze jako o jedné z možností posmrtného osudu a vstup do pekel nechápal jako samostatný typ reinkarnace.²⁷

Kòu z buddhismu přebírá také pojmy, jako „karmické provinění“ (*zuìyuán* 罪緣, § 34), tj. vinou zatěžkané příčiny a podmínky příštího zrození (*yīnyuán* 因緣, sans. *hétupratja-ja*). Protikladem karmické viny jsou v *Napomenutích* „předchozí karmické zásluhy“ (*xiānyuán fú* 先緣福, § 21, 11b6–7).²⁸ S karmickou vinou jsou úzce spojeny obřady určené k „osvobození se od chyb a odstranění viny“ (*jiěguò chúzuì* 解過除罪), jejichž prostředkem je mj. z rané tradice nebeských mistrů převzaté vyznávání hříchů a kajicnost (*huǐguò* 悔過). Tyto metody mají taktéž buddhistické paralely v rituálech „pokání“ (*chànhuì* 懺悔, více Kuo 1994). Krom toho Kòuův systém i nadále pracuje s představou výše zmíněného „dědičného břemena“, tj. vlivu posmrtného osudu předků na život potomků.

3.2 Nesmrtelní a spása

Božstva půdy plní funkci jakéhosi policejního aparátu, který špehuje lidi a působí na ně svými démonickými *qi*. V protikladu k nim stojí nesmrtelní (*xiān* 仙), kteří lidem přinášejí spásu v podobě elixíru, umožňujícího vznést se na Nebesa a vstoupit do jejich řad. *Napomenutí* zdůrazňují, že lidské pokusy o výrobu elixíru bez pomoci nesmrtelných jsou určeny k nezdaru. Lidské lektvary mohou člověku nanejvýš pomoci zbavit se nemocí a dosáhnout dlouhého věku (§ 27, 13a8–10). Text odrazuje od všech knižních návodů pro hledání nesmrtelnosti, protože jediný spolehlivý návod předávají nesmrtelní lidem ústně (§ 34, 17b7–9).

Základní podmínkou pro setkání s nesmrtelnými je nahromadění dostatečného množství zásluh. Ty lze cíleně hromadit pomocí pěstů (*zhàigòng* 齋功, viz níže) a člověk si je též nese z předchozích životů: „Jsou-li vaše předchozí karmické zásluhy hluboké, spojení s božstvy je nablízku. Jsou-li mělké, [setkání s] nesmrtelnými dosáhnete za osm let“ (§ 21, 11b6–7). Na jiném místě se říká, že „kdo se deset let protiví a hřeší, do smrti nedosáhne nesmrtelnosti a požehnání, o které usiluje“ (§ 36, 12b8–9). Další metodou přivolání nesmrtelných je „soustředění mysli na spojení s božstvy“ (*niàndìng tōngshén* 念定通神), doprovázené modlitbami a pálením kadidla (§ 27, 13a3).²⁹

²⁷ Zrozením v podobě zvířete Pán Lǎo vyhrožuje kněžím, kteří se nebudou řídit *Novými pravidly*, hned na několika místech v textu. Podle budhistů je život zvířete jedním ze tří nepříznivých typů zrození. Dalšími jsou život v peklech a život v podobě hladového ducha (*éguì* 餓鬼, sans. *preta*). *Napomenutí* se o hladových duších nezmiňují.

²⁸ *Fú* lze překládat buď jako „požehnání“, nebo jako „zásluhy“ – z logiky karmanového zákona jde o to-též, protože zásluha z minulosti se rovná požehnání v budoucnosti.

²⁹ *Záznamy* vyprávějí příběh Kòuova marného usilování o dosažení nesmrtelnosti. Jeho přítel Chéng Gōngxīng 成公興 mu podal lektvar odporného vzezření, který Kòu odmítl pozřít. Chéng mu na to řekl, že Kòu nikdy nedosáhne nesmrtelnosti, ale může se uplatnit v politice jako rádce některého panovníka. Po sedmi letech Chéng dosáhl nesmrtelnosti. *Záznamy* se nezmiňují o tom, jak elixír nesmrtelnosti získal, ale naznačují, že Chéng byl už dříve nesmrtelný, který se provinil založením požáru a za trest musel žít mezi lidmi a sloužit Kòuovi. Z příběhu vyplývá, že Kòu se odklonil od cesty

3.3 Pán Lǎo

Pán Lǎo v *Napomenutích* popisuje svůj život daleko na západě na hoře Kūnlún 崑崙, kde tráví čas obklopen luxusem a společností nesmrtelných a o lidské problémy se příliš nestará (§ 6, 4a1–6). Avšak občas je nucen vyjít z těchto kratochvilí a věnovat se vládě. *Napomenutí* zmiňují sesílání katastrof na hříšníky a přijímání hlášení od božstev pudy a nesmrtelných. Pán Lǎo se rozhořčuje nad neutěšeným stavem mezilidských vztahů: „Otcové nejsou vlídní, synové nejsou oddaní a poddaní nejsou věrní. Až nadejde odpovídající čas, postavím se té jedové nákaze a všechny zlé lidi zahubím“ (§ 6, 3a8–9). Podle hlášení božstev pudy je na světě dobrých lidí málo, ale Pán Lǎo s nimi soucítí a až nadejde čas, přijde je ochránit, obdaří je elixírem nesmrtelnosti a zařadí je mezi své pomocníky.³⁰ V té době má být svět napraven, posvátné knihy zničeny a nahrazeny novou ortodoxií, dobří panovníci zachováni a špatní nahrazeni mudrci (§ 6, 4b1–5b2).

4. Lidská správa

Hlavními prvky Kòuovy reformy církve jsou nová pravidla předávání kněžských titulů, zrušení náboženských daní, přejmenování diecézí, přetvoření kuchyní po vzoru buddhistických pústů, zefektivnění systému posílání zpráv, redukce obětín požadovaných při modlitbách a předpisy k rituálům pro léčbu nemocí a za záchranu duší předků. Proberme si je nyní jeden po druhém.

Předávání církevních titulů

Již jsme se zmínili o tom, že Kòu napadl princip dědičnosti církevních úřadů. Některé pasáže *Napomenutí* napovídají, že výběr kněží, neboli „taoistických hodnostářů“ (*dào-guān* 道官) měl být založen na morálních kvalitách a znalostech adeptů. Ve skutečnosti však *Napomenutí* chápou přijímání funkcí po rodičích jako běžnou praxi, do které pouze zavádí mechanismy, které zabraňují převzetí úřadů nevhodnými jedinci. Dědicové kněžských úřadů mají být prověřeni „osvícenými učiteli“. „Nejsou-li v souladu s pravidly a smlouvami (*kěyuè* 科約), nechť je všichni hodnostáři rovnocenně rozsoudí a podají hlášení nebeské kanceláři (*zòubiāo tiāncáo* 奏表天曹) o tom, že lidu bude dovoleno předat [úřad] někomu jinému“ (§ 8, 6b10–7a3).³¹

Napomenutí vytýkají obřadníkům vymýšlení nových a nových církevních titulů a typů zasvěcení s mnoha tisíci generály zavěšenými u pasu a civilními a vojenskými úředníky,

alchymie a zaměřil se na poctivé praktikování rituálů a života podle náboženských pravidel, což mu umožnilo setkání s božstvy. Avšak po jeho příchodu ke dvoru mu císař Tàiwù (太武; vládl 424–52), který měl pro elixíry nesmrtelnosti slabost, udělil funkci „znalce nesmrtelných bytostí“ (*xiānrén bóshì* 仙人博士). Tento titul byl napojený na dvorskou „dílnu nesmrtelnosti“ (*xiānfāng* 仙坊), jejímž účelem bylo elixíry připravovat. Kòu tedy alchymistické metody nejspíš zcela nezavrhl, avšak hromadění zásluh považoval za přednější. Liú (2003) si příběh vykládá tak, že Kòu se po odchodu Chénga dostal pod vliv taoistů a buddhistů z jihu, odklonil se od alchymie a teprve tehdy začal pěstovat Cestu nebeských mistrů. To však neodpovídá tvrzení *Záznamů*, že Kòu „od mala pěstoval Zhāng Lǔvy techniky“.

³⁰ Jeho družina obsahuje vládce posvátných hor a moří, Hraběte větrů (*Fēngbó* 風伯) a Generála dešťů (*Yǔshī* 雨師), kteří velí hordám démonů a jsou schopni „naklonit nebeskou síť a zkrátit podzemní řeky“, točit s celým světem a zhasínat nebeská světla. Lidé a démoni se mají sklonit před majestátní září Pána Lǎoa, tamtéž, 5b2–10.

³¹ DZ 1127 říká, že pouze potomek nebeského mistra se může stát nebeským mistrem.

kteří se kněžím vzájemně pletou (§ 14, 8b5.). *Nová pravidla* měla celou věc zjednodušit a zpřehlednit, avšak v nich dochované informace k tomuto tématu jsou poněkud kusé a vytržené z kontextu. Pokusme se je přesto probrat a zrekonstruovat alespoň základní obrysy celého systému.³²

Církevní titul v Kòuově systému obsahoval název jednoho ze tří úřadů, který vypovídá mj. o stupni zasvěcení adepta. Nejvyšším z nich je nebeský úřad (*tiānguān* 天官), který předal Pán Lǎo osobně Kòuovi, pod ním stojí ústřední úřady (*zhōngguān* 中官), tj. jakékoli funkce v diecézích s podmínkou držení registru se sto padesáti generály, a nejnižší stojí vnější úřad (*wàiguān* 外官) pro adepty bez funkcí v diecézi, kteří k registru se sto padesáti generály ještě nedospěli.³³ Dále titul obřadníka řadí do určitého typu diecéze, což se týká jen vnitřních a ústředních hodnostářů. Lze zde rozpoznat čtyři úrovně, pravděpodobně v tomto pořadí: 1. vnitřní diecéze (*nèizhì* 内治), určená pro nebeského mistra, 2. hvězdné diecéze (*xiūzhì* 宿治), kterých je dvacet čtyři a odpovídají souhvězdím *xiū* 宿 (kterých je dvacet osm),³⁴ 3. ústřední diecéze (*zhōngzhì* 中治) a 4. vnější diecéze (*wàizhì* 外治), jejichž funkce není příliš jasná a je možné, že odpovídají ústředním a vnějším úřadům.³⁵ Poslední část titulu rozděluje *qi* adepta na ortodoxní (*zhèngqì* 正氣) a nepřidělené (*sàncì* 散氣) podle toho, zda obřadník vykonával rituály pro ostatní, nebo ne.

Pouze nebeský mistr a „ústřední hodnostáři z hvězdných diecézí *qi*“ měli pravomoc udělovat kněžím funkce, registry a posvátné texty. Předávání textů je naopak zapovězeno tzv. adeptům registrů (*lùshēng* 籙生) – novicům oběho pohlaví, kteří, jak vyplývá z dalších textů nebeských mistrů, podle dosaženého věku postupně přijímali registry o rostoucím počtu pomocných božstev. *Napomenutí* zmiňují „hodnostáře zázračných sil na výšinách“ (*shànglínguān* 上靈官) a „registry ústředních hodnostářů o sedmdesáti pěti generálech Rudých nebes [typu] nesmrtelných na výšinách“ (*zhōnguān shàngxiān Chitiān qīshíwǔ jiāngjūn lù* 中官上仙赤天七十五將軍籙). To odpovídá dělení pomocných božstev na „zázračné síly“ a „nesmrtelné“, známé z dalších textů *Cesty nebeských mistrů* (Lagerwey 2006). Druhý zmíněný registr měl být udělován jakýmsi náboženským solitérům, hledajícím nesmrtelnost bez zájmu o obracení prostého lidu na víru.³⁶

³² Téma už načal Lagerwey (2007), ale odložil ho jako velmi obskurní, nicméně k němu připojil několik cenných poznámek.

³³ Viz pozn. 16.

³⁴ Evidentně musely být čtyři *xiū* z názvů diecézí vypuštěny. Více k tomu Wáng 1996.

³⁵ Hvězdné diecéze stojí podle Kleemanovy (2010) rekonstrukce rané církevní hierarchie pod vnitřní (nejvyšší) diecézí a vnějšími diecézemi, avšak Kòuův systém se od Kleemanova v některých věcech odchyľuje, např. se v něm nevyskytují dva nejnižší stupně – „oddělené“ (*bièzhì* 別治) a „putovní“ (*yóuzhì* 遊治) diecéze.

³⁶ „Obřadníci z hvězdných diecézí ortodoxního *qi* ústředních úřadů smí udělovat lidem funkce, registry a napomenutí. Ostatní novicové nesmějí tyto funkce lidem svévolně udělovat. [Adepti], kteří nevedou rodiny věřících a dostali registry ústředních diecézí, mají dostat funkce obřadníků nepřidělených *qi* ústředních diecézí. Jde-li o hodnostáře zázračných sil na výšinách, kteří nevedou rodiny věřících, nechtějí dostanou funkci obřadníků nepřidělených *qi* vnějších úřadů. Ti obřadníci vnějších úřadů, kteří vedou [nebo léčí] věřící, ať při shromážděních sedí pod těmi, kteří drží registry se sto padesáti [generály]. Potomek obřadníka ortodoxních *qi* ústředního úřadu, který vedl [nebo léčil] věřící, ať dostane funkci ústředního hodnostáře. Jestliže obřadník ústředního úřadu nepřidělených *qi* hvězdné diecéze pošle zprávu za věřící svého otce, ať nahlásí *qi* svého otce. Jde-li o jiného obřadníka, ať pošle zprávu s *qi* jejich diecéze. Lidé, kteří touží po [prodloužení] života a jsou odhodláni se sami spasit, ale nechtějí obracet na víru prostáčky a vést domácnosti věřících, mohou rovnou dostat registr ústředního úřadu o sedmdesáti pěti generálech Rudých nebes [typu] nesmrtelných na výšinách. Při zasedání ať sedí

Tituly bývají zakončeny slovem „obřadník“ (*jǐjiǔ* 祭酒), což je v Kòuově systému označení pro hodnostáře jakéhokoli ranku včetně noviců. Text často mluví o obci věřících jako o kněžích (*dàoguān* 道官), novicích a lidu *Dào* (*dàomín* 道民). Mluví-li jen o církevních hodnostářích, používá označení kněží a obřadníci.³⁷ O jejich žácích (*dizi* 弟子) text říká, že při obřadech mají stát s ostatními lidmi vně svatyně (§ 28; 14a2–5) a ke studiu mají být přijímáni až po přísném prověření jejich charakteru, trvajícím tři roky (§ 36, 20b5–a2).

4.2 Reforma diecézí a členství v církvi

Dalším předmětem kritiky je používání starých názvů pro diecéze. Dvacet čtyři diecézí, které Pán Lǎo „původně udělil [lidem], odpovídalo nahoře dvaceti osmi souhvězdím *xiū* a dole dvaceti čtyřem *qī*“ (např. hlavní diecéze Yāngpíng odpovídá souhvězdí *jiǎo* 角). Pověřovací tabulky (*bǎnshù* 板署) diecézních hodnostářů nesly názvy sečuanských hor, řek, komanderií a okresů a veškeré písemné dokumenty, jako zprávy, memoranda a knihy, byly spojeny s božstvy půdy konkrétních diecézí, která umožňovala jejich posílání na Nebesa. Ještě v Kòuově době se na severu Číny používaly pověřovací tabulky, které svým nositelům udělovaly funkce podle *qī* některé ze sečuanských diecézí. Taoisté v té době podle *Napomenutí* očekávali, že se v době Velkého míru do těchto diecézí navrátí jako do „země zaslíbené“ (§ 35, 19b1–a5).

Napomenutí takové počínání zavrhuje s tím, že je absurdní stále užívat staré názvy diecézí, tzn. přivolávat božstva, která jsou od nich vzdálena „jako nebe od země“. Text nařizuje všem nositelům registrů, aby navštívili své učitele a opravili své tituly podle názvů dvaceti osmi souhvězdí *xiū*. Nové tituly mají mít podobu „ten a ten hodnostář ortodoxního ústředí [z] diecéze souhvězdí *jiǎo* pravých *qī*“ (tamtéž, 19a8). Lidé, kteří pod diecéze spadají, mají pravidelně docházet do jejich center, aby nebeské kanceláři mohli být předány zprávy se seznamy věřících. Tento rituál se měl konat při třech setkáních (*sānhuì* 三會), tj. hlavních svátcích roku (§ 22, 16b8–a1).³⁸

Napomenutí neříkají přímo, jak má vypadat řádné přijímání nových věřících do diecézí (zmiňují jen, že se při tom mají posílat zprávy), ale kritizují divoké konverze, které podnikají kněží nejspíš v honbě za zásluhami, které by je posunuly na vyšší příčky v církevní hierarchii. Tito kněží se zaměřují na rodiny, v nichž se vyskytují choroby a konvertují je pod záminkou léčby. Jenže podle *Napomenutí* takoví konvertité nemají po smrti zajištěn stejný osud jako taoisté: „Poté, co zemřou, jejich předem získané zásluhy změní místo a vrátí se tam, kam původně patřily, a [mrtví] se stanou [z pohledu posmrtného soudu] obyčejnými lidmi“ (§ 19, 9b3–4). To proto, že tito kněží nejsou ordinováni podle *Nových pravidel*, a proto předávají jen vlastní *dào* a nikoli pravé *Dào*. Kněží se prý holedbají tím, že jsou v kontaktu s božstvy a setkali se s Pánem Lǎo a že

na vyšší pozici, než obřadníci z vnějších diecézí.“ Citované z § 37, 20a3–21b3, srovnej s překladem Lagerweye 2007.

³⁷ Podle Yamady 1959 spočívá hierarchie Kòuovy církve na stupnici kněží, obřadníci, novicové a žáci (*dizi* 弟子). Dle našeho zjištění se však první tři kategorie mohou překrývat.

³⁸ Podle DZ 1127 se shromáždění konala sedmého dne prvního měsíce, sedmého dne sedmého měsíce a pátého dne desátého měsíce. Podle Ófuchiho 1991, cituje Hendrichske 2000, mělo první shromáždění sloužit k informování božstev o změnách v populaci obce, druhé k předcítání předpisů a třetí k odevzdávání daní.

umí lidem prodlužovat život. Prostí lidé jim věří a tím na sebe jen přivolávají neštěstí. Kněží v některých případech lidi zastrašují a ke konverzi je nutí násilím a pak lidi nutí k odvodům rýže a dříví. Tyto případy mají kněží vyšetřit a probrat na shromáždění spolu s rodinami konvertitů (*huàhù* 化戶) a poté poslat zprávu nebeské kanceláři, která jim dovolí změnit příslušnost k té či oné diecézi (§ 19, 9a2–6). Navzdory těmto problémům jsou konvertité v církvi vítáni a *Napomenutí* si jich cení dokonce více, než obřadníků, kteří po rodičích společně s tituly dědí i heterodoxní praktiky a přitom o sobě tvrdí, že jsou řádnými taoisty. Takovým kněžím mají následovníci *Nových pravidel* dát třikrát šanci na nápravu a pokud se nezmění, nemají je nadále zvat na shromáždění (§ 25, 20b5–a2.).

4.3 Očista od korupce

Kòu se pokusil církev očistit od korupce spojené s přesuny majetku od věřících k církevním hodnostářům. Jsou to na jedné straně „každoroční daně“ (*suishū* 歲輸) a na druhé straně „úplatky za přísliby“ (*guīyuàn* 詭願),³⁹ jimiž si lidé u božstev „kupovali“ spásu a požehnání.⁴⁰

Vybírání daní Pán Lǎo odsuzuje jakožto napodobování způsobů světského úřednictva a tvrdí, že je nebeským mistrům nikdy nenařídil, rozšířili je prý až heterodoxní kulty „démonických božstev“ (*guishén* 鬼神). Dary za přísliby byly nošeny na „kuchyně s úplatky“ (*guīchú* 詭廚), při nichž měly bohatě připravené pohoštění a dary pro kněží lidem zajistit splnění přání narození dítěte, hmotného zajištění rodiny, uzdravení z nemoci apod. Aby zabránili excesivním hostinám (při nichž se rodiny pravděpodobně předháněly v pohostinnosti a vyčerpávaly své zdroje), *Napomenutí* příkazují, aby se potraviny pro kuchyně ze dvou třetin kupovaly na tržištích a pouze z jedné třetiny pocházely z domácích zdrojů (§ 7, 6b3–4). Pokud lidé chtějí za mistrovými zády pořádat opulentní kuchyně a mistr na to přijde, mají se „úplatky za přísliby [v podobě] potřeb pro kuchyně“ vrátit lidem, ti mají nakoupit jídlo na tržišti a z něj se má uspořádat shromáždění za odstranění hříchů, při nichž se hříšníci klaní, bijí hlavou o zem, pálí kadidlo a modlí se za odpuštění (§ 9, 6a5–6 a § 32, 16b10–a7).⁴¹

Napomenutí ale činí určitý kompromis, aby vyhověla přání lidí zajistit si požehnání. Zakazují sice skutečně daně ve zlatě, penězích a hedvábí, ale povolují roční příspěvek diecézi ve formě třiceti listů papíru, jednoho štetce a špalíku tuše (§ 7, 6b6–7).

Zneužívání kněžského postavení pro vlastní obohacení má zamezit také pravidlo pro kněží na cestách. Jeho obsah i formulaci Yáng (1956) identifikoval s jedním z příkazů

³⁹ Znak 詭 je variantou znaku s radikálem 貝 *bèi* a fonetikem 危 *wēi*, který používá originál.

⁴⁰ DZ 1127: „Božstva nepijí ani nejedí a místří nepřijímají peníze – tomu se říká čistá smlouva.“ Podobný názor zastává DZ 1205. Oba texty se ale shodují na důležitosti daní pěti měřic rýže. Podle DZ 1127 bez odevzdání daně, jakožto „záruky života“ (*mìngxìn* 命信), nemohou být doručeny „seznamy živých“ (*mìngjí* 命籍) do nebeských kanceláří. DZ 1205 interpretuje daň pěti měřic jako oběť „pěti císařům“, božstvům světových stran.

⁴¹ Lagerwey 2007 s trochou nadsázky říká, že tu „tržní ekonomie“ napравuje nešvary „ekonomie darů“. Yáng (1956) pro srovnání cituje pasáž v textu Bào-pú-zí o excesivních kuchyních, pořádaných taoistickou rodinou Lǐ.

pro putující buddhistické mnichy ze *Smrtjupasthána-sútry* (T 721).⁴² Kněz má jít rovně a nekoukat se nalevo ani napravo. Když navštíví dům, nemá propukat v hněv a stěžovat si na poměry v domácnosti. Je-li pozván do chudého příbytku, nemá se snažit z něj vyklouznout a jít k bohatší rodině, ale naopak má chodit napřed do chudých domácností a v nich kázat o tom, jak usilovat o požehnání (§ 23, 23a3–9).

4.4 Rituály

Napomenutí komentují mnoho typů rituálních činností a některé z nich popisují podrobněji – pravděpodobně ty nově zavedené (Yamada 1959). Jde o půsty, modlitby ve svatyních a léčbu chorob pomocí zpovědí.

4.4.1 Půsty

Náboženská shromáždění nebeských mistrů bývala doprovázena kolektivním stolováním, tzv. „kuchyněmi“ (*chú* 廚, podrobně viz Stein 1971 a Mollier 2000). Tato stolování byla ve starověku stejně jako ve středověku vnímána jako sdílení potravy s božstvy (či předky). I *Napomenutí* říkají, že se na kuchyně „dostávají nebesští úředníci“ (26, 13b1).

Kuchyně byly oblíbeným terčem kritiky buddhistů, konfucianů i samotných taoistů. Buddhisté taoisty líčili jako lakomce, kteří se sami opijejí a přejídají a ostatním nic nedají (T 2102). Pro konfuciany spadal rituál do kategorie „nepřiměřených obětí“ (*yinsi* 淫祀), tedy rituálů překračující hranice vymezené *Knihou obřadů*.⁴³ Kòu, nejspíše ve snaze předejít kritickým hlasům, přetvořil opulentní kuchyně do podoby „půstů“ (*zhāi* 齋).⁴⁴ Účelem půstů bylo vytvoření zásluh, jejichž jednotka gōng 功 odpovídala stodennímu půstu. Hostitelé na půsty měli zvát hosty den předem, aby strávili noc v jejich obydlí a s kuropěním usedali na svá místa.

„Při shromáždění s kuchyněmi [trvá] vyšší půst sedm dní, prostřední půst tři dny a nižší půst jednu noc a jeden den. Zákon pro půsty: Prostá zeleninová jídla, tři odměrky (*shēng* 升) rýže na den, zákaz soulože, pěti ostrých [druhů zeleniny]⁴⁵ a nevařené zeleniny. Zcela zakázáno je veškeré maso. Snažte se konat dobré skutky, nevycházejte a netoulejte se, nechodte v místech znečištěných smutečnými obřady a čerstvého porodu. Chcete-li přistoupit k shromáždění, osmkrát se ukloňte čelem k vykuřovačce, nechte ctnostné lidi usednout v čele, uvařte dobrá jídla a talíře [umístěte] na zasedací místa. Vedoucí osoby ať nevaří. I nevěřící mohou být bez obav přizváni k účasti. Vždyť dnešní hloupí lidé uctívají vskutku rozdílné věci, což vede k rozdílným názorům, postí se a urá-

⁴² Sútru přeložil Pradžňaruči až v 6. st., ale vzhledem k velké podobnosti obou úryvků musela být minimálně tato část textu v Číně známa už v Kòuově době.

⁴³ *Knihou obřadů* (kapitola *Qǐlǐ* 曲禮 119) nepřiměřené oběti definuje jako obětování těm, kterým se obětovat nemá, za použití obětín, které nepřísluší společenskému stavu obětujícího. Stein 1979 určuje tyto rysy „nepřiměřených rituálů“: Jsou příliš nákladné, tvoří je modlitby, zvířecí oběti, písně a tanec, ženská a mužská média při nich věští budoucnost, konají se při nich rity pro léčení nemocí, obětují se panteonu neoficiálních místních božstev.

⁴⁴ Podobně DZ 1127 kuchyně zavrhnou jako zvrhlé a nahrazují je půsty.

⁴⁵ V sánškrtu *parivjája* – pór, česnek, cibule, zázvor a šalotka. Viz Lopez 2010.

žejí pravidla a zákony.⁴⁶ [...] Pak se vraťte do svých domovů a přes noc třikrát palte kadidlo za hostitele se slovy: Nechť se rodina toho a toho, jenž nás pozval na shromáždění, dostane z takových a takových problémů a dosáhne smilování a požehnání. Prosíme, ať [je] ochraňují *qi Dào*“ (§ 12, 7b6–a7).

Kuchyně – pústy se často pojily se shromážděními a modlitbami. Je to konečně vidět i z užívání termínu jako „shromáždění s kuchyněmi“ (*chúhui* 廚會) a „kuchyně spojené s příslibem úsilí o zásluhy“ (*qiú fúyuàn chú* 求福願廚). K pústům bylo také možné zvat šlechtu a světské hodnostáře a pořádat je při té příležitosti za blaho panovníka a lidu, za mír v obydlích, za pravidelné srážky a příznivý vítr atp. (§ 26, 13b2–5).

Kóuovy pústy se velmi podobají buddhistickým pústům (sans. *posádh*a), což se projevuje zejména na dietetických omezeních. Kóu nicméně ponechal taoistickému rituálu jeho důležitý prvek – alkohol, jehož užívání ale omezuje na decentní míru.⁴⁷ Podobností mezi kuchyněmi a *posádh*ami je více – jídlo se nesmělo jíst po poledni, pro zasedací pořádek platila přesná pravidla, která účastníkům přidělovala nižší a vyšší zasedací místa, účastnit se jich mohli i nevěřící a kromě jídla se při nich odehrávaly také zpovědi a další rituály.⁴⁸

4.4.2 Zprávy a spása mrtvých

Napomenutí kritizují zahlcování nebeských kancelářů zbytečně velkým množstvím zpráv. Kněží na zprávách předvádějí svůj literární talent a plýtvají papírem, avšak rituál obecně postrádá systém. Ve výsledku žádná ze zpráv nedorazí na místo určení, protože „praví úředníci púdy a dozorcí zodpovědní [za zprávy] se bojí, že se zapletou do hříchů [smrtelníků], a proto [zprávy raději] zakládají, pozastavují, zdržují a nevyřizují je“ (§ 20, 9a10–10b2).

Napomenutí hovoří o zprávách zejména v souvislosti s rituály za spásu mrtvých předků. „Předkové, kteří trpí v zásvětním vyhnanství (*yōuzhé* 幽譴)⁴⁹ a nejsou osvobozeni, vlévají [démonické *qi*] do svých potomků“ (§ 38, 21b4–5). *Napomenutí* doporučují, aby se lidé přestali spoléhat na posílání desítek zpráv za vymanění předků ze zhoubného vlivu hvězd (Lagerwey 2007). Místo toho mají věřící usilovat o „povýšení a spásu duší“ předků (*qiāndù húnlíng* 遷度魂靈), tzn. jejich povýšení mezi nebeské úřednictvo. Pro pomoc duším předků mají jejich potomci hromadit zásluhy konáním dobrých skutků, pálením kadidla a plněním stodenních púst (§ 20, 10b5–7). Zásluhy za pústy (*zhāigōng* 齋功) se mají hlásit pomocí písemné zprávy pouze jednou měsíčně, a pokud žádné zásluhy k nahlášení nejsou, je zbytečně zprávy posílat. Zprávy mají být prosté a nemají zbytečně zatěžovat nebeskou kancelář (§ 38, 21b7–10).

⁴⁶ Tato tolerance pravděpodobně slouží jako základ pro nabírání nových konvertitů z řad jinověrců, kteří jsou jinde bez skrupulí nazýváni hlupáky.

⁴⁷ „Zákon pro kuchyně: Je třeba servírovat tři chody, začít předkrmem, pak pít alkohol a nakonec jíst [hlavní jídlo]. Dnes si mnoho lidí nemůže [dovolit] tři chody, proto ať si dají před [hlavním jídlem] jen alkohol, avšak ne víc než pět odměrek“ (§ 13, 7a2–8a1).

⁴⁸ Buddhisté stejně jako *Napomenutí* pústy nazývali „shromáždění s kuchyněmi“ (*chúhui* 廚會) a „zasedací shromáždění“ (*zuòhuì* 坐會, Lú 2006). Pústy jako metoda očisty před rituály jsou známy i z *Knihy obřadů* – tří a sedmidenní pústy korespondují s *zhìzhāi* 致齋 a *sànzhāi* 散齋 (Yamada 1959). Již v r. 65 n. l. prý vévoda z Zhōu údajně vykonal púst s buddhistickými i taoistickými prvky. Viz Stein 1971.

⁴⁹ *Zhé* přesněji znamená degradování úředníka do nízké funkce daleko od císařského dvora. Tento trest je protikladem k „povyšování“ duší mrtvých.

Kòuovi šlo ve zkratce o to, aby se lidé přestali spoléhat na magickou účinnost písemných dokumentů a raději jako hlavní metody spásy přijali morálku a sebekázeň. Na jiném místě textu Kòu také v konfuciánském duchu nabádá k upřímnému vnitřnímu postoji a k hluboké víře, bez nichž se posílání zpráv májí účinkem.

4.4.3 Rituály za nemocné

Jak víme, v rané církvi nebeských mistrů byla léčba chorob založena na vyznávání hříchů. *Napomenutí*, která zdůrazňují morální život jako jedinou cestu ke spáse, na tuto tradici navazují a jako hlavní metodu léčby nemocného prosazují kolektivní zpověď obce. Při zpovědi „je [kněz] ve svatyni a lidé mimo ni. Tam čelem k západu s rozpuštěnými vlasy bijí hlavami o zem, zapisují omluvy za své chyby, provinění, hříchy a přestupky.⁵⁰ Zajistěte, aby byly vyjmenovány všechny [prohřešky] a aby nic nezůstalo skryto. Jestliže vynecháte být jediný přestupek, vaše přání se nevyplní. Pokud v nitru nevěříte těmto metodám, posílání zpráv vás [hříchů] nezbaví.“ Zpověď je efektivní, pouze pokud věřící vyjmenují všechny hříchy.⁵¹

„Jestliže se ani po třech dnech nemocnému neuleví, lze vytvořit zprávu [za osvobození] mrtvých od vyhnanství a pokut. Příbuzní nemocných nechť ve dne tlučou hlavami o zem směrem ke svatyni, v noci směrem k severu.⁵² Bití hlavou o zem na pozdrav Nebes a země nevynechejte ani jednou! Jestli se nemocní bojí a chtějí [božstva] upláct peníze, cennostmi a pořádáním kuchyní [spojených s] úplatky, nedovolujte to“ (§ 31, 15a4–16b9).

Za uzdravení nemocného lze také pořádat kuchyně. Z toho, že *Napomenutí* přijímají karmanový zákon, lze odvodit, že nemocný člověk trpí mj. za hříchy minulých životů, z nichž se přirozeně nemůže vyznávat. Zpověď tedy nelze chápat jako zaručený prostředek léčby a nemoc je třeba brát jako součást života: „Mezi lidmi jsou nemocní, [protože] délka života je dána osobním údělem. Dosáhnout pronikavého působení [na božstva] lze jen udržováním ohně ve vykuřovadlu a posíláním zprávy celým srdcem“ (§ 7, 6b5–6).

4.4.4 Smrt a smuteční rituál

Ze dvou úryvků v textu je jasné, že smrt byla stejně jako porod chápána jako zdroj rituálního znečištění. Během pěstů se lidé nesměli „procházet [v místech] pohřebního znečištění a čerstvého porodu“ (§ 12, 7b8–9). Pouhé mluvení o smrti bylo tabuizováno a taoisté měli místo o „smrti“ mluvit o „vyplivnutí *qi*“ (*tūqi* 吐氣, § 24, 20b3–4).

Sedm dní po smrti člena obce se mělo konat rozptýlení či osvobození se od znečištění (*jièhui* 解穢) a příbuzní zesnulého pořádlí shromáždění pro spásu mrtvého, na které mohli pozvat i lidi stojící mimo taoistickou komunitu. Dále bylo třeba učinit tři

⁵⁰ Rozpuštěné vlasy jsou symbolem exorcismu. Západ symbolizuje smrt, ale také horu Kūnlún a podle DZ 421 se k západu taoisté klaněli na pozdrav Zhāng Dàolíng, Hēng a Lúa. Viz Lagerwey 2006.

⁵¹ Srovnej s praktikami afrického kmene Ndembuů, popsané Victorem Turnerem 1967.

⁵² Tj. směrem k Velkému vozu, jehož sedm hvězd vládne nad lidskými osudy (každý člověk se rodí pod patronací jedné z nich).

zásluhy (*gōng mǎn sān* 功滿三), tj. postit se celkem tři sta dní; poté bylo možné opět pořádat shromáždění podle libosti. V každém případě bylo třeba pravidelně pálit kadidlo (§ 29, 14a6–b10).

4.4.5 Modlitby

O splnění různých přání a zahnání neštěstí mají věřící podle *Napomenutí* usilovat prostřednictvím modliteb (*qǐ* 啟), kterým mají předcházet shromáždění s kuchyněmi. Pán Lǎo zakazuje veškeré platby za přísliby požeňání a jako vhodný prostředek k navázání kontaktu s božstvy dovoluje jen pálení kadidla. Účinek modlitby byl podmíněn vzorným chováním věřícího (§ 10, 6a7–7b2). Způsob modlitby ve svatyni (*jìng* 靖)⁵³ je v textu podrobně popsán – zahrnuje odložení turbanu, postupné přihazování vonné směsi do vykuřovadla, úklony, bití hlavou o zem a pohlavkování vlastní tváře. Věřící se měl postupně modlit za odpuštění svých hříchů, které spáchal od šesti let,⁵⁴ za prodloužení života, za spásu svých předků, za blahobyt své rodiny, za kariérní postup, za ochranu proti soudním procesům, pomluvám a nákaze (§ 21, 10a3–11b3).

Pálení vonných směsí, úklony, bití hlavou o zem a bití se do tváře tvořily základní prvky liturgie. Při půstech měli věřící pálit kadidlo šestkrát denně.⁵⁵ O dnech *chén* (辰) a *sì* (巳) v období *qīngmíng* (清明)⁵⁶ se o půlnoci měli vyznávat z hříchů směrem k Velkému vozu, stokrát udeřit hlavou o zem a třicet šestkrát se uhodit do tváře (§ 21, 11b4–7).

4.4.6 Sexuální rituály

Odborná literatura často Kòuovi přisuzuje snahu vymýtit z církve „intimní techniky žluté a červené“ (*huángchì fāng zhōng zhī shù* 黃赤房中之術), tedy taoistické sexuální rituály „spojování *qì*“ (např. bratři Tāngové 1961). K takovému závěru vedou badatele *Záznamy*, v nichž se říká, že Kòu byl povolán, aby „odstranil falešné metody tří Zhāngů [...] a techniky spojování *qì* mužů a žen“. Avšak *Napomenutí* nekritizují samotnou existenci sexuálních rituálů, nýbrž zprofanování původně ezoterického učení a jeho zneužívání pro lascivní účely (Lagerwey 2007). Text říká, že „[lidé] svévolně šíří intimní techniky žluté a červené, které Zhāng Líng osobně předal [svým žákům], a předávají ho manželům a manželkám dalších lidí. Nemravnost se šíří a poškozuje a ostouzí *Dào*“ (§ 4, 1a7–10). Tyto techniky prý neodpovídají „základním instrukcím nebeských hodnostářů“ a porušují tabu svatyní a diecézních center, v nichž se konají (§ 34, 18b6–7). Kòu Qiānzhi nebyl

⁵³ *Jìng* je zkratkou pro „tiché komnaty“ (*jìngshì* 靖室 či 靜室), které používala už hànzhōngská komunita. „Svatyni od prostoru kolem ní oddělte jednořadým plotem s dveřmi na východ. Do svatyně ať vstupuje jen její pán, ostatní lidé a žáci ať stojí venku. Při pálení kadidla ve svatyni její pán nesmí jít a nosit boty či ponožky. Pokud jde o hromadění zásluh, mluvit ve svatyni v sedě je největší tabu.“ Citované podle § 28, 14a2–5.

⁵⁴ Ve věku sedmi *sui*, kdy novicové podle jiných zdrojů dostávali první registr s jedním generálem. Z tohoto úryvku se zdá, že dětem mladším šesti let se hříchy odpouštěly automaticky a teprve s přijetím prvního registru vznikala odpovědnost za morálního jednání.

⁵⁵ Mezi třetí a pátou hodinou, jedenáctou a třináctou, devatenáctou až jedenadvacátou, jedenadvacátou až třiadvacátou, třiadvacátou až jednou a jednou až třetí. Podobné rituály neznáme z textů nebeských mistrů, ale z buddhistických sůter (např. T 157).

⁵⁶ Pátý ze dvaceti čtyř slunečních úseků v roce. Lagerwey 2007 překládá *tiān qīngmíng* 天清明 jako „za rozbřesku“.

pověřen odstraněním těchto rituů, nýbrž „zastavením [jejich šíření] a nápravou [jejich metod]“ (*duàn gǎi huángchì* 斷改黃赤, § 34, 17a10).⁵⁷ Pán Lǎo napříště kněžím a novicům zapovídá nosit u pasu smlouvy z těchto rituálů (*pài qì huángchì* 佩契黃赤) a za porušování tohoto zákazu hrozí peklem či reinkarnací v podobě zvířete (§ 34, 18b2–5).

Napomenutí však dodávají, že „existuje více než sto metod [pravděpodobně sto dvacet] provádění těchto rituálů, které nejsou v rozporu s „tabu“, čímž jsou nejspíš myšlena tabu dodržovaná v prostorách svatyň. Manželé, kteří o takové techniky mají zájem, by měli vyhledat „čistého a ortodoxního mistra“ a podle jeho instrukcí vykonávat pouze jeden druh těchto rituálů (§ 34, 18a2–4).

Kòu sexuální rituály sice nezrušil, ale podstatně omezil jejich význam v obecné organizaci církve. Usuzuji tak z toho, že sexuální rituály nejsou zmiňovány v souvislosti s předáváním zasvěcení ani s církevními tituly. Z výše uvedených předpisů se zdá, že rituály se v Kòuově podání staly pouhou doplňkovou aktivitou pro ty, kteří věří v jejich účinnost.

5. Státotvorný aspekt Kòuova učení

Vztah rané církve nebeských mistrů k státní moci nebyl jednoduchý – komunita v Hanzhōngu vytvořila separatistický polostátní útvar a v pozdější době se mezi jejími členy vyskytovaly pokusy o povstání se záměrem svrhnout vládnoucí dynastie. Kòuovi se i přesto podařilo z reformované podoby tradice nebeských mistrů učinit státní náboženství a povýšit ji nad konkurenční učení buddhismu. (V době jeho působnosti dokonce v Severním Wèi došlo ke krvavým represím proti buddhistické obci, problém Kòuovy politické role v nich však nyní ponechme stranou.)⁵⁸ *Napomenutí* se snaží od povstaleckých tendencí nebeských mistrů radikálně oddělit, a to především od mesianistických představ příchodu Lǐ Hóngga, očekávaného příštího vtělení Pána Lǎoa.⁵⁹ Pán Lǎo v *Napomenutích* popisuje svou moc a nádheru svého sídla na hoře Kūnlún, aby ukázal, že nemá zapotřebí zjevovat se ve světě v roli vůdce nějakého lokálního hnutí (§ 6, 4a6–7).

Dalším krokem, který napomohl přijatelnosti církve nebeských mistrů pro světské vládce, byla zmíněná redukce náboženských daní na symbolické dary rituálních pomůcek k psaní zpráv. Ta znamenala zmenšení reálné ekonomické moci vedení církve a tím i její politické nebezpečnosti.

Kòu také omezil vliv kněžských rodů, když zpochybnil princip automatické dědičnosti církevních titulů. V očích státních úředníků nebeským mistrům nepochybně pomohlo i akcentování konfuciánské morálky. Krom toho symbolika posvátných hor, se kterou Kòu pracoval, spojovala taoistické usilování o nesmrtelnost s konfuciánskou kosmologií a státními zájmy o územní expanzi.⁶⁰

⁵⁷ Na jiném místě v textu je užít doslovný příkaz „zastavit šíření žluté a červené“ (*duàn fā huángchì* 斷發黃赤, § 5, 2a7).

⁵⁸ Mather 1979 zdůrazňuje jeho sympatie k *dharmě* a kontakty s mnichy. Zhāng a Bái 2006 upozorňují na protibuddhistickou rétoriku na stélách z hor Sōng a Huá, důležitých pro státní kult a spojovaných s Kòuem.

⁵⁹ Kromě něj se v textu mluví také o lidech, kteří se vydávali za Liú Jūho 劉舉. Toto jméno se v jiných textech nevyskytuje, ale příjmení Liú naznačuje, že mělo jít o pokračovatele vládnoucího rodu dynastie Hān. Možná jde o Liú Zhānga 劉章, jehož kult se rozvinul na konci dynastie Hān v okolí města Yángjǐng 陽景. Viz Chén 1981.

⁶⁰ Státotvornými rysy se *Napomenutí* podobají textům jižní tradice, viz DZ 1127 a 1205.

Závěr

Shrňme si hlavní inovace, které *Napomenutí* vnesly do učení nebeských mistrů:

1. Text sám sebe chápe jako základ pro novou ortodoxii a popírá autoritu ostatních textů, přestože z velké části navazuje na jejich odkaz. Kou svou legitimitu staví na přímém zjevení, které se podobá příběhu o Zhāng Língovi, ale evidentně neuznává autoritu Zhāngových potomků, mj. protože nesouhlasí s automatickou dědičností církevních titulů. Vytvoření nové ortodoxie zahrnuje systematizaci církevní hierarchie, sjednocení rituálů, omezení kánonu posvátných knih a důraz na jejich řádné předávání. *Napomenutí* kritizují církevní představitele za přijímání vysokých daní a úplatků, zneužívání sexuálních rituálů, šíření falešných textů a obětování heterodoxním božstvům (srovnej s DZ 789).

2. Text zapojil buddhistické prvky do tradice, která oproti školám *Nejvyšší čistoty* (Shàngqīng 上清) a *Posvátných pokladů* (Língbǎo 靈寶) do té doby vlivu buddhismu pevně odolávala. Jde o princip reinkarnace a karmické odplaty, některá rituální pravidla a také vize apokalypsy, která se podobá buddhistické představě konce světového cyklu (sans. *kalpy*). Buddhistický vliv je znatelný i z některých termínů, které text užívá, a z kritiky nešvarů v taoistické církvi.

3. *Napomenutí* se snaží přizpůsobit se požadavkům státní moci a státní ideologie tím, že zahrnují revoluční mesianismus, vyjadřují podporu vládnoucí dynastii a hlásí se k principům konfuciánské morálky. Kromě toho zbavují kněží automatické dědičnosti titulů a vysokých příjmů z daní. Kou tak odkázal církev do závislosti na darech od státu, tedy do podobného postavení, v jakém byla buddhistická *sangha*.

4. Text povyšuje morální jednání a vytváření zásluh pomocí půstů nad magickou účinnost rituálů. Rituál je sice nezbytný, ale je účinný pouze tehdy, pokud mu předchází zásluha a pokud ho lidé provádějí s upřímným vnitřním postojem. Ctnostný život je jediným prostředkem odstranění pohrom a dosažení spásy pro sebe i pro mrtvé. Hlavním pilířem léčení chorob zůstává zpověď hříchů.

5. Text podává návod k provádění různých rituálů a klade důraz na racionalizaci, uskromnění a zjednodušení rituálu. Nad magickou účinnost rituálů je povýšeno morální jednání a vytváření zásluh pomocí půstů. Ctnostný život je jediným prostředkem odstranění pohrom a dosažení spásy pro sebe i pro mrtvé. Hlavním pilířem léčení chorob zůstává zpověď hříchů.

6. Text proměňuje světonázor nebeských mistrů. Důležitou úlohu v něm hrají božstva půdy, která dohlíží na morálku lidí, sledují jejich zásluhy a hříchy a na jejich základě uplatňují odměny (zařazení mezi „vybraný lid“) a tresty (špatná inkarnace, pekla).⁶¹

7. Text vytváří nový systém církevní hierarchie. Základním označením pro kněze zůstává „obřadník“ či „taoistický hodnostář“.⁶² Tituly přestávají být automaticky dědičné, byť se s jejich předáváním na potomky očividně počítá. Systém zasvěcení pomocí registrů

⁶¹ Oproti starším textům nebeských mistrů *Napomenutí* nepracují s pojmy jako „Tři úřady“, „Tři nebesa“ a „Šest nebes“ a se jmény božstev, jako jsou „správci zásluh“, „tři zemští starší“ apod. Text je nahrazuje pojmy „praví hodnostáři země“ a „nebeské kanceláře“. V textu se také neobjevují výrazy „zatuchlé“ či „staré *qi*“ (*gùqi* 故氣) a nenacházíme v něm ani zmínky o třech druzích *qi* (původní – *yuán* 元, tajemné – *xuán* 玄 a počáteční – *shǐ* 始). *Qi* se objevují hlavně ve spojitosti s diecézemi, jakožto „ortodoxní *qi*“, nebo „*qi* *Dào*a“. Místo o třech typech *qi* *Napomenutí* mluví o sto tisících druzích *qi*, viz § 27: 48; 13b7.

⁶² Z nomenklatury se naopak vytrácejí starší tituly – „úředníci duchů“ (*guǐlǐ* 鬼吏), „písáři“ (*shūlǐ* 書吏), „držitelé záznamů“ (*zhǔbù* 主簿) a „správci zásluh“ (*dūgōng* 都功). Více k nim Kleeman 2010.

se zdá být shodný se systémy jiných textů. Dvacet čtyři diecézí *Napomenutí* zbavují fixace na jejich původní umístění v regionu Shū a řadí je podle dvaceti osmi souhvězdí xiū. Věřící mají svou příslušnost k diecézím každoročně hlásit nebeským kancelářím.

8. Text na jedné straně navrhuje rychlé konverze, prováděné kněžími nejspíš kvůli hromadění zásluh, ale na druhé straně vyzývá ke stolování s nevěřícími, pravděpodobně za účelem jejich obrácení na víru.

Problém určení skutečného dosahu působnosti *Napomenutí* v rámci obce nebeských mistrů stojí mimo zaměření tohoto článku a vyžádá si další badatelské úsilí. Obecné práce o dějinách taoismu Kōuův vliv často popisují jako časově velmi omezený, avšak z historických materiálů vysvítá, že některé rituály, které Kōu zaváděl v hlavním městě Severní Wěi, se prováděly dalších téměř dvě stě let po jeho smrti (Zhāng a Bái 2006). Kōu také zajistil taoismu v Severní Číně na dlouhou dobu státní patronaci tím, že představil Cestu nebeských mistrů jako náboženství, které nekonkuruje státní moci, ale které ji naopak podporuje.

ZKRATKY

DZ – *Dào zàng* (道藏), Taoistický kánon éry *Zhèngtǒng* (正統)

S – Dūnhuángské rukopisy

T – Taishō (大正), buddhistický kánon stejnojmenné éry

PRAMENY

Dào dé jīng Xiāng'ér zhù 道德經想爾注 (Komentář *Xiāng'ér* k *Dào dé jīng*). S 6825.

Dynastické kroniky z Èrshísì shǐ 二十四史 (Dvacet čtyři kronik), Běijīng: Zhōnghuá shūjú, 1997:

Chén Shǒu 陳壽. *Sānguó zhì* 三國志 (Kronika Tří říší)

Fán Yě 范曄. *Hòu Hàn shū* 後漢書 (Kronika Pozdních Hanů)

Sīmǎ Qiān 司馬遷. *Shǐ jì* 史記 (Historické zápisy)

Wèi Shōu 魏收. *Wèi shū* 魏書 (Kronika [Severního] Wěi)

Gé Hóng 葛洪 (2000). *Shēnxiān zhuàn* 神仙傳 (Životopisy božských nesmrtelných). Jínán: Qílǔ shūshè.

Lǐjì 禮記 (1982). In Wáng Yúnwǔ 王雲五, ed., *Sì kǔ quánshū* 四庫全書. Tàiběi: Shāngwū.

Takakusu Junjirō 高楠順次郎, Watanabe Kaigyōku 渡辺海旭, Ono Gemmyō 小野玄妙, ed. (1924–1925).

Taishō shinshū daizokyo 大正新脩大藏經 (Nově uspořádaný velký kánon éry Taishō). Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai (reedice Tōkyō 1960, Tàiběi, 1983):

T 157 *Bēihuá jīng* 悲華經

T 721 *Zhèngfǎ niànchù jīng* 正法念處經

T 2102 *Hóngmíng jí* 弘明集

Zhèngtǒng dào zàng 正統道藏 (Taoistický kánon éry *Zhèngtǒng*), Shànghǎi: Commercial Press, 1926:

DZ 322 *Tàishàng huángtíng wàijīng yújīng* 太上黃庭外景玉經 (Nefritový spis o vnější krajině Žlutého dvora)

DZ 335 *Tàishàng dòngyuān shēnzhòu jīng* 太上洞淵神咒經 (Nejvyšší kniha božského zaklínání z jeskyní a propastí)

DZ 421 *Dēngzhēn yīnjué* 登真隱訣 (Tajné návody k dosažení dokonalosti)

DZ 463 *Yàoxiū kēyí jièlǜ chāo* 要修科儀戒律鈔 (Zkrácené zákazy a nařízení hlavních rituálů k praktikování)

DZ 562 *Lǎojūn yīnsòng jièjīng* 老君音誦誡經 (Zpívaná napomenutí Pána Lǎo)

DZ 615 *Chísōng zī zhānglì* 赤松子章曆 (Almanach zpráv mistra Chísōnga)

- DZ 789 *Zhèngyī fǎwén tiānshī jiào jièkē jīng* 正一法文天師教戒科經 (Kniha zákona ortodoxní jednoty o zákazech a pravidlech učení nebeských mistrů)
- DZ 790 *Nǚqīng guǐlǜ* 女青鬼律 (Nařízení pro démony Paní Modré)
- DZ 1127 *Lù xiānshēng dàomén kēlùè* 陸先生道門科略 (Stručná pravidla pro taoisty učitele Lua)
- DZ 1205 *Sāntiān nèijiě jīng* 三天內解經 (Vnitřní objasnění Tří nebes)
- DZ 1218 *Zhèngyī fǎwén jīngzhāng guānpīn* 正一法文經章官品 (Kniha zákona ortodoxní jednoty o úředních titulech posvátných knih a zpráv)
- DZ 1243 *Zhèngyī fǎwén tàishàng wàilù yí* 正一法文太上外籙儀 (Kniha zákona ortodoxní jednoty o nejvyšším protokolu vnějších registrů)
- DZ 1209 *Tàishàng zhèngyī méngwēi fǎlù* 太上正一盟威法籙 (Registry zákona nejvyšší smouvy s mocnostmi ortodoxní jednoty)

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA V ZÁPADNÍCH JAZYCÍCH

- Ando, Vladimír (2010). *Malá encyklopedie taoismu*. Praha: Libri.
- Bokenkamp, Stephen R. (1997). *Early Daoist scriptures*. With a contribution by Peter Nickerson. Berkeley: University of California Press.
- Harper, Donald (1987). „The Sexual Arts of Ancient China as Described in a Manuscript of the Second Century B.C.“ *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2: 539–93.
- Hendrichke, Barbara (2000). „Early Daoist Movements.“ In Livia Kohn, ed., *Daoism Handbook*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Hucker, Charles O. (1985). *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Hurvitz, Leon (1956). *Treatise on Buddhism and Taoism: An English Translation of the Original Chinese Text of Wei-shu CXIV and the Japanese Annotation of Tsukamoto Zenryu*. Kyoto: Jimbunkagaku Kenkyusho, Kyoto University.
- Kalinowski, Marc (1981). „La transmission du dispositif des Neuf Palais sous les Six Dynasties.“ In Michael Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*. Brusel: Institut belge des hautes études chinoises.
- Kirkland, Russell (1997) „The Historical Contours of Taoism in China: Thoughts on Issues of Classification and Terminology.“ *Journal of Chinese Religions* 25: 57–82.
- Kirková, Zornica (2003). „Představa nesmrtelnosti *xian* v taoismu v prvních staletích našeho letopočtu.“ In *Posvátno v životě člověka I a II: Sborník z konferencí Zámek Liběchov u Mělníka 23. října 2000 a Náprstkovo muzeum Praha 10. prosince 2001*. Praha: Česko-čínská společnost.
- Kirková, Zornica (2009). „Taoistické kultury čínského středověku.“ In Olga Lomová a Zlata Černá, eds. *Hledání harmonie: Studie z čínské kultury*. Brno, Praha: Masarykova univerzita a Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta ve spolupráci s Moravským zemským muzeem.
- Kleeman, Terry F. (2007). „Daoism in the Third Century.“ In Florian Reiter, ed., *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kleeman, Terry F. (2010). „Community and Daily Life in the Early Daoist Church.“ In John Lagerwey and Lü Pengzhi, eds., *Early Chinese religion, Part 2: The period of division (220–589 AD)*. Leiden, Boston: Brill.
- Kohn, Livia, ed. (1998). *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*. Ann Arbor: Center for the Chinese Studies, University of Michigan.
- Kohn, Livia, ed. (2000). *Daoism Handbook*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Kohn, Livia (2000). „The Northern Celestial Masters.“ In Livia Kohn, ed., *Daoism Handbook*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 281–307.
- Krebsová, Berta, trans. (2003). *Tao te t'ing / Lao-c'*. Praha: DharmaGaia.
- Kuo Li-ying (1994). *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au Xe siècle*. Paříž: École Française d'Extrême Orient.
- Lagerwey, John (2006). „Zhengyi Registers.“ In *ICS Visiting Professor Lecture Series. Journal of Chinese Studies Special Issue*. Hong Kong, Institute of Chinese Studies, 35–88.

- Lagerwey, John (2007). „The Old Lord's Scripture for the Chanting of the Commandments.“ In Florian Reiter, ed., *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz, 29–56.
- Lagerwey, John a Lü Pengzhi, eds. (2010). *Early Chinese Religion, Part 2: The Period of Division (220–589 AD)*. Leiden, Boston: Brill.
- Lomová, Olga a Zlata Černá, eds. (2009). *Hledání harmonie: Studie z čínské kultury*. Brno, Praha: Masarykova univerzita a Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta ve spolupráci s Moravským zemským muzeem.
- Mather, Richard B. (1979). „K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425–451.“ In Holmes Welch, Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism*. New Haven: Yale University Press.
- Mollier, Christine (2000). „Les cuisines de Laozi et du Buddha.“ *Journal d'École Française d'Extrême-Asie*. Paris: École Française d'Extrême Orient.
- Nickerson, Peter (1996). „Abridged Codes of Master Lu for the Daoist Community.“ In Donald Lopez, ed., *Religions of China in Practice*, Princeton: Princeton University Press.
- Otčenášek, Jakub (2011). „Kòu Qiānzǐ (365–448) a reforma taoismu na dvoře Severní Wei“, diplomová práce. Praha: FF UK.
- Reiter, Florian C., ed. (2007). *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schipper, Kristofer a Franciscus Verellen eds. (2004). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press.
- Seidel, Anna (1969). *La divinisation de Lao-tseu dans le Taoisme des Han*. Paris.
- Seidel, Anna (1969–70). „The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung.“ *History of Religions* 9.
- Seidel, Anna (1983). „The Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in Apocrypha.“ In Michael Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies II*, 2: 291–371.
- Seidel, Anna (1984). „Taoist Messianism.“ *Numen* 31/2.
- Seidel, Anna (1987). „Traces of Han religion.“ In Akizuki Kan'ei, ed., *Dokyo to shukyo bunka*, Tokyo.
- Stein, Rolf A. (1972). „Les fêtes de cuisine du taoïsme religieux.“ *Annuaire du Collège de France*.
- Stein, Rolf A. (1979). „Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries.“ In Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism*, New Haven: Yale University Press, 53–81.
- Stein, Rolf A. (1963). „Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle après J.-C.“ *T'oung Pao* 50/7.
- Strickmann, Michael (1979). „On the Alchemy of T'ao Hung-ching.“ In Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism*, New Haven: Yale University Press.
- Strickmann, Michael (1981, 1983 a 1985). *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. (Tři svazky.) Brusel: Institut belge des hautes études chinoises.
- Strickmann, Michael (1981). „Le transmission du Dispositif des Neuf Palais sous les Six Dynasties.“ In Michel Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. Brusel: Institut belge des hautes études chinoises.
- Turner, Victor (1967). „Ndembu Doctor in Practice.“ In *The Forest of Symbols*, Ithaca – London: Cornell University Press.
- Verellen, Franciscus (2003). „The Twenty-four Dioceses and Zhang Daoling: The spatio-liturgical organization of early Heavenly Master taoism.“ In Ph. Granoff and K. Shinohara (ed.), *Pilgrims, Patrons, and Place: Localizing Sanctity in Asian Religions*, Vancouver: University of British Columbia Press, 15–67.
- Welch, Holmes and Anna Seidel (1979). *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Ware, James R. (1933). „The Wei Shu and the Sui Shu on Taoism.“ *Journal of the American Oriental Society*, 53/3.
- Yamada Toshiaki 山田利明 (1959). „The Evolution of Taoist Ritual: K'ou Ch'ien-chih and Lu Hsiu-ching.“ *Acta Asiatica* 68: 69–83.

- Chén Yíngkè 陳寅恪 (1934). „Tiānshī dào yǔ bīnhǎi diyǔ zhī guānxi“ 天師道與濱海地域之關係 (Vztahy mezi Cestou nebeských mistrů a obřežními oblastmi). *Zhōngyāng yánjiūyuàn lìshǐ yǔyán yánjiūsuǒ kān* 中央研究院歷史語言研究所刊 3.4, 444.
- Chén Yíngkè 陳寅恪 (1981). Cui Hào yǔ Kòu Qiānzhi 崔浩與寇謙之 (Cui Hào a Kòu Qiānzhi). In *Jīnmíngguān cónggāo chūbiān* 金明館叢稿初編. První vydání 1949. Taipei: Liren shuju.
- Liú Yì 劉屹 (2001). „Kòu Qiānzhi de jiāshì yǔ shēngpíng“ 寇謙之的家世與生平 (Rodinný původ a život Kòu Qiānzhi). In *Huálín* 華林 2/1, 271–281.
- Liú Yì 劉屹 (2003). „Kòu Qiānzhi yǔ nánfāng dàojiào de guānxi“ 寇謙之與南方道教的關係 (Souvislosti mezi Kòu Qiānzhiem a jižním taoismem). In *Zhōngguó zhōnggǔshǐ yánjiū* 中國中古史研究 2/4, 71–99.
- Liú Yì 劉屹 (2003). „Kòu Qiānzhi shēnhòu de Běi tiānshī dào Kòu Qiānzhi shēnhòu de bei tiānshī dao 寇謙之身後的北天師道.“ (Severní cesta nebeských mistrů po smrti Kòu Qiānzhi). In *Shōudū shīfān dàxué xuébào* 首都師範大學學報 2003/1, 15–25.
- Lǚ Péngzhì 呂鵬志 (2008). *Tāng qián dàojiào yìshì shǐgāng* 唐前道教儀式史綱. Běijīng: Zhōnghuà shūjù.
- Ófuchi Ninji 大淵忍爾 (1991). *Shoki no dōkyō* 初期の道教. Tōkyō: Shōbunsa.
- Pú Hēngqiáng 蒲亨强 (2000). *Shénshēng lìyuè – zhèngtǒng dàojiào kēyī yīnyuè yánjiū* 神聲禮樂: 正統道教科儀音樂研究 (Hudba božských zvuků: Studie rituální hudby ortodocního taoismu). Chéngdū: Bāshù shūshè.
- Tāng Yǒngtóng 湯用彤 a Tāng Yìjiè 湯一介 (1961). „Kòu Qiānzhi de zhùzuò yǔ sīxiǎng“ 寇謙之的著作與思想 (Kòu Qiānzhiovo dílo a myšlení). In *Lìshǐ yánjiū* 歷史研究 5, 64–77.
- Wáng Chūnwǔ 王純五 (1996). *Tiānshī dào èrshísi zhì kǎo* 天師道二十四治考 (Studie dvaceti čtyř diecésí Cesty nebeských mistrů). Chéngdū: Sìchuán dàxué chūbānshè.
- Yáng Liánshēng 楊聯陞 (1956). „Lǎojūn yīnsòng jièjīng jiàoshì“ 老君音誦誡經校釋. *Zhōngyāng yánjiūyuàn lìshǐ yǔyán yánjiūsuǒ jíkān* 中央研究院歷史語言研究所集刊 28.1, 50.
- Yamada Toshiaki 山田利明 a kol., překlad (2002). „老君音誦誡經“譯稿(一) (Překlad *Zpívaných napomenutí Pána Laoa*, první část). *Tokyo University Graduate School Bulletin* 東洋大學文學部紀要 10, 115–134.
- Yamada Toshiaki 山田利明 a kol., překlad (2003). „老君音誦誡經“譯稿(二) (Překlad *Zpívaných napomenutí Pána Laoa*, druhá část). *Tokyo University Graduate School Bulletin* 東洋大學文學部紀要 39, 213–230.
- Zhāng Xūnlíáo 張勛燎 a Bái Bīn 白彬. (2006). „Kòu Qiānzhi Bei Wei ,Zhongyue Songgao Lingmiao bei‘ ,Huayue miao bei‘ yu Kòu Qiānzhi zhi Xin Tianshi jiao“ 北魏‘中嶽嵩高靈廟碑’,‘華嶽廟碑’與寇謙之新天師道 (Kòu Qiānzhiovy stély z Chrámu zázračných sil na ústřední hoře Songgao a z chrámu na hoře Huá v Severním Wei a Kòu Qiānzhiovo Nové učení nebeských mistrů). In *Zhāng Xūnlíáo a Bái Bīn, Zhōngguó dàojiào kǎogǔ* 中國道教考古. Běijīng: Xiànzhuāng shūjù.

KÒU QIÁNZHÍ'S REFORM OF THE WAY OF THE HEAVENLY MASTERS

Summary

The article sums up the content of the reformatory text *Lǎojūn yīnsòng jièjīng* ascribed to Kòu Qiānzhi (365–448). First, the text justifies the reform by telling the account of Lǎojūn's revelation of the New Code and the investiture of Kòu with the title of Heavenly Master. The Heavenly Masters' clergy is criticized for its lack of ability to communicate with the spirits, for automatic hereditary transmission of official titles, and for general corruption. Thereafter, the article explains the function of the supernatural beings divided in three levels – the True Officials of the Earth linked to the system of karmic retribution; the Immortals as the donors of the potion of immortality; and the Lǎojūn himself, announcing his future coming as a doomsday. Finally, the article sums up the reform of the Heavenly Masters church, concerning the official titles, the system of dioceses, the reduction of annual offerings, and miscellaneous rituals including the sexual rites. Kou's text incorporates certain Buddhist elements into the rather conservative

teaching of the Heavenly Masters. It also fights the political ambitions of Daoist priests and popular messianistic beliefs. On the level of soteriology, Kòu postulates moral behavior and ritual fasting as the only way to the salvation of the believers and their ancestors.