

(Počiatky vývoja teórie bytia v starovekej čínskej filozofii)

MÁRIA ČARNOGURSKÁ, Kabinet orientalistiky SAV, Bratislava

V absolútnej geografickej izolovanosti a civilizačnej autochtónnosti, ďaleko od európskeho i indického filozofického diania, zrodilo sa v 5. stor. pred n. l. v starovekej Číne skoro spontánne filozofické myslenie a začalo si tvoriť až v obdivuhodne mnohorakom množstve filozofických smerov a škôl svoje dejiny. Tzv. „sto škôl“ v období Bojujúcich štátov (403 — 221 pred n. l.) čiže v záverečnom období vlády dynastie Čou formulovalo množstvo najrozmanitejších názorových i filozofických originalít, ale jednou z najväčších (originálnou najmä v tom, že im bola všetkým spoločná) bolo, že všetky vychádzali z jednotného ontologického modelu a z rovnakej svetonázorovej predstavy o podstatách bytia. Táto svetonázorová predstava a tento ontologický model bytia sa v priebehu celých najstarších dejín čínskej filozofie vlastne iba terminologicky a čo do podrobnejších filozofických definícií stále hlbšie zdokonaľoval a rozpracovával, avšak z ontologického hľadiska sa nijako principiálne svetonázorovo nemenil. Ba až do príchodu buddhizmu do Číny nevstrebával do seba ani nijaké nečínske, cudzie svetonázorové vplyvy.

Základné korene klasického čínskeho ontologického modelu bytia nemožno spájať s menom nijakej určitej filozofickej osobnosti, ony vyvrelí z hĺbok pravekej čínskej životnej skúsenosti, a to skúsenosti roľníka, tisícročia pretvárajúceho svoju životnú skutočnosť v civilizačné štruktúry veľmi prosperujúcej agrárnej spoločnosti. A na základe svojich citlivých pozorovacích schopností i svojej prirodzenej zrastenosti s prírodou, nepoznačenej ani náznakom nijakej „odcudzenosti“, čínsky spoločenský subjekt si už vo svojich najstarších pravekých mýtoch o vzniku sveta i o stvorení človeka začínal formulovať svoje prvé (predfilozofické) ontologické a kozmologické názory. Tieto názory boli nepopierateľne v značnej miere poznačené ruralistickým pohľadom na život, vlastných čiastočne aj iným veľkým pravekým agrárnym civilizáciám. (V tomto smere sa dajú napríklad vymedziť určité podobnosti i medzi čínskou a egyptskou dávnovekou mytológiou o vzniku a prapôvode sveta, na rozdiel napríklad od hebrejskej mytológie, ktorej tvorcovia, pravekí lovci a pastieri, počas svojej postupnej migrácie zo Zakaukazska až do údolí rieky Jordánu v pravekej Palestíne a tam potom po premene svojej ľudskej predmetnej praxe na obchod a remeselnú výrobu čiže na subjektivizované mody svojej predmetnej pracovnej činnosti úplne iným spôsobom vo svojich mýtoch definovali a svetonázorovo skoro absolútne protikladne stvárnili svoje kozmologické názory na pôvod sveta i vznik všetkého bytia v ňom.)

Už praveká čínska mytológia nám poskytuje dôkazový materiál

o tom, že životná skúsenosť vytvárala v čínskom človeku presvedčenie, že podstatou bytia je večná energia nebies (nebesia tu vystupujú vo význame objektívnej totality celého kozmického nekonečna!), z ktorej sa všetko neustále rodí a do ktorej všetko neustále zaniká v procese večných a zákonitých prirodzených premien. Na základe týchto kozmologických predstáv si praveký čínsky človek formuloval aj svoj dávno-veký mýtus o stvorení sveta čiže mýtus o obrovi Pchan-kuovi. Legenda sa začína víziou, že najprv nebolo absolútne nič, len makrokozmos nekonečne prúdacej a večne sa víriacej čistej energie, z ktorej sa postupne jej samopohybom uhnietilo obrovské vesmírne vajce ako zárodok jedného konkrétneho časopriestorového bytia. V tomto vají sa po dlhom čase celkom nenápadne (v našom dnešnom, modernom chápaní tohto mýtu asi na základe vlastnej bipolarity energie bytia) počal a postupne vyvinul prvý zárodok subjektivizovaného mikrokozmu — obor Pchan-ku. Pchan-ku nebol mysliaci všemocný boh, ale len najzákladnejšie subjektivizované stelesnenie obrovskej vesmírnej sily, ktorý svojou napokon už nespútateľnou silou roztlačil vnútro vajca vo vyhranené protiklady, v pravekých čínskych predstavách prirodzene nazývané Nebo a Zem. Tým sa podľa najstarších čínskych mytologických názorov započala existencia nášho kozmického priestoru a času. Podľa legendy tým však obor Pchan-ku splnil svoje poslanie a praveký čínsky mytologický svetonázor ho potom už odsúdil na úplný subjektívny zánik. Nie však na zánik v podobe absolútnej smrti, ale na jeho zobjektivizovanú premenu v ním podmienený priestor-čas „medzi Nebom a Zemou“. Obor Pchan-ku sa preto v legende napokon premenil v reálnu prírodu a symbolizoval v nej jednotu protikladov a v predfilozofických čínskych mytologických predstavách aj jednotu mužského a ženského princípu energie tvorenia v čase pred stelesnením plodonosnosti Zeme bohyňou Nü-wa.

Predstavu jednoty bipolárnej energie tvorenia už vo svojom najstaršom civilizačnom období pravekí Číňania začali označovať termínom „jin—jang“ a na jeho lexikálne znázornenie použili znaky:

jin 陰

(vytvorený z radikálu s ideografickým významom obrovského množstva, hromady, a z fonetika, spolu s ktorým tento radikál nadobúda celkový lexikálny význam „krajnej tmy“ (jin) alebo severnej, tieňovej strany hory) a

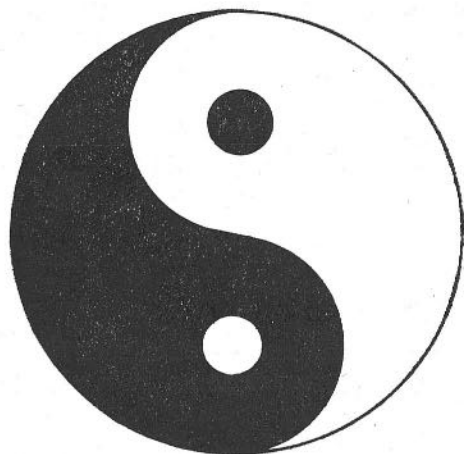
jang 陽

(vytvorený rovnako z radikálu s významom obrovského množstva, hromady, ale v spojení s fonetikom, spolu s ktorým tento radikál nadobúda celkový lexikálny význam „slnečnej žiary, jasu“ alebo južnej, slnečnej strany hory (jang).) A nevedno už, či súčasne alebo

neskôr vynášali na ňu aj grafické znázornenia v podobách plnej a prerušovanej čiary, z ktorých najprv zostavili kruhový súbor ôsmich trigramov (pa-kua) a neskôr dokonalejší súbor 64 hexagramov. (Autorstvo a vynález ôsmich trigramov prisudzovali legendárnemu čínskemu cisárovi Fu Si, ktorý v Číne vládol údajne v rokoch 2852—2738 p.n.l. Vznik 64 hexagramov naopak dávajú do súvisu s vešteckými praktikami zaužívanými za čias kráľa Wena, otca zakladateľa dynastie Čou, čiže približne v 10. stor. p.n.l.) Na základe pravekej (predfilozofickej) viery, že každý zo šesťdesiatichštyroch hexagramov predstavuje určitý druh životných dejov, pravekí čínski šamani používali ako prostriedok veštby praktiky spočívajúce v tom, že hádzali na zem útržky prasličky a pozorovali, do akého hexagramu sa útržky usporiadajú, alebo že rozpaľovali v ohni doštičky z korytnačích pancierov, čím sa na doštičkách vytvárali trhliny vytvárajúce takisto rôzne podoby hexagramov umožňujúce podobným spôsobom predpovedať osud. Už táto šamanistická tradícia v pravekej Číne vychádza teda z úplne netradičných a svojím spôsobom originálnych svetonázorových predstáv o živote ako zákonitom procese premien protikladov.

Aj súbor ôsmich trigramov „pa-kua“ a aj neskorší súbor šesťdesiatichštyroch hexagramov sú odrazmi naozaj veľmi prastarých čínskych znalostí o dialektickej povahe objektívnej skutočnosti. Každý jednotlivý trigram v súbore „pa-kua“, zostavený postupne vždy z inej kombinácie neprerušených a prerušených čiar, má symbolizovať vždy inú základnú kategóriu prírodných dejov a javov. Nuž a zo vzájomného pôsobenia, prenikania, súhry i boja týchto protikladných kategórií dejov sú potom odvodzované všetky ďalšie životné zmeny, prírodné procesy i rozmanitosti objektívneho sveta. Súbor 64 hexagramov sa zachoval v jednej z najstarších čínskych písomných pamiatok, tzv. *Knihe Premien*

(*I-ting*), pôvodne starovekej šamanskej vešteckej príručky, kde počnúc hexagramom čchien, zloženým zo šiestich plných čiar, je všetkých šesťdesiatštyri hexagramov postupne rozkladaných na jednotlivé línie a spájaných s konkrétnymi symbolickými vešteckými textami. Už G. W. Leibniz, ktorý sa s týmito symbolmi zoznámil zásluhou jezuitských misionárov pôsobiacich v Číne, si všimol dialektickú povahu tejto čínskej kozmologickej symboliky a nechal sa ňou i niektorými čínskymi filozofickými textami dosť značne ovplyvniť pri formovaní svojich filozofických



názorov, vyjadrených v *Monadológii*, ba všimol si i súvislosť trigramov „pa-kua“ s binárnou [dvojkovou] sústavou:

☰	111	{7}
☱	110	{6}
☲	100	{4}
☳	101	{5}

☰	011	{3}
☱	010	{2}
☲	001	{1}
☳	000	{0}

V spojitosti s týmto objavom sa o nich nadšene vyjadril: „... trigramy, univerzálne symboly vynájdene v staroveku mimoriadnym čínskym géniom..., aby ukázal na najabstraktnejšie princípy vo všetkých vedách“ (1, s. 145—146).

Predstava o objektívnej skutočnosti ako o dialektickom procese časopriestorových premien života i vzniku všetkých podôb bytia existuje teda v čínskych svetonázorových predstavách ako jednotný, všeobecne uznávaný kozmologický model bytia už v predfilozofických dobách. Nuž a v 6. stor. p.n.l. čiže hneď v najrannejšom období zrodu filozofického myslenia v starovekej Číne začal používať Lao-c' čiže Starý Majster [preukázateľne jeden z najstarších čínskych filozofov, o ktorom však vďaka S'-ma Čchienovým *Zápisom historika* vieme jedine toľko, že bol v Lo-jangu, hlavnom meste čouskej ríše, cisárskym archivárom a že sa tam s ním už ako s úctyhodným starcom stretol Konfucius počas svojej návštevy tohto hlavného mesta!] pre ontologickú predstavu neustáleho dynamického procesu dialektických premien bytia termín *Tao*, ktorého základná znaková podoba má lexikálny význam: Cesta. Tento termín ako filozofickú i najvyššiu ontologickú kategóriu vzápätí prijímajú za svoj aj všetci ďalší čínski myslitelia, teda aj Konfucius, a používajú ho vo svojich filozofických vyjadreniach i textoch ako jediný a nezameniteľný filozofický pojem a ontologickú kategóriu pre vyššie uvedený proces časopriestorových premien bytia v celej jeho totalite a dynamike kozmických zákonitostí. [Vo svojich prekladoch i sinologických prácach používam pre vyjadrenie tohto termínu slovenský ekvivalent, ktorý som vytvorila slovensko-čínskym zdvojením tohto pojmu, čiže *Cesta Tao*, čo logicky chápem ako Cesta ciest, a teda nevidím v tom porušenie jeho filozofických obsahov!]

V Lao-c'ovom *Tao Te tingu*, filozofickom traktáte, ktorému historiografi filozofie oficiálne posúvajú dátum vzniku až do obdobia okolo r. 250 p.n.l., odkedy sa datuje najstaršia písomná podoba jeho textu, no ktorý bol predchádzajúcich 250 rokov zachovaný pravdepodobne iba ústne, je už dôkladná ontologická definícia Cesty *Tao*, a to hneď v jeho prvom speve. [Keďže sa s jeho doterajšími európskymi prekladmi nestotožňujem, uvádzam ho v origináli a potom v mojom preklade tak, ako text ja, ako prekladateľka a sinologička chápem:

道可道非常道
名可名非常名
無名天地之始
有名萬物之母
故

常無欲以觀其妙
常有欲以觀其徼
兩者同出而異名
同謂之元
元之又元
衆妙之門

Cesta *Tao*, aby mohla byť Cestou ciest, je (večne nová a ďalšia) netradičná Cesta *Tao*,

a pomenovateľnosti (časopriestorové reálie) v nej, aby mohli byť Jej pomenovateľnosťami, sú (večne nové a ďalšie) netrvalé pomenovateľnosti (tzn. časopriestorové reálie).

Jej začiatok siaha až tam, kde ešte Nebo a Zem nemali pomenovateľné bytie (priestor-čas),

a je teda Ploditeľkou bytia všetkého pomenovateľného (časopriestorového) všetvorstva.

Preto:

V čom tradičnou ešte nie je, túži vyjavovať svoje (ďalšie) zázračnosti, v čom tradičnou už je, túži vyjavovať tvoje (doterajšie) obdivuhodnosti. Jej dvojakosť povstáva súčasne (synchronne) a líši sa len pomenovaním!

Spoločným základom toho je prvopočiatková
a prapôvodná Cesta *Tao*.

Je to prvopočiatočná a prapôvodná podstata
všetkých ďalších a ďalších počiatkov,
východzia brána všetkých úžasností!

A táto definícia Cesty *Tao* pokračuje potom v 42. speve kvalitatívnym vymedzením dynamických mechanizmov a príčin jej univerzálnej kozmickej ontogenézy: „Cesta *Tao* tvorí Jedno, Jedno tvorí (a je tvorené) dvomi a spolu s nimi tvorí trojicu, ktorá plodí desaťtisíce (najrôznejších podôb) všetvorstva. A (vždy ďalšie a ďalšie) všetvorstvo sa stráca (zaniká) (z moci) jin a (vzniká) je na svet prinášané (z moci) jang, ktoré (polarity) vyvstávajú (z podstaty večnej energie) čchi, aby (udržiavali) vytvárali (organickú) súčinnosť (Cesty *Tao*).“ V origináli to vyzerá takto:

道生一 一生二 二生三 三生萬物
萬物負陰而抱陽 沖氣以為和

Lao-c'ovým *Tao Te t'ingom* začína filozofia starovekej Číny písať svoje skutočné filozofické dejiny a hneď v tomto prvom svojom filozoficky autorizovanom diele si formuluje aj všetky svoje najzákladnejšie ontologické kategórie: Cestu *Tao*, *bipolaritu jin-jang* a večnú energiu čchi. Žiaľ, s poslednou z trojice týchto ontologických kategórií, s energiou čchi, ešte nevie dokonale filozoficky narábať ani ju dostatočne využívať pre svoj filozofický výklad a možno i preto vo svojom celkovom ontologickom vyznení napokon skĺzava až skôr do akejsi tajupľnej mysterióznosti. (Rozhodne nie však kvôli tomu, že by autor chcel filozofickou kategóriou Cesta *Tao* vytvoriť predstavu nejakého absolútneho, antropomorfizovaného stvoriteľského ducha, ako sa to niektoré staršie európske preklady *Tao Te t'ingu* snažili čitateľovi vsugerovať.) S ontologickou kategóriou „(energia) čchi“ však ešte dlho nevedeli starovekí čínski filozofi naplno pracovať, hoci ideografický znak čchi v tomto jeho filozofickom zmysle už sporadicky používa napr. aj ďalší taoistický filozof Čuang-c', ba čiastočne i konfuciánski filozofi Mencius a Sün-c'. (No jej pravé ontologické obsahy i všetky z toho vyplývajúce filozofické súvislosti do úplnej hĺbky vysvetlila až stredoveká čínska neokonfuciánska filozofia!)

Tao te t'ing definuje z ontologického hľadiska Cestu *Tao* ešte vlastne len ako „nekonečný pohyb“, ktorý sa v priestore a čase uskutočňuje na základe premien protikladov. Tento pohyb Lao-c' už síce vie až do neuveriteľných nuansov zhodnotiť a opísať jeho dôsledky, ale nevie si ešte z ontologického hľadiska definovať charakterovú podstatu večnej energie čchi. Napriek tomu však vo svojich filozofických analýzach dospieva k jednému veľmi originálnemu ontologickému záveru, a to k vysloveniu filozofickej predstavy — „wu-wej-č' š'“ čiže aktívnej činnosti bez akéhokoľvek zámerného zásahu alebo inými slovami „činnosti ne-

činostou“. Toto filozofické krédo akčnej pasivity a nezasahovania činmi do prirodzenej čínorodosti Cesty *Tao* vychádzalo z ontologickej predstavy, že dialektický pohyb, ktorý je z gnozeologického hľadiska zároveň čínorodý a kvalitatívny, ontologicky vylučuje „nehybnosť v čase“. Filozofia *Tao Te tingu* teda nutne dospieva k poznaniu, že Cestou *Tao* sa všetko deje bez akéhokolvek úmyselného zasahovania. Beh života plynie svojím prirodzeným tokom a udalosti v ňom sa vyvíjajú bez toho, aby sa o to niekto usiloval, ba často i napriek úsiliu človeka dostávajú celkom opačný, prirodzený smer. Naopak, násilným zásahom či nesprávnym činom by sa mohla porušiť ich prirodzená rovnováha a zapríčiniť katastrofa. Zároveň tým definuje filozofickú axiómu, že podstatou bytia je pohyb univerza, ktorého smer vyplýva z jeho dialektického vývoja. Táto axióma súčasne vylučuje existenciu apriórneho Subjektu ako ontologického manipulátora či príčiny svetového diania. (K tomu, akými ontologickými kategóriami sa čínska filozofia napokon možno pokúsila vysvetliť prapôvodnú príčinu dialektického pohybu večnej energie univerza, sa vrátim v tejto štúdii neskôr!)

Celé nasledujúce tri storočia po vzniku *Tao Te tingu* sa čínske filozofické myslenie vlastne venovalo hľadaniu a vytváraniu vhodného pojmoslovía, ktoré by mu umožnilo pohnúť sa ďalej v terminologickom upresňovaní jeho videnia sveta, jeho ontologického modelu bytia i jeho etických a politologických teórií usporiadania spoločenského bytia, ktoré z ontologického modelu Cesty *Tao* priamo odvodzovalo. Preto vrcholné obdobie tzv. „sto škôl“ bolo zároveň obdobím nekonečných filozofických sporov o pomenovania. Dominovali v ňom najrôznejšie úsilia jednak tzv. „školy mien“ i školy logikov a jednak ontologické a prírodovedecké bádania tzv. „škôl prírodných filozofov“, ktoré sa opierali o klasickú *Knihu Premien (I-ting)* a jej grafickú symboliku 64 hexagramov a ich 384 jednotlivých línií pri definovaní určitých tried logických druhov, javov a ich dialektických vzťahov. Všetky tzv. dodatky ku *Knihe Premien* a napokon i tzv. *Veľký komentár (Si-cc'h'-čchuan)* sú úpornými pokusmi o správnu filozofickú (no žiaľ, často i veľmi nefilozofickú) interpretáciu prírodnej dialektiky jin-jang a jej ontologickej podstaty, pre čo staroveká čínština nemala ešte úplne vytvorené všetko potrebné pojmoslovie. Nuž, i keď sú tieto texty nesmierne zaujímavé, z hľadiska konečných filozofických interpretácií klasického čínskeho modelu bipolárnej dialektiky večnej energie protikladov nie sú ešte definitívne, a teda pre tento môj rozbor nie sú smerodajné.

Súbežne s tým sa v dejinách starovekej čínskej filozofie rozvíjal ešte aj ďalší smer, tzv. učenie o piatich prvkoch — hmotných aktivitách. Symbolizovali ich znaky : voda, oheň, drevo, kov a zem. Pôvodné korene tejto teórie hmotného časopriestorového sveta nachádzame takisto už v pravekej čínskej mytológii a jej prvé teoretické interpretácie v textoch starovekých kníh *Šu-ting* a *Cuo-čuan*. O podrobné filozofické rozpracovanie sa napokon pokúsil filozof Cou Jen, ktorý žil koncom obdobia Bo-

jujúcich štátov, autentický text jeho diela sa však nezachoval, a preto jeho teóriu piatich prvkov—hmotných aktivít poznáme iba druhotne zo S'-ma Čchienových *Zápisov historika*. Ďalšie zmienky o tejto teórii sú zachytené ešte aj v kronike *Lü-s' čchun-čchiou* a v eklektickej filozofickej zbierke z tohto obdobia, zvanej *Kuan-c'*. Podľa Cou Jenovej teórie, po vzniku priestoru a času v rozmedzí dialektických protikladov Neba a Zeme ich bipolárnou dialektikou pôsobenia vzniklo v časopriestorovej realite bytia päť druhov hmotných kvalitatívnych aktivít, vďaka ktorým započal vznik a vývoj materiálnej (hmotnej) podoby a formy sveta. Každá etapa vo vývoji tohto sveta je vždy kvalitatívne determinovaná prevahou jedného z prvkov — hmotných aktivít a ich striedanie je zákonité a uskutočňuje sa v takom poriadku, v akom sa tieto hmotné aktivity vzájomne pohlcujú, ničia či dotvárajú. Podľa toho na prvom mieste je „zem“, ktorú vyčerpáva a už od svojich zárodkov z nej žije a silnie „drevo“. Na ďalšom mieste v poradí je „kov“, ktorý premôže a zničí „drevo“. Ten je zasa premožiteľný „vodou“ a „voda“ je zničiteľná „ohňom“. „Oheň“ napokon opäť je udusený „zemou“, aby sa kruh ich vzájomného mohutnenia i ničenia opäť uzavrel k zahájeniu ďalšieho pokračovania. Keďže však filozofické výklady teórie piatich prvkov hmotných aktivít v období Bojujúcich štátov ešte nemali potrebnú odbornú a filozofickú úroveň a systémovo túto teóriu napokon začlenil do svojich ontologických interpretácií bipolárnej dialektiky protikladov večnej energie nebies (univerza) až chanský filozof Tung Čung-šu, nebudem sa nimi na tomto mieste zaoberať podrobnejšie.

Obdobie Bojujúcich štátov v celom svojom intelektuálnom a filozofickom kvase nekonečných sporov a názorových konfrontácií predstaviteľov „sto škôl“ pripravilo vlastne len obrovský materiál, ktorého skutočnú filozofickú syntézu a záverečné spracovanie do kompletného filozofického systému a s ním spojeného ontologického modelu vytvoril až významný konfuciánsky filozof nasledujúceho historického obdobia vlády dynastie Chan, filozof Tung Čung-šu (179 — 104 p.n.l.). Tomuto spracovaniu venoval svoje celoživotné dielo, ktorému dal názov *Čchun-čchiou fan lu* čiže *Výdatná rosa kroniky Od jari do jesene*. Tung Čung-šu svojím filozofickým dielom urobil definitívnu bodku za filozofiou obdobia Bojujúcich štátov a súčasne ním tento veľký systematik otvoril aj nový začiatok budúceho čínskeho filozofického vývoja. *Výdatnú rosu kroniky Od jari do jesene* tvorí 82 esejí, ktoré sú zoradené podľa určitej systematickej filozofickej následnosti, a cez myšlienkové obsahy ktorých sa filozof prepracováva, pôvodne vychádzajúc z historicky konkrétnej spoločenskej reality, stále k hlbším a hlbším filozofickým abstrakciám a v konečnom dôsledku až k veľmi dôležitým ontologickým definíciám.

Keďže Tung Čung-šuovo filozofické dielo dodnes nie je kompletne preložené a filozoficky sprístupnené v žiadnom európskom jazyku a keďže filozofické obsahy niektorých jeho esejí majú platnosť nezreduko-

vateľných ontologických definícií, využijem priestor tejto štúdie na kompletný preklad a vlastné prvé moderné zverejnenie jeho 48. eseje, ktorá má v origináli názov *Jin-jang čung-š'*:

O vymedzení hraníc (bipolarity) jin-jang

Cesta nebies je neustálym a opätovným prevracaním sa koncov v nové začiatky a naopak, preto aj ten najsevernejší sever nebies je súčasne aj ich koncom, aj ich začiatkom a proces (bipolárnej dialektiky) jin-jang je teda súčasne vždy spájaním i delením!

Po zavŕšení „zimy“ protiklad jin začne nadobúdať ustupujúcu tendenciu v procese diania, protiklad jang naopak vzráhať sa tendenciu a tieto vzájomné tendencie ustupovania a postupovania (slabnutia i rastu) sa v celom ďalšom procese diania neustále striedajú. Na ako dlho sa pritom dosiahne ich vyváženie a súhra, tak dlho sú si vzájomne prospešné a vo svojom maxime neprekypia ani vo svojom minime sa nevyčerpajú.

V obdobiach ich „jarí“ a „liet“ protiklady jang nadobúdajú tendencie maxima, protiklady jin tendencie minima, v obdobiach ich „jesení“ a „zím“ protiklady jang nadobúdajú tendencie minima, protiklady jin tendencie maxima,

ale ich stavy: $\left\{ \begin{array}{l} \text{mnoho a nič} \\ \text{nikdy a vždy} \\ \text{bytie a nebytie} \end{array} \right\}$ nikdy pritom absolútne nezavládnu!

Preto:

Ich vzostupujúce i klesajúce tendencie sú si vždy zároveň ničením i obohacovaním,

ich zväčšujúce i znižujúce tendencie sú si vždy zároveň

prínosmi i stratami

priplavovaním i odplavovaním!

No čím viac a čím dlhšie sa udržiava ich vzájomné vyvažovanie maxima s minimom, tým dlhšie sa zabraňuje (riziku) presiahnutia do krajností.

A pokles narúša vyvažujúcu sa jednotu a vzostup vyhrócuje rozpor protikladov!

Preto každý jediný pohyb nebies je neustálym protiaktom (nefunkčnej) zotrvačnosti,

je vzpínajúcimi sa snahami vertikálnych siločiar proti sťahovaniu sa do smeru horizontál,

aby sa pritom jednotlivé druhy (síl) neustále medzi sebou vzájomne kompenzovali,

čím sa ich energia súčasne umocňuje, premieňa a cirkuluje,
ako ohniská stredov „od jari do jesení“,
ako skondenzované prúdy energie večných polarít,
v ktorých sa všetko svojou hodnotou vyrovnáva,
a v priebehu svojich jari podmieňuje zrody
a v priebehu svojich jesení podmieňuje zániky.

Z tohto pohľadu,
kde má energia nebies v realite (života) vzostupujúce tendencie, prevládajú v bipolarite protikladov javové formy rastu,
kde má energia nebies v realite (života) ustupujúce tendencie, prevládajú v bipolarite protikladov javové formy útlmu.

V zahajovacom období nástupu jari je síce vzostupná tendencia síl „jang“ ešte maličká,

ale s východným vzostupom slnka na nebeskej oblohe sa čoraz väčšími aktivizuje hmotná sila prírodného živlu „drevo“ a pod jej vplyvom sa všetko prebúdzá k životu.

V období vyvrcholenia leta vzostupná tendencia „jang“ dosahuje maximum svojej polarity, práve keď slnko na nebeskej oblohe sa dostáva do svojej najvyššej južnej polohy, čím sa čoraz väčšími mobilizuje hmotná aktivita prírodného živlu „ohneň“ a pod jej vplyvom je všade dostatok tepla (potrebného k zreniu).

To ešte nie je obdobie dozrievania plodov, jestvujú ešte len jednotlivé druhy (všetvorstva) vo svojom mohutnom spoločnom raste.

Stále menšia časť dialektických síl „jang“ ešte stále stelesňuje hmotnú aktivitu prírodného živlu „drevo“ a stále väčšia časť dialektických síl „jang“ už stelesňuje hmotnú aktivitu prírodného živlu (symbolizovaného znakom) „ohneň“.

Prírodné živly (symbolizované znakmi) „ohneň“ a „drevo“ vo vzájomnej súčinnosti si každé plní svoju nevyhnutnú prirodzenú funkciu.

A až keď tento proces prestane prejavovať ďalšie prírasty vo svojom zákonitom raste, dospieva do štádia jesene.

V počiatočnej etape tohto jesenného štádia majú ešte dialektické sily „jin“ malý (náboj), no zo svojej predchádzajúcej defenzívy sily „jin“ stále úpornejšie prechádzajú do ofenzívy, a v dôsledku toho už nič viac nenadobúda ďalšie hodnoty na svojom životnom raste.

Štádium jesene súvisí so zmobilizovaním hmotnej aktivity prírodného živlu (symbolizovaného znakom) „kov“,

s čoho nástupom dochádza k úbytku síl hmotnej aktivity prírodného živlu (symbolizovaného znakom) „ohneň“.

Hoci so započatím pôsobenia hmotnej aktivity prírodného živlu (symbolizovaného znakom) „kov“ sa nedeje nič očividné, je to už nevyhnutný nástup vyvrcholenia jesene a započatie klesania slnka (zo zenitu) východnej oblohy smerom dole.

Zároveň sa tým dovŕšuje žatva celkového plodonosného tvorivého cyklu. Celý tento cyklus napokon úplne stratí svoju silu ďalej mocnieť a v ofen-

zive energie dialektických síl „jin“ všetko v ňom napokon zamrie a prestane znázorňovať funkciu životaschopnej reality.

Nastáva obdobie „zimy“ a relatívne úplné zastavenie a vyprázdnenie (energie) zo životných procesov.

Slnko zároveň prechádza do severnej polohy a tento prechodný stav procesu bipolarity jin-jang súvisí s nástupom pôsobenia hmotnej aktivity prírodného živlu (symbolizovaného znakom) „voda“.

Všetko zachváti strašný chlad.

Preto:

Cesta nebies má takéto svoje nezameniteľnosti,

má takéto svoje zákonitosti,

má takéto svoje vnútorné i zjavné sily!

Už aj táto jediná esej dosť názorne ukazuje, akým spôsobom filozof Tung Čung-šu využil a zároveň i objektívne prehodnotil celé filozofické dedičstvo predchádzajúceho obdobia Bojujúcich štátov, pričom z neho vytvoril kompletný filozofický i svetonázorový systém. Pritom veľmi funkčne využil dávnu teóriu piatich prvkov — hmotných aktivít a v tejto i šiestich ďalších esejách dodal tejto teórii potrebnú filozofickú úroveň až natoľko, že táto teória i vďaka jeho zásluhe začala získavať veľkú autoritu nielen vo filozofii, ale i v tradičnej čínskej medicíne a prírodných vedách, ktoré sa i vďaka nej dopracovali k pozoruhodným úspechom a originálnym poznatkom.

No ak by sme Tung Čung-šuvu metódu filozofickej analýzy chceli degradovať len na akýsi „abstrahujúci rozbor poľnohospodárskeho roka“, dopustili by sme sa hrubej vulgarizácie. Metóda kauzálnej analýzy objektívnej skutočnosti podľa vzorca „čchun-čchiou“ čiže „od jari do jesene“ bola obvyklou metodologickou technikou, ktorou sa čínska filozofia rada dopracovávala ku svojim filozofickým záverom. Nielen Tung Čung-šu, ale už pred ním aj Sün-c' a neskôr dokonca i mnohí z radov neokonfuciánskych filozofov s obľubou pristupovali k analýze ontologických štruktúr procesov bipolárnej prírodnej dialektiky jin-jang pomocou symboliky reálneho ročného cyklu „od jari do jesene“ (+ zimy) a jeho prirodzených mechanizmov, aplikujúc to v konečnom dôsledku i na najrozličnejšie procesy a deje časopriestorovej reality nebies. Jednoducho, v takej autochtónnej agrárnej civilizácii, akou bola klasická čínska civilizácia, to bol obľúbený štýl vyjadrovania i veľmi zaužívaná názorná pomôcka abstraktného filozofického myslenia. Filozof Tung Čung-šu to napríklad zdôvodňuje v 51. eseji svojho celoživotného diela *Čchun-čchiou fan lu*, ktorá má názov *Nebesia a Cesta Tao nie sú dve rozdielnosti*, v ktorej medziiným píše:

„Takto treba pristupovať ku skúmaniu nebies (prírodného univerza) a zistíme, že v jednote času nemajú nikdy nijakú trvalosť, no práve toto je skutočným obsahom ich nekonečnej Jednoty.

A preto vždy a večne znovu v zahajovaní nových jednôt,
 v ukončovaní nových jednôt,
 v povstávaní nových jednôt,
 v rozplývaní nových jednôt

dosahujú ďalšie a ďalšie kulminácie či ukončenia jednotlivých časov, v ktorých sa konce prevracajú opäť v nové začiatky (jednotlivých) jednôt nekonečnej jednoty!“

Napokon Tung Čung-šu sa k tejto špeciálne čínskej filozofickej metóde prihlásil už samotným názvom svojho diela i systemizáciou jeho jednotlivých postupov v ňom. A ontologickému modelu večnej energie bipolárnej dialektiky jin-jang, ktorý ňou definoval, ďalšie dejiny klasickej čínskej filozofie už nič neubrali, ba naopak, v období rozkvetu neokonfuciánskej filozofie ho ešte terminologicky a metodologicky zdokonalili a rozpracovali až do tých najšpecifickejších detailov.

V tejto súvislosti by som sa rada zmienila aspoň o dvojici veľmi dôležitých ontologických kategórií, ku ktorým sa síce dopracovala až neokonfuciánska filozofia, ale ktoré sú z hľadiska čínskeho ontologického modelu večnej energie bipolárnej dialektiky jin-jang nesmierne zaujímavé, a to o kategóriách: „tchaj-ti“ a „wu-ti“. Čínsky znak „ti“ vyjadruje vo svojom základnom lexikálnom prvovýzname „(astronomickú os“ alebo „pól“. Znak „tchaj“ má lexikálny význam „príliš“, to znamená kvalitatívneho maxima. Znak „wu“ je výrazom nebytia či neprítomnosti niečoho v danom priestore či stave. Neokonfuciánska filozofia, ktorá už jasne definovala, že podstatou večného pohybu bipolárnej dialektiky je *energia* [čchi], kategóriami „tchaj-ti“ a „wu-ti“ veľmi svojrázne zdôvodnila podstatu jej pohybu čiže podstatu jej bipolárnych nábojových pólov v nej samej: „tchaj-ti“ je os — pól najväčšej koncentrácie energie čchi, „wu-ti“, naopak, stav [pól] jej najväčšieho rozptylu čiže neexistencie jej koncentrácie. (V modernom chápaní by sme možno na znázornenie vzájomného vzťahu „tchaj-ti“ a „wu-ti“ mohli použiť aj takúto schému:



V tejto schéme by sme mohli hľadať vysvetlenie filozofického zdôvodnenia samopohybu večnej energie bytia, ktorá si sama v sebe vytvára vždy rozpätia protikladného náboja i jeho bipolárnu obojsmernosť. Jej večný pohyb by teóriou najzákladnejších ontologických kategórií „tchaj-

-ti“ a „wu-ti“ mohol byť logicky vyvoditeľný z nej samej a zároveň by bol aj ontologickým zdôvodnením jej povahy.

Poznatky, ku ktorým sa dopracovala neokonfuciánska filozofia, však už presahujú predmet tejto štúdie, keďže neokonfuciánska filozofia už nepredstavovala filozofické názory absolútne izolovanej a autochtónnej čínskej civilizácie, pretože v dejinách Číny medzitým došlo k postupným veľmi intenzívnym kontaktom s indickou civilizáciou a súčasne s tým i k mohutnej svetonázorovej syntéze čínskeho filozofického myslenia s buddhistickou filozofiou.

Chanský filozof Tung Čung-šu bol v skutočnosti posledný veľký filozof rýdzo čínskej autochtónnej kultúrnej oblasti a jeho filozofické dielo naozaj dôstojne a filozoficky dokonale uzavrelo jedny veľké a originálne netradičné filozofické dejiny.

Medzitým sa Čína začala už sporadicky otvárať svetu a brať ostatný svet na vedomie. V r. 139 p. n. l. chanský cisár Wu Ti vyslal Čang Čchie-novu výskumnú expedíciu na západ a tá sa po dramatických osudoch dostala jednak do obchodných centier v Tamirskej panve, obývaných už vyspelými indo-európskymi kmeňmi, a jednak až do samostatného starovekého štátu v severnom Afganistane, zvanom Baktria, ktorý mal už priamu tradíciu politických a kultúrno-civilizačných nadväzností na Perskú ríšu i na ríšu Alexandrá Veľkého (jedna z manželiek Alexandra Veľkého bola baktrijská princezná!), a teda preberal už vplyvy kultúrneho dedičstva aj gréckej vzdelanosti. Neskoršie vojenské výpravy cisára Wu Tiho rozšírili hranice čínskeho impéria na juh až do severného Vietnamu a Barmy a na západ vojenskými výbojmi cez Pamír až do vtedajšej Fergany, nachádzajúcej sa na území dnešného južného Turkménska, kde sa dokonca dostali Číňanom do rúk ako vojnoví zajatci rímski vojaci.

Dejiny čínskeho filozofického myslenia i špecifického svetonázorového videnia sveta od tých čias skutočne prestávali byť dejinami úplne izolovaného civilizačného spoločenského celku, ktorý by nebral na vedomie existenciu ostatného civilizovaného sveta, ktorý by postupne nepreberal aj jeho civilizačné výdobytky a nenechával sa filozoficky ovplyvniť čiastočne aj inými svetonázorovými pohľadmi. Podrobná analýza ontologického modelu či ontologických modelov nasledujúcich etáp dejín čínskej filozofie je už teda problematikou presahujúcou tému i skutočný predmet tejto mojej štúdie.

LITERATÚRA

1. LEIBNIZ, G. W.: Opera omnia. 4. diel. Geneva 1747.
2. [LAO-O] Tao Te ťing. Edícia S'-pu pej-jao, č. 9213. Tchaj—wan.
3. TUNG ČUNG-ŠU: Čchun-čchiou fan-lu. Edícia S'-pu pej-jao, č. 9138, Tchaj—wan.
4. FENG JIU-LAN: Čung-kou c'-süe š. I—II. diel. Peking 1951.
5. ZEMPLINER, A.: Čínska filosofie v novoveké evropské filosofii. Praha 1966.