

# Izvori temeljnih principov vede *fengshui* skozi pojem korelativne kozmologije

Matej ZIMA\*

## Izvleček

V članku obravnavam osnovne prvine kitajske vede *fengshui* 風水, ki se je razvila iz specifično kitajskih tehnično-magičnih praks. Zahodni tehničnih viri se pri raziskavi vede *fengshui* kažejo kot nezadostni, zato se posvečam klasičnim kitajskim izvorom te vede. Tem sledim zlasti skozi prevladujoči diskurz korelativne kozmologije iz dinastije Han, ko nastane tudi predhodnica vede *fengshui* – veda *kanyu* 堪輿. *Fengshui* v obdobju Šestih dinastij ter dinastijah Sui, Tang in Song doživi svoj razcvet, zlasti pa se takrat začne pojavljati prva prava *fengshui* literatura, ki jo v okviru »izumljanja tradicije« proizvajajo konfucijanski izobraženci. V dinastijah Yuan in Ming, ki tem tokovom bolj ali manj sledita, se *fengshui* že popularizira in postane del množične kulture. V dinastiji Qing poleg obravnavanja kulturnega pojava vede *fengshui* znotraj leposlovja opazimo tudi prve spremembe njenih praks, ki so plod zahodnih znanosti.

**Ključne besede:** *fengshui*, *kanyu*, korelativna kozmologija, tehnično-magične prakse, izumljanje tradicije, geomantika

## Abstract

In the following article I discuss *fengshui*, or the art of “wind and water” 風水, which developed side by side with specifically Chinese technical-magical practices. Western technical sources written on this topic, which deal only with the geomantic aspects, are inadequate for my research. Throughout this article I maintain that literary works on *fengshui* are a better insight into its culture than the plain technical (and often also Eurocentric) assessments of this art. The latter often neglect the specifically Chinese origins of this art, do not recognize its significance in Chinese culture, and thus also tend to obscure the true nature of *fengshui*. I deal with the classical Chinese cosmological views of *fengshui*, which were prevalent from the Han Dynasty onward. At that time, following the principles of Chinese correlative cosmology, *fengshui*'s predecessor, known as *kanyu* 堪輿, was widely practiced among the educated elites. It was in the millennial span of the Six Dynasties, through the Sui, Tang and Song Dynasties, that *fengshui* was also employed as a practice

\* Matej ZIMA, mladi raziskovalec, Oddelek za azijske študije, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Slovenija.  
matej.zima[at]guest.arnes.si



among many Confucian scholars, and thus slowly gained prominence among the Chinese people and within Chinese culture.

**Keywords:** *fengshui*, *kanyu*, correlative cosmology, technical-magical practices, inventing traditions, geomancy

## Uvod

Kitajska je bila na začetku dvajsetega stoletja ob stoletnem pritisku zahodnega imperializma primorana spremeniti način sobivanja z zunanjim svetom. Vase zaprt politično-ideološki sistem se je bil odprl prihodu kapitala in tujim idejam. Postopen premik kategorij je počasi začel spreminjati odnos Kitajcev do moderne znanosti in z njo povezanih raziskav. Hkrati je po svetu raslo zanimanje za kitajsko kulturo. V sedemnajstem in osemnajstem stoletju prevladujoči modni in romantični pogledi na Kitajsko so še posnemali kitajsko gradnjo parkov, stavb, prostorov, interierja, oblačil in posod. Vendar ta posnemanja često niso bila skladna z notranjimi principi kitajske kulture, zato se je marsikatero vedo, ki je zrasla iz kitajske kulture, tudi napačno razumelo. Podrobnejše znanstvene raziskave področjih okolja in estetike, skladnejše z notranjimi principi kitajskih teorij, so nastopile šele ob koncu devetnajstega stoletja. (prim. He in Luo 2007, 186–7) Za »zahodno«  
pojmovanje okoljske problematike je prelomno leto 1968. Pojav t. i. post-ideologij, kot sta post-modernizem in post-fordizem, že kaže na globoko krizo vrednot, ki je hkrati vzbudila tudi širok val zanimanja za vse »alternativno«. V ta sklop lahko med drugim uvrstimo globalno popularizacijo kitajske umetnosti »veter in voda«  
(*fengshui* 風水):

specifične kitajske geomantike, ki se je kot veda o kriterijih za celostno in prav vse kozmične dejavnike upoštevalo določanje najprimernejšega mesta in [...] razmer za postavitve kakšnega objekta ali [...] izvedbo določene ceremonije vse do danes ohranila v večini vzhodnoazijskih držav. (Rošker 2005, 64)

Ne le, da se je *fengshui* skozi tisočletja uspešno razširjal po Vzhodni Aziji, tiho in počasi je v šestdesetih letih prejšnjega stoletja stopal tudi v naš kulturni prostor in postal predmet številnih znanstvenih raziskav. Prve resnejše kritike te vede je bilo sicer mogoče zaznati že pri jezuitih, ki so ob koncu šestnajstega stoletja ostro obsodili poganskost te prakse, saj se tradicionalni kitajski pogledi niso skladali z uveljavljenim aristotelskim nazorom o zaprtem kozmosu s prvim gibalcem na čelu. Že najznamenitejši zgodnji jezuit Matteo Ricci, ki je na Kitajsko prispel leta

1562 in tam ostal vse do svoje smrti, je v svojih dnevnikih omenjal tudi mojstre vede *fengshui* in z zanimanjem opozarjal na specifične lastnosti kitajskega kozmosa, ki ne pozna stvarnika in v katerem so vse stvari med seboj povezane s »petimi elementi« oziroma »petimi fazami« (*wuxing* 五行).<sup>1</sup> Nič nenavadnega ni, da Ricci na naravno-spontano kitajsko kozmologijo zaradi krščanskih korenin tačas ni uspel gledati nepristransko, četudi je bilo vse od jezuitskih izmenjav zaznati obojestranske vplive med Zahodom in Kitajsko.

Pričakovali bi, da se je dominantna zahodna stran raziskav o vedi *fengshui* v kasnejših obdobjih polotila vsaj s kančkom skepticizma do lastnega konceptualnega aparata. Antropolog Stephen Feuchtwang, ki je s svojo študijo *Anthropological Analysis of Chinese Geomancy* iz leta 1974 takrat že ponarodeli izraz *fengshui* kot kitajske geomantike na izredno strokoven način raziskal, je omogočil podrobnejše razumevanje notranjih principov te geomantične<sup>2</sup> vede, izvirajoče iz prerokovalskega sistema in bazirane na specifično kitajskem mišljenju. Feuchtwangu lahko oprostimo nejasno uporabo izraza geomantika, kjer je *fengshui* definiran skozi prerokovalske umetnosti. Tu pa se skriva epistemološka zagata, ki je znotraj okoljskih znanosti opazna v pozivu Clare Cooper-Marcus k »premiku paradigme«. Ta premik naj bi z umerjanem moškega z ženskim, racionalnega z intuicijo, aktivnosti z meditacijo in tekmovalnosti s sodelovanjem omogočil izravnavo ideologij, temelječih na zastarelem kartezijanskem dualizmu in newtonski fiziki, ki naj bi prevladovale v občini zavesti Zahodnjakov. Skrivnostni ključ razrešitve te »zahodne« shizofrene zavesti pa so širše množice iskale v uskladitvi pozitivnega z negativnim ter ureditvi ranjene pokrajine z njeno pravo dušo, ki naj bi omogočala odpiranje zakrite notranje vitalnosti matere Zemlje. (prim. He in Luo 2007, 199–200) Tedanje raziskave vede *fengshui* so se kazale predvsem skozi tedanjo postmoderno krizo (večinoma zahodnih) vrednot, zato je ideologija »premika paradigme« nedvomno pomembno vplivala tudi na raziskave te vede. V tem obdobju opazimo predvsem tri tipe novih raziskovalnih pogledov (prim. *ibid.*, 197):

- 1 Tu je pomembno poudariti, da je bilo prevajanje pojma *wuxing* z izrazom petih elementov napačno. Koncept *wuxing*, ki ga običajno slovenimo z izrazom »petih faz«, v različnih permutacijah povezuje pet kvalitete lesa *mu* 木, prsti *tu* 土, vode *shui* 水, ognja *huo* 火 in kovine *jin* 金. Gre za izrazito prostorski koncept, saj se je razvil iz predhodnega pojmovanja »štirih kardinalnih smeri« *sifang* 四方. (prim. Allan 1991) Kot bom skušal pokazati v nadaljevanju, je teorija petih faz oz. teorija *wuxing* (*wuxingshuo* 五行说) pomembno vplivala na razvoj vede *fengshui*.
- 2 Izraz geomantika, kjer starogrško *geos* pomeni zemljo, *mantikos* pa prerokovanje, je najverjetneje populariziral Inštitut za geomantične raziskave v Cambridgeu, delujoč med sedemdesetimi in osemdesetimi leti prejšnjega stoletja. Na tem inštitutu so se lotevali raziskav starodavnih naravnih vzorcev, svetih geometričnih figur, kozmičnih labirintov in drugih fenomenov geomantičnih praks. Znotraj raziskovalne skupine je deloval tudi N. Pennick, ki je objavil delo *The Ancient Science of Geomancy: Man in harmony with the earth*.

1. središče raziskovanja se je iz grobnic, ki so bile pomembna tema kitajske arheologije in zgodovine, preselilo v raziskovanje bivališč, v shematizme starih ruševin ter estetiko mest, vasi, hiš in posameznih prostorov;
2. raziskave so se razširile v domeno zahodnih znanosti, na primer antropologijo, geografijo, krajinsko arhitekturo, ekologijo, okoljske znanosti, zoologijo idr.;
3. raziskovalci so se osredotočili na notranje principe te vede, pri čemer so *fengshui* skušali raziskovati kot enega izmed avtentičnih delov kitajske kulture, zlasti pa so poudarjali njihovo praktično uporabo in vpliv na arhitekturo, okolje, planiranje, mesta idr.

Znotraj zahodnih diskurzov je sprememba paradigme resda odprla novo raziskovalno poglavje, ki zadovoljivo zapolnjuje prvi dve točki raziskovanja, tj. umetnostno in znanstveno področje. Problematična pa je zlasti slednja točka, ki si za zgled jemlje notranje principe te vede. Pobuda Cooper-Marcusove je s poskusi uravnoveženja Zahodnega (moškega, racionalnega) z Vzhodnim (ženskim, intuitivnim) zgolj preobrnila pred tem prisotno orientalizacijo *fengshui* kot vraževerja in skušala legitimirati tisto plat, ki je bila v zahodnih diskurzih prej tabuizirana, tj. *fengshui* kot hrbtna plat Zahodu lastne religiozne prakse ali prerokovanja. Za zastopnike spremembe paradigme namreč nista problematični sama znanost ali tehnika, kaj šele estetika, temveč domnevno pristranski in dominirajoč način zahodnega razmišljanja. Če problematiko »premika paradigme« pustimo ob strani, po drugi strani za obravnavanje notranjih principov vede *fengshui* ne smemo spregledati še zgodnejšega pojmovanja te vede kot geomantike in prerokovanja. V pismenkah *feng* 風 in *shui* 水 nikjer nista izrecno implicirana niti zemlja niti prerokovanje, zato se zdi tako kategoriziranje malce preveč evrocentrično.<sup>3</sup> Zavedanje pomanjkljivosti zahodnih raziskav o vedi *fengshui* nas lahko šele resnično privede do vprašanja, kako nam lahko *fengshui* resnično spregovori. Zato se je treba za začetek izogniti pojmovanjem, ki bi na *fengshui* gledala z geomantičnega, prerokovalskega, religioznega vidika ali celo modnega stališča golega zrenja narave in njenih lepot. Namesto ovinkarjenja po zahodni tehnični literaturi bi bilo pred definiranjem vede *fengshui* treba poseči po bolj antropološki zamejitvi našega pojma, in sicer iz izhajanja iz delitve na *teoretsko ali objektivno* ter *praktično ali subjektivno* vednost o vedi *fengshui*:

3 Če v poštevek vzamemo dejstvo, da je bilo od srednjega veka dalje prerokovanje na Zahodu obsojano ter da se je pojem mantike v naš prostor razširil šele posredno prek arabskih virov ohranjenih na prehodu iz srednjega veka v renesanso, so pogledi na geomantiko na Zahodu relativno pozni in večinoma obravnavani z vidika judovsko-krščanske tradicije. Bolj kot s pristno znanstvenega ali celo kozmološkega vidika je bila tema prerokovanja obravnavana predvsem z religioznega stališča, ki ga je obsojalo kot pogansko prakso ali pa jo je v času »premika paradigme« ravno zaradi svoje »alternativne« drže skušalo umestiti v okvire novih religioznih praks.

*Fengshui* se uporablja v marsikaterem pomenu, toda v realnosti gre razlikovati med *fengshui* [kot pojmom] in prakso *fengshui*. Pojem *fengshui* ima objektivno existenco. Praksa *fengshui* pa je aktivnost subjektov do objektov. Substanca *fengshui* je naravni svet, medtem ko praksa *fengshui* za substancno jemlje človeka. Četudi je jasno, da sta ta dva izraza različna, pa smo že navajeni, da sta se med seboj pomešala. (He 2011, 7)

Zareza med »teorijo« in »prakso« vede *fengshui* je pravzaprav osnovni moment te vede, ki pa postane problematična vedno, ko vanjo vnesemo naše lastne predsodke in predstave o »vetru« in »vodi«. To ne velja samo za jezuitske raziskave, kasnejše orientalistične diskurze ali post-moderne ideologije, temveč tudi za Kitajcem lasten odnos do njihove tradicije. *Fengshui* je namreč na Kitajskem kot »fevdalno vraževerje« uradna maoistična politika do pred kratkim odločno zavračala. Njegov štiridesetletni kulturni mrk na Kitajskem je šele leta 1991 prekinila knjiga *Raziskovanje izvorov fengshui* (*Fengshui tanyuan* 风水探源), v kateri je He Xiaoxin 何晓昕 s svojim raziskovalnim prispevkom poskušal potešiti podhranjenost javnosti in ponuditi raziskavo pojma *fengshui* kot vede oziroma učenosti (*xuewen* 学问) in se odločno oddaljil od uradnih obtožb o *fengshui* kot vraževerju. (prim. Bruun 1996, 50) S tem dejanjem je sprožil celo poplavo kitajskih knjig, ki se ukvarjajo s filozofijo koncepta *fengshui* in zadovoljujejo širše množice. Obenem ni zane-marljivo, da sta literarna produkcija in javna uporaba tega pojma do pred kratkim ostala pod bolj ali manj strogim nadzorom kitajske vladne cenzure. Prakse *fengshui* pa so se kljub vladnim pogromom vseeno ohranile. Ko je namreč Ole Bruun leta 1992 in 1993 v ruralnih predelih provinc Sichuan 四川 in Jiangsu 江苏 opravil terensko delo o praksi *fengshui*, je namreč ugotovil, da so:

antične geomantične principe *fengshui* skozi vsa [zgodovinska] obdobja obširno uporabljali navadni ljudje. [Prepričani so bili], da konfiguracije zemeljskih oblik in vodnih mas usmerjajo pretok univerzalnega *qi*<sup>4</sup>[...], ki so lahko s pomočjo nasveta specialista usmerjene v optimalno korist za namene osebnega bogastva, sreče, dolgoživosti in potomstva; v skladu s tem pa lahko slab pretok *qi* v življenje prinese nesrečo. (ibid., 48)

4 Pojem *qi* 气 je osnovni koncept kitajske filozofije na sploh, sinologi pa so ga že zelo podrobno obravnavali. Zaradi množičnega pojavljanja je bil mestoma tudi narobe prevajan. Jana Rošker ga prevaja z izrazom »tvornost« (Rošker 2011, 11), kar sicer nikakor ni napačno, sam pa se bom slovenjenju tega pojma zaradi pojmovne in tematske širine obravnavanega problema raje izognil.

## Izvor kitajske vede *fengshui* in korelativna kozmologija

Skovanka *fengshui* 风水 je najverjetneje šele plod tekstov, nastalih enkrat v času med dinastijama Tang 唐朝 (618–907) in Song 宋朝 (960–1279). Ker pa so na Kitajskem tradicijam običajno pripisovali mitološki izvor, so tudi pojme nekaterih knjig in izumov neutemeljeno pripisovali avtorjem v daljni ali bližnji preteklosti, da bi jim s tem dali večjo veljavo. Mark Csikszentmihalyi (2002, 91) pri obravnavi antične kitajske misli uporablja Hobsbawmov pojem »izumljanja tradicije«, prikazujoč prakso privilegiranja posameznika ali posameznega teksta s konstrukcijo fiktivnega rodovnika, ki posamezniku ali tekstu zagotovi in legitimira antični zgodovinski izvor. Če želimo slediti izvorom principov *fengshui*, idejnega predhodnika najdemo v dinastiji Han 汉朝 (206 pr. n. št.–220 n. št.),<sup>5</sup> ko je bil populariziran *kanyu* 堪輿: »*Kanyu* je ljudsko ime za *fengshui*. V starih časih so menili, da *kan* [pomeni] nebeški *Dao*, *yu* pa zemeljski *Dao*.« (He 2011, 2) V splošnem gre pri izrazih *fengshui* in *kanyu* za poimensko različna pojma, ki pa označujeta isto prakso, v toku časa pa se je z izjemo Tajvana, kjer še danes uporabljajo pojem *kanyu*, ohranil zgolj pojem *fengshui*. (prim. Skinner 1989, xi–xii). Povezanost pojmov *fengshui* in *kanyu* z nekaterimi šamanistično-religioznimi praksami se odraža v tem, da:

*kanyu* poleg zelo široko uporabljane imena *fengshui* lahko imenujemo tudi zeleno-modri vran (*qingwu* 青鸟),<sup>6</sup> šamanistično medicino (*qingnang* 青囊), geografijo (*dili* 地理),<sup>7</sup> podobe zemlje (*xiangdi* 相地), podobe bivališč (*xiangzhai* 相宅), prerokovanje zemlje (*budi* 卜地), prerokovanje bivališč (*buzhai* 卜宅), sheme grobnic (*tumu* 图墓), metode pokopavanja (*zangshu* 葬术) idr. (ibid., 6)

- 5 Dinastijo Han lahko delimo na Zahodni Han 西汉 (202 pr. n. št. do 9. n. št.), kratko vmesno obdobje dinastije Xin 新 na začetku 1. stoletja, kjer je vladal Wang Mang 王莽, ter na Vzhodni Han 东汉 (25–220 n. št.).
- 6 Izraz zeleno-modri vran (*qingwu* 青鸟) kaže na uradniške in prerokovalske poklice, povezane z astronomijo. Nadvse podoben je izrazu zeleno-modri ptič (*qingniao* 青鸟), ki ga nakazuje tudi detajlna podobnost v pismenki. Pri zeleno-modrem vranu gre verjetno zgolj za legendo, ki se povezuje z mitološkim Rumenim cesarjem (*Huangdi* 黄帝). Drugi izraz sinjega ptiča pa najdemo v knjigi *Shanhaijing* 山海经, kjer nastopa kot koledarski uradnik mitološke Matere Zahodnega kraljestva (*Xiwangmu* 西王母) (Vampelj Suhadolnik 2015). Težko je ugotoviti kako sta se izraza pomešala, jasno pa je, da oba izvirata iz čaščenja sončevega božanstva. Mojster zeleno-modrega ptiča *qingniaozi* 青鸟子 oz. *qingniaoshi* 青鸟氏 je bil neki astronomski uradnik, ki ima opravka s soncem. Iz tega sledi, da gre za nazive uradnikov, ki opravljajo šamanistična dela. Prav tako se s tem potrjujejo šamanističnimi izvori vede *fengshui*, katerih glavni namen je (ne)srečnost določenega opravila, kot tudi zametki znanstvenega opazovanja vremenskih sprememb v zemeljskih oblikah in esencah, ki so se kazali v najrazličnejših koledarskih aktivnostih. (prim. He in Luo 2007, 22–3, 29–30)
- 7 Izraz *dili* 地理 tu pomeni zemeljske pojave ali, še bolje, zemeljske zakone. Slednji izraz v sodobni kitajščini prevajamo preprosto z imenom geografija, vendar ne gre za zahodno pojmovanje. Prevažanje *dili* z izrazom geografije se bom malce podrobneje posvetil v nadaljevanju.

Zdi se, da je veda *kanyu* v svoj pojmovni korpus že za časa dinastije Han sinkreti-  
stično zajela celo množico različnih magično-prerokovalskih in seveda tudi znan-  
stveno-tehničnih praks, zato je enoznačna in ozka teoretska obravnava z vidika  
evropske kategorije astro-geo-mantike oziroma prerokovanja iz nebesnih ali ze-  
meljskih pojavov žal neustrezna. Definicijo pojma *fengshui* povzemam po pionirju  
raziskav tega pojma He Xiaoxinu, ki je skupaj z Luo Jun 罗隼 uredil knjigo *Zgo-  
dovina kitajskega fengshuija*, kjer *fengshui* umešča v:

eno od tehnično-magičnih praks, ki se je prenesla iz obdobja stare Kitajske.  
Z raziskovanjem in opazovanjem zemeljskih oblik vnaša človeka, naravo  
(reprezentirane pod pojmi vetra, vode, *qi* ipd.) in druge elemente v biva-  
lišča in grobnice subjektov oz. prebivalcev, njen prevladujoči namen pa je v  
približevanju dobremu in izogibanju slabemu. (He in Luo 2007, 30)

Kot vidimo, se je s tem področjem skozi vidik zemeljskih pojavov ukvarjala že  
veda *kanyu*, v sami definiciji vede *fengshui* pa geomantika ali prerokovanje nista  
izrecno omenjena. Za Kitajsko tipični nazori se namreč kažejo v magičnih me-  
todah približevanja dobremu in izogibanja slabemu, ki jih prvič najdemo prav v  
*Knjigi premen* (*Yijing* 易经),<sup>8</sup> prek katere so bile v korpus prerokovalskih umet-  
nosti vključene na njej temelječe številne magične prakse. *Knjiga premen*<sup>9</sup> v  
»najjasnejši in najbolj sistematični obliki« prikazuje bipolarnost komplementar-  
nih parov in holistični pogled na svet (prim. Rošker 2005, 34–35), ki jih prilagaja  
tehnikam uporabe osmih *trigramov* (*bagua* 八卦) in njihovih bližnjih sorodnikov  
*heksagramov* (*liushisigua* 六十四卦).<sup>10</sup> *Fengshui* v skladu s principi iz *Knjige pre-  
men* sledi predvsem korelativnim principom *teorije yinyang* (*yinyangshuo* 阴阳说),  
kasneje pa se združi z izredno pomembno idejo *resonančne povezanosti kozmosa*  
(*ganying shuo* 感应说) in sledi napredku diskurza *wuxing*.<sup>11</sup> Z vidika holističnega

8 *Knjiga premen* velja tudi za prvo delo, v katerem je uporabljen osnovni model komplementarne korelativnosti *yina* in *yang*. Za zelo nazoren konkreten primer umetniške oziroma estetske aplikacije tovrstne, na komplementarni binarnosti temelječe kozmologije, o kateri bomo podrobneje spregovorili nekoliko kasneje, gl. Vampelj Suhadolnik 2015, 200.

9 Naj poudarim, da se v *Knjigi premen* prvič v kitajski literarni zgodovini sicer ločeno (torej še neko-relativno) uporablja pismenki *feng* 风 in *shui* 水.

10 V prerokovalske namene so bili heksagrami prvič uporabljeni v dinastiji Shang 商代 (ok. 16. stol.–11. stol. pr. n. št.). Omikani kralj (*Zhou Wenwang* 周文王) naj bi na začetku dinastije Zhou 周代 (1045–221 pr. n. št.) z uporabo Fuxijevih 伏羲 heksagramov spisal *Premeno iz dinastije Zhou* (*Zhouyi* 周易). Tako heksagrami kot trigrami so najverjetneje nastali iz matematičnih oziroma številskih preračunavanj v namene prerokovanja, njihova manipulacija pa (še danes) predstavlja združenje prerokovalskih umetnosti, matematike, kozmologije, epigrafije ter celo iger na srečo. (prim. Lewis 2002, 3)

11 O povezavi med teorijo *wuxing* in konfucijansko reformo več v nadaljevanju.

koncepta resonančne povezanosti kozmosa je *fengshui* zmotno obravnavati s pozicije, ki jo osmišljujeta zahodna znanost in estetika. V ta namen bom v svojem obravnavanju tematike *fengshui* sledil kozmološko<sup>12</sup>. Stanley J. Tambiah kozmologijo obravnava kot:

[V]edo, ki smatra vesolje za urejen sistem, [ki najprej] podaja sliko vesolja [universe] v označbah prostora, časa in materije; drugič prevaja fizični univerzum v panteon božanstev, ljudi, živali in demonov, katerim lahko pripišemo etične in moralne kvalitete; nazadnje pa kozmologija daje dinamično sliko narave, delovanja in namenov vesolja v smislu gibanja personificiranega panteona, pri čemer je to gibanje navzgor in nazvdol (ter prediranje zunaj univerzuma) smatrano v okvirih etično-oduševljene sile oziroma energije. Zato lahko rečemo, da kozmološka shema v prenesenem pomenu in v izrazju metaforičnih podob izrazi enako, kot to počno abstrakcije določenih doktrin. (Tambiah 1970, 34)

Zaradi pomembnih kvalitiet kozmološke obravnave bi bilo ta pristop nespametno prezreti pri obravnavi pojma *fengshui*. V nadaljevanju bom zato skušal pokazati, da je obravnava pojma *fengshui* s kozmološkega vidika pomembnejša od katerih koli drugih znanstvenih ali estetskih pristopov k tej vedi. Kitajsko kozmologijo smemo smatrati pod okriljem pojmovanja korelativnosti bipolarnih parov, ki so v kitajski misli prisotni že zelo zgodaj, vendar je treba pred tem obravnavati očitke Marcela Graneta, da je taka metoda neznanstvena.

Granet je leta 1934 v svojem delu *La pensee chinoise* za lažje razumevanje specifične »kitajske miselnosti« kitajski jezik dualistično označil kot usmerjenega v konkretno v nasprotju z indoevropskimi jeziki, ki so po njegovem prepričanju abstraktni. Pojemovno gledano v kitajščini »celoten skupek besed označuje posamične ideje [...] oziroma poglede, ki so karseda specifični«, zato predstavlja korelativno mišljenje »prvinski in kvintesencialni izraz 'kitajskega uma'«. (Feng 2010, 297). Ker je Granet »kitajskemu umu« pripisoval figurativni oziroma simbolno-poetski način mišljenja o posamičnem in konkretnem, ki v nasprotju z »zahodnim« načina mišljenja ni zmožen abstrakcije, Kitajska po njegovem prepričanju ni bila zmožna ustvariti znanstvene misli. Če Granetu oprostimo tačas še vedno nereflektiran orientalistični nazor, pa lahko njegovo mnenje ovržemo prek raziskav kitajske antične logike. Te pravzaprav potrjujejo ravno nasprotno, saj je kitajski jezik celo bližje simbolnemu jeziku moderne logike kot nekateri »abstraktni« indoevropski jezikovni sistemi. To pomeni tudi, da so lahko Kitajci

12 Kitajski izraz za kozmologijo je *yuzhou xue* 宇宙学, torej nauk ali veda o kozmosu oz. o prostoru *yu* 宇 in času *zhou* 宙.



svoj korelativni sistem nedvomno s pridom uporabljali tudi v namene znanosti in tehnike. (ibid.) Granetovo osnovno zamisel o korelativnosti sicer prevzema A. C. Graham, vendar zanj kitajsko dojetje ne izhaja iz sistema bipolarnih propozicij, ki bi se med seboj povezovala striktno logično oziroma logocentrično, temveč *kozmolóško*. Njegovo dojetje razširi Granetovo »konkretno« korelativnostno dojetje skozi prizmo kozmolóških nazorov, ki ne zapadejo pod domeno neznanstvenosti. (ibid., 300)

V slogu komplementarne bipolarnosti *yina* in *yang*a se tako tvorijo za kitajsko misel značilni klasični »pred-logični« pojmi in paralelizmi neba in zemlje (*ditian* 天/地), prisotnosti in odsotnosti (*you-wu* 有/无), prostora in časa (*yu-zhou* 宇/宙) pa tudi vetra in vode (*feng-shui* 风/水). S tega vidika je jasno tudi, da za preučevanje antičnih magično-tehničnih umetnosti pravzaprav ne moremo ponuditi boljšega konceptualnega aparata, kot ga ponuja pojem korelativne kozmologije.<sup>13</sup> Pri obravnavi principov *fengshui* sledim razvoju korelativne kozmologije, ki se je kot diskurz uveljavil v dinastiji Han, vzbrstel pa v obdobju Šestih dinastij 六朝 (222–589) ter dinastijah Tang in Song. Ker korelativna kozmologija v sebi združuje celo množico tradicionalnih kitajskih ved, nanjo lahko v splošnem gledamo z vidika preprostega komplementarnega para *yina* 阴 in *yang* 阳,<sup>14</sup> ki tvori teorijo *yinyang*. Obenem *Knjiga premen* v tem kontekstu lahko služi zgolj kot nekakšna matrica za kasneje razdelane korelativne kozmolóške nazore, ki so se pojmovno razvili v dinastiji Han, »metafizično« pa poglobljali od obdobja Šestih dinastij dalje.

## Korelativni kozmolóški diskurzi v dinastiji Han

V času dinastije Han, ko vznikne tudi veda *kanyu*, so učenjaki marljivo sintetizirali in usklajevali mnoge med seboj različne teorije korelativnosti v enoten in koherenten sistem, ki je bil že bolj zapleten od idej, metod in tehnik, izvirajočih iz *Knjige premen*. Korelativnost parov *yina* in *yang*a se je v enotno kozmolóško strukturo »kozmičnih relacij« prvič učvrstila šele v dinastiji Han z združitvijo teorije *wuxing* s kozmično resonanco *ganying*. Zlasti je za napredek kozmolóških

13 Pri uporabi pojma korelativnosti moramo Granetovo misel vzeti zares, toda v smislu, da smo ob vsaki priložnosti pozorni na orientalistične diskurze, ki bi se želeli vrniti v kitajska kozmolóška pojmovanja. V slogu »premika paradigme« opažam, kako so se »Zahodnjaki« pri svojih vrednostnih opredelitvah često obrnili v prid Orienta (tj. obrnjeni orientalizem) kot pristnejšega, bolj povezanega s kozmosom, z naravo in posledično tudi Zemljo.

14 Tudi pojma *yin* in *yang* ločeno (torej nekorelativno) nastopata že v *Knjigi premen*, in v svoji elementarni obliki prvotno pomenita zgolj prisojno in osojno stran pobočja.

diskurzov pomemben vladarski almanah *Yueling* 月令,<sup>15</sup> eden izmed številnih široko uporabljanih almanahov (*rishu* 日书), ki se je od preostalih razlikoval ravno po standardizaciji, ki sledi kozmološki teoriji *wuxing*:

Ko je poglavje *Yueling* znotraj (različnih) filozofskih tekstov vključilo korelacije, ki so se pojavljale v različnih almanahih, koledarjih, instrumentih in prerokovalskih diagramih, je s tem vse korelacije preuredilo (v skladu s kozmologijo) *wuxing*. Rezultat tega kraljevega koledarja je v združevanju več kot tridesetih kategorij, ki vključujejo korelacije uporabljene v koledarskih, astroloških, medicinskih, glasbenih, arhitekturnih, birokratskih in verskih virih. (Wang 2000, 120)

Dominantno vlogo politično-kozmološkega diskurza *wuxing* v dinastiji Han vidimo predvsem skozi Ban Gujevo 班固 (32–92 n. št) *Zgodovino dinastije Zahodni Han* (*Hanshu* 汉书), kjer je kompilator v *Traktatih o petih fazah* (*Wuxingzhi* 五行志)<sup>16</sup> zbral različne glasove o teoriji *wuxing* s prve polovice dinastije Han (prim. ibid., 130–5). Pomenljivo ga je odprl z naslednjim prepisom iz izredno vplivnega odlomka v poglavju »*Xici*« 系辞 iz *Knjige premien*: »Nebesa vsebujejo podobe, ki kažejo na dobro ali slabo usodo. Modreci podobe prebirajo. [Rumena] Reka prinaša svoj diagram<sup>17</sup> in [reka] Luo proizvaja svojo Pisavo;<sup>18</sup> Modreci ju jemljejo za vzor.« (Csikszentmihalyi 2002, 92) Ta prepis nam na zelo slikovit način predstavlja koncept kozmične resonance *ganying*, ki je glavni razlog za široko paleto kozmogramov in kozmoloških shem *tu* 图.<sup>19</sup> Te se razbohotijo v korelativnem politično-kozmološkem diskurzu, katerega diskurzivno jedro predstavlja vladarjevo telo, pisarji pa njegovo hermenevtiko. Cesar je v dinastiji Han predstavljal politični simbol kozmosa in je zaradi te pridobitve izgubil monopol nad znanjem in vednostjo, ki so ga v preteklih dinastijah vladarji še posedovali. Nov privilegiran status je tako pripadel raznim učenjakom, uradnikom hanskega imperija, katerim

15 Najdemo ga v treh različnih verzijah: najprej kot del kasneje kanonizirane *Knjige obredov* (*Liji* 礼记) iz dinastije Zhou, nato v Lü Buweijevih 吕不韦 *Pomladnih in jesenskih letopisih mojstra Lüja* (*Lüshi chungiu* 吕氏春秋) iz dinastije Qin (秦代, 221–206 pr. n. št.), ne nazadnje pa tudi v petem poglavju za razvoj korelativne kozmologije zelo pomembnega kompilatorskega dela Huainanzi 淮南子 iz dinastije Han.

16 Pismenka *zhi* 志 nakazuje, da gre za dela, ki so jih pisali uradniki za uradnike z namenom razpravljanja o zadevah vladanja.

17 S tem je mišljena kozmološka shema *Hetu* 河图.

18 S tem pa je mišljena kozmološka shema *Luoshu* 洛书.

19 Korespondenčni zemljevidi oziroma sheme izražajo metafizično zgradbo kozmosa, po kateri so se zgledovale marsikaterne prakse. Mednje lahko štejemo že zgoraj omenjeni shemi *Hetu* in *Luoshu*, bolj sofisticirane sheme, ki so za prakso *fengshui* izrednega pomena, pa odkrijemo zlasti v dinastijah Tang in Song.

so bilo prepuščeni sestavljanje, interpretacija ter prenašanje tekstov. Cesar se je moral zaradi politične doktrine, ki ga je sploh legitimirala kot suverena, na učenjake od tistega trenutka dalje tudi precej zanašati. (Wang 2002, 123–5)

Na področju diskurza *wuxing* se je tako na začetku dinastije Han oblikoval diskurzivni boj med dvema strujama, ki sta se ves čas trudili pridobiti naklonjenost cesarjeve simbolne centralne pozicije vednosti in se z njo povezati, da bi si pridobili diskurzivno oblast in moč. Modernisti so izhajali iz *premagovalnega cikla wuxing*,<sup>20</sup> s katerim se je legitimirala dinastija Qin, reformisti pa so sledili *ustvarjalnemu ciklu wuxing*<sup>21</sup> in se trudili vpeljati moralizirano obliko enotnosti Neba in človeka (*tianren heyi* 天人合一). Z željo po poenotenju simbola vladarjevega telesa v enotno shemo so reformistični učenjaki za interpretacijo nebesnih znakov začeli propagirati uporabo klasikov, obenem pa obsojati neenotne magične prakse, h katerim se je cesar pogosto oziral.<sup>22</sup> Kljub že uveljavljenemu simbolnemu statusu so cesarji vseeno sledili nekaterim starejšim modelom iz preteklih dinastij ter najemali šamane in mojstre ne(po)enot(e)nih tehnik, ki naj bi jim pomagali pri vzpostavljanju direktnega stika z božanskim in doseči morebitno nesmrtnost. Med reformističnim polom konfucijanskih izobrazencev na eni strani ter modernističnim polom, ki jih paradigmatsko predstavlja cesarjev sorodnik Liu An 刘安 in njegov tekst *Huainanzi* na drugi,<sup>23</sup> se je razvil politični boj na simbolnem terenu vladarjevega telesa. Na koncu je modernistična stran morala priznati politično-filozofski poraz, ki ga je Liu An plačal s svojim življenjem. Kozmološka literatura po konfucijansko-legalistični sintezi Dong Zhongshuja 董仲舒 je nekatere »filozofske« klasike iz dinastij Zhou, Qin in Zahodni Han pahnila v nemilost, zato jih po dinastiji Han redko zasledimo. (prim. Sivin 2007, 49)

Pri obravnavi prehoda iz heterogene v homogeno kozmološko literarno produkcijo v dinastiji Han se lahko ponovno obrnemo k zgodovinarju Ban Guju iz

20 *mu* 木 – *tu* 土 – *shui* 水 – *huo* 火 – *jin* 金

21 *mu* 木 – *huo* 火 – *tu* 土 – *jin* 金 – *shui* 水

22 Ti so poskušali z vpeljavo »moralne kozmologije«, ki jo je v svojem delu *Biserna rosa pomladno-jesenskih letopisov* (*Chunqiu fanlu* 春秋繁露) zastopal prav Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 pr. n. št.): »Človek spodaj povzroča, da vse stvari dosegajo svojo polnost, zgoraj pa ustvarja triado z Nebom in Zemljo. Kot rezultat človeškega reda ali nereda, bo [v skladu z] dinamičnim ali negibnim *qi* (oziroma skladnim ali nasprotnim *qi*) odtegoval ali dodajal k preroditeljski moči *yina* in *yang*, vplival na vse v okrožju štirih morij [...] Ko je svet dobro urejen in ljudje živijo v miru, ko je volja vladarja ustaljena in je *qi* [ki daje potenco političnemu redu] umerjen, deluje preroditeljska moč Neba in Zemlje v stanju popolnosti in med vsemi stvarmi se ustvarjajo le tiste najbolj subtilne. Toda ko je svet v neredu in so ljudje perverzni, ko je volja vladarja izprijena in je [vladanje] *qi* kontradiktorno, je preroditeljska moč Neba in Zemlje oslABLJENA, zaradi česar vzniknejo [naravne] nesreče.« (Sivin 1995, 27)

23 Liu An je na dvoru skupaj s številnimi dvornimi učenjaki urejal tekst *Huainanzi*, v katerem je zastopan pluralizem magično-tehničnih metod.

Vzhodnega Hana. Ta se je v skladu s tedanjimi praksami posluževal klasifikacije pisanih virov med sedem kategorij: kompilatorjev (*ji* 輯), izobražencev (*liuyi* 六艺),<sup>24</sup> filozofskih mojstrov (*zhuzi* 诸子), mojstrov poezije in rimane proze (*shifu* 诗赋), mojstrov vojaških tekstov (*bingshu* 兵书), mojstrov matematično-tehničnih ved (*shushu* 术数)<sup>25</sup> ter mojstrov receptur (*fangji* 方技).<sup>26</sup> Pri svoji taksonomiji se je zgledoval po kriterijih vladanja in birokratskosti,<sup>27</sup> ki jih je pred njim v *Zgodovinarjevih zapisih* (*Shiji* 史记) iz Zahodnega Hana s pridom uporabljal zgodovinar Sima Qian 司马迁, ki mu med drugim pripisujejo tudi zelo znano klasifikacijo na šestih filozofskih šol (*liujia* 六家).<sup>28</sup> Dinastije Han prav zaradi »zatirajočih elementov« reformistične šole v splošnem ne uvrščamo med plodovita filozofska obdobja, saj naj bi kanonizacija in ustoličenje konfucijanizma cesarja Han Wudija 汉武帝 (141–87 pr. n. št.) dokončno pometla s pluralizmom cvetočih »stotih filozofskih šol« iz obdobja vojskujočih se držav 战国时代 (475 pr. n. št.–221 pr. n. št.).<sup>29</sup> S to idejo nefilozofskega poenotenja pa se ne strinja Czi-kszentmihalyi, ki literaturi dinastije Han – četudi v izredno nekonvencionalnih okvirih – pripisuje heterogeno filozofsko miselnost. Tako filozofi kot tudi religi-

24 Čeprav izobraženci niso izumitelji korelativne kozmologije, so jo uporabljali v svojih literarnih tekstih in pripomogli k njeni popularizaciji in posledično tudi moralizaciji. (prim. Wang 2000, 78–87)

25 Pojem smo srečali pri sami definiciji izraza *fengshui*. Pojem *shushu* združuje tako matematično–astronomske kot tudi astrološke vede, ki jih na Zahodu uvrščamo pod magične prakse ali okultne vede. (prim. ibid.)

26 Gre za razred specialistov, ki se je ukvarjal s prakso – ritualisti, prerokovalci, astrologi, glasbeniki, zdravniki, ustvarjalci koledarjev. Omogočili praktično grajenje najrazličnejših konceptov korelativne kozmologije po teorijah *yin-yanga*, *wuxing* in *qi* 气. Mnogi jih zaradi njihove povezanosti s filozofijo narave štejejo kar med predstavnike filozofske šole *yinyang* oz. med »naturaliste« (*yinyang jia* 阴阳家). (ibid.)

27 Ti zgoraj omenjeni razredi so imeli politično vlogo neposredne komunikacije med Človekom in Nebom, zato so se za njihov nasvet k njim nemalokrat obračali tudi vladarji. Kozmologije, ki so v tistem času krožile v družbi, je vsak razred na specifičen način vpotegnil v orodje za legitimacijo lastne politične avtoritete. (ibid.)

28 Med šest filozofskih šol spadajo šola yin-yang, konfucijanstvo (*rujia* 儒家), moizem (*mojia* 墨家), nomenalizem (*mingjia* 名家), legalizem (*fajia* 法家) in daoizem (*daode* 道德). Marsikdo te vrste delitev slepo sprejema še danes, ob tem pa pozablja, da je Sima Qian pod okriljem »zgodovinske« metode svojega očeta Sima Tana 司马谈 opisoval le skupine specialistov, ki so aplicirali svoje tehnično znanje (metode oziroma tehnike *shu* 术) na področje vladanja. Ti so bili zavezani le določenemu skupnemu projektu, ne pa specifični »filozofski šoli«. Izraz *jia* 家 bi pravzaprav težko šteli pod pojem filozofske šole. Kot pravi Nathan Sivin (Sivin 2007, 43–44), si ga je Sima Qianov oče Sima Tan 司马谈 izmislil kot merilnik za označbo določenih smernic v mišljenju, ne pa za denotacijo ljudi oziroma filozofskih skupnosti. Pri tem opravilu ni cilj na objektivnost historične analize. Napačno branje te metodološke premise je marsikaterega učenjaka vodila v napačne konceptualizacije glede družbenih okvirjev antične kitajske filozofije. Hkrati je bil izraz *jia* tako originalen in kontraintuitiven, da mu v tem podjetju ni sledil nihče od drugih »filozofskih« piscev v dinastiji Han.

29 Ta ideja o nefilozofskosti se je ohranjala vse do dvajsetega stoletja. Moderni kitajski mislec Hu Shi 胡适 je bil prepričan, da filozofija dinastije Han zgolj izrojenje barvitosti mojstrov iz dinastije Zhou.

ozni in tehnično-magični misleci so se namreč posluževali tako iracionalnih kot tudi racionalnih metod argumentacije (prim. Csikszentmihalyi 2006, xxi–xxiii), v množici različnih glasov pa najdemo celo avtorje, ki so odprto kritizirali takratna popularna verovanja.<sup>30</sup>

Literatura iz obdobja dinastije Han Han ponuja marsikatero besedilo, ki razkriva barvitost in pluralizem kozmološke filozofije v dinastiji Han. Sivin med izredno pomembne tekste, ki jih še niso poenotili po uradni Dong Zhongshujevi konfucijanski doktrini, šteje *Pomladansko jesenske spise mojstra Lüja*,<sup>31</sup> pa *Klasik največje skrivnosti (Taixuanjing 太玄经)* in *Štiri klasike Rumenege cesarja (Huangdi sijing 皇帝四经)*. (Sivin 2007, 46) Predvsem pri slednjem delu, ki se ukvarja pretežno z medicino, opazamo dober primer resonančne povezanosti kozmosa, saj delo odraža enotnost telesa, države in kozmosa, kjer kozmologija, ritual, moralnost, vladanje in prerokovanje predstavljajo zgolj načine razumevanja in delovanja te enotnosti. Telo – podobno kot država – je birokracija. Analoško gledano je vladar za državo to, kar je srce za telo. Tako kot se medicina ukvarja z motnjami v telesu *bing* 病, se državništvo ukvarja z neredom v družbi *luan* 亂. Vendar je vladar zgolj neke vrste tečaj, okoli katerega se vrtita svet in politika. Njegova naloga ni v vladanju, temveč v zastopanju simbolne funkcije med Nebom in Zemljo. (ibid., 46–47)

Znotraj tekstov dinastije Han telo predstavlja mikrokozmos, njegovi organi pa korelate znotraj sistema telesnih funkcij. Tako pojmovanje telesa je holistično in podrejeno kroženju znotraj sistema, kjer so deli telesa predstavljeni v analogiji z uradi v birokratski zgradbi. Gre za vzajemno dinamično interakcijo telesa z okoljem oziroma makrokozmosom, procesno pa je v tem oziru za dobro zdravje (ali vladanje) zlasti pomembna prepustnost kože (oziroma državnih meja). *Qi*, ki prežema kozmos, prežema tudi celotno telo. (Sivin 1995, 12–14) *Notranji klasik Rumenege cesarja (Huangdi neijing 黄帝内经)* na primer pravi:

30 Tak primer sta denimo Wang Chong 王充 v svojih *Umerjenih razpravah (Lunbeng 论衡)* ali pa »avtor« poglavja *Daleč-segajočih razprav (Fanlun 范论 iz Huainanzija)*.

31 Za Lü Buweija 吕不韦 je kozmologija predstavljala ključ k socialnemu redu, individualni kultivaciji in učinkoviti akciji. Njegov tekst »sledi idealu modreca, ki živi v skladu z ritmi, ki vladajo nebu, zemlji in državi« (Sivin 2007, 48): »Ljudje imajo 360 sklepov, devet telesnih odprt in 5 *yin* ter 6 *yang* funkcijskih sistemov. V mesu je zaželena kompaktnost, v žilah prosti tok, v kitah in kosteh čvrstost, v delovanju srca in uma harmonija, v esencialnem *qi* pa redno gibanje. Če so zelene kvalitete dosežene, se bolezen ne more nastaniti, in razvoj patologije ni možen. Če pa bolezen traja [dlje] in se [posledično] razvije patologija, je to ravno zaradi negibnosti esencialnega *qi*. Podobno stoječa voda postane kalna in drevo v zastoju [cirkulacije njegovega *qi*] začno napadati žuželke, trave v stagnaciji ovenijo. Tudi v državah obstaja stanje negibnosti. [To se zgodi,] ko se vladarjeva vrlina ne pretaka svobodno in ga želje njegovih podanikov ne dosežejo [...] Ko negibnost države traja dalj časa, skupaj vznikne na stotine patologij in priplazi se cela množica katastrof. Zaradi tega vznikne medsebojna krutost med »zgorjnimi« in »spodnjimi«. (Sivin 1995, 20–21)

Že od starih časov naprej [se razume, da] je prepojenost z nebesnim [*qi*] temelj življenja, ki je odvisen od [univerzalnega *qi*] *yina* in *yang*. [Vse] med nebom in zemljo, v šestih smereh, od devetih provinc in devetih telesnih odprtih, do petih sistemov organov in dvanajstih udov, je prepojeno z nebesnim *qi*. (ibid., 15)

Ravno zato, ker je telo odprt sistem, lahko neravnovesje oziroma bolezen vstopi nenadoma skozi samo površino telesa. Medsebojna (analoška) povezanost človeškega telesa in kozmosa omogočata diskurz o procesu kroženja, zato *qi* v njem postane osnovna komponenta kozmosa, vitalnost, ki vzdržuje vse procese in omogoča spremembe. Znotraj tega cikličnega diskurza teoriji *yinyang* in *wuxing* omogočata dvodelne ali petdelne načine delitve *qi*, s tem pa tudi analitsko razumevanje popolnega procesa kroženja znotraj konfiguracije kozmosa:

Glede na celokupnost ciklov izmenjujočih se *yina* in *yang*, krožečih petih faz, ki se povezujejo s cikli letnih časov in [...] mehanizmov desetih [nebesnih] debel [*tiangan* 天干] ter [zemeljskih] vej [*dizhi* 地支],<sup>32</sup> znotraj še večjega šestdesetiškega cikla, [hanovska kozmologija] predstavlja nič manj kot ogromno mehansko uro[...] Kitajska medicina in prerokovanje sta kozmološke korespondence uporabila za grajenje cele vrste tehničnih disciplin, osnovala pa sta jih na vključevanju panteona nebesnih duhov ter predpostavki o izvrstnosti vladarjev-modrecev in se znašala na etiologije bolezni z vnašanjem demonov. [...] Tako medicinske kot prerokovalske tehnike izkoriščajo korespondenčne zemljevide, ki so v dinastiji Han postali vsesplošni. Hanovsko razumevanje kozmosa je samo po sebi nakazovalo, da z obvladovanjem principov premene in izmenjave lahko izboljšamo katerokoli tedaj poznano tehniko, pa naj se ukvarja bodisi z dušo, demoni ali duhovi bodisi s krepostmi ali socialnim redom. (Csi-kszentmihalyi 2006, 167–8, 171–2)

32 Dvanajstiški in desetiški sistemi so plod totemske identifikacije shangovskih prednikov z enim od desetih sonc, ki tudi razkriva shangovski ritualni koledar. Deset-dnevni teden xun 旬 vzporejajo z desetimi visokimi predniki v dinastiji Shang, te pa korelativno z enim od desetih nebesnih debel (v sosledju si sledijo pod imeni *jia* 甲, *yi* 乙, *bing* 丙, *ding* 丁, *wu* 戊, *ji* 己, *geng* 庚, *xin* 辛, *ren* 壬, *gui* 癸), v skladu s katerimi so tudi opravljali čaščenje prednikov na določen dan. V kombinaciji z dvanajstimi zemeljskimi vejami (*zi* 子, *chou* 丑, *yin* 寅, *mao* 卯, *chen* 辰, *si* 巳, *wu* 午, *wei* 未, *shen* 申, *you* 酉, *xu* 戌, *hai* 亥) dobimo šestdesetdnevni cikel jiazi 甲子, poimenovan po prvem nebesnem deblu in prvi zemeljski veji. Jiazi je pisno omenjen že v shemi *najia* 纳甲 iz *Knjige premen*. (Saje 2002, 79–80)

## Metafizični in materialni pogoji za uspeh vede *fengshui* v obdobju Šestih dinastij ter dinastijah Tang in Song

Dokončnemu propadu hanskega cesarstva je sledilo obdobje razdrobljenosti, poimenovano tudi obdobje Šestih dinastij (*Liuchao* 六朝 222–589), ki je ustvarilo plodovite stike z nekitajskimi ljudstvi, kar je privedlo tudi do procesa asimilacije in sinizacije budizma. Ta je postal najbolj razširjena religija, združeval pa se je tudi s konfucianističnimi ter zlasti z daoističnimi elementi. (prim. Rošker 2005, 135) Pogoji po dinastiji Han, ki je že sama vzpostavila matrico teh treh verstev (*sanjiao* 三教), so bili idealni za morebitno razrast novih religioznih praks. Te pa niso obsegale samo treh klasičnih, temveč tudi nekatere sinkretizme, na primer čaščenje božanstva Huang-Lao 黄老 in pa poveličevanje filozofov Zhuangzija 庄子 in Konfucija. Čeprav obdobje od četrtega do devetega stoletja lahko na Kitajskem imenujemo dobo budizma, pa daoistična cerkev v tistem času zavoljo njegovega vzpona začne z njim tekmovati za privrženca in prav tako pridobivati veljavo. Hkrati pa se v duhu časa začnejo njune prakse mešati. Budizem, ki je bil na začetku zanimiv predvsem za višji sloj, se je po padcu dinastije razširil med običajnim prebivalstvom na severu in med višjimi sloji na jugu, poleg tega pa je postal še izredno privlačen za osvajalska tuja ljudstva v severni Kitajski. (Saje 2009, 89–96)

V tistem času religioznega vrvenja so se dodobra spremenili tudi pogledi na umiranje in rituali, povezani z umrlimi in s pokopavanjem. Kitajci so vsekakor še vedno sledili temeljni delitvi na duši *hun* 魂 in *po* 魄, kjer je ena umeščena v nebo, druga pa v zemeljsko bivanje na zemlji.<sup>33</sup> Če so bili še v obdobju dinastije Han »demoni in duhovi (*guishen* 鬼神)<sup>34</sup> del (posmrtnih) entitet, ki bivajo skupaj z živimi« (Csikszentmihalyi 2006, 116), pa so bile tedanje pokopne prakse zelo različne, zato so različne skupine ljudi tudi aktivnosti entitet po smrti razumeli različno. (ibid., 141) To je prav gotovo pomembno tudi v oziru na prakse *fengshui*, ki že od samih začetkov kažejo šamanistično-nekromantične prvine.

Peter Nickerson v svojem članku *Opening the way* ugotavlja, da se je znotraj uradnega religioznega daoizma, ki se začne razvijati ravno v tem obdobju razdrobljenosti, temeljito spremenili izvorno šamanistično-eksorticistični pogledi na smrt, osnovani že v obdobju dinastije Zhou. V to staro paradigmo so se vrinili soteriološki

33 Ob tem velja poudariti, da uradne ideologije dinastije Han pravzaprav niso priznavale dualizma duha in telesa, saj je hanska filozofija prvenstveno imanentistična in v njej ne obstaja noben transcendenčni kraj, kamor bi duša *hun* pravzaprav odšla. Gre zgolj za imanentistični *topos*, ki tej duši pripada na nebu, enako kot je to z dušo *po* na zemlji oz. v grobu.

34 Z *gui* 鬼 označujemo nekakšno posmrtno nadaljevanje telesa, ki ga oživlja prisotnost živega sveta, *shen* 神 pa je neke vrste duh oziroma duša, ki je tako del živega kot tudi mrtvega posameznika in se lahko nadaljuje tudi po smrti. V dinastiji Han so bili integrirani v diskurz kozmičnih korespondenc. (prim. Csikszentmihalyi 2006, 121)

elementi, ki že vsebujejo pridih metafizičnosti. (Nickerson 2002) To pomeni, da so v svoj pogrebni ritual, ki je v zasnovah izhajal iz izganjanja demonov,<sup>35</sup> vnesli dualistično kozmologijo duha in telesa. Ta dualizem je v preteklih šamanističnih praksah umanjkal, z vpeljavo korelata telesu pa so individualni duši omogočili, da ne tava po zemlji in se povzpne v nebo. Že v zgodnjih šamanističnih praksah so mrtvemu pred pokopom očistili grob, s čimer so njegovi zemeljski *po* zagotovili večno počivališče oziroma bivališče na zemlji. Daoistični pokopni ritual pa se je začel ukvarjati z prav z odrešenjem duše *hun*. Te daoistične prakse se seveda skladajo tako z nekaterimi praksami kitajskega budizma kot tudi s tistimi, ki jih opazamo v »nemetafizično« orientiranem religioznem konfucijanizmu. Pogrebne prakse torej niso pomembne zgolj za tiste, ki so si želeli mirnega življenja po smrti, temveč predvsem za one, ki so bili zaskrbljeni za usodo svojih prednikov. Vse to nosi izreden pomen za prakso *fengshui*, zato jo smemo v tem oziru uvrstiti v območje religioznega rituala, ki je s pomočjo takrat že birokratizirane religije omogočal širše razširjeno in enotnejšo prakso pokopavanja. Ker so začeli na Kitajskem poleg funkcije pokopavanja umrlih budistični samostani »delovati kot gostišča za popotnike, javne kopalnice in preproste bančne ustanove,« (Saje 2009, 91) je poleg širjenja religiozne zavesti v obdobju Šestih dinastij pomemben tudi razvoj gradbeništva. Tedanji mojstri prakse *fengshui* so na veliko razpravljali o gradnji javnih vaških stavb, poseben pomen pa je dobilo poudarjanje vpliva pokojnih prednikov na žive. Prepričanje, da skrb zanje neposredno vpliva na uspeh in razvoj (živečega) posameznika, je postalo del splošne kulture. Takrat se je v kulturi razvilo prepričanje, da je izbira kraja bivanja (živih in mrtvih) odločilnega pomena za razvoj človeka.

Najpomembnejšega dejavnika razrasta vede *fengshui* pa ne najdemo znotraj okvirov birokratiziranih verstev, temveč v vladnih uradniških izpitih (*kejuzhi* 科举制), ki so jih v bolj grobi obliki prvič vpeljali prav v času ustoličenja konfucijanizma v dinastiji Han. Zaradi političnih nemirov v obdobju Šestih dinastij je začasno izginil iz politike, v novi preobleki pa se je zopet pojavil v dinastiji Sui 隋朝 (581–618), ki je po dolgem času zopet spravila kitajsko ljudstvo pod eno streho. Od tega obdobja dalje so k izpitom lahko pristopili tudi tisti s podeželskega okolja, se izobrazili in prišli do uradniškega naziva in poklica. Večina tistih, ki so prihajali s podeželja, se je tja tudi vrnila. Ne glede na to, ali so opravili izpit ali ne, so bili izobraženi, saj so veliko brali, pisali poezijo ter se posvečali krajinskemu slikanju. Za bivanje so si izbirali idilične kraje (*shanqing shuixiu* 山清水秀), kjer so navadno ostajali vse do smrti. Pomen izobraževanja ni pomenil le kultiviranosti, temveč je nakazoval tudi na možnost širjenja blaginje in bogastva (*fafu facai* 发福发财), ki je zelo pomembna psihološka značilnost vede *fengshui*. (prim. He in Luo 2007, 95–96).

35 Demoni *gui* 鬼 bivajo na zemlji in v primeru nepravilnega pokopa onemogočajo ločitev duš *hun* in *po*.



V dinastiji Sui in njeni naslednici Tang so se dokončno razvila plodna tla za sinkretistično uveljavljanje nekaterih praks, ki so v preteklih obdobjih ostajale plod bolj zaprtih oziroma elitnih krogov. Zlasti v dinastiji Tang so se razvili posebni družbeni pogoji, ki so omogočili plodna tla za razvoj vede *fengshui* in odprli prosto pot tistim elementom, ki so bila v preteklosti najverjetneje skrita pod površjem. (prim. He in Luo 2007, 95) *Klasik bivališč Rumenege cesarja* (*Huangdi zhajijing* 皇帝宅经), ki spada med temeljno literaturo vede *fengshui* iz dinastije Tang, je najverjetneje nastal že v dinastiji Han. Prikazuje skorajda paradigmatški in korelativno razdeljeni sistem medsebojnih povezav *yina* in *yang*a: »Vsa bivališča imajo yangovski *qi*, ki ga zaobjema *yin*; grobnica pa yinovski *qi*, ki ga zaobjema *yang*. Bivališče in grobnica sta pravzaprav zmaj.<sup>36</sup>« (ibid., 104) Para *yin* in *yang* sta tu medsebojno povezana v kozmološki zemljevid oziroma shemo bivališč (*yangzhai tu* 阳宅图) kot tudi v shemo grobnic (*yinzhai tu* 阴宅图). Gre za nekakšno bipolarno-komplementarno shemo bivališč in grobnic, saj zemljevida predstavljata izredno pomemben vir kozmološko-korelativnega mreženja: *yina* in *yang*a, nebesnih debel in zemeljskih vej, trigramov in heksagramov iz *Knjige premen*, ponujata pa tudi posebno delitev na 24 sektorjev (*lu* 路), ki bi se jo dalo korelirati s konceptom 24 solarnih sektorjev (*jieqi* 节气). Jasno je, da gre pri tem mreženju za uporabo najrazličnejših kozmoloških teorij, saj predstavlja shematski prikaz določenih pravil *fengshui*, ki so se z razvojem enotne kozmološke metafizike najverjetneje razširjala vse od plodne dinastije Han naprej. Korenine *Klasika bivališč* kot tudi drugih po-

36 Na tem in tudi drugih mestih je pomembno, da razlikujemo med dvema rabama zmaja v praksi vede *fengshui*, ki znotraj kitajske tradicije nista edini mogoči. Splošno pojmovanje zmaja *long* 龙 se razlikuje od prostorskega pojmovanja zeleno-modrega zmaja *qinglong* 青龙, ki naj bi se tradicionalno nahajal na vzhodni oziroma levi strani pobočja. Na simbolični ravni je pogosto sinonim za pokrajino ali določen tip pokrajine in tudi določene naravne pojave oz. procese. Teorija idealne formacije štirih smeri (*siling dixing shuo* 四灵地形说) zastopa idejo, da je teren, na katerem bi želela bivati vsakršna življenjska oblika (ne glede na to, ali gre za žive ali mrtve), razgiban po naslednjih metaforičnih kriterijih: »Ko je človek pokopan, naj bo na levi zeleno-modri zmaj, na desni beli tiger, spredaj rdeči ptič in zadaj temna želva.« (He in Luo 2007, 90) Seveda ta podoba spominja na nekakšen idealni *sifang* 四方, kjer je vsaki živali iz štirih kardinalnih smeri pripisana posebna vloga: »Črna želva ziblje glavo, rdeči ptič lahkotno poplesuje, zeleno-modri zmaj se valoveče dviga in spušča, beli tiger se (kot mačka) ukročno priklanja. Če oblike *xing* in *shi* niso take, je kraj izrojen, saj bo čepeči tiger požiral telesa, čepeči zmaj sovražil življenje, negibna črna želva zaklepala trupla vase, neplešoč rdeči ptič pa bo odletel stran.« (ibid., 90) Zmaj po kitajskem verovanju drugače od krščanskega dojemanja ni bitje, ki bruha ogenj ter prinaša uničenje in smrt (navadno je tako predstavljen v vseh cerkvah, posvečenih sv. Juriju, tik preden mu Jurij zabode v srce svoje kopje), ampak pozitivno božanstvo, povezano s kreativnimi procesi v naravi. Pomembno omembo zmaja srečamo že v prvem heksagramu Qian 乾 v *Knjigi premen*.

dobnih korelativnih sistemov zatorej mnogi iščejo skozi študije *Knjige premen*, v mitologiji, kozmologiji, pa tudi filozofiji. Razcvetele kozmološke odnose je zelo zanimivo opazovati, saj ni šlo za nikakršen mentalni preskok, temveč prej za postopno transformacijo in razvoj kitajskih kozmoloških principov. (ibid., 103–8)

*Fengshui* pa je v dinastiji Tang tudi kulturno vzcvetel, saj je bila ustanovljena prva šola *fengshui*, imenovana Šola Jiangxi 江西派 oziroma Šola oblik (*Xingfapai* 形法派). Njenega očeta Yang Yunsonga 杨筠松 (834–900) so njegovi učenci in kasnejši pripadniki šole povzdignili na zelo visoko mesto tradicije *fengshui*. Pripisovali so mu avtorstvo malone magičnega števila knjig, za večino katerih je danes jasno, da so v resnici nastale šele v dinastiji Song. (ibid., 93–94) V dokaj poetski literaturi, v kateri Yang opisuje *fengshui*, smo soočeni tako s sistematičnimi oziroma shematskimi opisi prostora, na primer razprostiranje na 12 pozicij, 24 gora in 28 lunarnih lož (*luojing shier wei, ershisi shan, ershiba xiu* 罗经十二位, 二十四山, 二十八宿), kot tudi s slikovitimi izrazi v tistem času že izpopolnjene tehnike sledenja oz. iskanja zmaja (*xun long* 寻龙) (prim. ibid., 99–100). V spodnjih primerih podajam zgolj nekaj izrekov, ki razlagajo metode, razločevanja zmajevskih kvalitete (prim. ibid.):

- Zmaja ločimo v dve vrsti (*long fen liangpai* 龙分两派),
- njegov duh ni ne zgoraj ne spodaj (*longshen bu shangxia* 龙神不上下),
- ločimo ga na *yin* in *yang* (*bian yinyang* 辨阴阳),
- opisuje tri principe (*xiang sanhe* 详三合),
- opazuje štiri »brstenja« (*cha shengmeng si* 察盛旺四),
- vpeljuje pet gibanj (*tui wuyun* 推五运).

Vpliv zmaja je za to šolo izredno pomemben, saj ga glede na njegovo pojavljanje v najrazličnejših oblikah Yang opisuje pod številnimi psevdonimi. Mojster Yang je poudarjal, da je za ugodno življenje najbolj pomembno, kakšne so oblike vzpetin na obzorju ter kako in v katero smer se premikajo vodni tokovi. Zdi se, da se Šola oblik še posebej zgleduje po *Knjigi premen*, kjer je simbolika zmaja pogosto uporabljana.

Tehnika iskanja zmaja je nazorno opisana ter načrtana v skladu s principi teorij *yinyang* in *wuxinga* (*yinyang-wuxingshuo* 阴阳五行说) v Guan Lujevi (209–256) klasiki o vedi *fengshui* *Guanova razlaga zemeljskih oblik s heksagramom Meng* (*Guan-shi dili zhimeng* 管氏地理指蒙)<sup>37</sup> (prim. ibid., 91–2): »Pri tehniki iskanja zmaja

37 Delo je najverjetneje nastalo šele v dinastiji Tang. V sodobni kitajščini izraz *dili* 地理 prevajamo kar z izrazom geografija. Teoretske zasnove za znanstveno oziroma geografsko obravnavo so bile omogočene prav v obdobju Šestih dinastij. Takrat namreč prvič zasledimo pomembne teoretične diskurze o pojmu *li* 理: Na področju kitajske epistemologije so bila [...] utopična gibanja [obdobja Šestih dinastij] pomembna predvsem zaradi preoblikovanja nekaterih logičnih in ontoloških predpostavk teorij spoznanja. Tukaj gre predvsem za vzpostavitev oziroma reinterpretacijo dveh temeljnih konceptov. Prvi pojem [...] je *li* 里 (zakonitost, razum) [...] kot temeljno načelo, ki določa

prednostno prepoznavamo rast in upadanje *wuxing* ter razločujemo med lahkotnostjo in težino dveh vrst *qi*.<sup>38</sup> (He in Luo 2007, 102) Zaradi popularnosti »izumljanja tradicije« se je avtorstvo tega klasika pripisovalo Guan Lu, ki je živel v obdobju Šestih dinastij in se je ukvarjal z magično-tehničnimi umetnostmi. Mojster, ki naj bi opravljal najrazličnejše veščine, ki jih danes obravnavamo kot *fengshui*, pa je bil Guo Pu 郭璞 (276–324) iz Zahodnega Jina 西晋. Obvladal je prerokovanje iz zemeljskih oblik<sup>39</sup> in poznal metode izbiranja pravilnega kraja in časa za pokopavanje. Bil je klasično izobrazen, zato je v svojih postopanjih poleg konfucijanskih uporabljal tudi druge klasike,<sup>40</sup> s tem pa omogočil, da se je *fengshui* razširil v visoke intelektualne kroge. (ibid., 85–8) Guo Puju pripisujejo avtorstvo *Knjige pokopov* (*Zangshu* 葬书), temeljno literaturo vede *fengshui*, ki v nekaj manj kot 2000 pismenkah razlaga osnovne principe notranje pokopni praksi. Tale izsek iz *Knjige pokopov* na enem kraju opisuje najpomembnejše elemente pokopne prakse *fengshui*: »Pri pokopavanju izkoriščamo življenjsko silo *qi*. *Qi* se z vetrom razprši, ko pride do vode pa se ustavi. Ljudje v preteklosti so (življenjsko silo *qi*) zbirali, da se ni razpršila in uporabljali, da je postala. Zato temu pravimo *fengshui*.«<sup>41</sup> (ibid., 29)

Odločilnega pomena za manipulacijo *qi* je kulturno pogojeni nauk o resonanci med živimi in mrtvimi (*yiti shou yin ganying shuo* 遗体受荫感应说): »Človek prejme svoje telo (esenco *ti* 体) od očeta in matere. V kosteh prednikov je vsebovan *qi* in njihova esenca nas varuje ... Če *qi* umerimo z duhom umrlega, bomo omogočili uspeh ljudi.«<sup>42</sup> (ibid., 88) Človek svoje telo prejme od staršev, zato je z njimi povezan tudi po smrti. V primeru, da bo njihovo truplo prejelo življenjsko silo, bodo s tem ščitili svoje potomstvo. Ker je *qi* staršev skladen z zemljo, ki makrokozmično gledano zbira in nosi *qi*, je prek te analogije skladen tudi s *qi* njihovih potomcev, njihove lastne krvne linije. Zato imajo tako predniki kot njihovi potomci skupen *qi*, ki je zmožen interakcije oziroma sovpadanja. Če so živeči zmožni pridobiti *qi* prednikov, bodo seveda uspešni. Ta »psihološki« princip je predstavljal izredno pomemben motivacijski element pri prakticiranju in razširjanju *fengshui*. (ibid., 89)

---

tako umetnost argumentacij [...] kot tudi samo stvarnost, ki se v njej odraža [...] Pri drugem gre za daoistični koncept *wu* 无 (odsotnost, ne-bivanje) [, ki predstavlja] osnovo čistega obstoja [in] nerazdeljivo celoto vsega obstoječega. (Rošker 2005, 137–8)

38 『故寻龙之术，惟贵识五行之盛衰，辨二气之清浊』

39 Pomagal naj bi namreč prerokovati pri ustanavljanju fujianških mest Wenzhou 温州 in Fuzhou 福州.

40 Na primer kozmološki klasik *Shanhaijing* 山海经, *Elegije iz države Chu* (*Chuci* 楚辞), najstarejšo kitajsko enciklopedijo *Erya* 尔雅 ter stari slovar dialektov *Fangyan* 方言.

41 『葬者，乘生气也。气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，行之使有止，故为之风水』

42 『人受体于父母，本骸得气，遗体受荫。。。气感而应鬼福及人』

He in Luojeva povezavo med vodo in metodo pokopavanja v *fengshui* razlagata civilizacijsko, saj so vse civilizacije nastajale ob vodi, ki je življenjskega pomena. Problem odnosa med vodo in pokopavanjem pa je v tem, da truplo ob stiku z njo začne gniti. Metoda *fengshui* se zato najprej osredotoča na »vodo« *shui* 水, medtem ko zbiranje »vetra« *feng* 风 pride v poštev šele na drugem mestu. Primer iz *Knjige pokopov* to razlaga tako: »Pri metodi *fengshui* je najbolj pomembno prejetje vode, šele naknadno pa zajemanje vetra.«<sup>43</sup> (ibid., 88) Razlaga je naslednja:

Razlog, da so visoke gore večvredne, nizke pa manjvredne, je v zbiranju vode. Če razlagamo v tem smislu, je voda najpomembnejša, saj »gore so zavarovane z vodami, vode pa vodene z gorami.«<sup>44</sup> Predpostavlja se tudi, da so gore in vode – v skladu z *Daom yina* in *yanga* – vzajemne in neločljivo povezane, na primer v stavku »voda sledi gibanju gore; na robu gora se voda ustavi ... Gore so resnični *qi*, vode pa zvezdni *qi*. Če je prst zelo visoka, je *qi* resnično debel, če je voda zelo globoka je *qi* resnično velik.«<sup>45</sup> (ibid.,102)

Vodne tokove lahko človek drugače od gora spreminja v skladu s svojimi zmoglostmi in zamislimi, zato je še posebej dobrodošlo ustvarjanje dodatnih tokov ali postavitev »bazenčka« na določenem mestu. Ker je voda tako pomemben del vede *fengshui*, bi bilo mesto, ki ne vsebuje njenega pridiha, obsojeno na propad. Voda namreč tudi sama oblikuje pokrajino, in to ne le zgolj fizično, temveč tudi »metafizično« – s svojo vsebnostjo *qi*. *Qi* se iz vode, ki teče po površini, v obliki pare dviga v zrak in nato s padavinami oblikuje tudi gore. Ta pojav bi v znanosti lahko opisali s konvekcijskimi tokovi, vendar smo ga na Zahodu odkrili mnogo kasneje kot na Kitajskem. Tam so ga tudi natančno definirali s pojmom vetra in vode. (prim. Skinner 1989, 55–68)

Gledano z umetniškega ali morda fenomenološkega stališča gre pri tem pravzaprav za pristnejšo in natančnejšo formulacijo zračnih mas, kot jo zmore opisati formalna in matematično eksaktna moderna fizika. Zmaj živi v strugah ali oceanih, lahko pa se tudi dvigne med oblake, a le za toliko časa, dokler se ponovno ne vrne nazaj na zemljo v obliki padavin, ki oblikujejo vodotoke. Evaporacija, oblikovanje oblakov, in padavine so evropski znanstveno-tehnični poskus obravnavanja kroženja energije. Kitajske vede so to troje koherentno združile in opisale kot del enotnega in krožnega naravnega procesa – kot delo zmaja. Rečeno je,

43 『风水之法，得水为上，藏风次之』

44 『山必以水为防，水必以山为主』

45 『水随山行，山界水而止。。。山为实气，水为星气，土逾高，其气逾厚，水逾深，其气逾大』

da kolikor ima veter dostop do nekega nahajališča iz vseh strani, bo to razpršilo *qi*, še preden bo imel možnost, da se akumulira. Kolikor pa je veter bolj blag in zajezen, bo ohranjal zemeljsko energijo in posredoval med Nebom in Zemljo. (ibid., 58–60)

Gorske oblike so v vedi *fengshui* pristni izraz in izvir sile *yang* 阳 in poleg tega predstavljajo gnezdišča zmajev. Prav zato je tako pomembno prepoznavanje oblik in struktur vzpetin vidnih na obzorju, s posebnim poudarkom na obliki njihovih vrhov. Mojster mora v trenutku prepoznati planet in element ene izmed petih faz, katerega značilnosti izdaja gora: (ibid., 44–45)

Zemeljske oblike so žile polj, gorske oblike so kosti, kot kača se izmenjujejo od vzhoda do zahoda, delujejo od juga do severa. Oblike *shi* so oddaljene za tisoč palcev, oblike *xing* pa za sto palcev. Kjer za obliko *shi* opazimo obliko *xing*, je kraj »celostnega *qi*«, ki je primeren za postavitev groba.<sup>46</sup> (He in Luo 2007, 89)

Pri pokopavanju je pomembno razlikovati med daljnimi (*shi* 勢) in bližnjimi (*xing* 形) oblikami. Z opazovanjem neizgotovljenih linij (žil) med polji na planotah ter tvorbami (kostmi) na grebenih, ki se spreminjajo kot kača, poskušamo locirati kraj, kjer se dve obliki *shi* in *xing* združujeta. Tam je prostor skupnega *qi* in grob na tistem mestu bo prinašal srečo. (ibid.) Za opazovanje oblik *xing* in *shi* je treba opazovati tudi vzpetine na obzorju in njihovo morebitno (ne)skladje. *Knjiga pokopov* jih klasificira v pet sklopov, kar znova implicira teorijo *wuxing*: na tiste brez rastja (*dong* 董), klife (*duan* 斷), skale (*shi* 石), vzpetine brez posebne oblike *qi* (*guo* 过) ter osamljene vzpetine, ki so nepovezane z drugimi (*du* 独). (ibid., 89–90) Značilnosti vzpetin, vidnih na horizontu določene lokacije, morajo biti usklajene ali vsaj medsebojno nevtralne.

Veter, vode in predvsem gore so najizrazitejši izrazi pokrajine in prav zato imajo zlasti v Šoli oblik najpomembnejše mesto. Predvsem je pomembna umerjenost elementov, kajti znano je, da ekstremi v naravi niso nikoli dobri. T. i. zmajevo bivališče (*xue* 穴) nakazuje slepi vodni vrelec, od koder prihaja izvorna in pozitivna energija *qi*. Voda oziroma vodnatost je eden najpomembnejših pokazateljev, kako ugodno je mesto, ki si ga ogledujemo: treba je namreč vedeti, da hitro tekoče vodne linije odganjajo *qi* iz okolja, medtem ko nežno zavite linije pomenijo dobro lokacijo. Združitev dveh vodnih tokov predstavlja zmajevo točko in nakazuje še posebej ugodno področje, zato jo pri svojih kalkulacijah nedvomno upoštevajo vsi mojstri vede *fengshui* (Skinner 1989, 52–4). Celokupno povezavo med

46 『地势原脉，山势位骨，委蛇东西，活为南北。千尺位势，百尺为形。势来形之，是谓全气，全气之地，当葬其止』

pokrajinskimi značilnostmi (rekami, gorami, *qi*) ter iskanjem zmaja, ki je temeljna naloga mojstra *fengshui*, He in Luo razlagata z besedami:

Lahek in čist *qi* se vzpenja proti Nebu, težak in moten se spušča proti Zemlji, umerjenost [med tema principoma] pa sestavlja vse bivajoče. Povezava s pojmi gorskega, vodnega in drugih vrst zmajev odpira razprave. Predpostavka, da sta človeška narava in naravni svet povezana, je za preučevanje fenomenov, kot so gore in vode, zelo pomembno, zato so to [dejavnost] poimenovali kot iskanje zmaja. (He in Luo 2007, 102)

V dinastiji Tang pa je bila ustanovljena še Šola Fujian (*Fujian pai* 福建派), poznana tudi kot Šola pozicij (*Fangwei pai* 方位派), ki je širšo razpoznavnost pridobila šele v dinastiji Song pod mojstrom Wang Jijem 王伋. Ta šola pod seboj združuje različne metode: metodo principov (*lifa* 理法), metodo pozicij (*fangwei* 方位), predvsem pa metodo prostorov (*wuyu* 屋宇). Metoda pozicij prek pravila korelativnosti *yina* in *yanga* štirim kardinalnim smerem (*sifang* 四方) oziroma štirim oblikam (*sishi* 四势) ter morebitnim vmesnim lokacijam med njimi dodaja osem trigramov iz *Knjige premen*. Te metode so znotraj vede *fengshui* pomembne predvsem kot praktične interpretacija kitajske kozmologije in z njo povezanih shem *tu* 图. *Knjiga pokopov* teorijo pozicij izraža v naslednjem izseku:

S *tugui* 土圭 merimo pozicije neba, z *yuchi* 玉尺 ocenjujemo razdalje [...] Spisi pravijo: »Zemlja ima štiri oblike *shi* 势, *qi* sledi osmim prostorom. Štiri oblike *shi* so *yin* 寅, *shen* 申, *si* 巳 ter *hai* 亥,<sup>47</sup> [z osmimi trigrami] pa označujemo osem prostorov. Če štiri oblike gora rojevajo zmaja osmih prostorov in ga vodijo, bo ob pričetku rojevanja zmaja osmih prostorov njegov *qi* poenoten, prostor pa ugoden ter častitljiv.<sup>48</sup> (ibid., 90)

Že v samih izrazih opazimo, da literatura *fengshui* s kulturnim in znanstveno-filozofskim razvojem postane bolj sofisticirana od predhodnih zapiskov iz *Knjige pokopov* in *Klasika mojstra Guana* (ibid., 114). Tudi v resnici se praksa in teorija *fengshui* v dinastiji Song že popolnoma popularizirata ter se začneta »mazati« s prenekaterimi vraževerji. To mešanje ideologij ni rezervirano zgolj za praktične vede, temveč v dinastiji Song celo za najpopularnejše filozofske tokove neokonfucijanske doktrine Šole principov (*lixue* 理学). Eden njenih glavnih, če ne celo

47 Tu gre za štiri od dvanajstih zemeljskih vej *dizhi* 地支.

48 『土圭测其方位，玉尺度其遐迹。。。经曰：“地有四势，气从八方，寅申巳亥，四势也，震离坎兑乾坤艮巽八方也，是故四势之山生八方之龙，四势行龙，八龙施生，一得其气，吉庆尊贵”』

najpomembnejših zastopnikov Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) se je odkrito ukvarjal z vedo *fengshui* in v skladu z njo pokopal tudi svoje starše. (ibid., 113–7)

Njegov predhodnik Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073) je zasnoval kozmološko shemo *Taijitu* 太极图, v kateri se iz pranačela *taiji* 太极 izvijata *yin* 阴 (mirovanje) in *yang* 阳 (gibanje), iz njune dialektike se razklene pet faz *wuxing*, od tod pa protipola Neba 天 in Zemlje 地, iz katerih se nazadnje rojeva vse bivajoče *wanwu* 万物. (Rošker 2005, 181–2) Še načelnejši in sistematičnejši je bil njegov sodobnik Shao Yong 邵雍 (1011–1077), ki je v ospredje postavljaj vedeževalsko-kozmogonične osnove iz *Knjige premen* ter jih postavil v razvejan kozmološko-matematični sistem. V enem izmed njegovih glavnih del *Klasik častitljivega najvišjega načela za posvetno rabo* (*Huangji jingshishu* 皇极经世书) najdemo skico ustroja vsega bivajočega, o katerem Jana Rošker meni naslednje:

Različne kombinacije in izračuni, osnovani na temeljnih številih 2 (*yin* in *yang*), 4 parne kombinacije *yina* in *yang*, 6 število močnega *yina*, 7 število šibkega *yang*, 8 število vseh trigramov in hkrati število šibkega *yina*, 9 število močnega *yang*, 12 število osrednjih heksagramov in 64 število heksagramov [...] naj bi ljudem pomagale izraziti oziroma razumeti strukturo kozmosa in dinamiko vsega bivajočega. (ibid., 185)

## Zaključek

Korelativna kozmološka tematika, ki se je osnovala v dinastiji Han, je znotraj kozmogonične neokonfucijanistične filozofije v dinastiji Song pristala na plodnih tleh in vplivala na širšo razpoznavnost *fengshui*. Tudi v dinastiji Ming 明朝 (1368–1644) so zato sledili veličastnosti dinastij Han in Tang:

V dinastiji Ming so si po hegemonu Zhu Yuanzhangu<sup>49</sup> za vzor vzeli velikopoteznost dinastij Han in Tang, z glavnim ciljem obnove kulture ljudstva Han. Zgradili so številne utrdbe, ceste, mostove, templje, svetišča, pagode, grobnice, slavoloke, vrtove ter skalnjake. (He in Luo 2007, 122)

Po slabem stoletju mongolske prevlade se je v dinastiji Ming kitajska kultura ponovno usredinila na temeljih neokonfucianske doktrine, toda z obratom v idealizem Šole srčne zavesti (*xinxue* 心学) se je obenem še globlje potopila v

49 Zhu Yuanzhang 朱元璋 je bil prvi vladar dinastije Ming, poimenovan kot cesar Hongwu 洪武. Premagal je Mongole, ki so kot ne-Han-kitajsko ljudstvo v času dinastije Yuan 元朝 (1271–1368) vladali Kitajski.

»okostenelo formo brez kakršne koli resnične vsebine [saj so] namesto težnje po spreminjanju položaja [...] propagirali zgolj pobeg v notranjost [...] konkretne družbene stvarnosti.« (Rošker 2006, 12) Ta šola je razen zamaknjenosti seveda najbolj poznana prav po filozofu in vojskovodji Wang Yangmingu 王阳明, ki naj bi – prav tako kot nekateri misleci pred njim – tudi sam sledil principom vede *fengshui* ter si tako tudi izbral prostor za svoj grob. Hkrati v zapiskih tedanjih učenjakov najdemo nemalo vsebin, ki se vsaj posredno dotikajo tematike *fengshui*. To navsezadnje ni nič nenavadnega, saj je bilo v tistem obdobju:

okostje celotnega duhovnega horizonta družbe osnovano na principih budizma, poleg tega pa je obstajala še cela množica vraževernih prepričanj. Skupaj s teorijo petih faz *qija*, *yin-yanga*, trigramov, *taijija* in podobnimi idejami, ki so temeljile v teoretičnih osnovah *fengshui*, so [te ideje] plavale med ljudstvom kot riba v vodi, istočasno pa so prejemale tudi poklone birokratskih izobražencev. (He in Luo 2007, 122)

V skladu z uradno doktrino se je *fengshui* v tem obdobju poleg razrasta in široke popularizacije med množicami v svoji najvišji obliki prakticiral tudi na cesarskem dvoru (*diwang fengshui* 帝王风水). Tako so na primer izbrali prestolnico Nanjing 南京, katere lokacijo naj bi po principih *yina* in *yanga* določil kar Zhu Yuanzhangov general Liu Ji 刘基. Še pomembnejši pa so bili seveda postopki gradnje mavzolejev, katere so uradniki načrtovali v skladu s Šolo oblik. (prim. *ibid.*, 123)

Sophie Volpp omenja, da so nekateri pomembnejši literarni teksti v poznem Mingu in zgodnjem Qingu vendarle satirizirali socialno neprimernost na novo izobražene elite, ki je s pridom uporabljala pojme, ki so bili v prejšnjih obdobjih zgolj stvar maloštevilnih izobraženih. (Volpp 2005, 32) Iz tedanjih romanov je jasno, da je *fengshui* že postal integralni del kitajskih ljudskih običajev. Tako v *Lepih gospeh z bogatega dvora* (*Jinpingmei* 金瓶梅) s konca dinastije Ming avtor opisuje dogajanje v dinastiji Song in poleg osrednjih seksualnih motivov reflektira tudi nekatere aspekte vede *fengshui*, zlasti njeno povezavo z numerologijo. (He in Luo 2007, 124) Prav tako se je v dinastiji Qing s tematiko *fengshui* v romanu *Svetilke na stranski ulici* (*Qiludeng* 歧路灯) *fengshui* ukvarjal Li Lüyuan 李绿园 (1707–1790). Li je prihajal s Henana, ki je hkrati osrednje področje t. i. neokonfucijanstva. He in Luo menita, da je prav odnos med neokonfucianstvom in *fengshui* posebne narave, saj:

kljub temu, da je subjektivno gledano neokonfucijanstvo nasprotovalo praksi *fengshui*, pa ga je objektivno gledano celo spodbujalo in populariziralo. Li Lüyuanov odnos je spadal v prvo kategorijo, saj je poudarjeno



razkrival prevarantstvo *fengshui*, to [delo] pa nam pomaga tudi pri razumevanju okvirnih okoliščin popularnega *fengshui* v severnem delu tedanje dinastije Qing. Istočasno lahko opazimo tudi tedanje poznavanje vede *fengshui* številnih učenjakov. Zaradi dnevno naraščajočega kvarnega vpliva, ga je do dinastije Qing začel množično napadati že celotni zgornji sloj izobražencev (ibid., 125).

Sklepam, da bi bilo treba za nadaljnjo obravnavo izvorov in pojmovanj *fengshui* podrobno pregledati široko literaturo, ki je na to temo nastala v dinastijah Ming in Qing, ter preveriti, v kolikšni meri so na klasično kitajsko kozmologijo vplivali tedaj na qingovskem dvoru delujoči jezuiti. Šele tako bi ugotovili, katere obče estetske ali fenomenološke značilnosti so se v tej vedi ohranile vse do danes. Znano je, da je bil vpliv jezuitov na razrast kitajske znanosti in tehnike nezanemarljiv.<sup>50</sup> Na izredno slikovit način nam to kaže ravno *fengshui kompas* (*luopan* 罗盘), ki podobno kot prej omenjene kozmološke sheme *tu* na enem mestu uporablja vse poznane simbole kitajske korelativne kozmologije. V dinastiji Qing se v kitajski kozmologiji že pokaže vpliv zahodnih znanosti, saj *fengshui* v svoj tehnični korpus poleg klasičnih kitajskih numeroloških sistemov in shem vpelje tudi uporabo stopinjskih točk, ki so na qingovski dvor prišle prek jezuitov. Od tam pa je le še skok do jezuitskih in qingovskih evidenčnih raziskav (*kaozheng xue* 考证学),<sup>51</sup> ki so se morebiti že približale historičnim izvorom vede *fengshui*, le da se od kitajska korelativna kozmologija nikoli več ni vrnila na stara pota diskurzivne slave, temveč je počasi opustila svoja avtohtona naziranja in se za uporabno vrednost obrnila k zahodu.

## Viri in Literatura

- Allan, Sarah. 1991. *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*. New York: SUNY Press.
- Bruun, Ole. 1996. »The Fengshui Resurgence in China: Conflicting Cosmologies Between State and Peasantry.« *The China Journal* 36: 47–65. Dostop 16. januar, 2016. <http://www.jstor.org/pss/2950372>.

50 Za podrobnejšo analizo medsebojnega znanstveno-tehničnega vpliva med mandžurskim dvorom in jezuiti gl. Južnič 2015.

51 Prvi je pojem dokaza (*kaozheng* 考证) v navezavi na spoznavnoteoretske pojme raziskovanja stvari (*gewu* 格物) v ospredje postavil Wang Fuzhi 王夫之 (1619–1692). Kasnejši filozofi in teoretiki v dinastiji Qing so to s pridom uporabili za nove metodologije tekstne kritike in indukcije. (prim. Rošker 2006, 43–55)

- Csikszentmihalyi, Mark. 2002. »Traditional Taxonomies and Revealed Texts in the Han.« V *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, uredila L. Kohn in H. D. Roth, 81–101. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- . 2006. *Readings in Han Chinese Thought*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Feng, Youming 馮耀明 (Fung Yiu-ming). 2010. »On the Very Idea of Correlative Thinking.« *Philosophy Compass* 5 (4): 296–306.
- He, Xiaoxin 何晓昕 in Luo Juan 罗隽. 2007. *Zhongguo fengshui shi* 中国风水史. Beijing: Jiuzhou chuban she.
- He, Yueqing 何跃青. 2011. *Kanyu wenhua* 堪輿文化. Beijing: Waiwen chuban she.
- Henderson, John B. 1984. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. New York: Columbia University Press.
- Južnič, Stanislav Jože. 2015. »Central-European Jesuit Scientists in China and Their Impact on Chinese Science.« *Asian Studies* 3 (2): 89–118.
- Lewis, Mark Edward. 2002. »Dicing and Divination in Early China.« *Sino-Platonic Papers* 121: 1–17. Dostop 16. januar, 2016. [http://www.sino-platonic.org/complete/spp121\\_dicing\\_divination\\_china.pdf](http://www.sino-platonic.org/complete/spp121_dicing_divination_china.pdf).
- Nickerson, Peter. 2002. »Opening the Way.« V: *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, uredila L. Kohn in H. D. Roth, 58–77. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Rošker, Jana. 2005. *Iskanje poti: Spoznavna teorija v kitajski tradiciji*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2006. *Iskanje poti: Spoznavna teorija v kitajski tradiciji (II. del)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2011. *Li: struktura kot temeljna epistemološka paradigma tradicionalne kitajske filozofije*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Saje, Mitja. 2002. *Starodavna Kitajska: Zgodovina Kitajske od najstarejših časov do dinastije Qin*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- . 2009. *Veličina tradicionalne Kitajske: Zgodovina Kitajske od dinastije Qin do Song*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Sivin, Nathan 1995. »State, Cosmos, and Body in the Last Three Centuries B.C.« *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55: 5–37.
- . 2007. »Drawing Insights from Chinese Medicine.« *Journal of Chinese Philosophy* 34: 43–55.
- Skinner, Stephen. 1989 [1982]. *The Living Earth Manual of Feng-Shui*. London: Arkana.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. London: Cambridge University Press.
- Vampelj Suhadolnik, Nataša. 2015. »Podoba in vloga Matere Zahodnega kraljestva v grobni umetnosti dinastije Han.« *Asian Studies* 3 (2): 197–212.

- Volpp, Sophie. 2005. »Texts, Tutors and Fathers: Pedagogy and Pedants in Tang Xianzu's *Mudan ting*.« *V Dynastic Crisis and Cultural Innovation from the late Ming to the late Qing and Beyond*, uredila David Der-Wei Wang in Shang Wei, 25–62. Cambridge in London: Harvard University Press.
- Wang, Aihe. 2000. *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press.

## Summary

The majority of Western appropriations of the notion of *fengshui* 风水 are inadequate, mainly because they observe the art from a Eurocentric perspective and disregard its specific Chinese origins and concepts. For methodological consistency in dealing with the problem of the origins of *fengshui*, I focus on the notion of correlative cosmology, which stems from the earliest cosmological sources found in the divinatory text of *The Zhou Book of Changes* (*Zhouyi* 周易), and elaborates on two of the basic philosophical characteristics of holism and the bipolarity of complementary pairs. In the Zhou Dynasty and beginning of the Han, the cosmological texts were very diverse and the discourses on the theories of *yinyang* 阴阳说, *wuxing* 五行说, and *ganying* 感应说 were flourishing. These discourses were unified in the Han Dynasty, coinciding with the popularization of *fengshui*'s predecessor, *kanyu* 堪輿, which contains a mixture of many of the technico-magical practices employed at the time, and focuses especially on the notion of “Uniteness of Heaven and Man” (*tianrenheyi* 天人合一).

The notion of *fengshui*, however was a product not only of the educated elites and authoritative texts in the Han Dynasty, but also of the religious ferment in the rather discordant Six Dynasties. In this era the mortuary practices of all three religions (Daoism, Confucianism, and Buddhism) were rendered slightly more metaphysical, and their proponents competed for adherents, all of which enabled the basic ideas to spread among the populace. By the Sui and Tang Dynasties such welcoming conditions merged with the system of imperial examinations. When at that time the first *fengshui* literature appeared among the Chinese people, the educational system not only brought about further cultivation of this art, but also employed a psychological impetus of “spreading wealth and prosperity” (*fafu facai* 发福发财).

Moreover, in the Tang Dynasty two distinct schools of *fengshui* emerged. The School of Forms (*xingfa pai* 形法派) focused on “searching for the dragon” (*xunlong* 寻龙) and discerning the shapes of the environment in the vicinity and distance, whereas the School of Positions (*fangwei pai* 方位派) elaborated on the cosmological maps (*tu* 图), leading to great advances in the correlative

cosmological systems, established fairly early in the Chinese tradition. These were later expanded in the cosmological discourses of Song Neo-Confucianism. One of the main proponents of this philosophical school was Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), who among other scholars openly practiced *fengshui* and chose its principles for the burial of his parents. By the Ming Dynasty *fengshui* was not only already a part of widespread culture and Chinese local customs, but also practiced by the court. With this in mind, many scholars noted its corruptive and politically inclined characteristics, and some even described and criticized *fengshui* in their writing. By the Qing Dynasty Chinese correlative cosmological thought was in decline, but did not disappear completely in favour of Western scientific methods. The Jesuits influenced the use of angular degrees in Chinese science, as seen in “*fengshui* compasses” (*luopan* 罗盘). However, they mainly condemned the pagan idolatry of a cosmos without a creator, and their attitudes gave rise to many of the prejudices still prevalent in today’s research on *fengshui*.