

DOMOV, IDENTITA A SVĚTONÁZOR

**D O M O V
I D E N T I T A
A
S V Ě T O N Á Z O R**

JAKO SOUČÁST
TRANSKULTURNÍ
KOMUNIKACE

JANA KARLOVÁ

OSTRAVA 2014



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Tato publikace vznikla za podpory Evropského sociálního fondu a státního rozpočtu ČR v rámci realizace projektu „Inovace studijního oboru Transkulturní komunikace a realizace výuky v anglickém jazyce“ (CZ.1.07/2.2.00/28.0131).

KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Karlová, Jana

Domov, identita a světonázor : jako součást transkulturní komunikace / Jana

Karlová. -- 1. vyd. -- Ostrava : Moravapress, 2014. -- 108 s.

ISBN 978-80-87853-19-1

572.026 * 572.028 * 141.319.8 * 130.2 * 316.72/.75 * 316.72 * 140.8 * 316.334.54

- kulturní antropologie
- sociální antropologie
- filozofická antropologie
- kulturologie
- kulturní diverzita
- kulturní identita
- světový názor
- domov
- monografie

572 - Antropologie [1]

Recenzovali:

PhDr. Miloslav Lapka, CSc.

PhDr. Vladimír Czumalo, CSc.

© Jana Karlová, 2014

ISBN 978-80-87853-19-1

OBSAH

O „DRUHÉ“ PŘÍRODĚ	7
NA POČÁTKU ANEBO PŘED NÍM.	16
BRAZILSKÝ SYNDROM, GLASGOWSKÝ EFEKT	21
O SYMBOLECH A POCHOPENÍ SVĚTA	25
ZAATARI, TRANZITNÍ ZÓNA PROMĚNĚNÁ V MĚSTO	30
STRUKTUROVANÁ KOMPOZICE	32
ZUŇI, UPROSTŘED SVĚTA.	45
SVĚT KNIH, SMĚROVEK A NÁPISŮ	49
ABORIGINCI A CESTOVNÍ PÍSNĚ	55
DŮM, JÁDRO UNIVERZA	61
MONGOLSKÁ JURTA	67
NA POMEZÍ RŮZNÝCH PERSPEKTIV	73
SÁMOVÉ, POD ŠIRÝM NEBEM	81
BRITOVÉ VERSUS TRAVELLEŘI.	83
TRANSKULTURALITA V UNIVERZÁLNÍCH PRINCIPECH	86
POUŽITÁ LITERATURA	94
ELEKTRONICKÉ ZDROJE	102
SEZNAM VYOBRAZENÍ	106
SUMMARY	107

O „DRUHÉ“ PŘÍRODĚ

Když Carl Linné v roce 1735 západnímu světu připomněl, že my, civilizovaní, kulturní a kultivovaní jsme součástí přírodního světa, zdálo se být zařazení člověka mezi ostatní živočichy *Regnum Animale*, poněkud pokořující záležitostí.¹ O století později je tu potom pořádný skandál Charlese Darwina, pobouření vyvolané popularizací představy blízkosti lidí a zvířat.² Tu a tam nám někdo připomene, že by bylo na čase slézt z piedestalu a prohlédnout si jeho spodní část, která je, jak se ukazuje, jednoduše vrostlá do přírodního podkladu. Obecně se k tomu – zejména my, euroameričtí lidé – ale příliš nemáme. Přesto, ať chceme nebo ne, zakořeněnost v přírodě je v mnoha ohledech nevyhnutelnou součástí našich životů; nejen proto, že přinejmenším prozatím přírodu nutně potřebujeme k přežití. Představa přírodního světa se také nevyhnutelně zrcadlí v lidských výtvorech a myšlenkách, včetně odpovědi na otázku, kdo vlastně jsme my sami. Na druhou stranu je zřejmé, že „pouhá“ příroda by dostačujícím vysvětlením lidských charakteristik nebyla.

Pro začátek si při těžké odpovědi na otázku po lidské „přirozenosti“ vypočítáme textem Marca Tullia Cicera z prvního století před přelomem letopočtu: „*Užíváme rovin i hor, nám patří řeky a jezera, sejeme obilí, sázíme stromy, zúrodňujeme zemi zavodňováním, přehrazujeme řeky, určujeme směr jejich toku a odvracíme je jiným směrem, zkrátka, snažíme se vytvořit v přírodě jakoby druhou přírodu.*“³ Autor geniálně i jednoduše formuluje zvláštní podstatu lidského života: existujeme na průsečíku přírodní a – lidmi vytvořené – „druhé“ přírody. Tím vlastně naznačujeme i zacílení této publikace. Bude jím právě lidská schopnost i bytostná potřeba zasahovat do dění kolem, tvořit a komponovat svůj svět přesahující čistě přírodní existenci.⁴

¹ Srov. P. V. TOBIAS, The Evolution of Early Hominids. In: T. INGOLD (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London 2002, s. 33.

² Srov. J. SOKOL, *Etika a život: pokus o praktickou filosofii*. Praha 2010, s. 32–33.

³ M. T. CICERO, *O přirozenosti bohů: tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi*. Praha 1948, s. 119.; srov. též citace textu N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World: an investigation into the evolutionary roots of form and order in the built environment*. Cambridge, MA 1999, s. 3.

⁴ Měli bychom zmínit, že tímto zacílením nutně nepopíráme další možné „definice“ lidství, pouze je vzhledem k zaměření textu ponecháváme stranou.

Na následujících stránkách se pokusíme shrnout univerzální charakteristiky specificky lidského způsobu osidlování světa, jejichž vnitřní logika se projevuje ve formách zdánlivě různorodých a na první pohled dokonce možná nesrozumitelných. Zaměříme se především na symbolické významové a orientační prostředky související se strukturováním lidského životního prostoru; dále se pozastavíme nad tím, jak spolu vzájemně související fenomény identity, životního stylu a urbanizace/architektury. Ukážeme, jak mohou vypadat setkání či střety různých perspektiv a pokusíme se nalézt východiska pro transkulturní⁵ pojetí tématu, které nepopírá vzájemnou různost, zároveň se však snaží nespokojit se s konstatováním vzájemných odlišností, ale nahlédnout až za ně.

Své „domácí“ schéma obývání světa – takové, v němž jsme vyrostli a každodenně se pohybujeme – snadno považujeme za tak jasnou samozřejmost, že není důvod se nad ním pozastavovat. Totéž platí pro kulturně specifickou symboliku, obvyklé *kategorie*⁶ i formy. Odedávna nás naopak fascinují i pobuňují setkání s odlišnými strukturami a obyčejí. „Cizí“ způsob osidlování světa se ve své konkrétní podobě snadno může zdát být chaotický, nesmyslný, náhodný. Zmatek v podobě *kulturního šoku* pozorovatele nejspíš silně zaplaví při první konfrontaci s neznámými městy a krajinami. V některých případech tento prvotní úlek a dojem chaosu možná zůstane nepřeklenut a s postupujícím časem se spíše prohlubuje v podobě podvědomého pocitu diskomfortu, který nenapraví ani praktická schopnost dojít či dojet, kam potřebujeme. Jak poznamenává například Amos Rapoport, za zmátečné intuitivně považujeme především to, co nechápeme, co se nám nelíbí nebo co vnímáme jako nevhodné, co se razantně vzpírá našim předpokladům. V první řadě – a obvykle nevědomky – totiž ve světě kolem hledáme „svůj domácí“ řád, na který jsme zvyklí. Takový, který nám, byť mimoděk, pomáhá se zorientovat. Pokud se nám z nějakého důvodu nedaří vměstnat své okolí do schématu, které pro něj máme připraveno, naše sebejistota se začíná povážlivě kymáčet.⁷

Rozmanitost různých kulturních způsobů nakládání s prostředím, různých metod osidlování světa je obrovská. V následujícím textu se pokusíme se též ukázat, že pojmy *harmonického*, *ideálního* či kategorie jako *soukromí* jsou kromě

⁵ *Transkulturalitou* máme na mysli pojetí, které nepochybně různorodost jednotlivých kultur, usiluje však o vybudování podmínek k navázání dialogu „navzdory“ této různosti. Podrobněji viz s. 86–93. (Srov. J. KARLOVÁ, Antropolog hledá člověka: od interkulturní k transkulturní komunikaci. In: F. BURDA et al. *Člověk jako východisko dialogu kultur: [sv.] 1*. Ústí nad Orlicí 2013, s. 22–34.; Z. SOKOLÍČKOVÁ, Přátelská tvář nihilismu: v čem může být rozklad hodnot spíše příležitostí než hrozbou In: F. BURDA et al. *Člověk jako východisko dialogu kultur: [sv.] 1*. Ústí nad Orlicí 2013, s. 74–75.)

⁶ Pojem *kulturní kategorie* užíváme k označení univerzálních a všeprostopujících pojmů dané kultury, které významným způsobem ovlivňují lidské vědomí. „Máme na mysli takové pojmy a formy vnímání skutečnosti jako je čas, prostor, změna, příčina, osud, vztah mezi smyslovým a nadsmyslovým, vztah částí k celku.“ (A. J. GUREVIČ, *Kategorie středověké kultury*. Praha 1978, s. 16.)

⁷ Srov. A. RAPOPORT, Spatial Organization and the Built Environment In: T. INGOLD (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London 2002, s. 460–461, 478–479.

pochopitelné osobní zkušenosti, závislé na kulturně specifických hodnotách a tedy velice proměnlivé s ohledem na kulturu a dobu, o níž hovoříme. Zároveň je však třeba mít na paměti, že právě z různorodosti životních stylů se vynořuje řada univerzálních principů a limitů společných všem lidským kulturám. Z nich první a nejvýznamnější charakteristikou je fakt, že lidská prostorová struktura nikdy není náhodná. Vždy má vnitřní smysl a logiku, možná rozostřenou mnoha rozporuplnými sděleními a možná nesrozumitelnou pro člověka nezasvěceného. Přesto lidský svět nikdy není nahodilým chaosem.⁸ S dostatkem vnímavosti je tak vždy možné zahlédnout tuto vnitřní strukturu a logiku, i pokud třeba nebude blízka našim přesvědčením a preferencím. Když Christian Norberg-Schulz říká: „*Člověk se snáze cítí ‚doma‘ v cizím městě než v cizí krajině*“⁹, odkazuje tím nejspíš právě k univerzalitě lidského obývání světa. Její formy i obsahy jsou různorodé, nicméně „nesrozumitelnost“ exotické krajiny je hlubší.

Značnou část lidské historie bylo i k holému přežití nutné dobře znát a chápat nejen sociální kontext našich životů, ale také přírodu – sféru o tolik silnější než všechny možné lidské nástroje. Na samém počátku této fascinace můžeme možná těžko jednoznačně dokazovat něco víc než pragmatickou a sebezáchovnou snahu porozumět přírodním zdrojům a využít jich. Nejspíš ale není náhoda, že se téměř v tutéž chvíli vynořují i otázky po souvislosti s celkovým uspořádáním světa; po vzájemné podobnosti s našimi sídly a krajinami; úvahy nad tím, co kontrast ne-lidského a lidského vlastně vypovídá o nás. Zásadní součástí adaptivních životních strategií nepochybně bylo stát se dobrým pozorovatelem a přitom se nenechat zahltit jednotlivými podněty a informacemi. Nutností i trumfem lidí se stala schopnost symbolicky, konceptuálně a abstraktně uchopit svět, který nás obklopuje.¹⁰ Když se před nějakými 35 – 40 tisíci lety¹¹, na sklonku paleolitu, společně s jemně zpracovanými, specializovanými nástroji a rozmanitými náznaky estetického a duchovního cítění objevují též malby a řezby zvíře a lidských postav, odvažujeme se už hovořit o odrazu duševního světa „našeho“ typu, náčrtcích nám vlastního porozumění světu kolem.¹² Jeskynní malby jsou totiž uměleckým překročením pouhého „záznamu“ setkání s konkrétními tvory. Vypovídají o nadání vytvořit si abstraktní představu toho, jaké věci jsou a jaké bychom je chtěli mít. Představu, která je nutným východiskem pro formování „druhé“ (lidské) přírody, vydělující nás z čistě přírodního

⁸ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*. Praha 1994, s. 22.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 460–461, 478–479.

⁹ C. NORBERG-SCHULZ, *Genius loci: k fenomenologii architektury*. Praha 1994, s. 78, srov. též s. 47–48.

¹⁰ Srov. S. K. LANGER, *Philosophy in a New Key: a study in the symbolism of reason, rite and art*. Cambridge 1971, s. 26–52.; A. STORR, *Symbols of Unity and Integration*. In: J. A. LEITH, *Symbols in life and art: the Royal Society of Canada symposium in memory of George Whalley* [online]. Kingston 1987, s. 17.

¹¹ Srov. C. GAMBLE, *Human Evolution: the last one million years*. In: T. INGOLD (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London 2002, s. 99.; R. E. LEAKEY, *The Origin of Humankind*. London 1996, s. 93–94.

¹² Srov. R. E. LEAKEY, *Cit. d.*, s. 93–94.

světa.¹³ „Schopnost , názoru“¹⁴, která je vlastní člověku-tvůrci¹⁵, mu umožňuje pohybovat se od hmotné stránky ke smyslu a zase zpět, když ustavuje své místo uvnitř širší přírodní sféry. Takto prozkoumáváme přírodu, nejen abychom uspokojili okamžité potřeby přežití, ale abychom v ní zároveň pátrali po nesmrtnosti a významu.“¹⁶ Velice složitou otázkou v této souvislosti zůstává, zda je naše schopnost symbolizace nutným důsledkem evolučních procesů, či zda se nám původně „přihodila“ jaksi mimochodem a teprve později se ukázala být klíčovým trumfem lidského životního stylu.

Balancujeme na hraně. Jsme tvorové vzešlí z přírody, jejichž „přirozeností“ je se samotnou přírodou ve výsledku nevystačit. Právě schopností tvořit a přetvářet svět kolem sebe začínáme být kdesi „na začátku“ lidmi v pravém slova smyslu; a s touto aktivitou pochopitelně souvisí i symbolické, myšlenkové odlišení přírodní a lidské (kulturní) sféry. Symbolické oddělení těchto kategorií se zdá být prvotním předpokladem jakékoli další činnosti a s postupující sebejistotou člověkem budovaného světa je potom tento rozdíl patrnější na každém kroku. Nedá se však jednoznačně říci, že by složitost kulturních technologií nutně vedla k dichotomickému konceptu přírody a kultury. Některé kultury vidí jen jejich různost; jiné, jako současný západní svět, mají sklon vnímat je na základě dějinného vývoje i aktuálního kulturního prostředí spíše jako protiklady.¹⁷

Na tomto místě je zajímavé zmínit tezi, která vykládá porozumění přírodě jako univerzální východisko, díky němuž tvoříme i hodnotíme vše ostatní. I již zmíněná a zdánlivě univerzální kategorie *půvabu* či *harmonie*, se tak ukazuje být (kulturně specifickým) odrazem toho, co vidíme jako „ideu přírody“. Ať už se jedná o záměrný či mimoděčný vztah, Norman Crowe (podobně jako dlouho před ním Martin Heidegger či již zmíněný Christian Norberg-Schulz¹⁸) poukazuje na inspirativní pouto lidského a přírodního světa: „Člověkem vytvořený svět je alternativní přírodou (...) obratně vytvořený a vzniklý jako lidský odraz divů, které nalézáme v přírodním světě – oblohy, ročních dob, krajín a mořských scenérií, rostlin a zvířat.“¹⁹

¹³ Srov. N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 20.

¹⁴ Tato pasáž autorova textu hovoří o utvoření „myšlenkového obrazu“/ představy.

¹⁵ Autor odkazuje ke konceptu *homo faber* dle Hannah Arendt: člověka, který vyrábí a buduje svůj „umělý“ svět lidských artefaktů.

¹⁶ N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 20, překlad autorky, zvýraznění originálního textu je zachováno prostřednictvím inverzního formátování.

¹⁷ Srov. D. ABRAM, *The Spell of the Sensuous: perception and language in a morethanhuman world*. New York 1996.; W. JAMES, *The Ceremonial Animal: a new portrait of anthropology*. Oxford 2003, s. 216–217.

¹⁸ Srov. např. N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*.; M. HEIDEGGER, *Básnický bydlí člověk*. Praha 1993, s. 27–31.; M. HORYNA, Sakrální a architektura. In: *Souvislosti: revue pro literaturu a kulturu*. Praha 1994, s. 6–20.; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 23–78.

¹⁹ N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 7, překlad autorky.

Navzdory univerzální přítomnosti všeprostupujícího „obrazu přírody“ nás tu a tam postihuje jakási ztráta paměti – někdy ideu přírody nezaznamenáme jednoduše proto, že je příliš vsudypřítomným a běžným základem lidského světa. V jiných případech se natolik zahledíme k lidsky a kulturně zkonstruované sféře žití, až její přírodní „podloží“ zmizí z našeho zorného pole. Přesto je vsukutku těžké od sebe obě sféry jednoznačně oddělit. Zdá se, že i v těch nejtechničtějším projektech a koncepcích, které staví na odiv svou civilizační racionalitu, se obvykle zrcadlí přírodní inspirace. „*Není (...) snadné – a ani vhodné – vést přikrou hranici mezi architekturou inspirovanou přírodou a architekturou zdůrazňující svůj technický základ; často se dokázaly uplatnit v symbióze, prolínají se nebo střídají u stejných autorů. Je možná příznačné, že slogan ‚forma sleduje funkci‘, jímž se zaklínali i ti nejmechaničtější funkcionalisté, pochází od Louise Sullivana, jemuž předobrazem funkční formy nebyl stroj, ale přírodní organismus, rostlina. A Le Corbusier byl stejně tak autorem teze, že ‚dům je stroj na bydlení‘, jako básníkem slunce, výhledů do krajiny‘.*“²⁰

Přesto současný západní svět se zdánlivou kulturní převahou nad přírodním děním, s mocí, která evokuje „nezávislost“, docela snadno zapomíná, že i *kultura*²¹ sama je svým způsobem pokračováním přírodní kreativity.²² Nástrojem operujícím již vně čistě přírodní sféry a postupem času nesmírně zdokonaleným. Přesto jeho prvopočátky tušíme kdesi hluboko v obeznamenosti s různými typy prostředí²³ a v přírodních mechanismech a kapacitách, které řídily životy našich „ještě-zvířecích“ a „už-téměř-lidských“ předků.²⁴ Pokud přistoupíme na tento předpoklad přírodního základu lidské kultury, znamená to také, že kultura může skutečně fungovat pouze při zachování vzájemné vazby mezi oběma

²⁰ P. KRATOCHVÍL, Jakou barvu má zelená?, In: *Zelená architektura.cz: architektura, krajina, udržitelný rozvoj, inspirce přírodou = Green architecture.cz: architecture, landscape, sustainability, nature as inspiration*, Praha 2008, s. 17.; srov. též citace textu L. HUBATOVÁ VACKOVÁ, Organický i technický Corbu. In: *Vesmír*, Praha 2009, s. 134.

²¹ Na tomto místě je pojem *kultura* užit v *atributivním* slova smyslu, tedy jako specificky lidský nadbiologický mechanismus adaptace. V jiných pasážích této práce lze pojem s ohledem na kontext nalézt též v *distributivním* významu, tedy jako označení jednotlivých sociokulturních celků: společností a jejich systémů „významů, hodnot a společenských norem, kterými se řídí členové dané společnosti a které prostřednictvím socializace předávají dalším generacím“. (R. F. MURPHY, Úvod do kulturní a sociální antropologie. Praha 1998, s. 32) Abychom i přes proměnlivost a mnohoznačnost současných sociokulturních systémů (které vykazují značnou vzájemnou podobnost v materiální a technologické sféře) přece jen mohli mluvit o jisté jedinečnosti a neopakovatelnosti, akcentujeme sféru symbolů a významů sdílených členy určité společnosti, které se vytvářejí v procesu sociální interakce a slouží k interpretaci, utváření a uspořádávání reality. (Srov. P. BERGER; T. LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Brno 1999.; srov. též J. KARLOVÁ, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*. Červený Kostelec 2013, s. 13–14.) V duchu výkladu Roberta Lawlesse nás potom materiální složky zajímají pouze s ohledem na tento kontext. Tedy: „*Jak jsou vyráběny, užívány, jak se mění, jak s nimi lidé zacházejí, co si o nich myslí.*“ (R. LAWLESS, *Co je to kultura*. Olomouc 1996, s. 39.) Studie je v tomto smyslu zejména zacílena na otázku, zda a jakým způsobem souvisejí symbolické a významové systémy s různými formami osídlování světa, s identitami jednotlivých lidí a eventuální možností komunikace „navzdory“ rozmanitosti.

²² Srov. N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 4–8.; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*. Praha 1999, s. 77.

²³ Srov. J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 55.

²⁴ Srov. P. V. TOBIAS, *Cit. d.*, s. 66–69, 71.

sférami a že ekologické těžkosti současného světa lze přisoudit právě rozpadu celistvosti lidské existence.²⁵

Při úvahách o antropologii lidských sídel se přinejmenším okrajově nevyhne-
me zmínce o těch způsobech strukturování životního prostoru, s nimiž se mů-
žeme setkat *ve sféře mimo-lidského života*. U plazů, ptáků či savců, ale i hmyzu
a bezobratlých sledujeme rozmanité a složité – mnohdy dokonce pouze názna-
kové – mechanismy strukturování teritoria či širšího prostředí.²⁶ Zatímco řadě
tvorů žijících ve společenství a strukturovaném prostorovém uspořádání příliš
pozornosti nevěnujeme, jiní se dlouhodobě nacházejí v ohnisku našeho zájmu.
Perspektiva i interpretace takových pozorování přitom nezřídka odkazuje k po-
dobnostem s lidským strukturováním společnosti a jaksi mimoděk zrcadlí naši
představu o celkovém řádu světa.²⁷ Posлуhač či čtenář může být pod dojmem
sofistikovanosti a komplexity zvířecího života dokonce doveden k otázce, zda
vůbec nalézáme nějaký zásadní rozdíl, na základě kterého máme právo vytyčit
hranici mezi naším a mimo-lidským způsobem osídlování světa. Někteří, jako
například Stanislav Komárek, snad záměrně provokativně řeknou, že dělení na
lidské a zvířecí je pouze umělá linie, kterou si budujeme jednoduše proto, že
chceme – nikoli z toho důvodu, že by objektivně a nepopíratelně existovala.²⁸

Na tomto místě shrneme čtyři zásadní argumenty, které souvisejí se struktu-
rováním prostoru a způsobem zabydlování světa a lze je, přinejmenším pro po-
třeby této studie, považovat za distinktivně lidské rysy. Charakteristiky, jejichž
prostřednictvím se odvažujeme lidsko-zvířecí hranici přeci jen vytyčit a to ze-
jména za předpokladu, že se vzájemně propojují.

Na rozdíl od mimo-lidských tvorů člověk dokáže prostřednictvím svých kul-
turních mechanismů nejen vyvážit své biologické nedokonalosti, ale také zcela
překročit hranice vymežující jemu příznivě nakloněný ekosystém. Jako *specialista*

²⁵ Srov. J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 77–78.

²⁶ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 468–469.

²⁷ Na tomto místě si dovolíme odbočku, abychom uvedli konkrétní příklad nesmírné blízkosti i vzájemné symbió-
zy, který se stal zdrojem mnoha symbolů, úvah a příběhů. Zatímco řadu sociálně žijících živočichů ponecháme
vcelku bez povšimnutí, včely jsou „od nepaměti“ zrcadlem lidského světa. Už na přelomu paleolitu a mezolitu
ve španělské jeskyni – dnes známé jako Pavoučí (*Cueva de la Araña*) – vznikla mezi vyobrazeními lovců a zvěře
i malba úlu umístěného vysoko nad zemí, z něhož odvážlivce, obklopen obřími včelami, vybírá med. Symboly včel
a medu užívá staroegyptská či antická řecká mytologie, blahonosné užití medu při starověkých svatebních rituá-
lech pokračuje tradicí, která vede až k anglickému pojmu „honeymoon“. (Srov. H. SELIN (ed.), *Encyclopaedia of the
History of Science, Technology, and Medicine in Non-western Cultures*, Berlin 2008, s. 1074–1076.) V Koránu jsou včely
zminěny jako projev Božích záměrů. (Srov. Korán, Súra XVI: 68–69.) V židovsko-křesťanské tradici jsou včely i med
ekvivalentem pozitivního, dokonalého, dobrého. (Srov. H. SELIN (ed.), *Cit. d.*, s. 1076.) V textu Tomáše Akvinského
je královské uspořádání včelího společenství dokladem božského řádu zjevného v přírodě a zvířecích instinktech. Ty
jsou interpretovány jako následováníhodné vzory pro uspořádání lidského světa. (Srov. T. AKVINSKÝ, *O království
ke králi kyperskému*. In: S. SOUSEDÍK (ed.), *Texty k studiu dějin středověké filosofie*, s. 53.) Téma individuálního po-
dílu a odpovědnosti za fungování celku lze nalézt například v povídce Rudyarda Kiplinga. (Srov. např.: R. KIPLING,
The Mother Hive. In: *Actions and Reactions*. London 1951, s. 83–108.) Zájem současné euroamerické vědy (která je
aktuálně vnímána jako vysoce relevantní způsob zkoumání světa) lze doložit například následující studií.
(Srov. R. F. A. MORITZ; E. E. SOUTHWICK, *Bees as Superorganisms: an evolutionary reality*, Berlin 1992.)

²⁸ Srov. S. KOMÁREK, *Ochlupení bližní: zvířata v kulturních kontextech*, Praha 2011, s. 34–59.

*na nespécializaci*²⁹ se dokáže vyrovnat i s dokonale nepřívětivými podmínkami, kolonizovat de facto všechna místa světa. Vynalézavost, představitivost³⁰, schopnost tvůrčím způsobem řešit těžkosti a realizovat svou svobodnou vůli – společně s uměním prověřovat a uchovávat osvědčené pro další využití či inspiraci – jsou (či donedávna byly) trumfem lidského rodu. Zdá se dokonce, že dokážeme uvést do chodu i takové mechanismy, které umožňují vzepřít se dlouhodobě zakotveným pravidlům a charakteristikám lidského života, což člověku dává do rukou nejen jedinečné kompetence, ale též závažnou odpovědnost. Zde se neodbytně vynořuje etický motiv toho, zda skutečně smíme udělat vše, čeho jsme technicky schopni,³¹ a dále problematická otázka, do jaké míry je nebo bude schopnost překračovat vlastní hranice lidem ku prospěchu.³² Závažnou informací, kterou bychom měli mít na paměti, jsou dvě strany této mince. Člověk dokáže překročit svou čistě přírodní existenci a vzhledem k tomu, že mu na rozdíl od ostatních živočichů nebyl „přidělen“ konkrétní ekosystém, mu jednoduše nic jiného, než svou *niku*³³ vytvářet „prostřednictvím lidského řádu věcí“³⁴, nezbývá.

Za druhé a neméně důležité specifikum považujeme *symbolické zakotvení* lidského života. S odkazem na práci Susanne K. Langer tvrdíme, že to, co dělá lidský svět skutečně lidským, jsou symboly a významy. Jsou základní nástrojem, díky kterému naše mysl dokáže svobodně a sebejistě fungovat, jsou naší výhodou i nezbytností. Tím, co nám ve výsledku zajistilo převahu nad ostatními živočichy.³⁵ Symbolické zakotvení je podle autorky součástí nejzákladnějších lidských životních potřeb – srovnatelných s primárními biologickými požadavky. V případě, že symbolická sféra z nějakého důvodu nefunguje jak má, jsou lidé na nejlepší cestě stát se nejistými, manipulovatelnými tvory neschopnými přemýšlet a žít.³⁶

Tyto dvě teze lze přehledně shrnout slovy Roberta Murphyho: „*Právě prostřednictvím kulturní symboliky se náš druh přizpůsobuje svému fyzickému a sociálnímu prostředí, a to vytvářením adaptačních strategií, pomocí nichž se lidé přizpůsobují novým a měnícím se okolnostem a poté předávají tuto svou znalost svým potomkům.*“³⁷ Následující body se od obecnějších charakteristik obracejí konkrétněji k našemu tématu; poukazují na souvislost symbolizace s *urbanizací* (čímž máme na mysli lidské utváření promyšleného a strukturovaného životního

²⁹ Srov. K. LORENZ, *Behind the mirror: a search for a natural history of human knowledge*. London 1977, s. 148.; srov. též citace textu A. STORR, *Cit. d.*, s. 18.

³⁰ Srov. J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 81.; A. STORR, *Cit. d.*, s. 18–19.

³¹ Srov. E. KOHÁK, *Svoboda, svědomí, soužití: kapitoly z mezilidské etiky*. Praha 2004, s. 17.; J. P. ONDOK, *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*. Praha 2005, s. 127–130.; J. SOKOL, *Cit. d.*, s. 12.

³² Srov. J. P. ONDOK, *Cit. d.*, s. 127–130.; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie.*; J. ORTOVÁ, *Kulturní a sociální ekologie: I*, Praha 1996.; J. ORTOVÁ, *Kulturní a sociální ekologie: II*, Praha 1997.

³³ Pojmem *nika* máme na mysli bezpečný a srozumitelný prostor, který určuje podmínky i hranice existence každého živočišného druhu (Srov. J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 78.)

³⁴ J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 78–79.

³⁵ Srov. S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 26–28.

³⁶ Srov. S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 290–294.

³⁷ R. F. MURPHY, *Cit. d.*, s. 32.

prostoru)³⁸ a *architekturou* (způsob, jímž pracujeme s tímto pojmem, vysvětlíme vzápětí). Zde bychom měli říci, že přestože tyto pojmy užíváme ke zdůraznění různých aspektů lidské činnosti, souvisejí spolu navzájem a v praxi není možné je od sebe jednoznačně oddělit.

Zásadní charakteristikou oddělující člověka od ostatních tvorů je **umělecký rozměr architektury**. Pokud by toto tvrzení zůstalo nerozvedeno, mohlo by se zdát problematické, neboť estetický rozměr či harmonická dokonalost samy o sobě zcela výhradně lidským atributem nejsou. Stačí si vzpomenout na geometrii včelího plástu či půvab korálových útesů a v předchozí tezi se objevuje podezřelá trhlina. Pro vysvětlení či uvedení na pravou míru využijeme práci Martina Heideggera a dalších autorů, kteří na něj vesměs navazují. Pojmem architektura, který považujeme za specificky lidskou činnost (či přinejmenším za jev, který stejně jako schopnost symbolizace v mimo-lidském světě neumíme prokázat), máme na mysli něco víc než jen pragmatické vybudování úkrytu. V Heideggerově pojetí k „bydlení“ ve skutečném slova smyslu nestačí jen mít přístřešek.³⁹ Architektura je také přítomněním světa v našem životě a vpojením nás samotných do světa. Důležitější než praktická či technická stránka je tedy v tuto chvíli symbolický, umělecký rozměr architektonického díla. Ono slavné „*básnický bydlí člověk*“⁴⁰ znamená, že skutečné bydlení člověku poskytuje existenciální oporu. Odhaluje významy potenciálně přítomné v prostředí. Poskytuje míru, která postihuje zároveň „na zemi“ a „pod nebem“.⁴¹ Tvrdíme tedy, že lidské budování a vnímání krásného a uměleckého vychází z prvotní zkušenosti s přírodním prostředím a má úzkou vazbu k symbolickým významům a hodnotám, jež mnoha formami přispívají k porozumění světu.⁴² „*Člověk bydlí, jestliže je schopen ve stavbách a věcech konkretizovat svět.*“⁴³

Čtvrtou charakteristikou, úzce související s předchozími a všechny završující, potom máme na mysli to, že lidský způsob organizace a strukturování prostoru a obydlení je vždy řízen vnitřní logikou a řádem. Lidský svět snad může vydávat příliš velké množství vzájemně konfliktních informací, konkrétní uspořádání se v očích cizince může zdát být zmatečné, přesto **nikdy není chaotický či nahodilý**.⁴⁴ Je pochopitelné, že toto tvrzení je problematické s ohledem na autory typu Aristotela či již zmíněného Tomáše Akvinského, kteří poukazovali na existenci světového/Božího řádu projevujícího se stejně tak v lidském jako v přírodním

³⁸ Druhý význam slova, který v tuto chvíli nemáme na mysli, odkazuje na městský životní styl a konkrétní epochu 19. a 20. stol. spjatou s industrializací, prostorovým i demografickým rozvojem velkých měst. (Srov. J. ORTOVÁ, *Jitka. Kulturní a sociální ekologie: II.*, s. 70–74.)

³⁹ Srov. M. HEIDEGGER, *Básnický bydlí člověk*, s. 79.

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Básnický bydlí člověk*, s. 79.; dále srov. např. N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 5.; M. HORYNA, *Cit. d.*, s. 6–20.; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 5–23.

⁴¹ Srov. M. HEIDEGGER, *Básnický bydlí člověk*, s. 77–101.; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 5, 18, 23.

⁴² Srov. K. LYNCH, *The Image of the City*. Cambridge, MA 1960.

⁴³ C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 23.

⁴⁴ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 460–461.

světě. Měli bychom proto navíc zmínit, že existenci harmonie a řádu v přírodním světě nevyvracíme. Spíše se snažíme akcentovat lidskou potřebu vytvořit si svůj interpretační, symbolický systém, který umožňuje zorientovat se. Lidé potřebují vymezit „své místo“, oddělit je z celosvětového nedohledna, které by jinak bylo příliš rozlehlé a „matoucí“.⁴⁵ Posléze ukážeme, že zdaleka ne ve všech případech to nutně předpokládá fyzické vybudování „umělého“ lidského světa. Někdy zcela stačí propojit lidské symboly s přírodními jevy a krajinou, která nás obklopuje. Tím může být uspokojena již zmíněná bytostná potřeba symbolické orientace zajišťující vztah ke světu. Nutnost zpřítomnit významy v daném prostředí potenciálně přítomné ale nedostatečně zřejmé.

Na následujících stranách se pokusíme tyto dosud zkratkovité teze vyložit důkladněji.

⁴⁵ Srov. např. E. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha 1997, s. 113.

NA POČÁTKU ANEBO PŘED NÍM

„Pokud byly lidské bytosti po několik stovek tisíc let spokojené s touláním se bez přístřeší a jen s minimálními technologiemi, proč by se, (historicky řečeno) z ničeho nic, měly stát zdánlivě posedlými architekturou, proč se jenom neusadily na nějakém úrodném místě chráněném před přírodními živly, ale vztyčovaly budovy a města, které co do majestátnosti soupeřily se samotnou přírodou?“⁴⁶

Na tuto otázku už jsme z části odpověděli v předchozí kapitole. Otázkou zůstává, zda na počátku stála evoluční nutnost či prostá náhoda, ve zpětném pohledu však můžeme konstatovat, že lidé zkrátka musejí budovat svůj svět. A to nejen jako přístřešek řešící momentální nepřízeň počasí či zajišťující ochranu před nebezpečím v okolí se potulujících predátorů a nepřátel. Obydlí je též existenciální, symbolickou – básnickou oporou ochraňující před nebezpečím životního chaosu a zmatku.⁴⁷

Dříve než se tedy skutečně propracujeme k okamžiku, v němž se první zemědělci v těsné souvislosti s objevem a šířením nových životních strategií začali usazovat v dlouhodobých či trvalých sídlech, musíme se nejprve vrátit ještě o nějaký čas zpět. Mnohem starší náznaky a doklady vypovídají o určité formě *preurbanizace* – prvotních pomalu se ustalujících způsobech strukturování životního prostoru. O něco méně nápadným způsobem se v dlouhé době předcházející trvalému osídlení postupně utváří zásadní podloží specificky lidského vztahu ke světu. Širší univerzální východiska, která některým společnostem později umožní zdánlivě bleskovou a po všech stránkách kvalitativně převratnou změnu životního stylu.⁴⁸

Pro potřeby našeho tématu vycházíme z předpokladu, že stejná všeobecně lidská východiska jsou podkladem fungování všech kultur, tedy stejně tak trvale usazených jako těch, jejichž vývoj se přidržuje lovecko-sběračských strategií či nomádského, pasteveckého způsobu života. Inspirováni texty Richarda Leakeyho a z českých autorů prací Jitky Ortové, zakládáme naši úvahu na tzv.

⁴⁶ P.J. WILSON, *The Domestication of the Human Species*. New Haven: Yale University Press, 1988, s. xii. In: N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 5–6, překlad autorky.

⁴⁷ Srov. např. G. BACHELARD, *Poetika prostoru*. Praha 2009, s. 32.

⁴⁸ Srov. R. E. LEAKEY; R. LEWIN, *Lidé od jezera: člověk, jeho počátky, jeho povaha a budoucnost*. Praha 1984, s. 219.; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 77–107.

evolucionistickém paradigmatu kulturní ekologie, tedy předpokladu, že lidé a jejich život jsou přednastaveni svým historickým vývojem – charakteristikami, schopnostmi i limity podmíněnými v průběhu evoluce rodu *Homo*. Pro úplnost je třeba poznamenat, že pochopitelně existují i jiné teorie vykládající lidský způsob života ve světě, než je právě tato. Zdůrazněme též, že navzdory zdánlivé blízkosti názvů tímto nijak neodkazujeme k „darwinistickému“ přežití silnějších. Do centra pozornosti zmíněným konceptem stavíme soubor univerzálně platných, archetypálně lidských charakteristik, které jsme získali v procesu *hominizace* – „polidšťování“ – a přidáváme přesvědčení o tom, že není dost dobře možné se jich zbavit. Přitom je pochopitelně možné nést je s sebou nevědomky, či je nebrat v úvahu. Můžeme se i pokusit je nějakým způsobem obejít, přesto tu jsou.⁴⁹ Snad poněkud kontroverzně řečeno: „*Evoluční síly, které v období pozdního pliocénu a pleistocénu modelovaly lidskou mysl a tvarovaly naši psychiku i naši společenskou zodpovědnost, jsou síly spjaté s loveckým a sběračským způsobem života natolik, že svůj dnešní technicky vyspělý a společensky rozdělený svět nahlížíme ještě mozky sběračů a lovců.*“⁵⁰

Předpokládáme, že ke vzniku a ustálení specifických charakteristik, které člověka vydělují z čistě přírodního způsobu života, došlo postupným procesem v době před přibližně 2,5 miliony až 10 tisíci lety. Mluvíme o v hrubě vymezeném období, které v počátku ohraničujeme výskytem prvních kulturních artefaktů – kamenných nástrojů. Ty dle revidovaných teorií přisuzujeme dokonce již hominidům, kteří předcházeli oddělení rodu *Homo* a druhu *Homo habilis* ze starší vývojové linie. Na základě těchto informací se zdá, že kultura – nejen ve svých materiálních projevech, ale též jako složité kognitivní podloží všech vnějškově zjevných procesů, hrála v procesu hominizace klíčovou roli.⁵¹

Upřesněme proto, že obsahem univerzálně lidských životních strategií je specifická kombinace tří složek. Jak zmiňuje Susanne Langer, na rozdíl od zvířat lidé musejí zvládnout mnohem komplikovanější kognitivní úkoly, než jaké vyžaduje pouhé vyřešení momentální situace. Jako tvorové, kteří nežijí pouhým „tady a teď“, ale mají pojem o světě a jeho zákonitostech – včetně nevyhnutelnosti univerzálních schémat lidského života a smrti – se nutně musejí s tímto *břemenem porozumění*⁵² nějakým způsobem vyrovnat. Lidé potřebují věci, s nimiž se setkávají a o nichž mají povědomí, začlenit do celkového porozumění

⁴⁹ Srov. J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 77–107.; k tématu historicko-vývojového zakořenění lidských charakteristik srov. též např. J. W. BENNETT, *The Ecological Transition: cultural anthropology and human adaptation*. New York 1976, zejm. s. 243–261, srov. též citace textu J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 86–88.; N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 7.; O. KLEIN; V. BENCKO, *Ekologie člověka a zdraví*. Ostrava 1996, s. 23, srov. též citace textu J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 89.

⁵⁰ R. E. LEAKEY; R. LEWIN, *Cit. d.*, s. 92.

⁵¹ Srov. P. V. TOBIAS, *Cit. d.*, s. 70–71.

⁵² Srov. S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 287.

světu.⁵³ Autorka ve své slavné a často citované tezi konstatuje: „[Člověk] se nějak dokáže přizpůsobit všemu, s čím se vypořádá jeho představitost; ale neví si rady s Chaosem.“⁵⁴ Řekněme tedy, že si utváříme **obraz světa** – myšlenkovou mapu univerza, jejíž existence vnaší do našich životů představu světového řádu a pravidel. Interpretační schéma, prostřednictvím kterého lze porozumět všemu, co nás obklopuje: lidské společnosti, kultuře i přírodě. Tato myšlenková mapa umožňuje třdit a interpretovat zkušenosti a podněty, specifickým způsobem rozumět sobě samému i okolnímu prostředí a zejména poskytuje základní východisko orientace – zajišťující předpoklad vůle, motivace a odvahy nutné k životu.⁵⁵

Druhým zásadním aspektem lidských životních strategií je rozvinutá *socialita*, tedy schopnost i potřeba vstupovat do sociálních vztahů s druhými. Z tohoto vyplývá nutnost rozvíjet a udržovat principy, kterými se řídí *sociální sféra*, ustavovat pravidla vzájemné spolupráce a soužití.⁵⁶

Posledním bodem je potom již zmíněná materiální, **předmětná oblast**, do níž spadá schopnost vyrábět a používat nástroje, opatřovat si jejich pomocí vše, co potřebujeme k hmotnému zajištění naší existence. V duchu výkladu Roberta Lawlesse pro nás má materiální složka lidských životů výpovědní hodnotu ve vztahu k celkovému kulturnímu kontextu,⁵⁷ zejména v souvislosti se symboly a významy. Do předmětné sféry lidských charakteristik tak řadíme i estetické vnímání krásného, s nímž se setkáváme na sklonku paleolitu, třeba ve skalních malbách a předmětech s puncem dokonalosti a půvabu.⁵⁸

Společně a ve vzájemné vazbě probíhá proces hominizace a vznik mechanismu *kulturní adaptace*, která spíše než že by popírala naši přírodní existenci, posouvá hranici životního stylu za čistě přírodní limity⁵⁹, přičemž důraz se postupně přesouvá z původně biologických mechanismů zajišťujících přežití směrem ke kulturním strategiím.⁶⁰

V době před zhruba 2,5 miliony až 10 tisíci lety se tak ustaluje soubor všeobecně platných, archetypálně lidských charakteristik. Ten označujeme pojmem *lidský kulturní kód* či *informační vzorec druhu*. Je zásobárnou potenciálních

⁵³ Srov. S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 28, 40–41, 49, 63, 287.; srov. též D. PREMACK; A. J. PREMACK, Why Animals Have neither Culture nor History. In: T. INGOLD (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London 2002, s. 350–365.

⁵⁴ S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 287, překlad autorky; srov. též citace textu S. K. LANGER, *Philosophy in a New Key*, s. 287. In: C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, s. 99.

⁵⁵ Srov. J. KARLOVÁ, Cesty za obzor: novodobý řád a divočina. In: *Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica. Studia Sociologica XIX: Naše společná přítomnost II*. Praha 2014, s. 107–118; J. KARLOVÁ, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, s. 15–21.; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 107.

⁵⁶ Srov. E. KOHÁK, *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 17; R. E. LEAKEY; R. LEWIN, *Cit. d.*, s. 115–141.; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 107.

⁵⁷ Srov. R. LAWLESS, *Cit. d.*, s. 39.

⁵⁸ Srov. R. E. LEAKEY, *Cit. d.*, s. 93–94.; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 107.

⁵⁹ Srov. J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 77–107.; J. ORTOVÁ, *Kulturní a sociální ekologie: I*, s. 5–26.; J. ORTOVÁ, *Kulturní a sociální ekologie: II*, s. 19–74.

⁶⁰ Srov. P. V. TOBIAS, *Cit. d.*, s. 68–72.

možností a *kulturních univerzálií*⁶¹, jakýmsi základním archetypálním „balíčkem“, který inspiruje, koriguje, umožňuje naši samotnou existenci a rozmanitost jejích variant.⁶² Je možné, že současná euroamerická civilizace má sklon rozvíjet a podporovat spíše konkrétní výseky tohoto archetypálního souboru univerzálií. V jeho celistvé variantě oproti tomu předpokládáme všestranný záběr zahrnující jak dnes vysoce ceněný cit pro technologie a inovace či racionální myšlení, tak i řadu dalších: schopnost a potřebu sociální existence, estetický cit, smysl pro morálku, schopnost konceptuálně a abstraktně uchopit svět. Kulturní kód umožňuje vyrovnat se s velmi rozmanitými podmínkami a podněty, zároveň je i mechanismem omezujícím, vytvářejícím jisté obecné limity lidské existence. Tušíme, že lidská schopnost adaptace není zcela bezbřehá, čímž máme na mysli určité „kolapsy“ způsobené odklonem od toho, co považujeme za evolučně ukotvenou lidskou přirozenost⁶³ – například životní „úzkost pocházející z desorientace“.⁶⁴

Mezníkem uzavírajícím období formování souboru specificky lidských charakteristik je „objev“ nového životního stylu, který zhruba před 10 tisíci lety některé lidské společnosti vede k usazení v trvalých sídlech.⁶⁵ Vzhledem k tomu, že pracujeme s konceptem evolucionistického paradigmatu, měli bychom na tomto místě upřesnit, že v žádném případě nemáme na mysli *klasický evolucionistický koncept*,⁶⁶ který předpokládá jedinou, pro všechny společnosti identickou vývojovou linii. V našem případě by taková interpretace lidského způsobu osídlování světa znamenala, že skupiny rozvíjející nomádský životní styl jsou nižším vývojovým stupněm na cestě ke stabilním sídlům. Sledujeme sice jistou historicko-vývojovou linii a jsme si vědomi dějinné posloupnosti výskytu jednotlivých kulturně-technických fenoménů, v níž mnohdy existence jednoho umožňuje či předurčuje objevení dalších. Zároveň ale zastáváme koncept *historického par-*

⁶¹ Pojmem *kulturní univerzálie* máme na mysli obecně platné charakteristiky a jevy, které nalézáme ve všech lidských společnostech bez ohledu na jejich časoprostorové vymezení. (Srov. R. F. MURPHY, *Cit. d.*, s. 66.)

⁶² Srov. J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 77–91.

⁶³ Srov. R. E. LEAKEY, *Cit. d.*, s. 79–80.; R. E. LEAKEY; R. LEWIN, *Cit. d.*, s. 115–192.; J. KARLOVÁ, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, s. 13–15.; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 93, 106–107.

⁶⁴ M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 22.; srov. též Z. BAUMAN, *Globalizace: důsledky pro člověka*. Praha 1999, s. 47.; S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 26–52, 287.; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 109.

⁶⁵ Srov. R. E. LEAKEY; R. LEWIN, *Cit. d.*, s. 92, 115–141.; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 92.

⁶⁶ *Klasický evolucionismus* byl jako první ucelený proud v historii sociální a kulturní antropologie významný na sklonku 19. století a jeho prostřednictvím byly formulovány některé klíčové pojmy a otázky, s nimiž potom obor pracuje i po odeznění samotného směru. Jeho klíčová, evropocentrická vize unilineárního vývoje, v němž všechny lidské kultury jako by postupovaly směrem k „civilizaci“ evropského typu, je dnes ve společenských vědách a antropologii obecně považována za překonanou a vědecky nekorektní. Přesto se překvapivě často (obvykle nereflexovaně, v náznamech či v podtextu starých pojmů) vrací. V perspektivě našeho tématu je např. nutné zdůraznit, že historické posloupnosti typu *doba kamenná, bronzová, železná* či *lovecko-sběračský, tradiční, moderní a postmoderní životní styl* nelze vnímat jako vzestupnou škálu hodnoty jednotlivých kultur. Takové typologie vypovídají zejména o proměnách klíčových technologií. Přestože mohou budit dojem zdánlivého směřování k „dokonalejší“ kultuře a v okamžiku svého vzniku snad i byly s takovým podtextem užívány, přinejmenším pro potřeby této studie zastávají představu svébytnosti jednotlivých kultur; jejichž vývoj může postupovat zcela osobitým směrem. (Srov. R. DELIÈGE, *Anthropologie sociale et culturelle*. Bruxelles 1992, s. 143–180.; V. SOUKUP, *Dějiny antropologie: encyklopedický přehled dějin fyzické antropologie, paleoantropologie, sociální a kulturní antropologie*. Praha 2004, s. 297–332.)

tikularismu Franze Boase, který akcentuje svébytnost dějinného vývoje každé kultury. Ten může postupovat v široké škále variant a směrů, z čehož vyplývá, že například současné lovecko-sběračské společnosti nelze považovat za zapomenuté relikty dávných dob. Jejich tradice se zkrátka pohybuje jinak a jiným směrem než například ta, na kterou je „většinou“ zvyklá euroamerická společnost.⁶⁷

Jednotlivé kultury reagují na konkrétní environmentální podmínky prostřednictvím dílčích *mikroevolučních* procesů. Tlak i inspirativní vliv různých životních prostředí je důležitým podnětem kulturní diverzity. Přitom nesmíme zapomenout na relativně širokou škálu různých strategií, kterými lze na jedinou přírodní konstelaci reagovat, ani na zásadní vliv, který na výslednou podobu systému mají společenské a kulturní podněty. Takto vznikají různorodé varianty životního stylu a strategií, které osobitým způsobem organizují a chápou svůj život – pochopitelně včetně struktury, tvářnosti a symboliky svých sídel.

Koncept v mnohém navazuje na práci Juliana Stewarda, zakladatele kulturní ekologie, který v tzv. *teorii multilineární evoluce* zdůrazňuje úzké sepětí mezi konkrétním typem životního prostředí, jeho zdroji, podmínkami a specifickými podobami sociokulturních systémů. Na přírodním prostředí podle něj do značné míry závisí způsob, jakým konkrétní kultura zajišťuje svou obživu, organizuje práci, společenské uspořádání atd. Steward studuje kulturu jako adaptivní systém, který (s různou mírou úspěšnosti) reaguje na výchozí environmentální podmínky. Prostor je tedy v jeho pojetí do značné míry limitujícím činitelem a tím, co nám umožní jasněji porozumět kulturním (ne-biologickým) mechanismům a strategiím. Autor však netvrdí, že by kultura byla svým prostředím determinována beze zbytku; ponechává též jistou míru prostoru tvořivému nakládání s výchozí situací.⁶⁸

Jak je patrné z předchozí kapitoly, považujeme zkušenost s přírodním světem za základní východisko a „matrici“ pro tvorbu lidského světa. Ve srovnání se Stewardovým pojetím zde přisuzujeme větší podíl vlivu kreativním faktorům, neboť na dané přírodní podmínky lze reagovat mnoha způsoby. Předpokládáme též, že výslednou podobu do velké míry ovlivňují kulturně specifické systémy symbolů, významů a hodnot. Všechny tyto složky potom ve složitém systému vzájemných zpětných vazeb, pokusů a omylů ústí v konkrétní podoby životního stylu, s nimiž se můžeme setkat napříč časem a prostorem. Opět bychom přitom měli připomenout, že rozmanitost jednotlivých sociokulturních systémů, jakkoli neuvěřitelně pestrobarevná se zdá být, v důsledku vývojové přednastavenosti lidských charakteristik nejspíš neposkytuje nekonečně široké možnosti.⁶⁹

⁶⁷ Srov. R. E. LEAKEY; R. LEWIN, *Cit. d.*, s. 92.; V. SOUKUP, *Cit. d.*, s. 339–340.

⁶⁸ Srov. J. H. STEWARD, *Theory of Culture Change: the methodology of multilineal evolution*. Urbana: 1976.; srov. též J. ORTOVÁ, *Kulturní a sociální ekologie: I*, s. 8.

⁶⁹ Srov. J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 80.

Brazilský syndrom, Glasgowský efekt

V průběhu 19. a 20. století se do architektury a urbanismu (v různé míře a s rozdílným konkrétnějším časováním) promítá původem euroamerická *moderna*. Styl postupem času překračuje hranice západního světa, ve své podstatě ale vychází z kulturních a dějinných charakteristik euroamerické industriální éry. Důležitým rysem této doby je rychlý rozvoj moderních objektivních věd, kterému můžeme připsat atribut *jednorozměrnosti*, tedy zacílení na obory spjaté s průmyslovou výrobou, témata s příslibem finančního zisku, výhod v oblasti politiky, mocenských zájmů či s nadějí na objev nových lékařských technologií.⁷⁰ Společně s rozvojem *techné*⁷¹ se potom soustředění na empiricky zachytitelnou část životní reality promítá i do problematiky bydlení. Moderní urbanismus se příliš nezaobírá atmosférou konkrétní lokality, namísto toho zarovnává, zahlazuje a napřimuje sídelní prostor i krajinu kolem. Záměrně a systematicky radikálním způsobem přemáhá přírodní i lidské motivy divokosti, náhody, mnohoznačnosti. Cíleně odděluje místa pro život a rekreaci a oblasti, kde se pracuje. Předem načrtává unifikované, standardizované, formálně přehledné a utilitární půdorysy lidských životů: „*Dům je strojem na bydlení*“.⁷² Technicky dokonalým, racionálně respektujícím vědecky propočítaným parametry.⁷³

Zvětšující se města industriální éry fungují jako složité celky se stále náročnějším provozem co do vnitřního uspořádání a organizace, potřebné energie, zásobování surovinami, ale také co do komplikací spojených se zplodinami či odpadem. Městský člověk je tak závislý na mnoha dalších, obvykle anonymních postavách.⁷⁴ Na počátku moderní architektonicko-urbanistické epochy stály aktuálně naléhavé ideály: snaha o zlepšení nepřívětivých a nezdravých životních podmínek průmyslových měst, osvobození lidí a návrat k tomu, „*co je původní a podstatné*“⁷⁵. Způsoby jejich realizace se ale prostřednictvím racionálního plánování zaměřily výhradně na empiricky zachytitelné složky lidského života. Ve výsledku pak paradoxně vedly k mnoha problematickým rysům, z nichž

⁷⁰ Srov. E. HUSSERL, *Kříze evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Praha 1996, s. 218–219.; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 121.; E. F. SCHUMACHER, *Malé je milé: aneb ekonomie, která by počítala i s člověkem*. Brno 2000, s. 67.

⁷¹ Pojem zde užíváme k označení znalostí a schopností spjatých s řešením praktického problému, které se nezabývají filosofickými otázkami. (Srov. např. E. HUSSERL, *Cit. d.*, s. 78, 218–220.)

⁷² LE CORBUSIER, *Vers une architecture*. Paris 1995, s. 83, obvyklý překlad teze.

⁷³ Samotnému Le Corbusierovi nelze upřít kromě praktičnosti a snahy o zajištění fyzických potřeb obyvatel ani zájem o estetický a umělecko-filosofický rozměr architektury. „*V základech moderního hnutí, jak je definoval Le Corbusier, bylo přání pomoci odcizenému člověku moderní doby obnovit jeho pravdivou a smysluplnou existenci.*“ (C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 192.) Paradoxem moderny je potom nenaplnění těchto cílů.

⁷⁴ Srov. Z. BAUMAN, *Globalizace: důsledky pro člověka*. Praha 1999, s. 39–61.; V. CÍLEK, *Krajiny vnitřní a vnější: texty o paměti krajiny, smysluplném bobroví, areálu jablovkového štrúdlu a také o tom, proč lezeme na rozhlednu*. Praha 2002, s. 24–33.; A. GIDDENS, *Důsledky modernity*. Praha 1998, s. 13–33, 55–113.; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, 120–122.

⁷⁵ C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 192.

nejzásadnější se zdá být ztráta existenciálního, symbolicko-uměleckého rozměru stavitelské činnosti, o němž jsme hovořili v první kapitole.⁷⁶

Proslulým příkladem triumfálního vítězství racionálního řádu, který se neohlíží na lokální atmosféru a spíše místu udává vlastní tón, je Brasília. Nové brazilské hlavní město bylo vybudováno „z ničeho“ v průběhu pouhých čtyř let na pustých vnitrozemských náhorních plošinách, aby se tu stalo integrujícím centrem jednotlivých brazilských regionů. Slavnostní „vernisáž“ v mnoha ohledech ještě provizorní metropole se uskutečnila 21. dubna roku 1960, pod projektem jsou podepsáni zejména urbanista Lúcio Costa a architekt Oscar Niemeyer. Zmínit bychom měli též ambiciózní přístup tehdejšího brazilského prezidenta (jehož příjmení Kubitschek odkazuje k českým kořenům). Málokde dostali tvůrci tolik finančních prostředků a tak rozmáchlé možnosti neovlivněné starší zástavbou. Velkorysá struktura města připomíná siluetu letadla či orla s rozepjatými křídly, jehož vnější strana je lemována umělým jezerem. Město je zajímavou dominantou mapy a působivou ukázkou architektury poloviny dvacátého století. V roce 1987 bylo pro svou jedinečnost zařazeno na seznam Světového dědictví UNESCO.⁷⁷

Zdá se však, že nepopíratelná hodnota projektu realizujícího „ideální“ město má i své stinnější stránky. Architekt a urbanista Jan Gehl upozorňuje na zanedbání nejmenšího, lidského měřítka, kterého se projektanti při plánování Brasílie dopustili. Zatímco při pohledu z letadla či helikoptéry je město krásné, prostor je vhodně koncipován vzhledem k funkčnosti a plynulosti automobilové dopravy, perspektiva pěšího ideální není⁷⁸: „*Městské prostory jsou příliš rozlehlé a neuspořádané, ulice příliš široké, chodníky a cesty moc dlouhé a rovné. Velké zelené plochy křížují vyšlapané pěšiny, které přesvědčivě dokládají, jak obyvatelé svou chůzí hlasovali na protest proti strnulému a formálnímu městskému plánu.*“⁷⁹ Totéž mnohem radikálněji formuluje sociolog Zygmunt Bauman: „*V Brasílii bylo možno navrhnout prostor šitý na míru člověka (nebo abychom byli přesnější, na míru všeho toho, v člověku, co je měřitelné), tedy prostor, z něhož byly vykázány náhoda a překvapení a který vylučoval jejich návrat. Pro své obyvatele se však Brasília stala noční můrou. Nešťastné oběti začaly záhy razit pojem ‚brasilitida‘, označující nový patologický syndrom (...) nejnápadnějšími příznaky brasilitidy jsou absence davů a zalidněnosti, prázdná nároží, anonymnost míst, beztvárnost lidských postav a otupující monotónnost prostředí zbaveného všeho, co by mohlo mást, uvádět do rozpaků a vzrušovat (...) Brasília možná představovala prostor dokonale strukturovaný pro bydlení homunkulů narozených a odchovaných ve zkumavkách, pro tvory seskládané z administrativních úkolů a právních definic.*

⁷⁶ Podrobněji k tématu srov. např. Z. BAUMAN, *Globalizace*, s. 47–58.; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 189–202.

⁷⁷ Srov. Brasília. *World Heritage List* [online].; Z. BAUMAN, *Globalizace*, s. 56–57.; J. GEHL, *Města pro lidi*. Brno 2012, s. 194–197.

⁷⁸ Srov. J. GEHL, *Cit. d.*, s. 194–197.

⁷⁹ J. GEHL, *Cit. d.*, s. 197.

(...) Pro všechny ostatní však byla prostorem oloupeným o vše opravdu lidské – o vše, co život naplňuje smyslem a proč stojí za to žít.⁸⁰

Baumanovo hodnocení se zdá být až příliš radikální a je třeba též poznamenat, že od vzniku textu již přeci jen uplynulo pár let a město se pochopitelně vyvíjí. Brasilia je v každém případě ojedinělá co do rozsahu možností, které byly projektantům poskytnuty. S motivy moderního urbanismu a architektury se jinak setkáváme často, ovšem obvykleji v menším měřítku nových čtvrtí navazujících na starší zástavbu. Samotné prosazování „velkoformátových“ sdělení a zanedbání malého lidského měřítku architektury naproti tomu příliš výjimečné není, lze je pozorovat v mnoha místech světa. Jan Gehl v tomto smyslu připomíná nové obytné zástavby na okrajích evropských (a nově též například asijských) měst, které se příliš zabírají plánováním „z pohledu helikoptéry“, zapomínají ale na „obyčejný“ život v ulicích.⁸¹

V něčem podobný, ač o něco komplikovanější, se zdá být jev označovaný jako *Glasgowský efekt*. Podle statistik populace největšího skotského města Glasgow dlouhodobě vykazuje výrazně horší zdravotní stav a nižší průměrnou délku života – a to i v porovnání s nepříliš vzdálenými lokalitami nebo průmyslem podobně ovlivněnými místy, jako jsou Manchester, Liverpool či Birmingham. Zdá se, že specifický fenomén se objevil teprve v padesátých letech a následně se potom prohluboval. V poslední době se situace naopak zlepšila. Glasgowský efekt je v očích epidemiologů tak trochu záhadou, zkoumaly se hypotézy o nedostatku slunečního světla, nesprávném stravování, chudobě, stresu... Máme-li shrnout současné analýzy, nejedná se pouze o znečištěné prostředí či sociální a ekonomickou deprivaci místních lidí – ač tyto v podstatě nikdo nepopírá. Zejména po odeznění industriální éry je pro část populace značně problematické najít dobrou práci, což na sebe váže další problematické jevy. Odpověď ale pravděpodobně spočívá v hlubších psychosociálních problémech rozpadlé společnosti, jejíž příslušníci nemají pocit, že by byli pány svých osudů.⁸² Michael Lennon a Mark Petticrew v souvislosti s Glasgowským efektem vyjmenovávají charakteristiky, jejichž nepřítomnost vede k vyššímu stresu a neklidu obyvatel a ty potom dále vyúsťují ve zdraví škodlivé biologické a behaviorální následky. Mluví o citovém vztahu k domovu, který poskytuje vstřícné, bezpečné a klidné prostředí. Domovu, jenž by měl být místem mezi lidmi, které známe a cítíme k nim úctu. Prostředím, které dokážeme ovlivňovat, v němž je možné se sebedůvěrou a stabilitou organizovat svůj život.⁸³

⁸⁰ Z. BAUMAN, *Globalizace*, s. 56–57.

⁸¹ Srov. Z. BAUMAN, *Globalizace*, s. 56–58.; J. GEHL, *Cit. d.*, s. 197.

⁸² H. BURNS, How Health is Created: an hypothesis. In: *Building a Healthier Future* [online]. Glasgow 2004, s. 15–17.; M. LENNON; M. PETTICREW, Healthy Housing in Two Hemispheres. In: *Building a Healthier Future* [online]. Glasgow 2004, s. 12–14.; M. REID, Behind the 'Glasgow effect'. In: *Bulletin of the World Health Organization* [online]. 2011, s. 701–776.

⁸³ M. LENNON; M. PETTICREW, Healthy Housing in Two Hemispheres [online], s. 14.

Je pochopitelné, že potřeba zakotvení v pevném bodu domova je u jednotlivých lidí různých temperamentů a životních preferencí rozdílná. Stejně tak se dá říci, že co konkrétně *domov* znamená, je velice rozmanité v různých kulturách a časech (jak ještě konkrétněji ukážeme). Přesto předpokládáme jakousi univerzalitu lidské potřeby domova a některých jeho dějinně zakotvených charakteristik. Výše uvedené příklady někdy zdánlivě nepostihnutečných a nevysvětlitelných životních komplikací by bylo obtížné zcela jednoznačně vysvětlit tvrdými empirickými daty, ač některé z jejich jednotlivých aspektů objektivní příčiny vykazují. Pokud výše zmíněná místa v něčem selhávají, je to nejspíš v „obyčejné“ domácké srozumitelnosti a symbolicko-existenciální významuplnosti, v nelidských prostorových měřítkách, nestabilitě a nejistotě sociálního prostředí, v atmosféře, která neumožňuje sebevědomý a odpovědný vztah ke světu. Na základě srovnání s dalšími studii⁸⁴ lze nabídnout odpověď poukazující na překročení limitů kulturního kódu a zejména některých historicky přednastavených charakteristik lidského způsobu obývání světa. Možná, že se zde lidský svět tak trochu vymknul lidským charakteristikám.

Na druhou stranu musíme říci, že ani bezútešné životní podmínky zdánlivě „neobyvatelného“ prostoru nutně neznamenají rezignaci či definitivní prohru. Za českou obdobu problematického moderního sídelního celku je všeobecně považováno třeba pražské Jižní město. Například v textu Jana Lukavce nalézáme upozornění, že navzdory nevlídné výchozí situaci a trvalé tendenci části autorů zdůrazňovat, jak je toto místo hrozné, se dnešní realita od pesimistických scénářů v mnohém odklání. Jižní město už není bahnitým anonymním stavenišťem, v němž noví kolonizátoři dosud nezapustili kořeny a denní rutinu provádějí, aniž by se rozhlíželi kolem sebe. Místo dnes dává vzniknout umění, osobitým duchovním prožitkům i novodobé mytologii.⁸⁵ V neposlední řadě je prostorem specifického promísení různorodých sociálních skupin, s větší či menší dávkou vzájemně poklidného soužití uskutečňujíc „*cíl meziválečné avantgardy, naplnění konceptu slušného bydlení pro všechny*“.⁸⁶

⁸⁴ Srov. Z. BAUMAN, *Globalizace*, s. 47–58.; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 189–202.; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 77–134.

⁸⁵ Srov. J. LUKAVEC, *Odcizenost, beton, chlad? Literární noviny* [online]. Praha 2009.

⁸⁶ J. MUSIL; L. ZADRAŽILOVÁ, *Střet idejí pokroku a reality*. In: A2, Praha: 2007. In: J. LUKAVEC, *Cit. d.* [online].

O SYMBOLECH A POCHOPENÍ SVĚTA

Když Ernst Cassirer říká: „*Namísto toho, abychom člověka označili za tvora nadaného rozumem, měli bychom ho definovat jako živočicha symbolického*“⁸⁷, má na mysli výjimečnost lidské schopnosti používat symboly. Člověk jako *animal symbolicum* žije ve specifickém rozměru skutečnosti. Vytváří symbolický svět s vlastní dynamikou, který není ani přesným odrazem subjektivních dojmů a vnitřních psychických rozpoložení, ani jednoduchou, pasivně vytvořenou kopií objektivní reality kolem. Díky tvořivé duchovní energii naopak vzniká nové a specifické propojení „vnitřního“ a „vnějšího“, které prostřednictvím různých symbolických forem – poznání, umění, jazyka, mýticko-náboženského myšlení – tvoří jednotlivé způsoby vztahu ke světu.⁸⁸

Koncept člověka jako bytosti závisící na symbolech je jedním z klíčových východisek této studie. Opíráme jej zejména o text již zmiňované Susanne Langer, která na Cassirera v mnohém navazuje. Též Mircea Eliade, o kterém budeme posléze mluvit podrobněji, v jedné ze svých slavných a často citovaných tezí říká, že člověk je *homo symbolicus*⁸⁹.

Susanne Langer tedy v návaznosti na Cassirera zdůrazňuje symbolizaci jako výlučně lidskou charakteristiku – trumf i nezbytnost, přičemž důsledně odlišuje *znaky* od symbolů. Ty první jsou v jejím pojetí praktickými průvodci, týkají se konkrétních věcí a jevů a souvisejí tedy vždy přímo s okolím a momentální situací.⁹⁰ Schopnost porozumět znakům podle autorky není nijak výsadní záležitostí – může být stejně tak součástí lidských jako mimo-lidských životních strategií. Pod pojmem *symbol* má autorka naproti tomu na mysli výhradně lidské

⁸⁷ E. CASSIRER, *An Essay on Man: an introduction to a philosophy of human cultures*. New York: 1956, s. 44, překlad autorky. Pojem symbolický živočich je v originálním přepisu uveden jako *animal symbolicum*.

⁸⁸ Srov. E. CASSIRER, *Filosofie symbolických forem: [díl] 1: Jazyk*. Praha, 1996, s. 15–27.; srov. též E. CASSIRER, *Filosofie symbolických forem: [díl] 2: Mytické myšlení*. Praha, 1996.; J. POKORNÝ et al., *Lingvistická antropologie: jazyk, mysl a kultura*. Praha 2010, s. 29–30.

⁸⁹ M. ELIADE, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*. In J. M. KITAGAWA; M. ELIADE. *The history of religions: essays in methodology*. Chicago 1959, s. 95.

⁹⁰ Pro úplnost poznamenejme, že je možné též to, aby znak zároveň fungoval i v symbolické rovině. Autorka konstatuje, že jen velice málo našich slov a obrazů má čistě technický, utilitární smysl: de facto každý objekt, který se dostává do centra lidské pozornosti, získává významy přesahující momentální realitu, tedy významy symbolické. (Srov. S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 284–285.)

prostředky umožňující složitější myšlenkové operace bez přímé a praktické vazby na prostředí a situaci. Sem patří též utváření konceptuálních a abstraktních představ.⁹¹ Lidé si dokáží představit i to, co v objektivní fyzické realitě neexistuje, umějí zformulovat ideální představu toho, jaké by věci a jevy kolem sebe chtěli mít, tvůrčím způsobem si představit různé eventuality a s tímto vědomím potom dále jednat. Někdy se dokonce zdá jako by symbolická sféra lidský život značnou měrou komplikovala. Zdánlivě neúčelné představy, hodnoty, záliby jsou stejně silnými hybateli našich životů jako „objektivní“ podmínky a praktické cíle.⁹² Abychom hovořili konkrétněji a ve vztahu ke studovanému tématu, připojme k tomuto tvrzení tezi Amose Rapoporta: „*Je-li nějaká oblast vnímána jako nebezpečná, lidé se jí budou vyhýbat i v případě, že míra zločinnosti zde není neobvykle vysoká; podobně nebudeme používat trasu, kterou považujeme za delší – i kdyby objektivně měřeno byla naopak krátká*“.⁹³

Raport však podotýká, že podobná kognitivní schémata lze nalézt i v mimo-lidské živočišné říši. Na základě řady informací (počínaje schopností *metakognice*⁹⁴ dokládanou u primátů⁹⁵ a konče slavnou a kontroverzně interpretovanou gorilí odpovědí na otázku po identitě „*[jsem] pěkné zvíře – gorila*“⁹⁶ pronesenou ve znakové řeči) vyvstává pochybnost, zda se skutečně můžeme držet vstupní teze Ernsta Cassirera a Susanne Langer o symbolizaci jako výlučně lidské charakteristice. Opět je na místě připomenout, jak složitý a možná nesmyslný je úkol vytyčování hranic mezi lidmi a zvířaty. Pokud jsme se ale už do nelehkého úkolu vystihnout specificky lidské charakteristiky pustili, připomeňme vzájemnou spojitost výše načrtnutých čtyř vlastností a ohledně zde probírané symbolizace dále odkážme na Anthony Storra. Ten sice nepopírá schopnost vyšších živočichů tvořit a užívat symboly nebo snít, za výlučně lidský ale považuje psychický odstup, který nám umožňuje oddělit se od momentálního prožitku a zobecněný jej transformovat do symbolické formy.⁹⁷ Poněkud problematickou tezi snad vysvětlíme, pokud připomeneme lidskou přizpůsobivost a životaschopnost napříč proměnlivými ekosystémy. Zatímco zvíře obvykle přežívá díky rigidním, „před-programovaným“ reakcím a potřebuje, aby prostředí, na něž je zvyklé, zůstávalo relativně stabilní, lidé „do vínku“ zároveň se svou „nespecializací“ dostali *věčnou nespokojenost, touhu hledat a objevovat nové*. Tato neexistence pevného

⁹¹ Jsme si pochopitelně vědomi toho, že vymezení pojmů je napříč odbornou literaturou poměrně různorodé a námi zvolená definice tedy není jedinou možností. (Srov. např. V. BORECKÝ, *Porozumění symbolu*. Praha 2003.)

⁹² Srov. S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 40.; M. LECRON FOSTER, Symbolism: the foundation of culture. In: T. INGOLD (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London 2002, s. 367–368.

⁹³ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 484.

⁹⁴ Jedná se o schopnost reflektovat vlastní myšlenkové strategie a pochody, v nichž poznáváme svět i sebe sama.

⁹⁵ Srov. C. RODRÍGUEZ, Hanging from the Language Tree. In: *Columbia: The Magazine of Columbia University*. New York 2009, s. 29–33.

⁹⁶ Srov. F. PATTERSON; W. GORDON, The Case for the Personhood of Gorillas. In: P. CAVALIERI; P. SINGER (eds.), *The Great Ape Project* [online]. New York 1993, s. 77, překlad autorky, v anglickém přepisu „*fine animal gorila*“.

⁹⁷ Autor v této pasáži odkazuje na Edwarda Bullougha a Susanne Langer. (Srov. A. STORR, *Cit. d.*, s. 30.)

připoutání ke konkrétní ekologické nice se zdá být též impulzem *lidské imaginace*. Symboly v takovém případě hrají roli mostů, které zajišťují spojení vnitřního světa představ a objektivního světa, který nás obklopuje.⁹⁸ Do souvislosti s toutéž flexibilitou vůči přírodnímu prostředí autor staví i univerzálně lidskou, více či méně intenzivní, vnitřní rozpolcenost. Jsme poháněni mnohdy vzájemně konfliktními impulzy a významným principem našich mentálních procesů se zdá být touha nalézat ve zdánlivě nekompatibilních věcech a jevech jednotu a řád.⁹⁹ Jsme tak zpět u lidského směřování k celistvosti a řádu a znovu si troufáme tvrdit, že na rozdíl od zvířat jsou naše mentální mapy mnohem více než jen případným doplňkem zbylých životních strategií.

Právě z těchto důvodů nelze lidský svět redukovat jen na fyzickou objektivní skutečnost. Je protkán spleť symbolických sdělení a vztahů mezi nimi.¹⁰⁰ Když Susanne Langer říká: „*Ze znaků a symbolů tkáme předivo ,reality‘*“¹⁰¹ nebo „*symboly a významy tvoří lidský svět*“¹⁰², má tím na mysli bytostně důležitý a nepřetržitě probíhající proces symbolizace, který je (navzdory nevyhnutelným limitům, které přináší) základním nástrojem umožňujícím lidské mysli *svobodné a sebejisté fungování*.¹⁰³

Odkazující k obecnějším principům lidského životního stylu, můžeme slovy Erazima Koháka říci, že „*svoboda vstupuje do života s představivostí, se schopností před-stavit před sebe to, co není, avšak mohlo či mělo by být.*“¹⁰⁴ Teprve díky představivosti se utváří předpoklad tvůrčího a svobodného přístupu k životu, který není v neovládaném tahu přírodních pudů či zažitých zvyklostí.¹⁰⁵ Nemáme tím na mysli bezbřehou a ničím nelimitovanou svobodu,¹⁰⁶ ale (s odkazem na výše vysvětlený úhel pohledu) naopak schopnost na základě složitých symbolicko-kognitivních procesů jednat v rámci utvářeném životními okolnostmi a prostředím. To znamená též v rámci limitů formovaných lidskou biologickou přirozeností a kulturním kódem. Mohli bychom říci, že odpovědnost za vlastní

⁹⁸ Srov. A. STORR, *Cit. d.*, s. 17–19.; srov. též E. CASSIRER, *Filosofie symbolických forem: [dí] 1*, s. 15–27.

⁹⁹ Srov. A. STORR, *Cit. d.*, s. 20, 23, 26, 30.

¹⁰⁰ Zdůrazněním symbolické a významové sféry lidského života se blížíme *symbolické antropologii* a s ní souvisejícím konceptům studia člověka. K tématu srov. např. M. DOUGLAS, *Purity and danger: an analysis of concept of pollution and taboo*. London 2002.; C. GEERTZ, *Cit. d.*; V. W. TURNER, *The Ritual Process: structure and anti-structure*. New Brunswick 2008.; srov. též P. BERGER; T. LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality*.

S definicí kultury jako symbolického systému se můžeme setkat ve třech hlavních interpretacích: (1) kultura je vnímána jako soubor východisek předávaných symbolickým systémem, tato vypovídají o povaze světa a lidském místě v něm; (2) kultura je „síť“ lidmi zkonstruovaných významů, studium kultury je proto spíše interpretací těchto významů než jejich objektivním vysvětlením; (3) kultura je celek organizovaný všeprostopujícím semiotickým (obrazným či metaforickým) principem. (Srov. M. LECRON FOSTER, *Cit. d.*, s. 368.)

¹⁰¹ S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 280, překlad autorky.

¹⁰² S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 28, překlad autorky.

¹⁰³ Srov. S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 28, 40–41, 280–294.; srov. též J. KARLOVÁ, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, s. 16, 59.

¹⁰⁴ E. KOHÁK, *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 18–19.

¹⁰⁵ Srov. E. KOHÁK, *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 18–20.

¹⁰⁶ Srov. J. SOKOL, *Cit. d.*, s. 45–55.

život, vztahy s druhými i za místo, v němž žijeme, je umožněna právě lidskou svobodou. Podle výkladu Susanne Langer se zdá, že dokonalá nevázanost a absence referenčních mechanismů symbolické orientace by lidem ve výsledku nebyla příliš ku prospěchu. Naopak by z nich poměrně snadno učinila dezorientované, zmatené a života neschopné bytosti, kterým stres vyvolaný neexistencí symbolické opory neumožňuje vyrovnat se ani s docela běžnými, nevelkými problémy a obyčejnými věcmi.¹⁰⁷ Slovy Ericha Fromma: „*Bez mapy našeho přírodního a sociálního světa – obraz světa a místa člověka v něm je strukturován a má vnitřní soudržnost – by lidská bytost byla zmatena a neschopna jednat účelně a soustavně, protože by nebyl žádný způsob, jak se zorientovat, nalézt pevný bod, který dovoluje zorganizovat všechny dojmy, které na člověka dopadají.*“¹⁰⁸

Touto zmínkou bychom snad mohli vysvětlit paradoxní situace, v nichž se svých interpretačních a orientačních schémata ze všech sil držíme navzdory tomu, že jejich jednotlivé části mezi sebou povážlivě skřípou, už už se projevuje jejich absurdita nebo nesoulad s každodenní životní praxí. Nutně potřebujeme orientační „mapu“, a tak si někdy hýčkáme i značně nedokonalé plány.¹⁰⁹

V návaznosti na potřebu symbolické opory jako všudypřítomnou lidskou charakteristiku můžeme odkázat na Durkheimovo podobenství o kultuře. Ta je jevem *sui generis*¹¹⁰, proudem, v němž plyneme – aniž jsme si to zvolili, aniž tuto skutečnost plně reflektujeme, neschopni z něj vystoupit.¹¹¹ V tomto smyslu jsme zmiňovali *obraz světa* – myšlenkovou mapu univerza, jejíž relativní stabilita vnáší do našich životů představu světového řádu a pravidel a je základní, mnohdy neuvědomovanou oporou a východiskem. Na základě klasického *antropologického přístupu* (o jehož nejednoznačné platnosti v podmínkách současného světa budeme hovořit později) obvykle předpokládáme, že každá kultura má svůj více či méně jedinečný a soběstačný pohled na svět¹¹² a že její příslušníci jsou tato základní životní východiska schopni reflektovat pouze do určité míry, nemohou se od nich tedy nikdy plně oprostit. Zejména proto, že světónázor je složitou sítí zpětných vazeb propojen s nezákladnějšími životními východisky – myšlením, jazykem, s obsahy a významy přisuzovanými jednotlivým věcem a jevům. V podobném duchu rozpracovává Thomas Kuhn pojem vědeckého *paradigmatu*, tedy

¹⁰⁷ Srov. S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 287–294.

¹⁰⁸ E. FROMM, *Mít, nebo být?*, s. 160.

¹⁰⁹ Srov. M. DOUGLAS, *Cit. d.*, s. 163.; E. FROMM, *To Have or To Be?*, New York 2008, s. 112–114.; E. KOHÁK, *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 43.; T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1965, s. 52–109.; srov. též J. KARLOVÁ, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, s. 19–21.

¹¹⁰ Tedy jev „svého druhu“, který se řídí vlastními pravidly a jehož existence je naidividuální.

¹¹¹ Srov. É. DURKHEIM, *Pravidla sociologické metody*. Praha 1926, zejm. s. 35–46, 122–156.; É. DURKHEIM, *Společenská dělna práce*. Brno 2004, s. 75, 115.

¹¹² Srov. např. „*Kultura je celistvý systém významů, hodnot a společenských norem, kterými se řídí členové dané společnosti a které prostřednictvím socializace předávají dalším generacím.*“ (R. F. MURPHY, *Cit. d.*, s. 32.) Viz též s. 11.

konkrétního, velice nepružného a nekreativního způsobu nazírání světa, který je sdílen vědeckou komunitou dané doby.¹¹³

Podobnou „závislost“ na symbolických systémech lze považovat za nevyhnutelnou součást lidského kulturního kódu. Uvnitř těchto obecných limitů ale lidem připisujeme spíše kreativní životní schopnosti. *Zkostnatělé „předprogramované“ chování*, které v případě zásadní proměny životních okolností poměrně jistě vede do slepé uličky, máme tendenci obecně přisuzovat mimo-lidské živočišné říši. Pro pořádek však musíme připomenout, že s myšlením přespřílili „uzavřeným do krabice“ – téměř nepochopitelnou neschopností „s nadhledem“ zhodnotit situaci a v případě nutnosti vystoupit z proudu kulturní tradice dosud obvyklých strategií – se setkáváme též u lidí. Anthony Storr odkazuje na *Velký hladomor*, kolaps kulturně-ekologického systému, který v Irsku ve čtyřicátých letech osmnáctého století způsobila neúroda brambor. Zdejší zemědělská populace závislá na této plodině projevila značnou neschopnost tvůrčím způsobem řešit náhlou změnu životních podmínek. Zčásti proto, že místní lidé neměli dostatečný rozhled, nedokázali překročit lokální, dlouhodobě zažitě životní strategie a využít alternativní možnosti, například oceán plný ryb.¹¹⁴ Irská neschopnost zvrátit zaběhlé kulturní strategie se snad zdá být vzdáleným příkladem omezeného životního rozhledu, proto bychom na tomto místě měli připomenout do jisté míry podobný příklad převažující kulturní dynamiky současného (dnes již nejen) euroamerického světa. Velice obecně řečeno je přístup ke světu řízen zejména zaběhlými principy ekonomického zisku a antropocentrické exploatace přírodních zdrojů; přestože v případě pokračování dosavadních procesů již docela jasně tušíme nevyhnutelnost možná fatálního environmentálního kolapsu.¹¹⁵

V následující kapitole se budeme podrobněji věnovat problematice urbanizace a architektury, které považujeme za úzce související se symbolizací a schopností tvůrčího přístupu ke světu a životním okolnostem. Možnost formulovat myšlenková schémata a představit si dosud fyzicky nepřítomné – ale potenciálně možné – se totiž zdá být předpokladem či přinejmenším součástí jakéhokoli fyzického budování.¹¹⁶

Stávající kapitolu nyní uzavíráme konstatováním, že neexistuje kultura, která by postrádala *obraz světa* – ucelující (ač nikoli nezbytně vnitřně harmonickou) myšlenkovou mapu umožňující orientaci a porozumění všem věcem a jevům

¹¹³ Thomas Kuhn vykládá vědecký přístup každé epochy jako záměrně netvůrčí a nepřekračující vymezená pravidla, respektující předem formulované „hádky“ a metody, jak na ně v rámci předem stanovených mantinelů nalézt odpověď. Normální věda je tedy de facto uzavřením myšlení do „nepružné krabice“. (Srov. T. S. KUHN, *Cit. d.*)

¹¹⁴ Srov. A. STORR, *Cit. d.*, s. 18.

¹¹⁵ K problematice hledání alternativního paradigmatu pro současný svět srov. E. KOHÁK, *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*, Praha 1998.; J. ORTOVÁ, *Kulturní a sociální ekologie: I*, zejm. s. 28–37, 55–61.; Z. SOKOLÍČKOVÁ, *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*, Červený Kostelec 2012.

¹¹⁶ Srov. N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 20.; E. KOHÁK, *Svoboda, svědomí, soužití*, s. 16–23.; S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 57–78, 280–294.; J. SOKOL, *Cit. d.*, s. 69–73.

i lidem samotným.¹¹⁷ Výše jsme řekli, že lidský způsob osidlování světa nikdy není chaotický či zcela nahodilý, což znamená, že urbanizace a architektura kromě jiného obvykle zrcadlí konkrétní představu univerza. Máme tím zároveň na mysli i fakt, že tento „obraz“ je výsledkem složitých procesů a vzájemných zpětných vazeb mezi přírodou, společností a kulturou, že určitý podíl na jeho aktuální podobě mají lokální limity, procesy vývojových pokusů, neúspěchů i náhod. Na mnoha příkladech je potom možné ukázat, že ani ve značně neutěšených životních podmínkách lidé na základní mechanismy osvojování či přetváření světa nerezignují. Naopak se zdá, že symbolická opora je mechanismem, jenž umožňuje vyrovnat se i s velmi obtížnými situacemi a okolnostmi, a tak se právě v problematických podmínkách ukazuje být tím potřebnější. Abychom hovořili konkrétněji, odkazujeme zde ke svébytné a „nepozorovaně“ stvořené urbanizaci jednoho ze syrských uprchlických táborů.

Zaatari, tranzitní zóna proměněná v město

„V táboře Zátari žije pohromadě na sto tisíc lidí, to je už jako město. Lidé si tam z ničeho vytvářejí své domovy – i v těch nejzoufalejších a nejtěžších podmínkách urbanizují a tvoří základní městské struktury. Udělají si ulice, obchodní čtvrtě, domy, spojí se do malých sousedství, prostě vytvoří něco, co připomíná normální městský život. Tak to lidé prostě potřebují a chtějí. V Zátari najdete třeba cestovní agenturu nebo firmu, jež rozváží pizzu. Ani lidé z OSN nevědí, kdo kde žije. A přesto je tu rozvážková služba, jež dokáže doručit pizzu na něčí adresu.“¹¹⁸

Syrský uprchlický tábor Zaatari vznikl v létě roku 2012 na jordánském území, pár kilometrů od syrsko-jordánské hranice. Přesný počet zdejších osadníků se poměrně těžko odhaduje, oficiální čísla v současnosti ukazují na více než 80 tisíc lidí, reálná čísla jsou nepochybně vyšší. Místo prošlo a prochází rychlým rozvojem a postupně získává podobu neoficiálního, svépomocně vzniklého města. Když Michael Kimmelman ve výše uvedeném komentáři hovoří o urbanizaci tohoto místa, používá pojem spíše ve smyslu „strukturované tvorby městského prostoru“, zároveň ale odkazuje k ústřední tezi naší studie: lidé dokáží a musejí přetvářet své životní prostředí k obrazu svému. „*Proměna, urychlená zmatkem v regionu a iniciativním přístupem Syřanů, ilustruje základní civilizační tendenci urbanizovat, s níž se nepřehlédnutelně setkáváme i v místech bez naděje – lidé zanechávají svůj otisk všude, kde žijí, činíce prostor, který obsazují, svým vlastním.*“¹¹⁹

¹¹⁷ Srov. M. AUGÉ, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris 1994, s. 14.; E. FROMM, *To Have or To Be?*, s. 113.

¹¹⁸ M. KIMMELMAN; K. VRÁNKOVÁ, *V architektuře jde o život*. In: *Respekt*. Praha 2014, s. 44–47.

¹¹⁹ M. KIMMELMAN, *Refugee Camp for Syrians in Jordan Evolves as a Do-It-Yourself City*. In: *The New York Times*, New York 2014, s. A1, překlad autorky.

Místo bylo původně zamýšleno jako dočasné, tranzitní útočiště. Živelné zdonalování a „přivlastňování“ prostoru tvůrčím, mnohdy kutilským způsobem lokalitu přetváří ve svébytný kulturní ekosystém, jehož vznik původně nikdo neočekával. Z pouštní pustiny se zrodilo čtvrté největší město Jordánska, jsou tu obchody a podniky všeho druhu, provizorní rodinná sídla, soukromé koupelny a zahrady, hlavní třída, které se říká Champs-Élysées. Zdejší život si nesmíme ani v nejmenším idealizovat. Ali Samarra, jeden ze syrských uprchlíků, postrádá zprávy o své manželce, která zřejmě uvízla v pohraničí, v roce 2013 o táboře říká: „*Je to hrob, hřbitov.*“¹²⁰ K pohnutým osudům uprchlíků, kteří přišli o své blízké nebo o nich nevědí, a velice omezeným možnostem životní volby se přidávají místní specifika: vážné potíže s bezpečností, zásobováním, všechny formy černého obchodu včetně trhu s drogami a místními realitami, tenze mezi uprchlíky a jordánským obyvatelstvem. Organické životní procesy jsou v mnoha ohledech problematické, OSN například dosud platí neudržitelných 750 tisíc dolarů měsíčně za elektřinu, která mizí prostřednictvím neoficiálních přípojek. Zatímco nověji vzniklý uprchlický tábor Azraq byl záměrně koncipován se striktní a neměnnou strukturou tak, aby zde pokud možno nemohlo dojít k podobným procesům a „komplikacím“ jako v Zaatari, zdá se, že dynamické procesy proměny a tvorby prostředí mohou přes všechny potíže zdejšími lidem poskytnout nutné minimum důstojnosti i vztah k místu.¹²¹ Slovy Kiliana Kleinschmida, hlavního koordinátora Zaatari (který údajně preferuje spíše titul starosta): „*My projektujeme uprchlické tábory; uprchlíci stavějí města.*“¹²²

¹²⁰ F. VAN TETS, The Mayor of Zaatari: Killian Kleinschmidt on Life in the Syrian Refugee Camp. In: *Refugees Daily* [online], překlad autorky.

¹²¹ Srov. M. KIMMELMAN, Refugee Camp for Syrians in Jordan Evolves as a Do-It-Yourself City; Syria Regional Refugee Response: Azraq Camp. In: *Inter-agency Information Sharing Portal* [online].; Syria Regional Refugee Response: Zaatari Refugee Camp. In: *Inter-agency Information Sharing Portal* [online].; F. VAN TETS, The Mayor of Zaatari [online].

¹²² M. KIMMELMAN, Refugee Camp for Syrians in Jordan Evolves as a Do-It-Yourself City., s.A8, překlad autorky.

STRUKTUROVANÁ KOMPOZICE

Lidskou přirozeností (ve smyslu výjimečné schopnosti i základní životní potřeby) je tedy konstruovat si představu o tom, jak se věci mají a v souvislosti s touto myšlenkovou mapou univerza tvořit a přetvářet věci kolem sebe. Snažíme se v přírodním světě zpřítomnit či vytvořit řád tím, že prostor konceptuálně promyslíme a na základě této vize do fyzického prostředí zakomponujeme symbolické zprávy o povaze a uspořádání místa.¹²³ Pro úplnost poznamenáváme, že zatímco například Amos Rapoport vnímá myšlenkový koncept jako nutně předcházející případné architektonicko-urbanistické činnosti, jiní autoři, mezi něž patří třeba Christian Norberg-Schulz, připouštějí možný souběh budování a utváření představy o světě.¹²⁴

Po značnou část lidských dějin vznikají kulturní místa v přímé reakci na specifickou atmosféru přírodní lokality. Jsou zpřítomněním a dotvořením potenciálně přítomného, ač původně snad nedostatečně zřetelného *genia loci*¹²⁵. Kultura tedy nutně nemusí být protikladem přírodního světa, jak tomu obvykle bývá v euroamerickém světě. Mnohdy jednoduše dochází k vzájemnému a subtilnímu propojení kulturní symboliky s přírodním plánem. Pouze v některých dobách (typicky například v souvislosti s moderní architekturou či některými současnými trendy) je akcentována stavební činnost, která se od citlivosti vůči lokální atmosféře odvrací.¹²⁶

Součástí symbolických sdělení mohou být sociokulturní informace o vztazích mezi lidmi, vztazích s mimo-lidským světem, o hranicích místa, jeho účelu a tom, kdo je oprávněn vstoupit. Dále to bývají zprávy o žádoucím či zakázaném jednání, případně též o vlastnictví a pravidlech využívání zdrojů atd.¹²⁷ Velice významné jsou potom složitější kosmologické zprávy o povaze a pravidlech fungování univerza a místě, které je v něm vyčleněno člověku. Ke shrnutí lze užít

¹²³ Viz též citace textu Mircea Eliadeho na s. 90.

¹²⁴ Podrobněji k tématu viz s. 90–91. (Srov. C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 52.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 461, 472, 481, 483.)

¹²⁵ Pojem používáme ve významu specifické, neopakovatelné atmosféry jednotlivých míst, kterým byl s ohledem na jejich přírodní složky vtisknut lidský řád. Odkazujeme ke konceptu *genia loci*, jak jej ve stejnojmenné knize rozpracoval Christian Norberg-Schulz. (Srov. C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, 18.)

¹²⁶ Srov. C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 189–202.

¹²⁷ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 463, 482, 486.

tezi Christiana Norberg-Schulze: „*Člověk shromažďuje zakoušené významy, aby sám pro sebe vytvořil imago mundi či mikrokosmos.*“¹²⁸

Obecně lze podobné principy sledovat u všech lidských společností, naproti tomu konkrétní symbolická sdělení bývají kulturně specifická, a tedy srozumitelná pouze pro toho, kdo disponuje příslušným „výkladovým klíčem“. Marc Augé upozorňuje na základní symbolickou „matrici“, která pro všechny členy konkrétní skupiny a obyvatele sdílející jedno místo předznamenává osobní zkušenost každého jednotlivce. Je zpřítomněním organizačních schémat a znaků, které dávají řád společnosti, intelektuální předlohou, pozůstatkem i podmínkou historie.¹²⁹

V současném globalizovaném světě je poměrně obvyklé, pokud je jedno místo sdíleno mnoha různými skupinami. V takovém případě lze předpokládat, že jediná lokalita nese větší množství symbolických matric a sdělení, jež se mohou v různé míře překrývat a obvykle také procházejí různě rychlými proměnami symbolických významů. V minulosti snad byla různorodost a rychlost změn o něco nižší, přesto se v mnoha okamžicích historie setkáváme jak s koexistencí a blízkými kontakty mezi různými kulturami, tak s případy, v nichž je místo buď postupně či prostřednictvím náhlé změny „převzato“ a reinterpretováno novou společností či kulturou. Poměrně často nebudujeme zcela nová sídla či stavby, ale prostřednictvím úprav některých prvků v původně „cizím“ místě vytváříme vlastní uspořádání.¹³⁰

Dostáváme se tím k tématu jisté dynamiky symbolických významů a sdělení, kterou lze pozorovat i v případě, že nedochází k radikální proměně obyvatelstva či náhlým kulturním změnám. Mary LeCron Foster je další z těch, kteří upozorňují na všudypřítomnou lidskou schopnost i tendenci tvůrčím způsobem pozměňovat symbolické významy a vytvářet nové analogie. Autorka tyto vlastnosti přisuzuje specificky lidskému biologickému „dědictví“. Schopnost inovovat je naproti tomu vyvažována opačným sklonem – tendencí ke stabilitě, kterou vykazují symboly propojené do významových „sítí“.¹³¹ Totéž můžeme ukázat na problematice bydlení, o níž jsme již řekli, že z podstaty souvisí se zakotvením či zpřítomněním symbolů a významů do životního prostředí. Norberg-Schulz hovoří o *struktuře místa*, která se v jeho pojetí projevuje v konkrétní prostorové organizaci a celkové atmosféře, charakteru místa. Pokud by tato struktura zůstávala dokonale neměnná, místo by se stalo nepoužitelným. Vždy podléhá určitým rychlejším či pomalejším dynamickým procesům proměn, významy v něm zpřítomňované nikdy nejsou zcela jednoznačné, ale mohou být interpretovány různými způsoby. Například s ohledem na nový historický kontext musí mít

¹²⁸ C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 17, zvýraznění originálního textu jsou zachována prostřednictvím inverzního formátování.

¹²⁹ Srov. M. AUGÉ, *Cit. d.*, s. 14–15.

¹³⁰ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 489–490.

¹³¹ Srov. M. LECRON FOSTER, *Cit. d.*, s. 366–367.; srov. též C. GEERTZ, *Cit. d.*, s. 5.; S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 280.



Brno, Česká republika: kostel, který měl být zlikvidován při výstavbě sídliště;
Georgetown, Malajsie: opuštěné koloniální dědictví

struktura místa schopnost přijímat nové obsahy. Přílišná flexibilita či rychlost proměn by však pravděpodobně znamenala ztrátu osobitého charakteru, neopakovatelného *genia loci*.¹³²

Významná sociokulturní sdělení obvykle krystalizují ve výsostných místech. Výrazných bodech krajiny či lidských sídel, kterým je pro jejich neobvyklou povahu připisován všednodenní realitu přesahující rozměr výjimečného či posvátného. V *tradiční*¹³³ formě sídelního uspořádání našeho sociokulturního okruhu může být optickým či duchovním středem prostoru, v němž žijeme, náš vlastní dům, památný strom, hřbitov, kde leží naši předci, kaple nebo kříž v poli. Věci i místa, která jsou blízká, srozumitelná a vytvářejí vertikální osu světa. Taková, která míváme při každodenních činnostech, obracíme se k nim ve svátečních chvílích a nenápadně – mnohdy dokonce nereflektovaně, si jejich prostřednictvím utvřujeme své místo na zemi. Příliš rychlé proměny sídelní struktury či přesuny obyvatel, jak jsme již řekli, obvykle vedou k narušení těchto symbolických systémů. Příkladem může být třeba několikafázové před a poválečné vyhlídání Sudet, které způsobilo nejen vymazání lokální paměti, ale na mnoha místech též narušení citlivé rovnováhy kulturního ekosystému.¹³⁴

Urbanista Kevin Lynch v textu z roku 1960 hovoří o čitelnosti a srozumitelnosti prostorově-architektonické symboliky (zejména fyzických prvků městského prostoru: cest, okrajů, oblastí, uzlů a význačných bodů). Všem „krásným“ městům připisuje charakteristiky symbolické jasnosti a srozumitelnosti, které umožňují vytvoření jasných kognitivních map fyzického světa kolem nás. Díky nim se dokážeme vyznat v daném prostředí a také žít s pocitem bezpečí a emocionální jistoty.¹³⁵

V rámci evropských tradičních sídel se například velice obvykle setkáváme s přehlednou *pyramidální siluetou*. Charakteristická horizontální i vertikální kompozice do velké míry zrcadlí i hierarchii hodnot a společenského uspořádání. Silueta je završena špičkou kostela, jejíž pozice v srdci sídelního prostoru výškově přesahující zbylé stavby kromě jiného nese zprávu o významu duchovního

¹³² Srov. C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 18.; k tématu reinterpretace srov. např. též M.AUGÉ, *Cit. d.*, s. 14–18.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 462.

¹³³ Na mysl máme *tradiční* společnosti s převážně usedlým způsobem života, velmi obecně by bylo možné tento model životní strategie vymezit dobou mezi neolitickou revolucí a nástupem industrializace, který bývá v západním světě orientačně kladen do 18. a zejména 19. století a dále se rozšiřuje i za hranice euroamerického světa. Toto orientační historické vymezení však pochopitelně řadě kultur nevyhovuje, zejména tím máme na mysl lovecko-sběračské či pastevecké nomádské společnosti. Tradičnímu sídelnímu stylu připisujeme řadu charakteristik, zkratkovitě zde zmiňujeme respektování lidského měřítka staveb i sídelních celků; možnost dohlédnout na hranici, kterou „naše“ domovské místo končí; vyšší stabilitu sociálního uspořádání, která zároveň bývá zakomponována do prostorové struktury sídel. Dále práci s přírodními materiály a roli „člověka-tvůrce-projektanta-uživatele“, který každou věc bere do ruky, aby jí vtiskl jedinečnou podobu a tvar. (Srov. J. ORTOVA, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 119–120.)

¹³⁴ Srov. např. J. ASSMANN, *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha 2001, s. 56–57.; V. ČÍLEK, *Krajiny vnitřní a vnější*, s. 43–48.; M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Praha 1993, s. 13–14.; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 5–10.

¹³⁵ Srov. K. LYNCH, *Cit. d.*; srov. též citace textu C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 19–20.



Bruggy, Belgie: Begijnhof, přírodní vertikála klášterní zahrady uvnitř města



Bologna, Itálie: přes 90 metrů vysoká věž dodnes hlásá slávu a moc rodiny Asinelli

majestátu. Jak se potom vzdalujeme od centra, vyšší a výstavnější budovy reprezentantů světské moci se postupně mění ve stavby méně okázalé a významné. Pokud se tu a tam přihodí porušení této symbolické hierarchie, obvykle se jedná o zajímavou zprávu vypovídající o místních sociálních mocenských vztazích. Stalo se to třeba v Bologni, kde věže jednotlivých aristokratických rodin dočasně proměnily siluetu města ve strukturu ne nepodobnou středověkému „Manhattanu“.

Prozatím jen ve stručnosti připomínáme, že *způsoby vyjádření prostorové struktury*, na něž jsme zvyklí, které dokážeme „číst“ a které považujeme za samozřejmost, v převážné většině nejsou univerzálně platné. Zatímco některé kultury symboliku a organizaci prostoru pojímají velice nápadně prostřednictvím „umělých“ zdí, značek, silnic a plotů, jiné tutéž organizaci a její sociokulturní sdělení zpřítomňují s využitím naprosto minimálních či po fyzické stránce téměř nulových prostředků. Pomocí nenápadných náznačků, jež se mohou zrcadlit spíše ve vědomí a jednání zúčastněných lidí, například v rituálech, než ve fyzickém ztvárnění samotném.¹³⁶

Napříč kulturami tak můžeme sledovat *upřednostnění různých aspektů* kulturní orientace a identifikace (citového prožitku domovského přináležení, které je základním předpokladem „bydlení“ v plném slova smyslu).¹³⁷ Obvykle jsme naladěni na konkrétní typ symbolů a orientačních mechanismů upřednostňovaných naší kulturou a v radikálně odlišných podmínkách se poměrně snadno cítíme ztraceni. Zatímco Evropan současnosti se relativně úspěšně vypořádá s plánkem londýnského metra, jeho kulturní kompetence by bez moderní techniky pravděpodobně nestačila na plavbu po otevřeném oceánu. Kultury pacifických mořeplavců naproti tomu vybudovaly systémy porozumění světu a mechanismy navigace řídicí se (pro nás nepřiliš nápadnými a vcelku nesrozumitelnými) úkazy. Oporami kulturních významů orientace jsou (nebo byly, neboť s nástupem moderní techniky se mnohé změnilo) postavení vesmírných těles, mořské proudy, struktura vln a příboje či let ptáků. Tedy přírodní „podloží“ pouze doplněné o lidský symbolický orientační systém.¹³⁸

Novodobý západní svět vykazuje jistý sklon ke *koncentraci symbolických zpráv o povaze místa, žádoucích a očekávaných aktivitách* spíše do budov, jejich částí a do prostranství lidských sídel, než k jejich rozpětí napříč celou kulturní krajinou. Nasměrování dosavadními zkušenostmi tak svou pozornost mnohem citlivěji obracíme k umělým lidským výtvorům a přírodní jevy, které by v rámci symbolické interpretace mohly být (a pro mnoho kultur byly či jsou) součástí orientačních a identifikačních systémů, ponecháváme stranou jako kulturně nevýznamné.

¹³⁶ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 472, 481, 488, 493.

¹³⁷ Srov. C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 18–23.

¹³⁸ Srov. např. D. LEWIS, *We, the Navigators: the ancient art of landfinding in the Pacific*. Honolulu 1994.

Dále zmiňme různou míru *složitosti prostorové struktury* jako celku. Specifikem nedávného vývoje euroamerického životního stylu je značná *monofunkčnost* jednotlivých prostor. Týká se jednotlivých částí sídel, budov i součástí našich obydlí. Toto dědictví moderny v posledních desetiletích vykazuje mírně klesající tendenci, ve srovnání s mnoha nezápadními společnostmi je však stále intenzivní. Amos Rapoport v této souvislosti poukazuje na odlišné charakteristiky prostorové struktury komplexních společností a společností s relativně jednoduchou dělbou práce a menším množstvím specializovaných činností. Hovoří o tom, že u méně komplexních společností bývá jediné místo obvykle užíváno k mnoha různým aktivitám a samo o sobě či v myslích zúčastněných aktérů proto obsahuje složité sociokulturní informace o významu, pravidlech přístupu a vhodného chování, jež se mohou výrazně lišit například s ohledem na denní či roční dobu. Naproti tomu komplexní společnosti se složitou dělbou práce mívají jednotlivá místa vyhrazena konkrétním významům, pravidlům a činnostem. Z toho také plyne složitější struktura životního prostoru, který je členěn na části s jednoznačnějšími, zřetelnějšími (a poměrně stabilními) informacemi a signály, jež směřují uživatele k žádoucímu jednání.¹³⁹

V průběhu dějin se dále setkáváme s *různou mírou závažnosti latentních symbolických sdělení*. Zmínili jsme dobu před zhruba 35 – 40 tisíci lety, v níž se setkáváme s nepřehlédnutelnými důkazy o existenci mentálního světa „našeho typu“. Zároveň tušíme, že zásadní chvíle, v níž se poprvé objevuje *moderní*¹⁴⁰ lidský svět, bude starší. Z hlediska podložení objektivními, nepopíratelnými důkazy jsme u tohoto mezníku v mnohem komplikovanější situaci. Řada autorů spojuje plné lidství s „objevením“¹⁴¹ lidské řeči.¹⁴²

Clive Gamble zdůrazňuje spojitost mezi *jazykem*, který byl základem efektivních paměťových mechanismů a zdokonalení sociálních vazeb (přičemž oba tyto aspekty usnadňují plánování budoucnosti) a tím, jak moderní¹⁴³ lidská populace obsazovala různá životní prostředí. Přestože se první doklady *kolonizace* touto populací objevují někdy před 40 tisíci let a časově se tedy překrývají s nejstaršími doloženými uměleckými projevy, autor jejich vzájemnou souvislost považuje za spíše mlhavou, ač v principu ji nepopírá. Zdůrazňuje naproti tomu zásadní roli jazyka a symbolických systémů, které ve svém důsledku umožnily rozšíření mo-

¹³⁹ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 461–463, 474.

¹⁴⁰ S ohledem na kontext je zřejmé, že zde nemluvíme o „moderně“ ve smyslu industriální epochy, ale o „plném“ lidství s fyziologií a anatomii „současného“ typu, rozvinutými životními strategiemi a mechanismy lidského kulturního kódu. Na několika následujících stranách je pojem opět použit v tomto slova smyslu, tedy v kontextu prehistorického vývoje rodu Homo.

¹⁴¹ Vzhledem ke značné různorodosti jednotlivých vědeckých datací je jednoznačné vymezení tohoto mezníku problematické. Zde se držíme doby přibližně před 200 tisíci let.

¹⁴² Srov. C. GAMBLE, *Cit. d.*, s. 99.; R. E. LEAKEY, *Cit. d.*, s. 79–81, 141.; R. F. MURPHY, *Cit. d.*, s. 38.; k původu lidského jazyka srov. např. R. E. LEAKEY, *Cit. d.*, s. 119–138.; P. LIEBERMAN, *The Origins and Evolution of Language* In: T. IN-GOLD (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London 2002, s. 126–129.; P. V. TOBIAS, *Cit. d.*, s. 63–66.

¹⁴³ Význam v kontextu prehistorického vývoje rodu Homo.

derních¹⁴⁴ lidí. Určitá část těchto symbolických konstrukcí a sociálních sítí – nikoli však celek beze zbytku – byla podle něj zachycena v uměleckých vyjádřeních.¹⁴⁵

Opět tedy shrnujeme, že za zásadní součást průlomu k „plnému“ lidství považujeme symbolickou orientaci ve světě a symbolickou komunikaci zajišťující rozvoj dalších sociokulturních mechanismů. Tytéž symbolické, latentní aspekty získávají na důležitosti ve strukturování životního prostoru společně s tím, jak kulturní mechanismy adaptace získávají převahu nad adaptací biologickou.¹⁴⁶ S odkazem na texty Jitky Ortové řekněme, že se spouští proces přeměny přírodního prostoru na prostor kulturní, v jehož rámci si lidé buď přechodně, nebo trvale vytyčují své vlastní, *bezpečné a srozumitelné místo*. Kromě pragmatické nutnosti chránit se před nepřáteli a nepřízní počasí, jde také o ochranění ohniště (které je pro řadu neindustriálních¹⁴⁷ společností symbolicky významným středobodem životních aktivit a do té doby, než je poprvé zkonstruován uzavřený krb, bývá též fyzickým centrem domu).¹⁴⁸ Požadavek jistoty dále znamená vydělit z „nekonečného neznáma“ univerza část, která by odrážela lidský způsob existence. Místo, ve kterém se skupina cítí bezpečně a chápe je.¹⁴⁹ Druhým významným aspektem urbanizačních procesů je potřeba ukotvit a do prostoru *přenést sociální řád a půdorys organizace životních procesů*.¹⁵⁰ Řekněme tedy, že struktura lidských sídel (přestože je nedefinitivním výsledkem procesu náhod, pokusů a omylů) do jisté míry zrcadlí a stabilizuje aktuální povahu „svě“ společnosti. Třetím bodem, který zde už byl podrobněji zmíněn, je zakomponování a zpřítomnění *představy o světě včetně zachycení smyslu lidského života*. Urbanizace tak vlastně souvisí probuzením introspektivního vědomí pomocí uvědomování si svého vyčlenění z přírodního univerza. Je způsobem, jak nést *břemeno porozumění*¹⁵¹. V prostorové struktuře a symbolice tak bývá zakotveno určité vědomí historické kontinuity, vědomí plynutí času a pohled na člověka jako „dějinnou“ bytost mezi minulostí a budoucností obývající svět s jeho pravidly a zákonitostmi.¹⁵²

Prvotní formy symbolické kompozice a struktury životního prostoru můžeme (s větší či menší přesností) doložit u přechodných tábořišť dlouho před tzv.

¹⁴⁴ Význam v kontextu prehistorického vývoje rodu Homo.

¹⁴⁵ Srov. C. GAMBLE, *Cit. d.*, s. 100–101.

¹⁴⁶ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 467–468; P.V.TOBIAS, *Cit. d.*, s. 66–69,71.

¹⁴⁷ Záměrně se vyhýbáme pojmu *preindustriální*, který do značné míry evokuje představu unilineárního vývoje, v němž všechny lidské kultury jako by postupovaly směrem k „civilizaci“ euroamerického typu.

¹⁴⁸ V kontextu antiky např.: „*Vyhaslý oheň a vyhaslá rodina byly u starých synonymní výrazy.*“ (N. D. FUSTEL DE COULANGES, *Antická obec*. Praha 1998, s. 25, k tématu srov. též s. 20–33.); k dalším kulturním okruhům srov. např. M. ELIADE, *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno 2004, s. 45,52.; C. WALDMAN; C. MASON, Scots. In: *Encyclopedia of European Peoples* [online]. New York 2006.; T. T. WATERMAN; R. GREINER, *Indian Houses of Puget Sound*. New York 1921, s. 38.

¹⁴⁹ Srov. J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 111.

¹⁵⁰ Srov. J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 111–113.

¹⁵¹ Srov. S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 287.

¹⁵² Srov. J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 111–117.

neolitickou revolucí¹⁵³. O těch nejstarších máme k dispozici jen velice sporné doklady, někteří autoři však odkazují až k archaickým nálezům z doby před ne- celými dvěma miliony let. V roklí Olduvai byly nalezeny kruhové útvary po- skládané z kamenů, které mohly sloužit jako základy přístřešků či větrolamy. Jsou připisovány raným hominidům a vznikly v době, kdy již existují kulturní stereotypy výroby kamenných nástrojů, k ostatním milníkům humanity, jako je užívání ohně či symbolické projevy umění a pohřbívání zemřelých (které se zda- jí být nejstaršími projevy vědomí života mezi minulým a budoucím časem), je ale ještě daleko. Někteří autoři tyto kamenné kruhy interpretují jako vyznačení *domovských základů (home-base)*¹⁵⁴, jejichž smysl nelze omezit jen na fyzický úkryt. Možná, že významnějším motivem je vytyčení ústředního místa přínále- žejícího konkrétní příbuzenské skupině, v němž dochází k blízkým interakcím a dělení potravy. Jakkoli hypotetické jsou tyto výklady smyslu archaických pro- storových struktur, stačí se historií posunout o něco blíže k současnosti, abychom našli nepochybné projevy nejen fyzicky-pragmatického, ale též symbolického formování životního prostoru.¹⁵⁵

V době před nějakými 300 tisíci let již jednoznačně nacházíme doklady o tá- bořištích, jejichž prostorová struktura odkazuje k poměrně složité sociální or- ganizaci. Přes dočasnost archaických osad a tábořišť i torzovitost znalostí, které máme o jejich symbolickém kontextu, lze v prostorové struktuře sídel, ve vzta- hu ke krajině kolem, v symbolice a prostorovém uspořádání vnitřního a vnější- ho prostoru přístřešků obvykle vytušit vědomí nejen sociálního, ale i světového řádu. Tyto životní strategie jsou potom společně s ostatními osvědčenými mecha- nismy předávány dalším a dalším generacím, které zděděné kulturní stereotypy znovu prověří v konfrontaci s lidským i přírodním světem. Následující neolitic- ká revoluce je potom výrazným průlomem sídelního stylu, nikoli však změnou „z čistého nebe“, neboť dynamiku procesů, které ji nakonec umožnily, můžeme sledovat dlouho před samotným usazením.¹⁵⁶

Jako protiváhu k donedávna akcentovaným a snad i přeceňovaným technolo- gicko-ekonomickým inovacím této proměny životních strategií můžeme pozor- nost (v duchu zde užívaného symbolického pojetí lidského životního stylu) zaměřit spíše k významu symbolických systémů a s nimi souvisejících sociálních

¹⁵³ Pojmem *neolitická revoluce* označujeme významnou změnu lidských sídelních strategií, která je poprvé zahájena přibližně před 10 tisíci lety (jednotlivé studie se v datech liší) a s ohledem na povahu místa a lokální kultury se potom s její realizací setkáváme v rámci dlouhého dějinného období (v našich podmínkách je to přibližně před 8 – 7 tisíci let). Proměna směřující k uselému způsobu života vyplývá z dlouhodobých „přípravných“ procesů i momentální environmentálně-klimatické situace a netýká se nutně všech lidských společností. (Srov. např. C. GAMBLE, *Cit. d.*, s. 96–102.; J. PETRÁŇ et al., *Dějiny hmotné kultury: [díl] 1, [sv.] 1: vymezení kulturních dějin, kultura každodenního života od pravěku do 15. století*. Praha 1985, s. 144–145.; C. SCARRE (ed.), *Zaniklé světy: velký atlas archeologie*. Praha 1995, s. 77–95.)

¹⁵⁴ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 649.

¹⁵⁵ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 469.

¹⁵⁶ Srov. R. LEAKEY, *Cit. d.*, s. 156; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 111–119.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 469.

vazeb. Podle Clive Gambla lze za zásadní považovat právě zdokonalení komunikace a zvýšení intenzity sociálních vztahů. Ty vedly ke schopnosti lépe plánovat, využívat zdrojů a tedy ke zvýšení produkce, kterou bylo následně nutné dělit, což zpětně podporovalo komplexní vazby mezi lidmi. Autor tuto tezi dokládá upozorněním na fakt, že dokonce i mnohé ostrovní oblasti, tropické lesy či pouště byly poprvé trvale osídleny pastevci a zemědělci, nikoli společnostmi založenými na rybolovu, sběračství či lovu. Ze zjevné disharmonie těchto informací lze odvodit, že pouhé technologicko-ekonomické charakteristiky nevypovídají o fenoménu neolitické revoluce s dostatečnou přesností a oním scházejícím elementem, díky kterému proces začne dávat smysl, snad mohou být symbolické a sociální systémy.¹⁵⁷

Zásadní změnou je především větší lidská suverenita, postupně narůstající vliv na dění kolem, oprošťování od jednoznačné, jednostranné a bezprostřední závislosti na přírodním prostředí – a to jak ve fyzickém slova smyslu, tak ohledně existenciálního zakotvení. Lidé významně zasahují do podoby světa, jako by se postupně stávali novou součástí geologických procesů.¹⁵⁸ Neznamená to, že by přírodu definitivně přemohli či nebrali v potaz, spíše naopak. Krajina a povaha místa, jeho *genius loci* jsou stále východiskem i referenčním bodem lidského způsobu života ve světě.¹⁵⁹ Tyto charakteristiky obecně přisuzujeme tradičním, neindustriálním společnostem, nesnažíme se tím ale v žádném případě romanticky tvrdit, že tradiční vztah k přírodě je nekomplikovaně harmonickou záležitostí. Měli bychom zmínit, že řada aktivit utvářejících kulturní podobu krajiny způsobovala poměrně razantní změny. Přesto jejich stopy dnes docela snadno přehlédneme a krajina s dlouhou historií kultivace nám tak může paradoxně připadat jako lidmi neovlivněná divočina.¹⁶⁰ Nalezli bychom však také příklady značných environmentálních těžkostí způsobených lidskou činností. Situace, v nichž se kulturní zásahy ve výsledku obracejí proti samotným aktérům. Příkladem může být helénistické město Priéné na západě Malé Asie a též další přístavy založené na v údolí řeky Mainandros (*Menderes*) na pobřeží Egejského moře. V důsledku silné eroze půdy způsobené zemědělstvím bylo ústí řeky postupně zaneseno nahromaděnou zeminou a pobřežní linie se tím posunula dál od původního břehu. Přístavní obchodnická města tím byla odříznuta od moře, což v kombinaci s poklesem úrodnosti polí ztrácejících ornici vedlo koncem 1. století př. n. l. k úpadku regionu.¹⁶¹ Na tomto příkladu je zřejmé, že proces

¹⁵⁷ Srov. C. GAMBLE, *Cit. d.*, s. 102.

¹⁵⁸ Srov. citace textů Vladimira Ivanoviče Vernadského a Pierra Teilharda de Chardin In: J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 59–61.

¹⁵⁹ Srov. např. N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, s. 119–120.; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 23–78.

¹⁶⁰ Srov. W. JAMES, *Cit. d.*, s. 216.

¹⁶¹ Srov. C. SCARRE (ed.), *Cit. d.*, s. 105, 164.

tvorby naší „druhé“ (lidské) přírody je do jisté míry vždy otevřeným a nedefinitivním souborem potenciálních možností a více či méně úspěšných pokusů.

První větší a komplexnější sídla městského typu vznikají poměrně brzy po neolitické revoluci.¹⁶² Nejen jejich prostorová struktura, ale též svatyně i obyčejné domy jasně vypovídají o svěbytném obrazu univerza zahrnujícím jak lidský, tak přírodní svět. Řada zdejších mytologických symbolů zrcadlí představy o cyklech života a smrti a kombinuje přitom motivy lidí i zvířat, myšlenkové a symbolické struktury naproti tomu zpětně vstupují do životního stylu zdejších lidí. V osadě Çatal Hüyük například nalézáme mnogogenerační rodinné hroby umístěné přímo pod místy, kam se chodilo spát. Snad lze toto uspořádání interpretovat jako projev vědomí kontinuity a existence kultu předků.¹⁶³ I pokud bychom se v konkrétním výkladu těchto prostorových symbolů mýlili, zdejší obyvatelé jednoznačně pokračují v dříve vytyčené linii tvorby lidského kulturního řádu, který v mnoha ohledech přímo vyrůstá ze zkušenosti s mimo-lidským světem, navíc však přidává symbolické porozumění přesahující daný okamžik a místo.

Zdá se, že čím komplexnější společnost studujeme, tím významnější roli v jejím fungování zastávají *symbolické, latentní aspekty*. Ty zároveň velice zvyšují rozmanitost lidských světů, neboť v případě, že bychom se řídili čistě instrumentálním výkladem nepříliš mnoha aktivit přináležejících životnímu prostoru, nikdy bychom se k větší různosti v kulturních pojetích nedopracovali. Univerzálně se například v lidských sídlech setkáváme s takovými činnostmi, jako je spánek, úprava nebo dělení jídla. Skutečná rozličnost forem se však vynořuje teprve díky tomu, že například příprava pokrmů ve své latentní, symbolické rovině může souviset se společenskými statusy a enkulturačními¹⁶⁴ procesy, může být v určitém smyslu rituálním úkonem atd. Souvisí s ní tedy mnohem širší škála významů a sfér, do nichž zasahuje.¹⁶⁵

K „objektivnímu“ světu složenému z věcí, povrchů a tvarů, který zřejmě vnímáme, aniž bychom se to museli učit, přidáváme kulturně formovaný svět symbolických sdělení, jehož významy jsou naopak poměrně komplikované. James J. Gibson upozorňuje, že oba tyto zdánlivě „různé“ světy spolu pevně a oboustranně

¹⁶² Tuto dějinnou éru vzniku prvních velkých měst (např. Jericho, Çatal Hüyük...) se složitější sociálně-ekonomickou a urbanistickou organizací i hierarchií, někdy nazýváme *první městskou revolucí* a datujeme ji zhruba do 8. – 7. tisíciletí před naším letopočtem. Setkáme-li se s pojmem *druhá městská revoluce*, odkazuje obvykle k procesům industrializace a modernizace, které v 19. a 20. stol. zejména v euroamerickém světě vedou k prostorovému i demografickému rozvoji velkých měst.

¹⁶³ Srov. C. SCARRE (ed.), *Cit. d.*, s. 82–83.

¹⁶⁴ Pojem *enkulturace* užíváme jako synonymum „zkulturnění“ – tedy včleňování jednotlivce do kultury prostřednictvím postupných procesů, během kterých člověk poznává a přijímá povahu, pravidla a orientační schémata „své“ kultury. Enkulturační úzce souvisí s vrstváním do sociálního systému a též s dovršením vlastní osobnosti. Podrobněji k tématu srov. např. F. J. P. POOLE, *Socialization, Enculturation and the Development of Personal Identity*. In: T. INGOLD (ed.), *Companion encyclopedia of anthropology*. London 2002. s. 833–836.

¹⁶⁵ Srov. R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *A Theory of Architectural Design*. In: M. B. SCHIFFER, (ed.), *Technological Perspectives on Behavioral Change*. Tucson 1992, s. 22–43.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 468–470.

souvisejí: význam, který s předmětem spojujeme, obvykle nějakým způsobem vychází z jeho barvy, textury či formy. To, jak tyto „objektivní“ charakteristiky konkrétní věci vnímáme, se naopak může proměňovat podle významu, který předmětu či jevu přisuzujeme.¹⁶⁶ Amos Rapoport na Gibsona navazuje upozorněním, že přestože se díváme na tentýž objekt, volba následující činnosti souvisí s významy a hodnotami, které mu připisujeme, a které obvykle bývají kulturně různorodé. V souvislosti s environmentální a urbanistickou problematikou lze například uvést, že pro tvorbu našeho prostředí bude zcela zásadní, zda při pohledu na (stále stejný) strom „vidíme“ palivo, zdroj stínu či okrasu. Zcela odlišné kulturní krajiny pochopitelně vzniknou, pokud v hlavě nosíme představu o plevelném a nežádoucím divokém křoví nebo naopak o přirozené, původní vegetaci, která si zaslouží ochranu.¹⁶⁷

O související lidské schopnosti přenosu významů hovoří Wendy James, odkazující na práci Maurice Blocha. Součástí univerzálních mechanismů je podle tohoto výkladu odlišování různých životních domén – oddělujeme například sféru živých rostlin a tvorů od sféry lidmi vyrobených artefaktů. Zároveň pro nás ale tyto hranice nejsou nepřekonatelné. Některé součásti živé sféry dokážeme transformovat v artefakt (z živého stromu mohou být třeba trámy a prkna) a na základě jisté metaforické podobnosti jsme též schopni mezi těmito různými doménami symbolicky přenášet významy. Bloch takto interpretuje například náboženskou symboliku zvířecí obětiny: dobytče věnované něčím jménem je metaforickou náhradou či paralelou této osoby a ve chvíli, kdy je zabito, stává se masem, tedy součástí sféry artefaktů.¹⁶⁸ Wendy James ukazuje, že podobně lze dohledat řadu symbolických souvislostí mezi různými významovými sférami – včetně kulturně interpretované struktury životního prostoru. V textu Roberta Hertze například nalézáme velice častou, mnoha kulturami užívanou interpretaci pravé ruky, potažmo pravé strany jako analogie čistého, dobrého a pravdivého (někdy též uváděné do souvislosti s mužským elementem) a levé, která je vnímána jako slabá, špatná, podřízená (a někdy též přisuzována ženské podstatě).¹⁶⁹

V řadě klasických antropologických textů, typicky těch, které se týkají nelieterárních kultur vně euroamerického civilizačního okruhu, nacházíme podrobné studie dokládající souvislost struktury životního prostoru se sférou příbuzenských vztahů, genderu, náboženských úkonů a přesvědčení, přírodních úkazů a živlů, ročních období, zvířat, barev atd. Zejména strukturalisté¹⁷⁰ potom v rámci

¹⁶⁶ Odkazující na Karla Dunckera upozorňuje, že máme např. sklon hodnotit útržek slabě nazelenalé látky ve tvaru lístku jako výrazně zelenější než útržek, který je téhož barevného odstínu, ale ve tvaru osla. (Srov. J. J. GIBSON, *The Perception of the Visual World*. Boston 1950, s. 209, šířeji k problematice s. 199–213.)

¹⁶⁷ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 471.

¹⁶⁸ Srov. W. JAMES, *Cit. d.*, s. 56–58.

¹⁶⁹ Srov. R. HERTZ, *The Pre-eminence of the Right Hand: a study in religious polarity*. In: *HAU: journal of ethnographic theory* [online]. 2013. s. 335–357.; W. JAMES, *Cit. d.*, s. 61.

¹⁷⁰ Srov. např. É. DURKHEIM; M. MAUSS, *Primitive Classification*. Chicago 1963, s. 10–66.; C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tro-*

své analýzy kladou důraz na všeprostopující nadindividuální struktury kulturně vymodelovaného řádu, které tyto jednotlivé domény navzájem propojují v jeden související celek. Obdobnou interpretační logiku nalézáme i v rámci jiných směrů než jen v strukturální antropologii – například v textech Mary Douglas (symbolická antropologie) či Pierra Bourdieu (syntéza antropologie a sociologie).¹⁷¹

Zuňi, uprostřed světa

Abychom nehovořili pouze obecně, můžeme celistvou abstraktní organizaci životního prostoru ve stručnosti ukázat na jedné ze severoamerických *pueblanských*¹⁷² skupin. Charakteristická sídelní forma, která Pueblany odlišuje od dalších původních kultur Severní Ameriky, zřejmě nesouvisí jen s usedlým životním stylem a vyšší hustotou osídlení. Koncentrované stabilní příbytky s pravoúhlými půdorysy mají též logiku vzhledem k větší komplexitě společnosti vykazující značnější sociální diferenciaci. Kromě toho, že ve složitějších usedlých společnostech obvykle vzniká speciální kategorie stavitelů či architektů, kteří se potom intenzivněji zabírají problematikou sídelních forem, je heterogenita společnosti též impulsem k jasnějšímu symbolickému zakotvení složitějších sociálních vztahů. Stabilní stavby pravoúhlého půdorysu jsou pak obecně vhodnější pro fyzické zpřítomnění symbolických sdělení, která vypovídají o povaze a prestiži jednotlivých fragmentů společnosti. Vykazují též další rysy, které usedlým a komplexním společnostem vyhovují – jejich prostřednictvím lze kupříkladu snáze a přehledněji fyzicky strukturovat toky sociálních interakcí.¹⁷³ Zdá se být příznačné, že oproti pravoúhlým obytným či hospodářským strukturám naopak *kivy*, posvátné podzemní prostory, zachovávají zřejmě archaičtější kruhovitou formu. McGuire a Schiffer zdůrazňují tuto prostorovou i symbolickou „neobyčejnost“: prostor *kivy* evokuje skrytost a posvátnost, což jej jak myšlenkově tak architektonicky více váže k minulosti než k aktuálně progresivním formám.¹⁷⁴ Konkrétní uspořádání tedy má jistou logiku vzhledem k lokálním podmínkám a požadavkům. Přesto bychom se neodvažovali tvrdit, že environmentální a společenská situace

piques. Paris 1998.

¹⁷¹ Srov. P. BOURDIEU, *La maison ou le monde renversé*. In: P. BOURDIEU, *Les sens pratique*. Paris 1980, s. 441–461.; M. DOUGLAS, *Cit. d.*, zejm. s. 91–116.

¹⁷² Označení *Pueblané* je obvykle užíváno jako zastřešující termín odkazující k několika severoamerickým indiánským skupinám (např. Anasazi, Zuňi, Hopi) hovořících několika různými jazyky, které v mnohém spojují charakteristiky životního a sídelního stylu: relativně stabilní sídelní struktura pravoúhlých forem, kombinace zemědělství, lovu a sběru, charakteristická umělecká a řemeslná produkce atd. (Srov. např. R. BENEDICT, *Patterns of Culture*. Boston 1961, s. 57–129.; R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*; W. ROSCOE, *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque 1991, zejm. s. 11–28.)

¹⁷³ Srov. R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 32–42.

¹⁷⁴ Srov. K. KINTIGH, *Zuni Settlement Patterns: A.D. 950–1680*. In: *Archaeology Southwest* [online]. Tucson 2008, s. 15.; W. ROSCOE, *Cit. d.*, s. 34, 40–41.

musela nutně vyústit právě v tuto konkrétní architektonicko-urbanistickou formu. Naopak je zřejmé, že škála možných řešení, z nichž bylo shodou okolností zvoleno právě toto jediné, je značně široká.

Tradiční podoba a struktura puebel ucelujícím způsobem zrcadlí jinak poměrně složitý světonázor zahrnující značnou šíři různých sfér a kategorií. S oporou v textech několika autorů se to pokusíme ve stručnosti ilustrovat, užívajíc zejména příklad kmene Zuňi¹⁷⁵.

Dle Émile Durkheima a Marcela Mause, kteří v mnohém odkazují na zápisky Franka H. Cushinga,¹⁷⁶ je veškerý prostor tradičních sídel kmene Zuňi rozdělen do sedmi oblastí či směrů. Svět se zde dělí na sever, jih, východ, západ, nahore (*zenith*), dole (*nadir*) a střed – který je specificky definován pro každé z puebel jako výchozím referenční bod. Všechny bytosti, věci, přírodní i socio-kulturní jevy jsou potom začleněny do tohoto celkového systému. Jeho součástí jsou roční období a přírodní živly, barvy, skupiny lidských i mimo-lidských tvorů, jevy jako síla a destrukce, mír, zemědělství nebo náboženství a v neposlední řadě také jednotlivé čtvrti puebla. Zřejmá je přitom určitá všeprostopující logika, dle které například jižní straně přináleží červená barva odpovídající ohni a létu; je to oblast spojovaná s horkem, zemědělstvím a léčením. Můžeme pochybovat o důvěryhodnosti snad až příliš skvěle fungujícího strukturalistického výkladu Durkheima a Mause, zdá se však, že i studie dalších autorů přinejmenším v obecném slova smyslu tuto abstraktní organizaci reality pueblanských kultur potvrzují.¹⁷⁷

Zdejší komplexní tradice zformovala značně spletitou sociální strukturu, velkou šíři uměleckých a technologických schopností a vědomostí.¹⁷⁸ Podle Willa Roscoe vzhledem k této rozmanitosti není divu, že například zmiňovaný Cushing, průkopník terénního výzkumu pueblanských kultur, se i po třech letech života mezi místními cítil neschopen celkově zachytit šíři lokálních tradic. Neznamená to však, že by tu princip umožňující orientaci scházel. „*Tuto diverzitu držel pohromadě komplexní světonázor založený na všezahrnujícím konceptu ‚středu‘. Zuniové věřili, že žijí uprostřed světa. V každém ze čtyř směrů je obklopovaly velké oceány. Nahore byly čtyři svrchní světy, každý z nich obývaný*

¹⁷⁵ Dnes skupina zahrnuje přibližně 12 tisíc příslušníků hovořících jazykem Zuni. V době před španělskou kolonizací oblasti na sklonku 16. století byla populace výrazně početnější. (Srov. D. R. WILCOX; D. A. GREGORY (eds.), *Archaeology Southwest* [online]. Tucson 2008, s. 1, 3, 17.)

¹⁷⁶ Frank Hamilton Cushing už konci 19. století prožil téměř pět let u kmene Zuňi v oblasti Nového Mexika a lze jej tak považovat za průkopníka terénního studia pueblanských kultur. Jeho texty nejsou ani zdaleka neproblematické, kromě specifík antropologických přístupů typických pro 19. století zde nalézáme též náznaky vnitřních rozporů mezi rolí badatele a zároveň člena studované skupiny. (Srov. É. DURKHEIM; M. MAUSS, *Cit. d.*, s. 42–55.; V. SOUTHWEST, *Cit. d.*, s. 314–315; D. R. WILCOX; D. A. GREGORY (eds.), *Archaeology Southwest* [online]. s. 16, 18.)

¹⁷⁷ Srov. É. DURKHEIM; M. MAUSS, *Cit. d.*, s. 42–55.; srov. též W. JAMES, *Cit. d.*, s. 59.; R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*; W. ROSCOE, *Cit. d.*, s. 11.; D. R. WILCOX; D. A. GREGORY (eds.), *Archaeology Southwest* [online]. s. 12, 16.

¹⁷⁸ Srov. W. ROSCOE, *Cit. d.*, s. 11–14.; D. R. WILCOX; D. A. GREGORY; J. B. HILL. Zuni in the Puebloan and Southwestern Worlds, A.D. 1200–1600. In: *Archaeology Southwest* [online]. Tucson 2008, s. 16.

jinými ptáky, dole čtyři podsvětí, z nichž se před dávnými časy vynořili jejich předkové. (Pocit, že žijí uprostřed světa, zůstává tak silný, že dnešní Juniové se občas pokoušejí smířit geografii se svým světonázorem tvrzením, že pokud jejich vesnice neleží přesně mezi oceány čtyř směrů, uprostřed něčeho být musí.)¹⁷⁹

Těž Wendy James potvrzuje obecné principy centralistického světonázoru¹⁸⁰ zahrnujícího jednotlivé směrové orientace. Aniž by zastávala naivní předpoklad přirozeného souznění lidské imaginace a fyzického prostředí, puebla se i v její interpretaci zdají být dokladem vzájemných zpětných vazeb a vlivů mezi kosmologií, krajinou a životním stylem.¹⁸¹ S vědomím určité zkratkovitosti můžeme připojit shrnující tezi připisovanou Tessie Naranjo, příslušnici (jiné) jazykové skupiny – Tewa,¹⁸² a jedné ze starších puebla Santa Clara: „*Budovat a utvářet přístřeší znamená smířit lidské a kosmické formy*“.¹⁸³ Upozorňujeme tím na to, že lidské budování nemusí být – a mnohdy nebývá – protikladem principů pozorovaných v přírodním prostředí. V tomto konkrétním příkladě se zdá být spíše pokusem o jejich syntézu.

Předpokládáme-li poměrně silný vztah mezi povahou místa a významnými sociokulturními informacemi (byť s jistou rovnováhou mezi jejich dynamikou a stabilitou), je poměrně nepravděpodobné, že by došlo k závažné změně pouze jedné z těchto složek, zatímco zbylé by zůstaly nedotčeny. S trochou odvahy zde můžeme připomenout novověké, nepřilíš úspěšné pokusy o misijní činnost mezi severoamerickými indiány pueblanských kultur. Přinejmenším rozporuplné výsledky křesťanských misii¹⁸⁴ je třeba kromě celkové historické situace zčásti přičíst zdejší charakteristické komplexitě, stabilitě a tradiční orientaci, jež byly společně se světonázorovými symboly zakomponovány též do prostorové struktury sídel.¹⁸⁵ Přestože zpětně nacházíme řadu synkretických motivů, které

¹⁷⁹ W. ROSCOE, *Cit. d.*, s. 14, překlad autorky.

¹⁸⁰ Pojem je zde užíván k označení konkrétního způsobu pohledu na svět, tedy *obrazu světa*. Podrobněji viz s. 18.

¹⁸¹ Srov. W. JAMES, *Cit. d.*, s. 59.

¹⁸² Srov. J. P. HARRINGTON, A Brief Description of the Tewa Language. In: *American Anthropologist* [online]. Washington 1910.

¹⁸³ *Legislative Assembly Of Manitoba: the standing committee on social and economic development* [online]. Winnipeg 2005; N. CROWE, Nature and the Built Environment. In: *Open Course Ware* [online]. Notre Dame 2007, Lecture 2, překlad autorky.

¹⁸⁴ Markéta Křížová mluví o neúspěchu františkánských misii. (Srov. M. KŘÍŽOVÁ, *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha 2007, s. 9, 187.; M. KŘÍŽOVÁ, *Studiem misii se mění černobílý obraz conquisty*. In: *Cestomila* [online]. 2013.) V textu Tessie Naranjo jsou podobně hodnoceny původní pokusy o misijní činnost ze strany španělských kolonizátorů – domorodí obyvatelé se stávají spíše nominálními křesťany, tajně přitom udržují staré zvyky. Postupně však dochází k zásadním změnám a zejména otevřením železniční trati způsobený příliv levného zboží a turistů potom souvisí s razantnější destrukcí lokálních tradic. Autorka mechanismus kulturní změny ukazuje zejména na tvorbě keramiky, v jejíž tradiční podobě i tvůrčím procesu se zrcadlil domorodý světonázor. (Srov. T. NARANJO. Cultural Changes: the effect of foreign systems at Santa Clara Pueblo. In: M. WEIGLE; B. BABCOCK (eds.), *The Great Southwest of the Fred Harvey Company and the Santa Fe Railway*. Phoenix 1996, zejm. s. 191–192.)

¹⁸⁵ Srov. R. BENEDICT, *Patterns of Culture*. Boston 1961, s. 57–129.; É. DURKHEIM; M. MAUSS, *Cit. d.*, s. 42–55.; srov. též W. JAMES, *Cit. d.*, s. 59.; R. H. McGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*; W. ROSCOE, *Cit. d.*, s. 11.; D. R. WILCOX; D. A. GREGORY (eds.), *Archaeology Southwest* [online], s. 12, 16.

spojují domorodé a křesťanské symboly a přeci jen dokazují vzájemný kulturní vliv, v důsledku řady dějinných událostí zde konkrétně křesťanské misie neměly snadný život. Na konci 17. století vzájemná antagonie v oblasti Nového Mexika dokonce vyvrcholila pueblanským povstáním a úplným vyvražděním bělošského obyvatelstva. Naproti tomu v Mezoamerice vznikaly misijní osady zrcadlící ideální sociálně-urbanistické představy evropského typu s precizně organizovanou strukturou prostoru, sociálního řádu, denního režimu i náboženských představ. Řekli bychom, že tam byli Evropané úspěšnější ve schopnosti porozumět původním tradicím, které zároveň vykazovaly značnou kompatibilitu s nově předkládanými motivy. V důsledku složitější shody historických událostí se středoamerickým misím dařilo (ač opět s dávkou vzájemného synkretismu) najít styčné plochy domorodého a evropsko-křesťanského modelu světa.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Srov. V. CÍLEK, Cesta k Navahům. In: *Antropo Webzin* [online]. 2013, s. 43.; M. KŘÍŽOVÁ, *Ideální město v divočině*, s. 9, 187.; M. KŘÍŽOVÁ, *Studiem misí se mění černobílý obraz conquisty*. In: *Cestomila* [online].

SVĚT KNIH, SMĚROVEK A NÁPISŮ

V okamžiku, kdy některé lidské společnosti začínají užívat písmo,¹⁸⁷ znamená to obvykle nejen impulz k rozvoji a vyšší komplexitě symbolických systémů, ale také jisté přeskupení významnosti a role jednotlivých médií přenašejících významy. Zejména dochází k tomu, že žitý prostor lidských sídel a kulturní krajiny už nadále nemusí být klíčovou formou zpřítomňování závažných kulturních schémat: zpráv o původu a fungování světa, filosofických a posvátných představ. Proto také není ku podivu, pokud s příchodem písma vymizí řada prostorových symbolů a významů typických pro neliterární společnosti.¹⁸⁸ Amos Rapoport upozorňuje na to, že u společností užívajících písmo, které jsou zároveň obvykle komplexnější než společnosti neliterární, lze sledovat zvýšený význam *latentních aspektů životního stylu*. Zároveň se ale zásadní kosmologické významy mohou postupně přesouvat z prostorového uspořádání do *literárních děl*. Proto je nepravděpodobné, že by se pouhým zničením fyzického, architektoniko-urbanistického prostředí dala zničit celá literární kultura. Destrukce prostorového uspořádání byla naproti tomu osudnou například amazonským Bororům.¹⁸⁹

S rostoucí komplexitou sociokulturního uspořádání konkrétního celku pochopitelně roste i množství informací, které je třeba uchovat a předávat. Symbolická sdělení složitějších společností proto obvykle bývají komplikovanější, o něco méně homogenní a jednoznačná. Bývá zde množství zpráv o stavech a rolích, identitě, mocenských vztazích, vymezení soukromých a veřejných prostorů, o pravidlech komunikace. Předávány jsou informace usnadňující orientaci a cestování, zprávy o různorodých činnostech, o tom, k jakému účelu se užívají jednotlivá místa, jak a zda se tyto charakteristiky mění v závislosti na čase. Proto, aby takto složitý celek mohl fungovat, bývá vybaven velkým množstvím podpůrných informativních signálů, dočasných objektů i fyzicky

¹⁸⁷ Za první „skutečné“ písmo obvykle považujeme summerské, jehož vznik datujeme přibližně k roku 3500 př. n. l. (Srov. J. POKORNÝ et al., *Cit. d.*, s. 314.) Zároveň je třeba upozornit na starší symboly sloužící k záznamu myšlenek. Pokorný zmiňuje neolitické znakové systémy, které z pohledu lingvistiky ještě postrádají jazykový charakter, Haartman nejstarší písmo přisuzuje podunajské civilizaci a datuje již do 6. – 5. tisíciletí př. n. l., užíváno bylo zřejmě zejména v kulturní sféře. (Srov. H. HAARMANN, *Historie potopy světa: po stopách raných civilizací*, Praha 2010, s. 96–111.; R. E. LEAKEY, *Cit. d.*, s. 79–80.; J. POKORNÝ et al., *Cit. d.*, s. 313–316.)

¹⁸⁸ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 470, 473.

¹⁸⁹ Srov. C. LEVI-STRAUSS, *Cit. d.*, s. 231–284, zejm. 254–257, 282.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 473.



Sainte Marie du Menez Hom, Bretaň: posvátné kameny s okrouhlými jamkami použité jako schodiště do kostelního areálu



Luxor, Egypt: vrstvení posvátného, mešita vystavěná na zdech staroegyptského chrámu

pevně vymezených hranic, jejichž úkolem je navádět uživatele k pochopení situace a k žádoucím sociokulturním aktivitám. Komplexnější společnosti jsou zároveň složeny z většího množství různých skupin. Vzhledem k rozmanitějším sociálním charakteristikám jednotlivých lidí je tedy třeba, aby tato návodná znamení byla srozumitelnější a efektivnější, což obvykle vede ke zvýšení jejich množství až ke stavu jisté nadbytečnosti. Například novodobé metropole jsou proto vybaveny komplexními *systémy ikonických a slovních značek*, které jsou nadřazeny architektonicko-urbanistické struktuře města, neboť ta by sama o sobě nemohla zajistit dostatečnou srozumitelnost a funkčnost sdělení (bez směrovek, cedulí či značek bychom si mnohdy připadali bezradní). Je-li místo navíc osídleno výrazně různorodými skupinami či například nachází-li se na pomezí tradičního životního stylu a globalizačních euroamerických vlivů, dost možná zde nalezneme enklávy obojího typu či jejich synkretické kombinace. Je pochopitelné, že jiný typ komplexity a jiná dynamika proměn obvykle přísluší například posvátným a profánním místům, a tak se všechny části sídla nemusejí vyvíjet se stejnou rychlostí či intenzitou. V tomto smyslu je obvyklé, že i pokud dochází k vytváření či přejímání nových stavebních forem, které reagují na aktuální utilitární či sociální potřeby, ceremoniální místa – jež jsou výrazněji vázaná k symbolickým funkcím – zachovávají archaické struktury a formy. Poznamenat bychom též měli, že hmotná povaha architektonicko-urbanistických sdělení vede sama o sobě zejména v případech trvalých a stabilnějších sídel k poněkud zpomalené dynamice. Proto někdy reflektuje spíše minulost než reálné aktuální vztahy. (Okázalé rodinné sídlo na ceněném místě tak může znamenat význačnost současné generace, stejně jako již odeznívající bohatství či moc minulých pokolení).¹⁹⁰ Zjevná je dále jistá dlouhodobější dějinná dynamika jednotlivých míst přesahující momentální záměry tvůrců či obyvatel. Historické zatížení minulými osudy, záměry i náhodami je vždy důležité pro atmosféru, kterou krajina či sídlo má v současnosti. Ovlivňuje způsob, jakým lokalitu chápeme a užíváme.¹⁹¹

Fyzický, kulturně přetvořený prostor, který nás obklopuje, tedy může ve větší či menší míře přejímat a zpřítomňovat zásadní kosmologické informace a *sociokulturní paměť*.¹⁹² Význam, který lidská sídla a kulturní krajina v tomto ohledu hrají, do velké míry závisí též na dalších mechanismech zachycování a předávání symbolických sdělení, které má daná společnost k dispozici. Při

¹⁹⁰ Srov. R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 26–27, 40.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 468–479, 490–494.

¹⁹¹ Srov. W. JAMES, *Cit. d.*, s. 215.

¹⁹² Pojem zde užíváme ve smyslu veřejně sdílené a předávané, ale zčásti také aktivně formované představy historie, jako obecného referenčního rámce, který ovlivňuje vědomí identity členů skupiny, orientaci ve světě, znalost minulosti i porozumění aktuálnímu dění. (Srov. např. J. ASSMANN, *Cit. d.*, s. 31–61.; J. GRYGAR, *Strážci paměti: autobiografické vyprávění a normativní aspekty kultury ve Stonavě na Těšinsku. Český lid: etnologický časopis*. Praha 2003, s. 135–159; J. KARLOVÁ, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, s. 67–68.)



Tunis, Tunisko: periferie hlavního města;
Georgetown, Malajsie: proluky a setkávání různého

pohledu na postmoderní¹⁹³ města euroamerického typu (která se celosvětově rozšířila, a tak dnes nejsou výsadou západního světa) či na tzv. *sídelní kaši* (*urban sprawl*)¹⁹⁴ nás snadno přepadá dojem nejednotnosti, přílišné mnohoznačnosti sdělení, snad dokonce nového „chaosu“, tentokrát však vytvořeného lidskýma rukama. Téměř osmdesát let stará teze Jana Patočky „*Moderní člověk nemá jednotný názor světa*“¹⁹⁵ se zdá být tváří v tvář vizuálnímu zmatku postmoderní kulturní krajiny snad ještě platnější než v době, kdy ji zformuloval. V našem zaměření na sídelní struktury musíme připomenout výše uvedené konstatování, že žádné z lidských sídel není chaotické ve smyslu zcela náhodného či nesmyslného. Heterogenní novodobá sídla a krajiny v duchu tohoto výkladu vykazují spíše příliš mnohoznačná, vzájemně nesourodá sdělení, než aby bylo možné zachytit jejich celistvý charakter a smysl. Nezpochybňujeme značnou nesourodost, či dokonce protichůdnost světónázorů, které se v našich životech setkávají, měli bychom však zároveň zopakovat, že kompozice sídel a kulturní krajiny už dávno nemusí být jediným závažným symbolickým médiem. Klíčová sdělení (zejména západního světa) jsou mnohdy zakotvena spíše v psaných textech a specifickou platformou sociokulturního dění se čím dál tím více stává elektronický mediální prostor.¹⁹⁶

S ohledem na historické přednastavení lidského životního stylu, o němž jsme podrobněji hovořili ve druhé kapitole, bychom měli poznamenat, že způsob, jímž (nejen) západní svět od průmyslové revoluce formuje svá sídla, je ve srovnání s předchozími vývojovými epochami jen kratičkou epizodou. Její charakteristiky se přitom od těch předchozích v mnohém odklánějí – ať už mluvíme o velikosti sídelních celků; nadlidských rozměrech prostranství a staveb; podílu syntetických materiálů, jimiž se obklopujeme; monotónnosti či naopak vysoké mnohoznačnosti symbolických sdělení; novodobé deformaci časoprostoru způsobené komunikačními a dopravními technologiemi. Zmínit bychom měli též prostý fakt, že již dávno nerozumíme tomu, jak vlastně fungují věci, které nás obklopují, a odkud je voda, která teče z kohoutků. Někteří urbanisté a architekti pracují na paradigmatech, která by věnovala více pozornosti problematice

¹⁹³ *Postmoderna* je poněkud problematický, dosud příliš neukotvený pojem. Je obvykle chápána buď jako období následující po *moderně* – což je příklad právě této pasáže textu – orientačně tedy hovoříme o poslední třetině 20. století a počátku století 21. V širším slova smyslu pojmem můžeme mít na mysli též reakci na modernu, v našem případě zejména na moderní styl urbanismu a architektury. Potom bychom hovořili zejména o odklonu od moderních snah o ovládnutí krajiny a nastolení přísné racionální struktury.

¹⁹⁴ Pojem se užívá k označení nově vznikajících chaotické a nekoncepční zástavby vyrůstající zejména v prostorech lemujících velká města či důležité dopravní spoje. Vznikají tak jakési „meziprostory“, které nejsou ani městem v pravém slova smyslu ani volnou krajinou. Jejich typickým rysem bývá mnohoznačnost vizuálních sdělení a nedostatečná infrastruktura. (Srov. např. P. HNILÍČKA, *Sídelní kaše: otázky k suburbánní výstavbě kolonií rodinných domů: urbanismus do kapsy*. Brno: 2012.; J. JACKSON, *Urban sprawl*. In: *Urbanismus a územní rozvoj*. Brno 2002, s. 21–28.; D. YOUNG; P. B. WOOD; R. KEIL (eds.) et al., *In-Between Infrastructure: urban connectivity in an age of vulnerability* [online]. 2011.)

¹⁹⁵ J. PATOČKA, *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1992, s. 9.

¹⁹⁶ Srov. E. HUSSERL, *Cit. d.*, s. 142–151.; M. HEIDEGGER, *Bytí a čas*. Praha 1996, s. 130, 134.; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 190.; J. PATOČKA, *Cit. d.*, s. 9–20.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 479.; srov. též J. KARLOVÁ, *Cesty za obzor*.

obytnosti, environmentálním tématům, identitě míst i jejich obyvatel, tématice vymezení domova.¹⁹⁷ Na mnoha místech zatím vznikají stavby a struktury, které se těmito tématy příliš netrápí. Pokud část novodobých životních komplikací skutečně plyne z toho, že naše adaptační mechanismy jednoduše nejsou připraveny na to, co dnes žijeme, zdají se být výzvy k přehodnocení stávajícího stylu tím závažnější.¹⁹⁸

Aboriginci a cestovní písně

Příklad australských Aboriginců záměrně uvádíme jako „exotický“ způsob strukturování prostoru. Má být upozorněním na *kulturní relativitu*¹⁹⁹ konkrétních orientačních a identifikačních mechanismů, které nám v běhu všedních dní obvykle připadají samozřejmé, nekomplikované a univerzálně platné. Pozastavením se nad zásadně odlišným vztahem ke světu snad čtenář kromě jiného jasněji „spatří“ specifika svého vlastního životního stylu. Pro pořádek bychom měli zmínit, že odkazujeme převážně k původní prekolonizační podobě kultury, z níž dnes vzhledem ke genocidě domorodců a značné destrukci lokálních tradic²⁰⁰, zbývají spíše torza. Dále je třeba říci, že pod pojmem *Aboriginci*²⁰¹ se skrývá větší množství skupin původního australského obyvatelstva, jejichž kulturní strategie vykazují řadu styčných bodů (zejm. nomádský, lovecko-sběračský životní styl a dokonale obeznámenost s prostředím²⁰²), mohou se však navzájem velice odlišovat. Například konkrétní způsoby zajišťování obživy, formy rituálního života, příslušnost k jazykovým skupinám či pravidla mobility, vykazují značnou různost.

Durkheim a Mauss poukazují na tradiční aborигinské klasifikační systémy, které vnímají vzájemné „životní“ vazby mezi věcmi, lidmi a zvířaty patřícími do téže kategorie. Všechny živé i neživé věci se zdají být součástí systému dvou

¹⁹⁷ Srov. např. D. ABRAM, *Cit. d.*; J. GEHL, *Cit. d.*; E. KOHÁK, *Zelená svatozár.*; R. E. LEAKEY, *Cit. d.*; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*.

¹⁹⁸ Srov. např. J. W. BENNETT, *The Ecological Transition.*; V. CÍLEK, *Krajiny vnitřní a vnější.*; J. GEHL, *Cit. d.*; J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*.

¹⁹⁹ Výrazem máme na mysli spjatost jednotlivých kulturních prvků s „jejich“ domovským kulturním systémem a fakt, že vytržením z tohoto kontextu bychom je připravili o smysl a význam. Pojem *relativní* zde tedy znamená „ve vztahu k něčemu“, jeho užitím zdůrazňujeme nutnost věci a jevy chápat či hodnotit v kontextu příslušné doby a kultury.

²⁰⁰ Např. problematika „ukradené generace“. (Srov. *Bringing them home: report of the national inquiry into the separation of Aboriginal and Torres Strait Islander children from their families* [online]. Sydney 1997.) V důsledku destrukce domorodé kultury i nerovných životních příležitostí mnozí současní Aboriginci vykazují charakteristiky sociálně znevýhodněných skupin. Vztahy s majoritní populací jsou – v důsledku historie i pokusů o její kompenzaci – oboustranně ambivalentní.

²⁰¹ Vnější pojmenování pocházející z latiny, které se ustálilo prostřednictvím anglického jazyka. Znamená „původní“ v kontrastu vůči nově příchozím. (Srov. *Aborigine*. In: *Merriam-Webster Dictionary* [online].) Podtextově nese problematický otisk koloniální éry. Vzhledem k absenci lepšího řešení se užívá jako souhrnné označení původního australského obyvatelstva, jehož jednotlivé skupiny však užívaly vlastní označení, často ve významu „lidé“.

²⁰² Srov. např. A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines: how to understand them*. Sydney 1968, s. 31–55.

*moiety*²⁰³, které zahrnují lidi, zvířata, stromy a rostliny, přírodní úkazy či vesmírná tělesa a mohou se dále dělit na další podskupiny (*totemic clans, marriage classes*).²⁰⁴ Vzájemné vazby mezi věcmi, které podléhají stejné klasifikaci, jsou potom závažným principem promítajícím se do všech životních aktivit a událostí. U pohřebního rituálu je například nutné, aby jej provedl člen příslušné skupiny a použil přitom dřevo stromu příslušejícího téže kategorii, do které patří on i zemřelý. Podobná logika vzájemných vztahů je sledována v široké škále životních aktivit – od pravidel stravování až po výklad snů.²⁰⁵

Specifikem tradičního životního stylu Aboriginců je jistý kontrast mezi složitostí sociální a náboženské sféry na jedné a relativní jednoduchostí materiálních technologií na straně druhé.²⁰⁶ Totéž můžeme říci i o zdejší konceptuální organizaci životního prostoru. Podle dostupných informací je (nebo byl) domorodý australský vztah ke světu založen na značně komplexních představách, které utvářely komplikovaný systém oblastí, míst a stezek členících krajinu. Myšlenkovému obrazu světa byla tedy věnována značná pozornost, a „navzdory“ nomádskému způsobu života byla pro tradiční životní styl typická silná vazba k místům a oblastem „domovského“ teritoria. Možnost fyzického budování kulturního prostředí však byla užívána spíše v minimální míře. Jedná se vlastně o doklad toho, že představa strukturování prostoru je hlubší než samotné fyzické přetváření a že v některých případech jsou symboly, kognitivní struktury a hranice do materiálního světa kolem nás vepsány jen prostřednictvím poměrně jemných náznaků.²⁰⁷

Složitá struktura životního prostoru vyžaduje vymezení hranic a předělů, které se v případě Aboriginců do velké míry shodovaly s přírodními či krajinnými uzly, významnými body a místy. Orientační a identifikační mechanismy tak byly zakotveny prostřednictvím kamenů a skal, napajedel, výrazných stromů. Neznamená to pochopitelně, že by zdejší lidé do svého prostředí vůbec nezasahovali nebo s ním kulturně nenakládali. Existují však způsoby, jak symbolické sdělení konkrétního přírodního místa zdůraznit, aniž by došlo k jeho zásadní materiální přeměně. Dle lokálních tradic je zejména centrální Austrálie protkána mýtickými stezkami dávných předků. Místa, s nimiž jsou svázány části mytologických

²⁰³ Pojem *moiety* užíváme k označení dvou podskupin tvořících jeden celek; lidé či bytosti spadající pod jednu moiety jsou vnímáni jako vzájemně blízcí. V případě aplikace na lidskou společnost je poměrně obvyklé, že příslušníci jedné moiety jsou chápáni jako úzce příbuzní a je tedy žádoucí, aby svého životního partnera hledali uvnitř druhé podskupiny, přičemž konkrétní volba může být ještě ovlivněna např. příslušností k dalším podkategoriím druhé moiety. (Srov. např. R. M. BERNDT et al., *Australian Aborigine*. In: *Encyclopædia Britannica* [online]; É. DURKHEIM; M. MAUSS, *Cit. d.*, s. 10–11, 24.)

²⁰⁴ K odlišným klasifikačním systémům pozorovaným u tradičních australských společností srov. též É. DURKHEIM; M. MAUSS, *Cit. d.*, s. 27–41.

²⁰⁵ Srov. É. DURKHEIM; M. MAUSS, *Cit. d.*, s. 10–15.

²⁰⁶ Srov. např. R. M. BERNDT et al., *Australian Aborigine*. [online].

²⁰⁷ Srov. R. M. BERNDT et al., *Australian Aborigine*. [online]; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 461, 481.; R. TONKINSON, *Aboriginal Dream-Spirit Beliefs in a Contact Situation: Jigalong, Western Australia*. In: R. M. BERNDT (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology: modern studies in the social anthropology of the Australian aborigines*. Nedlands 1970. s. 277.

příběhů, obvykle nebývají uměle značena, spíše opět souvisejí s nápadnými body krajiny. V uzlech, kde se stýkají symbolicky významné lokality sociálního, mýtického a geografického prostoru, jsou potom uskutečňovány rituály, které v pravidelných intervalech oživují klíčová sociokulturní sdělení, vazbu mezi zemí a jejími obyvateli i plynutí životadárných sil. Rituálním úkonem obecně vzniká jakýsi „nárok“ skupiny na lokalitu,²⁰⁸ v tradičním případě aboriginské kultury je však vztah mezi lidmi a zemí vnímán spíše jako přináležení lidí zemi. Euroamerická představa vlastnění půdy by v tradičním pojetí příliš nedávala smysl, dnešní potomci Aboriginců však (zejména v důsledku kulturních kontaktů se západním světem) s touto představou běžně pracují.²⁰⁹

Pokud bychom hovořili o materiálním zpřítomnění kognitivních struktur, je třeba říci, že i zde se setkáváme s tábořišti a větrolamy či přístřešky, jejichž součástí jsou symbolická sdělení. Zajímavé je například vymezení soukromého a veřejného prostoru pomocí různé textury zemského povrchu. Podle Amose Rapoporty jsou prostranství kolem větrolamů několikrát za den upravována, takže lze pozorovat malé úseky země s odlišnou povrchovou strukturací, jež značí společensky respektovanou privátnější zónu.²¹⁰ Těž domorodé umění, zejména malby, zrcadlí kognitivní mýtická a sociální schémata strukturující krajinu.²¹¹

Vzájemné překrývání sociálního, náboženského a geografického prostoru můžeme dále ukázat na příkladu, v němž se zároveň zrcadlí logika všeprostopupující klasifikace a fenomén pohybu (o němž budeme ještě mluvit). Podle Durkheima a Mause aboriginská tradice poměrně přirozeně pracuje s představou magického zapříčinění smrti. Součástí pohřebních obřadů pak může být též pátrání po viníkovi (skupině či jednotlivci) založené na výše zmíněném klasifikačním systému.²¹² Nejprve je dokonale uhlazeno prostranství pod dřevěnou konstrukcí, na níž spočívá tělo zemřelého. Druhý den je potom místo prozkoumáno, a pokud se najdou stopy zvířete, které tudy v noci proběhlo, je skupina, k níž tento tvor přináleží, odhalena jako zodpovědná za smrt.²¹³

Čím subtilnější jsou fyzická zvýraznění prostorové struktury, tím spíše se klíčová sociokulturní sdělení přesouvají na jiná média. Pro správné pochopení je vždy nutné sledovat jednotlivé aktivity nositelů kulturní tradice, rituální úkony i všednodenní činnosti a zároveň s nimi vnímat příslušný sociokulturní „výklad“ toho, co se odehrává. Pokud jsme o tuto nehmotnou složku životních struktur nějakým způsobem připraveni (což se v případě Aboriginců zčásti stalo), dopracovat

²⁰⁸ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 13–14.; M. ELIADE, *Obrazy a symboly*, Brno 2004, s. 35–36.

²⁰⁹ Srov. A. P. ELKIN, *Cit. d.*, s. 81–82.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 483, 487.

²¹⁰ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 467, 490.

²¹¹ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 483.

²¹² Durkheim a Mauss zde odkazují na zdrojové texty Edwarda M. Curra a Alfreda W. Howitta.

²¹³ Zvyklost pozorovaná u vymizelého kmene či subkmene Wakelbura (těžkosti ohledně klasifikace skupiny srov. A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, New York 2010, s. 62–64.; rituál srov. É. DURKHEIM; M. MAUSS, *Cit. d.*, s. 15–16.)

se k pochopení původního kulturního systému je již skutečně problematické. Bez náležité interpretace lidská sídla i krajina svá zásadní orientačně-identifikační symbolická sdělení pochopitelně ztrácejí.²¹⁴

Obvyklou nehmotnou součástí organizace životního prostředí, s níž se setkáváme zejména u nomádských společností, je kategorie pohybu. Ta umožňuje specifické nakládání s prostorem, umí mu dodávat významy a sociokulturní sdělení, aniž by k tomu byly nutné fyzické hranice, předěly, zóny. Nomádi například obvykle užívají mobilitu (byť i v podobě jemných úprav vzájemné konstelace přístřešků atd.) k vyjádření mezilidských vztahů a sociálního uspořádání skupiny či k řešení jejích vnitřních sporů.²¹⁵ V tradičním australském prostředí je kategorie pohybu významná hned z několika hledisek. Díky mobilitě jednotlivých skupin je možné zorganizovat složitou prostorovou strukturu, aniž by přitom konkrétní teritoria musela být připsána jako výlučné vlastnictví jednotlivých skupin či jednoznačně přisouzena určité aktivitě.²¹⁶ Theodor G. H. Strehlow píše o ceremoniálních centrech střední Austrálie, která jsou během příznivých období velice příhodná k dlouhým obřadním setkáním velkého množství lidí, v době sucha se naopak stávají nedostupnými a neobyvatelnými. Náboženství (spjaté s krajinou) je zdrojem autority a poskytuje jednoznačnou motivaci k periodické migraci mnoha skupin, jimž velmi precizně předepisuje, kdy a kam se mají vydat.²¹⁷

Pohyb krajinou tak představuje způsob, jak zajistit efektivní využití místních zdrojů, zejména přežití v oblastech s nestabilními vodními zdroji, uchovávat a předávat zásadní kosmologická i sociální sdělení a udržovat plynutí životadárné energie. Například kmen Waŋkaŋuru obýval středoaustralská území Simpsonovy pouště, která v příznivějších obdobích roku poskytovala poměrně bohaté zdroje obživy i stálé zásoby vody. V případě jejich vyschnutí bylo možné přesunout se na území sousedních skupin, s nimiž byl kmen Waŋkaŋuru spřízněn posvátnými tradicemi a vzájemně uzavíranými sňatky. Mezikmenové vazby byly odvozovány z příběhů o společných totemických předcích-stvořitelích, kteří Simpsonovu poušť protkali sítí mýtických stezek a dosud dřímaj²¹⁸ v posvátných centrech,

²¹⁴ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 461, 467, 481.

²¹⁵ Srov. R. H. McGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 29–30.

²¹⁶ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 474, 487.

²¹⁷ Srov. T. G. H. STREHLOW, *Geography and the Totemic Landscape in Central Australia: a functional study*. In: R. M. BERNDT (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology: modern studies in the social anthropology of the Australian aborigines*. Nedlands 1970, s. 95–97, 128.; srov. též R. M. BERNDT et al., *Australian Aborigine* [online].

²¹⁸ *Doba snění* je mýtické období stvoření, v němž předkové vznikli z krajiny a prostřednictvím cestovních příběhů se opět spojili s jednotlivými místy země. Krajina je tak živou a posvátnou oporou lidských životů (což není myšleno antropocentricky ani hierarchicky), v níž se odráží existence a příběhy posvátných předků. (Srov. F. BOWIE, *Antropologie náboženství*. Praha 2008, s. 139–141.) Podrobněji o tématu *Snění srov. např. R. M. BERNDT; C. H. BERNDT, The World of the First Australians: an introduction to the traditional life of the Australian Aborigines*. Chicago 1964, s. 188, 419.; G. SNYDER, *Cit. d.*, s. 84–85.

jimiž je krajina poseta. Všichni místní lidé tedy byli prostřednictvím těchto totemických vazeb neoddělitelně spojeni nejen mezi sebou, ale též s místní krajinou.²¹⁹

Aboriginská mytologie se nezabývala nebem, ale *zemí*. Propojila tradice s krajinou a není proto divu, že ji mohl plně docenit jen ten, kdo místa, jichž se příběhy týkají, znal. Všude kolem se nabízely hmatatelné důkazy kosmického řádu, jeho pravidel a stvořitelských sil, a Aboriginci si dokázali i v prostředí se značně nejistými zdroji obživy udržet značnou sebejistotu a důvěru ve schopnost vypořádat se s tím, co je obklopuje. Vztah mýtického a geografického prostoru byl oboustranný – některé příběhy se zdají být založeny na zkušenostech s dálkovými cestami nebo historickými událostmi a naopak, znalost příběhu poskytovala dostatečnou oporu k tomu, aby člověk (je-li právě příznivé klimatické období) zvládl projít v mýtech zaznamenanou, i několik set kilometrů dlouhou pouť.²²⁰

Environmentalista a básník Gary Snyder popisuje svou návštěvu středoaustřalského pouštního území obývaného kmenem Pitjantjara z podzimu roku 1981. Mluví o tom, že zdejší lidé si udrželi znalost původních jazyků, náboženství je vcelku nedotčeno a mladí muži ve věku čtrnácti let podstupují iniciaci – dokonce i v případě, že v té době studují střední školu. Na rok z ní odejdou, pěšky procestují buš, osvojí si příběhy o krajině, rostlinách, zvířatech a nakonec pak, když jsou na to připraveni, podstoupí iniciaci.²²¹

„Jeli jsme nákladákem po prašné cestě západně od Alice Springs společně se starším skupiny Pintubi, který se jmenoval Jimmy Tjungur-rayi. Jak jsme se tak řítili prašnou silnicí usazení na zadním sedadle, začal mi něco velmi rychle povídat. Mluvil o hoře, co je támhle vidět, vyprávěl mi příběh o malých klokanech, kteří k té hoře přišli v čase snění a dostali se do nějakých nepříjemností s ještěřčími dívkami. Skoro příběh ještě nedokončil a už začínal s jiným o dalším nedalekém kopci a ještě jeden, o tom, co je támhle. Nestačil jsem ho sledovat. Po nějaké půlhodině jsem pochopil, že tyhle příběhy by se měly vyprávět při chůzi, a to, co sleduji já, je zrychlená verze něčeho, co by se mohlo povídat během několikadenního pěšího pochodu.“²²²

Snyder se tak stal svědkem zkondenzovaných sdělení cestovních písní, které se jinak přežívají při dlouhých pěších trasách (mnohdy noční) krajinou. Aboriginci takto předávali dalším generacím svou „mapu“ kraje obsahující tradice, písně i praktické poučky. Snyder zmiňuje nejen tyto cestovní písně, které jeho průvodce zpíval spolu s jinými poutníky, když se na noc utábořili u vodních zdrojů, ale také návštěvu posvátného místa, jež snad naznačuje, že navzdory poměrně smutným osudům původního australského obyvatelstva, paměť a život země – přinejmenším v některých oblastech a alespoň zčásti – přežívá.

²¹⁹ Srov. T. G. H. STREHLOW, *Cit. d.*, s. 93–95.

²²⁰ Srov. R. M. BERNDT et. al., *Australian Aborigine* [online]; T. G. H. STREHLOW, *Cit. d.*, s. 94–95.

²²¹ Srov. G. SNYDER, *The Practice of the Wild: essays by Gary Snyder*. Berkeley 1990, s. 81–86.

²²² G. SNYDER, *Cit. d.*, s. 82, překlad autorky.

*„Vystoupali jsme na kopec tvořený skalním podložím a jindy veselí a hluční domorodci začali tišit hlasy. Jak jsme se dostávali výš, mluvili jen šeptem a jejich chování bylo jiné. Jeden z nich téměř neslyšně řekl: ‚Ted’ už jsme blízko.‘ Pak se sklonili a po čtyřech lezli dál. Plazili jsme se posledních dvě stě stop, pak přes nízkou vyvýšeninu až do malé kotliny mezi rozlámanými a podivně tvarovanými skalami. S úctou a bázni šeptali o tom, co se tu událo. Pak jsme se všichni vydali na zpáteční cestu. Slezli jsme z návrší a na jednom místě se zase postavili a dál už kráčeli po dvou. Na jiném místě se pak začalo mluvit hlasitěji.“*²²³

²²³ G. SNYDER, *Cit. d.*, s. 83–84, překlad autorky.

DŮM, JÁDRO UNIVERZA

Rozlehlost světa je ohromná, omračující. Je mnohem víc než co lidé dokáží snést a nezbyvá tedy jiná možnost, než v nedohlednosti prostoru a času vytyčit *své místo*. Možná bude mít podobu domu, jak jej známe ze svých nejnvtitnějších představ²²⁴ a jak o něm Emmanuel Lévinas píše: „*Jakmile je tu dům, náš vztah k prostoru jako vzdálenosti a rozloze nahrazuje prosté ‚koupání v živlu‘*.“²²⁵ Možná, že útočiště před nedohlednem²²⁶ bude mít mnohem subtilnější podobu – třeba jen světelný „prostor“ obklopující hořící ohniště²²⁷, do kterého hledíte, a za zády už máte tmou. Možná „jen“ symbolický kruh z kamenů, vydělující „místo“ z neko-nečna, o němž mluví například Ed Stafford. Shrnuje prožitek naprosté samoty uprostřed divočiny, při němž bylo docela obtížné nezešilet.²²⁸ „*Nejlepší technikou, jak si udržet duševní zdraví, bylo něco, co mne naučili australští Aboriginci. Vyskládal jsem kruh z kamenů a kdykoli mě přemáhala panika nebo úzkost, šel jsem a sedl si dovnitř a cítil se zase bezpečně a spokojeně. Je to jednoduchá technika, ale fungovala. Myslím, že bych nad sebou jinak ztratil kontrolu*.“²²⁹

Konstatování nezbytnosti vytyčit „své“ místo nalézáme v řadě studií. I zde jsme již podobné myšlenky zmiňovali a za vhodné považujeme navíc připojit odkaz na texty religionisty Mircea Eliadeho. Když interpretuje svět předmoderních, zejména archaických či tradičních společností, dochází k analogickému sdělení, že lidé nemohou žít jen tak v divočině. Zatímco každý předmět nebo lidmi obývané místo má svůj nadpozemský archetyp či protějšek ve sféře posvátného, nekolonizovaná příroda podle něj takové spojení s nadpřirozenem postrádá: „*Všechny tyto divoké, neobdělané a jiné oblasti jsou připodobňovány k Chaosu*.“

²²⁴ Srov. též G. BACHELARD, *Cit. d.*, s. 29–58.

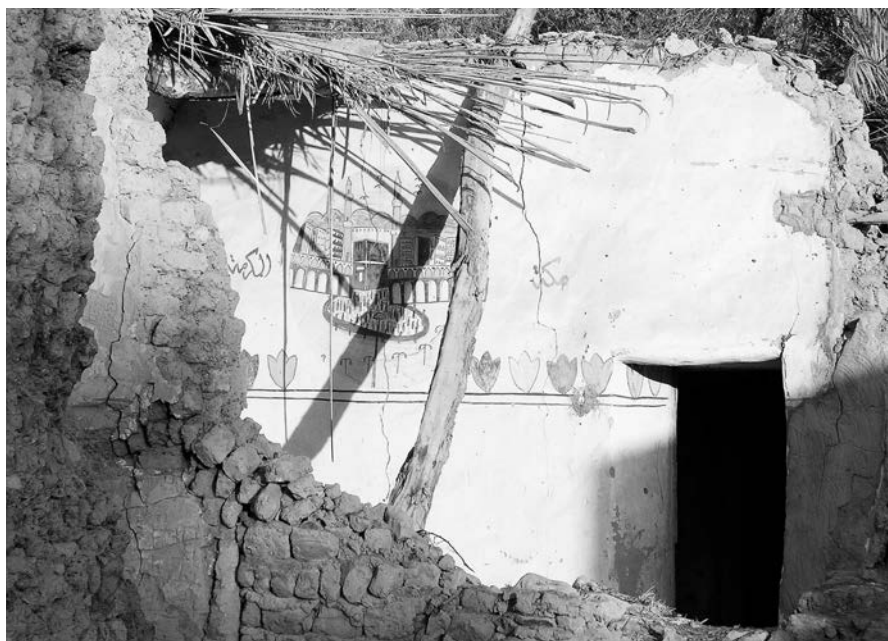
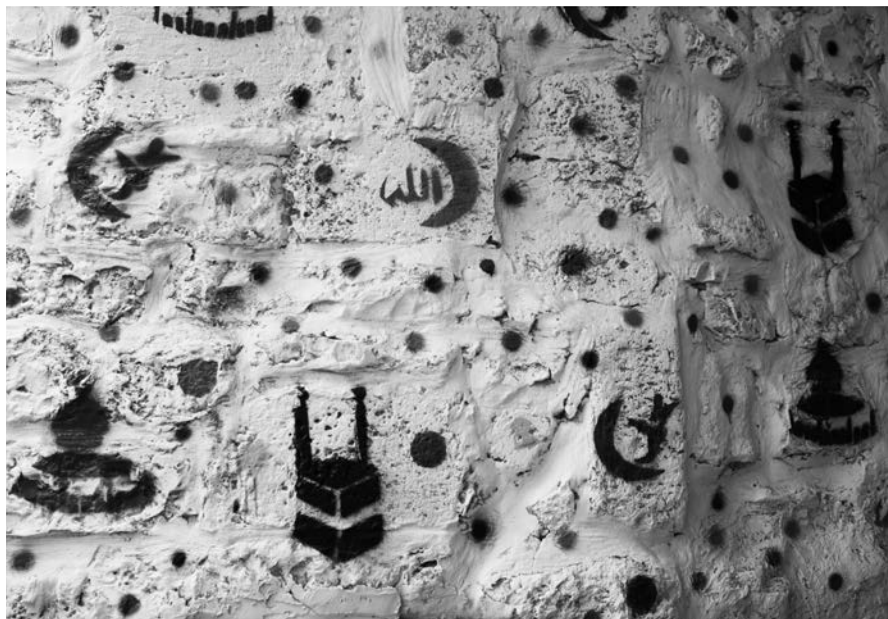
²²⁵ E. LÉVINAS, *Cit. d.*, s. 113.

²²⁶ Lévinas dům vidí jako prvotní předpoklad a oporu vzdorující přílišné rozlehlosti přírodního světa: „*Privilegovaná úloha domu nezáleží na tom, že je účelem lidské činnosti; nýbrž v tom, že je její podmínkou a v tomto smyslu i začátkem. Je to soustředění k sobě, které je nezbytné k tomu, aby příroda mohla být představována a zpracovávána, právě k tomu, aby se rýsovala jako svět a byla dovršena jako dům.*“ (Srov. E. LÉVINAS, *Cit. d.*, s. 132.)

²²⁷ Srov. např. G. BACHELARD, *Cit. d.*, s. 30.

²²⁸ Ed Stafford strávil 60 dní izolován na neobydleném ostrově Olorua v jižním Pacifiku, kde byl (dobrovolně) vysazen zcela bez vybavení i bez oděvu.

²²⁹ E. STAFFORD; J. GLANCY, Ed Stafford: I've made myself a grass skirt, now it's raw gecko for dinner. In: *Sunday Times* [online]. London 2013.



Jeruzalém, Izrael a Bahrija, Egypt: znamení vykonané pouti do Mekky

Podílejí se na neodlišeném, beztvarem způsobu bytí před Stvořením.“²³⁰ Má-li být chaotické přírodní místo obydleno, je proto nejprve nutné mu prostřednictvím rituálního úkonu vtisknout řád. Jedná se de facto o rituální analogii stvořitelského aktu, v němž původně ne-lidské místo díky vztahu s posvátným získá na reálnosti a trvalosti a teprve tím se stává obyvatelným. Napříč rozmanitými kulturami je tak na konkrétních místech rituálně načrtnuta *osa světa*. Místu (ať už mluvíme o chrámu, městě či celé krajině) je tím vtisknuta forma, řád a reálná existence, jež vzniká teprve díky kontaktu s posvátným. Tento dotek posvátného se může projevovat v symbolech jako *kosmická hora*²³¹, která se ve středu světa zdvihá ze země k nadpozemské sféře, nebo *kosmický strom*²³² s kořeny sahajícími do podsvětí a větvemi vztyčenými k nebi. Může být také zhmotněn, například vybudováním města či chrámu. Třeba mezopotámské *zikkuraty*²³³ tak vlastně jsou umělými kosmickými horami tvořícími osu světa a zároveň ztělesňujícími symbolický obraz celku univerza.²³⁴

Na konci „kolonizovaného“, důvěrně známého území pak číhá chaotická, nebezpečná a temná oblast přináležející mrtvým, démonům či cizincům. Nepřátelé, kteří by zpoza této hranice mohli ohrožovat vnitřní řád a rovnováhu, jsou vnímáni jako představitelé destruktivního chaosu, který existoval ještě před stvořením světa.²³⁵ Eliade tak nabízí zajímavou tezi zdůrazňující, že nepřátelé nejsou nebezpeční jen ve fyzickém slova smyslu. Odkazuje na práce W. F. Jacksona Knighta a Karla Kerényi, když říká: „*Je velmi pravděpodobné, že obrana obydlených míst a obcí začínala jako magické ochranné prvky; neboť všechna tato obranná opatření – příkopy, labyrinty, hradby atd. – byla uzpůsobena spíše k tomu, aby zabránila invazi zlých duchů než útoku lidských bytostí.*“²³⁶ Opět se tím vracíme ke zde již několikrát vyslovené tezi, že při utváření lidského životního prostoru nejde jen o fyzické bezpečí, ale též o problematiku symbolickou a existenciální.²³⁷ Na rozdíl od Eliadeho nepovažujeme přírodní, člověkem nedotčené prostředí za nutný protiklad kulturní krajiny. Netvrdíme, že příroda postrádá jistou harmonii či řád, sdílíme však přesvědčení o tom, že je nezbytné takové potenciálně přítomné významy přírodní matrice zpřítomnit či doplnit prostřednictvím symbolických systémů, případně fyzického budování.

²³⁰ M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 13.

²³¹ Srov. např. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 14–15.

²³² Srov. např. M. ELIADE, *Obrazy a symboly*, 2004, s. 41.

²³³ Několikaposchodňové stupňovité věže; jejich hmota se zmenšuje směrem k vrcholu, na kterém je umístěn přibýtek boha. Zikkuraty nebyly jen náboženskými stavbami, ale též centry veřejného dění v širokém slova smyslu.

²³⁴ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*; M. ELIADE, *Obrazy a symboly*, s. 35–44.; M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 17–47.

²³⁵ Eliade poukazuje na to, že i v současnosti užíváme metafory o civilizaci, které hrozí utopit se v „chaosu“ či „temnotě“. Je podložena v podstatě toutéž představou připisující vnějšímu světu charakteristiky destrukce a nebezpečí. (Srov. např. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 36–37.)

²³⁶ M. ELIADE, *Obrazy a symboly*, s. 36–37.; srov. též M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 36–37.

²³⁷ Srov. M. ELIADE, *Obrazy a symboly*, s. 180–181.

Eliade ukazuje, že středem světa neindustriálních společností bývá též samotné lidské obydlí. Dům je obrazem univerza, který si člověk konstruuje sám pro sebe rituálním napodobením mýtického stvořitelského aktu. Též při tomto úkonu je nutné propojit zemi s nadpřirozenem. Zpřítomněním osy a středobodu světa může být ohniště, jak to vidíme například v Antice:²³⁸ „*Řekové říkali, že ohniště naučilo člověka stavět domy.*“²³⁹ Podobné charakteristiky může mít též otvor ve střeše, kterým se ve středoasijských jurtách odvádí kouř; či mohutný do konstrukce stavby svisle zapaštěný kmen stromu, s nímž se setkáváme v případě tradičních domů amerického severozápadního pobřeží.²⁴⁰

Takový dům s významovou orientací můžeme konkrétněji ukázat na příkladu etnika Haida, původních obyvatel pobřeží dnešní Britské Kolumbie a Aljašky. „*Byl umístěn na pobřeží (což je sféra lidí), průčelím obrácen k moři (doména mořského ducha ztělesněného ve vydře) a vzadu za ním byl les (doména lesního ducha vtěleného do havrana). Jeho konstrukce se vyznačovala čtyřmi hlavními rohovými sloupy (představujícími 4 kvadranty vesmíru) a v jeho středu se nachází krb, nad nímž je kouřový otvor, symbol osy světa. Šaman při zvláštních rituálních příležitostech tímto kouřovým otvorem prolézal, symbolizuje svůj přístup k vědní světu duchů, zatímco ve všední dny nebeské světlo, které otvorem procházelo, symbolizovalo osvětlení z duchovního nebeského světa. Prakticky vše mělo symbolickou vazbu k přírodnímu světu – zakouzlenému univerzu.*“²⁴¹

Tato koncepce ve svém důsledku znamená, že všechny domy, chrámy, paláce i města jsou středobodem světa.²⁴² Nepracujeme s geometrií v matematickém slova smyslu, ale s žitým prostorem archaických a tradičních společností a podle Eliadeho nepůsobí tato vize (v rámci jedné kolonizované oblasti) žádná těžkost. „*(...) Náboženský člověk touží po životě ve „Středu Světa“*“.²⁴³ Domov je tak „posvátným“ místem v trochu jiném smyslu, než jak si to obvykle v perspektivě dnešního západního světa dokážeme představit. Dospět do tohoto středu světa je zároveň snadné i namáhavé, neboť domov je na jednu stranu místem, které odjakživa „máme“, a na druhou je místem vysněným, k němuž se putuje dlouho a obtížně, jako třeba v případě Odysseova návratu na Ithaku.²⁴⁴ Připojit bychom mohli Komenského *Labyrint světa a ráj srdce*, v němž poutník teprve

²³⁸ Podrobněji o antických domech srov. např. N. D. FUSTEL DE COULANGES, *Cit. d.*, s. 20–33, 60–70.; B. SYROVÝ et. al., *Architektura – svědectví dob: přehled vývoje stavitelství a architektury*. Praha 1987, s. 97–99.

²³⁹ Odkaz k antickým textům, jejichž autory jsou Diodóros a Eustathés. Teze zdůrazňuje stabilní zakořenění všech generací rodiny a jejího náboženství v neměnném místě rodinného domu. N. D. FUSTEL DE COULANGES, *Cit. d.*, s. 63.

²⁴⁰ Srov. M. ELIADE, *Obrazy a symboly*, s. 45, 52.; M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 17–47.; srov. též např. M. C. ELIOTT; N. THOMAS (eds.), *Gifts and Discoveries: the Museum of Archaeology & Anthropology*, Cambridge. London 2011.

²⁴¹ N. CROWE, *Nature and the Built Environment* [online]. Lecture 2, překlad autorky.

²⁴² Podobný princip též nalazáme např. u navažských *hoganů*. Podrobněji viz s. 71 (Srov. např. R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*)

²⁴³ M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 39.

²⁴⁴ Srov. M. ELIADE, *Obrazy a symboly*, s. 45, 52–53.

po dlouhé cestě a zklamán světem zaslechne onu slavnou radu: „*Navrať se, odkuds vyšel, do domu srdce svého, a zavři po sobě dvéře.*“²⁴⁵

Vertikální osou poskytující opěrný bod ve světě je tedy (mimo jiné) lidský příbytek. V tradici západního světa se na tomto místě setkáváme s představou relativně stabilního domu. Později ještě ukážeme, že tato stálost nejspíš není zcela univerzálním pravidlem (jak je koneckonců znát i ze současného euroamerického a značně mobilního životního stylu).

Eliade hovoří převážně o neindustriálních společnostech a v novodobém západním světě principy, které studuje, příliš nenachází. Modernímu člověku podle něj schází „imaginace“ a je tím tragicky odříznut od své vlastní duše.²⁴⁶ Naproti tomu lze dohledat řadu textů, které k tématu obydlí jako referenčního bodu záměrně přistupují obecněji a přiznávají domovský střed světa stejně tak našim současníkům (ač tím nemyslí *jakýkoli* dům).

Gaston Bachelard ukazuje, jak právě díky „ulité“ domu, našemu „koutu světa“, v němž je koncentrován celý kosmos, můžeme vzpomínat, snít a prožívat štěstí. Nemá tím přitom na mysli jen konkrétní stavbu, ve které právě bydlíme, ale též vzájemně se prostupující prožitky různých příbytků našeho života: „*Dům je jednou z největších sil, které integrují lidské myšlenky, vzpomínky a sny. (...) Dům v životě člověka vypuzuje nahodilosti a opakovaně nabádá k souvislosti. Bez něho by člověk byl rozptýlenou bytostí. Dům ochraňuje člověka v bouřích nebe i bouřích života. Je duší i tělem. Je prvním světem lidské bytosti. Dříve než je „vržen do světa“, jak to hlásá povšechná metafyzika, je člověk uložen do kolébky domu.*“²⁴⁷ Když Bachelard mluví o vertikální polaritě domu, která v jedno propojuje iracionální temný sklep a racionální jasnou výšku půdy a střechy, nemůžeme si nevzpomenout na Eliadeho osu světa. Zatímco prostor tří nebo čtyřpatrového domu dokáže ilustrovat i nejjemnější odstíny psychologických rozpoložení, velké domy moderních měst vytvářejí podle Bachelarda značně slabší intimitu, podmínky pro snění, kosmický rozměr, blízký kontakt s živly. Lidé v nich tím méně vnímají bezpečí domáckého vnitřku, přesto podle autora též zde jistý potenciál ke snění zbývá.²⁴⁸

Podobně Martin Heidegger a Christian Norberg-Schulz mluví o básnickém bydlení, které tím, že v našich životech zpřítomňuje svět a nás samotné do něj zapojuje, umožňuje doopravdy bydlet. Nikoli jen „mít přístřeší“. Básnické bydlení člověka vřazuje do souvislosti s nebeským a božským. A naopak, pokud příliš důsledně měříme a počítáme, zapomínajíce na všechno ostatní, může se snadno stát, že naše stavby nebudou s to poskytnout našim životům míru a oporu.²⁴⁹

²⁴⁵ J. A. KOMENSKÝ, *Labyrint světa a ráj srdce* [online]. Praha 2011, s. 130.

²⁴⁶ Srov. M. ELIADE, *Obrazy a symboly*, s. 14–19.

²⁴⁷ G. BACHELARD, *Cit. d.*, s. 32.

²⁴⁸ Srov. G. BACHELARD, *Cit. d.*, s. 41–89.

²⁴⁹ Srov. M. HEIDEGGER, *Básnický bydlí člověk*, s. 77–101.; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*; srov. též J. KARLOVÁ, *Cesty za obzor*.

Domovské zakořenění se zdá být univerzální lidskou charakteristikou, která může nabývat mnoha konkrétních podob – vměstnáme do ní představu o pevném a neměnném středu světa i o větším množství těchto center. Eliade se sice příliš detailně nezaobírá nomádkým životním stylem, ale možnost nést svůj středobod kosmu s sebou v jeho textech nalézáme. Australští Achilpové s sebou na svých poutích nosí posvátný kůl, středoasijské kočovní pastevci cestují s jurtou, přenosným příbytkem. Ta podobně jako jiné „posvátné“ domy poskytuje obraz kosmu a napojení na osu světa.²⁵⁰ Nomádi si je berou s sebou a vztyčují na svých zastávkách, jak je tomu někdy v případě stanu *kóta* (*káta*, *goathe*) severských Sámů.²⁵¹ Nebo jej – jako například inuitské *iglu*²⁵² – na místě vytvoří z dostupných zdrojů. Příkladem mohou být také britští Travelleři-Cikáni a jejich důsledné symbolické členění obytného karavanu a prostoru tábořiště, odpovídající myšlenkovému obrazu univerza.²⁵³ Preciznost a stabilita symbolicko-prostorové orientace mnoha typů nomádkých přístřešků je velice zajímavým tématem, ač tezi zřejmě nelze dokonale zobecnit. Mimo jiné proto, že míra závažnosti prostorové symboliky „domu“ závisí i na ostatních typech komunikačních prostředků, které má konkrétní skupina k dispozici.

Mezi charakteristiky současného (dnes již nejen západního) světa bývá navzdory jeho „trvalým“ sídlům řazena značná míra obecné nestability, mobility či novodobého nomádství. Například Zygmunt Bauman mluví o dvou vzájemně spjatých typech novodobého „bezdomovectví“, které se projevuje buď jako *turismus*, tedy dobrovolné sbírání prožitků, anebo jako životní osud *tuláka*, který je vykořeněn a vytlačen na cestu spíše nedobrovolně. Na příkladu těch prvních ukazuje, jak nsvázanost s místem může nabývat pozitivní podtón, zatímco přílišná zakořeněnost může být (i v civilizaci se stabilními sídly) v kontrastu k tomu chápána jako projev neschopnosti.²⁵⁴ O něco vlídnější je interpretace Michela Maffesolliho: ze dvou elementů lidského života, který by měl zahrnovat jak dobrodružné nomádství, tak domáckou usedlost, autor při studiu současného světa zdůrazňuje více onu nomádkou část. Zmiňuje novodobou mobilitu za prací, turismus, sociální mobilitu či přesuny způsobené globální ekonomickou nerovnováhou. Konstatuje, že v kontrastu vůči moderní době, která byla důsledně vystavěna na základech stability, „*postmoderní člověk je blouděním proniknut skrz*

²⁵⁰ M. ELIADE, *Obrazy a Symboly*, s. 45.; M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 32, 39.

²⁵¹ Srov. V. MAREK, (ed.), *Noidova smrt: pověsti a pohádky z Laponska*. Praha 2000, s. 287.; V. MAREK, *Obydlí a stavby u Laponců*. In: V. HINGAROVÁ; A. HUBÁČKOVÁ; M. KOVÁŘ (eds.), *Sámové: jazyk, literatura a společnost*. Červený Kostelec 2009, s. 333–363.; C. SCARRE (ed.), *Cit. d.*, s. 272–273.

²⁵² Pojem v původním významu znamená jakýkoli „dům“, vžil se ale k označení specifického sněhového příbytku. Iglu bylo severoamerickými Inuity užíváno spíše jako přechodná varianta nahrazující jiné druhy obydlí. (Srov. C. D. ARNOLD; E. J. HART, *The Mackenzie Inuit Winter House*. In: *Arctic: journal of the Arctic Institute of North America* [online]. 1992, s. 199–200.)

²⁵³ Srov. J. OKELY, *The Traveller-Gypsies*. Cambridge 1983.

²⁵⁴ Srov. Z. BAUMAN, *Globalizace*, s. 21–148.



Rovensko, Rumunský Banát: česká lidová architektura v rumunských horách, přenesení domova do nového prostředí;
Castel Meur, Bretan: souznění s geniem loci

naskrz. ²⁵⁵ Současnost proto tíhne k dobrodružnějšímu, něžnějšímu, hravějšímu, trochu tragickému vztah ke světu, v němž se projevuje vědomí pomíjivosti věcí kolem nás i nejistota a nestabilita transformujícího se světa. ²⁵⁶

Ani novodobá mobilita však obvykle nevyklučuje užívání referenčních bodů, které nám naše prostředí a kultura nabízí nebo které si dokážeme lépe či hůř zkonstruovat sami. Při vytváření nových domovů či provizorních útočišť užíváme celou řadu strategií a na rozdíl od minulosti dnes existuje de facto celosvětová „opěrná“ síť vybudovaná západním světem. V podstatě všude nalézáme univerzálně pochopitelná, avšak neosobitá *ne-místa*. ²⁵⁷ Možná, že i obchodníci a podnikatelé, kteří tráví mnoho času na služebních cestách přiskoky mezi světovými metropolemi, vybírají stále tytéž hotelové řetězce. Je to způsob, jak zajistit, aby koupelna i postel byly na „témže“ místě, i když snad o pár tisíc kilometrů dál.

Pokud bychom se pokoušeli najít nějakou anomálii vymykající se základnímu zakořenění, o kterém mluvíme v této kapitole, snad nejvíce se jí blížíme při zmínce o bezdomovcích novodobých euroamerických měst. Mnozí z nich – neustále v pohybu – toto výchozí zakotvení do značné míry postrádají. Je zřejmé, že pojem urbánního bezdomovectví je složitý. Zahrnuje širokou škálu míry odklonu od „běžného“ životního stylu a poměrně často se i zde setkáváme s určitými, byť provizorními, formami sociálně-prostorové organizace. Svou roli pochopitelně hraje chudoba, sociální vyloučení a složitější ekonomicko-politické a sociální mechanismy moderní či postmoderní společnosti. ²⁵⁸ Součástí tohoto způsobu života bývá – v souvislosti s dlouhodobě nezakořeněným či značně vratkým pohledem na prostor a čas – též specifický stav mysli. Problematika je proto mnohem komplikovanější a nelze ji redukovat na „pouhou“ absenci přístřeší.

Mongolská jurta

„Před dávnými časy, když naši mongolští předkové stavěli obydlí ze stepi a podušky si dělali z kopců a skal, všichni lidé a zvířata mírumilovně žili ve velkém domě nazývaném země, jež měl modrou střechu, zelenou podlahu a žádná lana, která by je spoutávala.

Ale – a nikdo neví proč – pozemská stvoření se začala hádat. Bytosti bojovaly mezi sebou a ty, které měly sílu, začaly chytat a jíst ty, které ji neměly.

²⁵⁵ M. MAFFESOLI, *O nomádství: iniciační toulky*. Praha 2002. s. 34.

²⁵⁶ Srov. M. MAFFESOLI, *Cit. d.*

²⁵⁷ Srov. M. AUGÉ, *Nonlieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris 1992.

²⁵⁸ P. VAŠÁT, Studium bezdomovectví v USA: Inspirace pro výzkum v České republice. In: *Český lid: etnologický časopis*. Praha 2012, s. 129–149.

A tak se jejich stezky musely rozdělit, každý živočich šel svou cestou. Někteří si vyhrabali doupě a vklouzli do něj. Jiní si přichystali obydlí pod vodou a ještě další v korunách stromů.

Lidské bytosti nemají drápy, aby mohly hrabat nory, ani vesla k pádlování vodou, ani křídla, díky kterým by mohly létat po nebi. Jsou ale obdařeny rozumem, díky kterému mohou dokázat cokoli, co si vysní.

Za oněch časů žil jeden velice starý muž, který na světě neměl vůbec nic, nic kromě svého rozumu. Jednoho dne řekl svým sedmi synům: ‚Mohli bychom podle toho velkého modelu, země, postavit malé obydlí.‘

Synové dlouho a namáhavě přemýšleli, ale nedařilo se jim přijít na to, co tím měl jejich otec na mysli.

A tak ten starý muž vyrobil mřížovou konstrukci z vrby, jako model mu sloužily hory, které podobny zdi obklopovaly step. Vytvořil dveře, které se daly zavřít během sněhové bouře a otevřít, když bylo hezky, podobné skalnatým roklím obráceným k jihu. Myslel na slunce nahoře na nebi a udělal otvor k odvádění kouře.

Vztyčil podpurné tyče a myslel přitom na zlaté sluneční paprsky směřující do všech stran. Z mlhy, která stoupá zpoza hor, udělal plášť stěn a krytinu střechy z hustých mraků, které zakrývají oblohu. Upředl lana ze zvířecí srsti a myslel přitom na vzdušné víry za horami.

Potom starý muž s jeho synové rozvinuli zdi, zdvihli dveře, kouřový otvor zvedli do výše, připevnili podpurné tyče, zavěsili plášť stěn, připevnili zastřešení a utáhli kotvicí lana. Tak měli bílou jurtu, oblou jako zeměkouli.

Starcovi synové užasli nad moudrostí svého věkovitého otce, který vystavěl toto obydlí schopné přiblížit sluneční svit a zahnat ostrý vítr, které se dalo přestěhovat, když to potřebovali, vztyčit, když se chtěli utábořit. Potom se spokojeně usadili a žili ve své jurtě.

Příběh tu však nekončí.

Otec šťastně prožil své dny, ale jednoho dne už nevstal z lůžka a zavolal své syny k sobě. ‚Je den, kdy je načase odejít, stejně jako je den určený k tomu, abychom se narodili,‘ řekl. ‚Musím se ze své jurty se stěnami z mřížoví zase vrátit zpátky do té kamenité.‘

‚Tahle jurta vás naučí jak v budoucnu žít,‘ řekl svým synům. ‚Ale měli byste utáhnout kotvicí lana.‘ A když to dořekl, zemřel.

Synové byli zaskočení, opět totiž nedokázali pochopit význam jeho slov. Nevšimli, že se kotvicí lana jejich jurty uvolnila. Každý počítal s tím, že je utáhne někdo jiný, takže to neudělal nikdo. Netrvalo dlouho a jurta spadla.

‚Je to tvoje chyba!‘ říkali si bratři navzájem. Nakonec už nebyli k usmíření a rozhodli se jít každý svou cestou.

Rozdělili si majetek, který jim zanechal otec. Každý šel, kam ho oči vedly a na hřbetě odnášel zdi nebo tyče, dveře, komín, krytinu střechy a stěn. Na nejmladšího zbyla jen kotevní lana.

Nejstarší syn došel na slunné místo, vztyčil své dveře a usadil se, aby tu pokojně žil. Netrvalo však dlouho a ostré slunce ho popálilo.

Zatímco druhý syn rozbaloval stěny a chystal se ke spánku, přihnala se bouře s lijákem a on měl štěstí, že do něj neuhodilo.

Další syn se ukrýval pod svým obložením stěn a jeho úkryt odplavila horská povodeň. Když další syn odpočíval na krytině střechy, smetla jeho příbytek vichřice.

Syn, který si udělal dům z otvoru pro komín, měl velké štěstí, že ho zaživa nesežrali vlci. A nechybělo moc, aby syn, který si postavil útočiště z tyčí, umrzl k smrti.

A nejmladší syn na tom byl nejhůř, protože jediné co měl, bylo lano.

Ale jednoho dne k němu přišel bratr, který na zádech nesl stěny. Brzy jeden po druhém dorazili i ostatní přinášejíce na hřbetech dveře, kouřový otvor, tyče a krytinu. Nakonec ve společném souladu bratři postavili jurtu a utáhli kotvící lana.

Tak sedm synů nakonec pochopilo poslední slova svého staříckého otce. A od těch časů je bílá jurta po generace symbolem přátelství a harmonie. A ti synové pak už žili šťastně.²⁵⁹

Tradiční okrouhlý příbytek mongolských nomádů se nazývá *ger*. Pojmenování *jurta*, které (podobně jako řada dalších jazyků) obvykle preferuje čeština, v minulosti znamenalo také „vlast“ nebo „panství“, takže se můžeme setkat například s tezí „Čingischánovou jurtou je Mongolsko.“²⁶⁰

Stavba je podpírána lehkou dřevěnou konstrukcí složenou ze dvou dílů. Laťková mříž tvoří vertikální rám stěn a druhou částí je potom kónický nebo kleutý rám střechy (připomínající rozevřený deštník), uprostřed s kruhovým otvorem k odvádění kouře nebo větrání. Konstrukce je podle roční doby překryta různým počtem vrstev plstěného materiálu, při pěkném počasí lze krytinu zčásti odhrnout. Díky kulovitému tvaru jurta dobře odolává silnému větru, je úsporná z hlediska spotřeby materiálů, které mohou být lehké a poddajnější, jsou však nákladnější na údržbu. Promaštěný plstěný materiál je odolný vůči chladu, větru i vlhkosti. Často mívá bílou barvu, zatímco kryt dveřního otvoru může být dekorován, tradičně například malbami ptáků, zvířat a stromů. Menší jurty lze velice rychle složit a připravit k převozu a stejně rychle opět postavit, velké mohly být převáženy i vcelku, na speciálních vozech. Stavba je vždy situována průčelím k jihu; pokud se společně staví jurty vzájemně spřízněných rodin, tvoří většinou kruh otevřený opět jižním směrem, s vozy rozestavěnými tak, aby jej chránily.²⁶¹

²⁵⁹ J. DASHDONDOG, *Tales on horseback* [online]. Ulaanbaatar 1999, s. 3–5, překlad autorky.

²⁶⁰ E. D. PHILLIPS, *The Mongols*. London 1969, s. 30, překlad autorky, zvýraznění originálního textu je zachováno prostřednictvím inverzního formátování.

²⁶¹ Srov. D. KHUEN, *Mongolian Cloud Houses: how to make a yurt and live comfortably*, 2006, s. 5–30.; R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 27–28, 38.; E. D. PHILLIPS, *Cit. d.*, s. 28–31.

Vnitřní dispozice příbytku je symbolicky členěna do několika částí, okrouhlý půdorys by však bylo obtížné rozčlenit fyzicky. Jurta proto příliš neumožňuje „soukromí“ v tom slova smyslu, jak s ním pracují třeba usedlé společnosti západního světa. Alespoň zkratkovitě zde načrtne vnitřní členění: koncept sestává ze čtyř částí, které odpovídají světovým stranám. Jejich pravouhlá síť je zakotvena ohništěm a kouřovým otvorem. Východní část jurty přináleží ženám, je zde uloženo nádobí a potřeby na vaření, nádoby na vodu, mléko a výrobky z něj. Západní část je mužskou doménou a jsou sem (nebo do severní části) usazovány návštěvy. V centru jurty, přímo pod kouřovým otvorem ve střeše, bývá ohniště. Jak jsme již naznačili, má podtext symbolického středobodu. Za ním, naproti vchodu, se nachází nejčestnější (severní) část, v níž je umístěna pohovka pána obydlí. Sem se také tradičně umísťují posvátné sošky a skříňky s oděvními ozdobami a cennostmi.²⁶²

Podobně jako třeba navažské *hogany*²⁶³, jsou i jurty formovány spíše s ohledem na praktickou funkčnost, zatímco investice do čistě symbolických aspektů stavby jsou poměrně malé. Přesto jurta nese významná symbolická sdělení. Vzhledem k poměrně malé a homogenní skupině, která prostor využívá, je ale možné řadu informací předávat prostřednictvím subtilnější symboliky. Zároveň bychom měli poznamenat, že symboly nomádky skupin vyjadřující vzájemnou sociální nerovnost jednotlivých rezidenčních skupin souvisejí spíše s motivy předměty, v mongolském případě též například s počty dobytka, nikoli s trvalými architektonickými strukturami.²⁶⁴

Mongolská jurta je dočasně stabilním přístřeškem a symbolickým zakotvením jinak nomádky života. Zdá se, že právě precizní dodržování celkové dispozice, která spolu s okolní krajinou a zvířaty, se zprávami zakomponovanými v sociálním jednání, symbolikou jednotlivých předmětů i dekoru, poskytuje velice přehledný a ucelený světový pohled. Jak jsme zmínili výše, jurta je v tradičním pojetí zároveň středobodem kosmu i jeho obrazem. S jistými úpravami (zejména ve vnitřním vybavení včetně solárních panelů či satelitních antén) je stále užívána jako součást běžného životního stylu řady lidí. Pravdou ale je, že zároveň dochází k jistým změnám. Část kdysi nomádky obyvatelstva opouští pastevecký život, prodává dobytek a usazuje v bezprostředním okolí větších měst. Mnozí z nich zde nenacházejí očekávané životní příležitosti, ale zároveň už nemohou dost dobře koupit nová zvířata, a odejít zpět do stepi. Jurty tak zejména

²⁶² Srov. D. KHUEN, *Cit. d.*, s. 3–4.; E. D. PHILLIPS, *Cit. d.*, s. 28–31.; R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 28.

²⁶³ *Hogan* je tradiční stavba severoamerických Navahů. Prostá konstrukce z hlíny a dřeva nebo též kamení má kulovitý tvar a je formována zejména utilitárními aspekty. Investice do symbolických funkcí stavby jsou minimální, přesto je hogan v tradičním kontextu naplněn důležitými kosmologickými a sociálními významy (analogie stavitelských činů mytologických bytostí, symbolika orientace vzhledem ke světovým stranám, ženský archetyp zahloubené podlahy a mužský princip nebeské klenby atd.). (Srov. N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 34.; R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 24, 38.)

²⁶⁴ Srov. R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 24–30.

na předměstích Ulánbátaru získávají podtext nízkého sociálního postavení, chudoby a zaostalosti. Naproti tomu jurty, které jsou (v nevelkém množství) k vidění v Hohhotu²⁶⁵, bývají vnímány spíše jako symbol etnicity a lokálních tradic odlišujících sídlo spadající pod čínskou správu od „doopravdy“ čínských měst.²⁶⁶

²⁶⁵ Hohhot (*Chöch chat*) je hlavní město Vnitřního Mongolska, autonomní oblasti Čínské lidové republiky.

²⁶⁶ Srov. O. BRUUN; L. NARANGOIA (eds.), *Mongols from Country to City: floating boundaries, pastoralism and city life in the Mongol lands*. Copenhagen 2006, s. 12, 18.; D. KHUEN, *Cit. d.*, s. 4–5.; M. M. ŠIMEČKA, *Tři týdny Mongolem*. In: *Respekt*. Praha 2014, s. 58.

NA POMEZÍ RŮZNÝCH PERSPEKTIV

Řekli jsme již, že pravidla a způsob pohledu na svět, na něž jsme zvyklí, se po většinu času zdají být jednoduše nevyhnutelnou skutečností. Obyčejně, v běhu každodenního žití, si klíčovou roli symbolických, kulturně formovaných systémů příliš neuvědomujeme. Bývá to právě konfrontace s *cizí* krajinou, kulturou, městem – či lidmi, kteří se na svět dívají jinak – co nás přivádí k zamyšlení nad relativitou světonázorů. V kontrastu vůči „jinému“ se také intenzivněji ukazuje, jak významnou součástí naší vlastní identity ony symbolické systémy jsou.

Základním a donedávna nezpochybňovaným východiskem *sociokulturní antropologie* byla představa, že každá kultura si konstruuje svůj vlastní světonázor. Jedinečný, víceméně soběstačný obraz světa zakotvený v *symbolech, kulturních tématech*²⁶⁷ a *kategoriích*²⁶⁸, pomocí kterých příslušníci dané kultury dávají všemu, s čím se v životě setkávají, patřičné místo v řádu univerza. Přestože všichni lidé nepochybně sdílí jeden a tentýž svět, jednotlivé skupiny tak vlastně žijí uvnitř kulturně specifických realit. Nemáme tím na mysli, že by lidé různých kultur byli z podstaty jiní, ale fakt, že v průběhu procesů enkulturace a socializace jsou postupně formováni tak, aby zaměřovali pozornost na ty aspekty reality, které jsou jejich kulturou a společností považovány za důležité. Zvykají si tříditi věci kolem sebe na základě předpřipravených „matric“ a připisovat jim sociokulturně sdílené symbolické významy (které se během života pochopitelně mísí s řadou významů osobních).²⁶⁹

V prostředí současného globalizovaného a multikulturního světa jednotlivé kultury většinou nezůstávají jasně odděleny jedna od druhé. Je poměrně obvyklé, že sdílejí společný, geografický i virtuální prostor, ve kterém vstupují do bezprostředních kontaktů, vzájemně dynamických a oboustranně působících interakcí. Jinakost, která snad dříve bývala charakteristikou světa „za obzorem“ se v mnoha podobách stala běžnou součástí našich nejnvtitnějších míst i nás samotných.

²⁶⁷ Pojmem *kulturní téma* zde máme na mysli vzájemně související normy, pravidla a vzorce chování, které zajišťují rovnováhu a soudržnost kulturního systému a ovlivňují jednání jeho příslušníků. (Srov. V. SOUKUP, *Dějiny antropologie*, s. 643.)

²⁶⁸ Podrobněji viz s. 8.

²⁶⁹ Srov. C. GEERTZ, *Cit. d.*, s. 87–141.; J. J. GIBSON, *The Perception of the Visual World*, s. 199–213.; A. J. GUREVIČ, *Cit. d.*, s. 9–16.; srov. též J. KARLOVÁ, *Cesty za obzor.*; J. KARLOVÁ, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, s. 16–20.

Oproti tradičním společnostem je dnes poměrně obvyklé, pokud jednotliví lidé nesou kombinace nebo různé vrstvy několika odlišných identit zároveň. Pokud klasické antropologické studie mluvily o „relativně soběstačných systémech“ jednotlivých tradic nebo kultur, vytyčovat dnes objektivní a jednoznačná rozhraní třeba na základě materiálních či technologických složek kultury je skoro beznadějně.²⁷⁰ Jak ale říká Thomas H. Eriksen, i při rychlých změnách a vzájemných kontaktech kultur trváme na důsledném vymezování hranic mezi „námi“ a „jimi“. Zčásti proto, že jakákoli identita vždy dává smysl jen v kontrastu vůči těm, kteří do skupiny nepatří. A tak potřebujeme ukázat na ty, kteří se od „nás“ liší, abychom jasněji viděli, kdo vlastně jsme. Pravidla tohoto dělení se někdy z nezaujatého pohledu nezdají být příliš logická: kultury, stejně jako hranice mezi nimi, jsou v neustálém pohybu. A jednotliví lidé uvnitř těchto celků mohou zastávat navzájem tak odlišná životní stanoviska, až bývá diskutabilní, zda je skutečně můžeme zahrnovat do společné skupiny. Přesto se o vytyčení hranic snažíme. Dokonce se zdá, že čím blíže k sobě dvě skupiny mají, tím více se zaobírají vzájemnými odlišnostmi. Systém symbolů a významů akcentuje a odůvodňuje některé rozdíly, jež jsou pak vnímány jako klíčové rysy zakládající identitu každé ze skupin. Jakkoli „neobjektivní“ se takové vymezení snad může zdát, přesto je žitou realitou, skutečným a každodenně přítomným lidským řádem se všemi praktickými důsledky, které to s sebou nese.²⁷¹

Zároveň je třeba nezapomenout, že i přes vytyčení „nekompromisních linií“²⁷² se v našich životech setkává řada (mnohdy vzájemně nesourodých) světonázorových sfér a realit. Obvykle se mezi nimi dokážeme pohybovat lehce a bez vážnějších komplikací, třeba když se „přesouváme“ mezi sněním a vědeckým pohledem na svět, když jsme vtaženi do divadelní hry nebo reality výtvarného díla.²⁷³ Přesto se tu a tam stává, že „na hranicích“ (které se dnes více než kdy dřív týkají nesmírného množství velice malých celků redukováných někdy až na úroveň jednotlivců)²⁷⁴ dojde k nedorozumění. Někdy proto, že svět, s nímž jsme konfrontováni, se zásadním způsobem liší od toho, co momentálně považujeme za normální a žádoucí. Proto, že se vzpírá našim předpokladům a my nejsme vybaveni potřebným symbolickým klíčem k pochopení toho, jak se zde věci mají. Součástí problému bývá snaha aplikovat na svět východiska a perspektivy,

²⁷⁰ Podrobněji k definici kultury viz s. 11.

²⁷¹ Srov. M. AUGÉ, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, s. 127–175.; T. H. ERIKSEN, *Antropologie multikulturálních společností*, s. 13–61.; J. KARLOVÁ, *Antropolog hledá člověka*, s. 22–34.; J. KARLOVÁ, *Cesty za obzor: J. KARLOVÁ, Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, s. 13–20.

²⁷² Srov. M. DOUGLAS, *Cit. d.*, s. 163.

²⁷³ Srov. M. AUGÉ, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, s. 81–126.; T. H. ERIKSEN, *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha 2008, s. 255–275.; C. GEERTZ, *Cit. d.*, s. 120–121.; A. SCHUTZ, *On Multiple Realities*. In: A. SCHUTZ; M. NATANSON (eds.), *Collected Papers I: the problem of social reality*. Hague 1962, s. 340–356.; srov. též J. KARLOVÁ, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, s. 21.

²⁷⁴ Srov. W. JAMES, *Cit. d.*, s. 17.

keré mu vlastně nepřináležejí.²⁷⁵ Neschopnost zorientovat se a „nefunkčnost“ životních strategií, které jsou nekompatibilní se situací, v níž se nacházíme, je pochopitelně stresující záležitostí. Důležité je poznamenat, že tento *kulturní šok* nemusí ani zdaleka souviset jen s okamžikem první konfrontace s neznámým a brzy poté odeznít. Vzájemné nepochopení se může naopak snadno stát příčinou dlouhodobé nedůvěry, zakořeněné v negativním přesvědčení, že „ti druzí“, jejich světónázor a životní styl nejsou tak docela „v pořádku“.²⁷⁶

Pokusíme se zde ukázat několik příkladů takovýchto hranic, ač je zřejmé, že podobných pomezí existuje bezpočet. Usilujeme-li o načrtnutí všeobecnějších principů, nutně se přitom potýkáme s jistou mírou zkreslujících zobecnění. Tam, kde pracujeme s charakteristikami neindustriálních – nomádských či tradičních společností, bývá situace o něco jednodušší, díky tomu, že sociokulturních celky jsou přeci jen stabilnější a lidské životy obvykle více podléhají tlaku sociálních norem. Taková tvrzení jsme si již dovolili v případě mongolských a australských nomádů či původních severoamerických kultur. Přesto je zřejmé, že ani zde zmiňované charakteristiky nejsou perfektním záznamem světónázoru či životního stylu všech jedinců, což platí tím spíše, čím je společnost heterogennější a komplexnější. Budeme tedy mluvit obecněji o konfrontacích větších světónázorových celků, mnohé z nich se ale v principu mohou stejně tak odehrát mezi jednotlivými lidmi či dokonce „uvnitř“ jediného člověka, jehož identita balancuje na hraně několika možných přináležení. Jak jsme řekli, pojmem „kultura“ ve smyslu specifického světónázoru a životního stylu lze v současném světě označit různé veliké skupiny, z nichž ty nejdrobnější se blíží úrovni jednotlivců. Stává se též, že jsme do značné míry zmateni zprávami své vlastní, „domácké“ kultury; zejména ve chvílích, kdy se symbolické a orientační struktury podvědomě snažíme dekodovat pomocí nesprávného klíče.

Všechny kultury světa a historie *symbolicky organizují svůj životní prostor*. Existuje však řada různých způsobů, jak k takové organizaci dospět. Západní svět v posledních staletích uvykl *racionálně* či *abstraktně-geometrickému* strukturování sídel i krajiny. Je tak vcelku pochopitelné, že lidé západního světa doma i v cizině automaticky pátrají právě po „svém“ druhu prostorového řádu, který navíc bývá jednoznačně fyzicky zpřítomněn ve stavbách a lidských výtvořech. Naznačili jsme – a později ještě ukážeme, že jistý cit pro geometrii se zdá být univerzální charakteristikou.²⁷⁷ V řadě neindustriálních společností se však můžeme setkat s tím, že je organizace prostoru založena spíše na *sociálních* či *rituálních principech*. Řád může například namísto euroamerické abstrakce vykazovat charakter *posvátnosti* – někdy kupříkladu posvátnosti pozorované přímo v přírodním

²⁷⁵ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 460–461.

²⁷⁶ Srov. např. J. POKORNÝ, *Lingvistická antropologie*, s. 285–291.

²⁷⁷ Srov. např. N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World.*; M. HORYNA, *Cit. d.*, s. 6–20.

prostředí. V nezasvěceném pozorovateli, uvyklému abstraktním geometrickým strukturám, to pochopitelně snadno vyvolá chaotický, neuspořádaný dojem.²⁷⁸

Podobně jsme ukázali, že západní svět obvykle vymezuje jednotlivá místa, budovy či místnosti *konkrétním činností*. Očekáváme odlišný charakter jednotlivých prostor, takový, který odpovídá činnosti, pro niž je místo vyhrazeno. Účel místa a pravidla s ním související bývají navíc vcelku jednoznačně signalizovány fyzickým vytyčením hranic, příslušnými předměty či ikonicko-slovními značkami. Zejména v případě méně komplexních, typicky nomádských společností je naopak obvyklé, že jediné místo je *mnohoúčelové*. Může sloužit celé řadě aktivit, které jsou organizovány například spíše na základě času než stabilního fyzického členění lidských sídel. Mohou být též značně velkoryseji rozprostřeny do celého prostoru kulturní krajiny. Pokud se v takovém prostředí zaměříme jen na sledování toho, co se děje uvnitř staveb, či v jejich bezprostřední blízkosti, pravděpodobně nám bude zdejší dění dávat pouze částečný smysl.²⁷⁹

Struktura a symbolika lidských sídel vždy nějakým způsobem vypovídá o *vztahu mezi veřejným a soukromým* životem. Veřejný prostor odráží kolektivní existenci a obvykle se z něj dozvíme mnohé o sociální hierarchii, společensky uznávaných normách a pravidlech, hodnotových orientacích, dobových ideálech nebo o vztahu mezi lidským a přírodním světem. S ohledem na ostatní komunikační média, která má skupina k dispozici, veřejná místa v různé míře reagují na potřebu uchovat sociální vědomí a paměť. Soukromý prostor bývá zprávou o intimnější, nikoli však méně významné části lidského života. Jak jsme ukázali v předchozí kapitole, bylo by neuvážené vnímat soukromou sféru jako nutně nezávažnou či profánní. Též zde mohou být zpřítomněny zásadní sociální či kosmologické zprávy.

Je třeba připustit, že univerzální *fenomén soukromí* se uskutečňuje v kulturně relativních formách. Všechny společnosti světa s touto kategorií pracují, její konkrétní obsah ale může nabývat rozmanitých podob a významů a i tato konkrétní podoba soukromí je potom zajišťována velice různými způsoby. Západní lidé bývají zvyklí na *fyzické „odstínění“* prostřednictvím zdí, plotů a přepážek, ve městech o něco více než na venkově na zavírání a důsledné zamykání dveří či branek. Opět bychom našli řadu regionálních, skupinových či individuálních specifik. S vědomím jistého zobecnění řekněme, že na rozdíl od jiných evropských regionů si například (my, Středoevropané) vcelku potrpíme na závěsy a závěsy v oknech. Nepříliš vzdálenému Holandsku či Anglii naproti tomu mnohdy „stačí“ *sociokulturní pravidlo* respektování soukromého prostoru za okny nezacloněnými. Existuje celá řada „nenápadných“ strategií a mechanismů zdůrazňování privátního, z nichž jsme uvedli příklad různě strukturovaného

²⁷⁸ Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 460–461, 478–479.

²⁷⁹ Srov. C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 13–14.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 462, 474.

zemského povrchu v táboře australských Aboriginců. Jsme-li vybaveni příslušnými kulturními znalostmi, lze zde poměrně snadno odečíst zóny soukromého prostoru, které jsou potom respektovány v rámci pravidel sociálních interakcí.²⁸⁰ Zatímco euroamerický svět považuje za samozřejmost fyzické, vizuální i zvukové oddělení soukromých míst, tam, kde jsou příbytky konstruovány spíše na opačném principu „otevřenosti“, může být kategorie soukromí zajišťována sociokulturními zvyklostmi *ritualizované privátnosti*. Jako příklad sociokulturní kompetence „respektování soukromí“, která své lidi instruuje vidět a slyšet pouze to, co vidět a slyšet mají, bývá uváděno třeba tradiční Japonsko.²⁸¹

Dále připomeňme možnost zajistit soukromí prostřednictvím *organizace času*, různým pohybem jednotlivých osob či skupin. Tedy namísto fyzických předělů „pouhým“ udržováním prostorové vzdálenosti. V jistém smyslu tento mechanismus funguje i v novodobých urbánních podmínkách, typický je ale zejména pro nomádský či polonomádský životní styl. Mnohdy se setkáváme s kombinací časového a sociokulturního strukturování prostoru. V souvislosti s jurty mongolských nomádů jsme zmiňovali, že by bylo komplikované zajistit fyzické členění příbytku, namísto toho jsou zde poměrně důsledně rozvrženy myšlené, symbolické zóny s vlastními pravidly. Soukromí (které by se v perspektivě dnešních euroamerických požadavků a očekávání mohlo snadno zdát být nedostatečné) je potom zajišťováno spíše prostřednictvím kontroly sociálních interakcí. Obdobný mechanismus se týkal též navažských hoganů. Jejich jednotliví obyvatelé se v rámci tradičního životního stylu na delší periody vzdalují pryč z obydlí za ekonomickými a společenskými aktivitami, což ve výsledku zajišťuje zóny privátnosti vytyčené spíše na základě času než fyzického členění.²⁸²

U všech společností napříč prostorem i časem předpokládáme též **univerzálnost referenčního bodu**. Tedy víceméně bezpečné a srozumitelné zakotvení, které umožňuje dívat se na svět kolem s důvěrou, sebevědomím i odpovědností.²⁸³ V minulé kapitole jsme již naznačili a na konci této ještě ukážeme, že opěrný bod může mít *různou míru trvalosti a stability*. Dále je třeba říci, že Evropa (a obecněji řečeno celý západní svět) v principu žije s vizí *monocentrického konceptu* světa. Pokud se zamyslíme nad celkovým konceptem krajiny a lidských sídel, tradiční evropský způsob strukturování prostoru tíhl k relativně přehledné centralizující formě – zmínili jsme pyramidální siluetu obvykle zvýrazňující symbolické i geografické centrum lokality, v níž se pozorovatel právě nalézá. Přestože tento způsob stavění přisuzujeme obecně celému západnímu světu, i v jeho

²⁸⁰ Srov. R. H. McGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 28.; D. KHUEN, *Cit. d.*, s. 3–4.; E. D. PHILLIPS, *Cit. d.*, s. 28–31.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 466–467.

²⁸¹ Srov. N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 64–68.; D. KHUEN, *Cit. d.*, s. 3–4.; R. H. McGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 28.; E. D. PHILLIPS, *Cit. d.*, s. 28–31.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 466–467.

²⁸² Srov. R. H. McGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 28.; D. KHUEN, *Cit. d.*, s. 3–4.; E. D. PHILLIPS, *Cit. d.*, s. 28–31.; A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 466–467.

²⁸³ Srov. M. LAPKA; M. GOTTLIEB, *Ročník a krajina: kapitoly ze života soukromých rolníků*. Praha 2000, zejm. s. 28–41

rámci nalézáme jisté anomálie. Příkladem může být vizuální zmatení symboliky moderních a postmoderních sídel. A zejména potom dnešní *polycentrická seve-roamerická urbánní krajina*, která zaplňuje prostor kompaktnějšími strukturami a při pohledu „tradičníma evropskýma“ očima se zdá být poměrně nesrozumitelná a neharmonická.²⁸⁴

I v rámci monocentrické matrice máme pochopitelně své osobní malé referenční body, o které se opíráme při každodenním dění. Máme regionální, státní i kontinentální ohniska světské či duchovní povahy. Pokud bychom v průběhu historie pátrali po různých významových sférách, dojdeme zřejmě k různým centřům definovaným například na základě geometrie, mocenských či duchovních charakteristik místa. Uvedli jsme již interpretaci Mírcea Eliadeho, dle které mohou jednotlivé chrámy či domovy, každý za sebe, představovat střed a základní referenční bod univerza. Tento koncept jednotlivých „malých“ kopií osy světa v rámci žité reality nevyvracíme. Zároveň však tvrdíme, že pokud se euroamerická civilizace dívá na svět jako jediný celek, trvá v této obsáhlejší perspektivě na jednoznačnějších definicích. V rámci jednotlivých systémů či teorií (které se však mohou navzájem vylučovat) obecně pracuje s monocentrickou maticí předpokládající jednotný řád a nerozporné myšlení vycházející z aristotelské logiky. Toto paradigma je vlastní moderním euroamerickým vědám i monoteistickému základu naší civilizace. Lze se s ním setkat nejen v křesťanském prostředí, stejně tak je vlastní židovství či islámu.²⁸⁵

V monocentrické perspektivě je tak centrum univerza vyznačeno se značnou dávkou zřejmosti a jednoznačnosti. S jistou mírou zobecnění (zejména kvůli ne zcela sourodým výkladům různých skupin, které do této velké množiny zahrnujeme) můžeme říci, že na základě křesťansko-židovské náboženské tradice je symbolickým a duchovním středobodem světa Jeruzalém. S odkazem na Eliadeho studie shrňme, že dle hebrejské interpretace je Jeruzalém vnímán jako analogie ideálního města, Nebeského Jeruzaléma, a zároveň střed světa a vrcholek kosmické hory²⁸⁶; rajske místo, kde byl nejprve stvořen a později též pochován první člověk. Je jen logické, že starozákonní Potopa toto centrální a vyvýšené území ušetřila, a tak zde (kromě jiného) Noe obětuje po přistání Archy.²⁸⁷ Logiku osy světa dokládá i představa o tom, že skála Jeruzalémského chrámu (který je sám o sobě obrazem kosmu) prostupuje světem i v opačném směru – sahá hluboko k vodám podzemí. Křesťané potom akcentují Golgothu ve smyslu pokračování a završení příběhu lidských stvoření. Na témže místě, kde příběh

²⁸⁴ Srov. V. CÍLEK, *Krajiny vnitřní a vnější*, s. 70.; N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 8–10.; A. RAPPORT, *Cit. d.*, s. 461, 479.

²⁸⁵ Srov. L. GREENFELD, *The Globalization of Nationalism and the Future of the Nation-State*. In: *An International Journal of Politics, Culture and Society* [online]. 2011, s. 5–9.

²⁸⁶ Podrobněji viz s. 63.

²⁸⁷ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 16.; Z. HRAŠOVÁ, *Jeruzalém: svaté město židovství, křesťanství a islámu*. In: *Getsemany: křesťanský měsíčník* [online]. Praha 2000.



Jeruzalém, Izrael: město tří náboženství, nápis arabským písmem a latinkou přelepený hebrejským „tato generace není anarchie“ a „charedim“

kdysi začal a kde se nalézá Adamův hrob, je po řadě dalších biblických událostí vztyčen Kristův kříž. Krev ukřižovaného Spasitele tak dopadá na lebku prvního z lidí. Jeruzalém, místo smrti i zmrtvýchvstání Krista, je tedy zejména pro evropský středověk nejen duchovním ale i geografickým středobodem univerza.²⁸⁸

Muslimové za střed světa považují Kaabu, význam Jeruzaléma ale do značné míry potvrzuje též perspektiva islámská. Významný je výklad textu o Prorokově Noční jízdě, podle kterého byl právě odsud Mohamed vzat do Nebe. Jeruzalém je v muslimské – podobně jako v hebrejské – tradici také očekávaným místem posledního soudu.²⁸⁹ Ve městě se tedy setkávají (někdy i míjejí či střetávají) věřící tří monoteistických náboženství. Ta ve svých jednotlivých proudech a denominacích sice nesou řadu vzájemně ne zcela jednotných výkladů a interpretací, zároveň ale přeci jen vycházejí ze základního monocentrického, monoteistického konceptu a nekontradiktivní logiky.

Vzhledem k tomu, že tento pohled na svět je obvyklým základem našich (eu-roamerických) životů, máme sklon vnímat jej jako univerzální záležitost. Zdá se však, že i v tomto případě se nejedná o zcela samozřejmou a všudypřítomnou charakteristiku.²⁹⁰ Významným příkladem odlišného přístupu, který bychom při úvahách o možných perspektivách měli vzít v potaz, je například hinduistický *polycentrický koncept*. Julius Lipner ve svých studiích zdůrazňuje, že hinduismus – jako zastřešující pojem zahrnuje nesmírné množství zdánlivě nekompatibilních postojů a interpretací. Konfrontace britských kolonizátorů s místními tradicemi je typickým příkladem vzájemných nedorozumění, neboť Evropané chtěli porozumět místním zvyklostem pomocí vlastních východisek a není tak divu, že se zdejší situaci vnímali jako „chaotickou“. Lipner vysvětluje *polycentrický koncept* pomocí přirovnání ke starému *banyánovému stromu (ficus benghalensis, ficus indica)*²⁹¹. To, co může vypadat jako houština nebo malý les je ve skutečnosti jediný strom, jehož vzdušné kořeny dorostly tak, že se podobají samostatným kmenům. Nepřehledná spleť větví a listů se zdánlivě různými odnožemi je prostoupena vnitřní organickou jednotou. Polycentrismus podobně vnímá rozmanité texty či božstva jako různé manifestace jediné síly či principu. Není proto vhodné hovořit o polyteismu a nejedná se ani o relativismus ve smyslu rezignace na hledání pravdy. Hinduistická tradice analogicky vytváří též specifický obraz univerza, jakýsi geografický polycentrismus, s větším množstvím významných bodů. Všemi těmito centry prochází a manifestuje se v nich

²⁸⁸ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 16–18, 54–55.; M. ELIADE, *Obrazy a symboly*, s. 39–41.; M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 29–30.; Srov. Z. HRAŠOVÁ, *Cit. d.* [online].

²⁸⁹ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 17.; J. L. ESPOSITO, *What Everyone Needs to Know about Islam*. New York 2011, s. 188–190.; Z. HRAŠOVÁ, *Cit. d.* [online].

²⁹⁰ Srov. L. GREENFELD, *Cit. d.* [online].

²⁹¹ Srov. J. LIPNER, *The Rise of „Hinduism“: or, how to invent a world religion with only moderate success*. In: *International Journal of Hindu Studies*. 2006, s. 96.

jediná síla. Posvátné poutní město Váránasí (*Benáres, Káší*)²⁹² leží na severovýchodě Indie na řece Ganga, s ohledem na velikost indického subkontinentu ale pro poutníky existuje ještě několik dalších „alternativ“: *severní Káší, jižní Káší, Šiva Káší*. Nejedná se přitom o pouhé kopie svatého města. Přesněji řečeno je místo a jeho nadpřirozená síla přítomno ve více bodech zároveň. „*Ani zdaleka ne osamocené, Kāshī, podobno krystalu, shromažďuje a lomí světlo ostatních poutních míst.*“²⁹³ Tentýž princip lze doložit dalšími příklady, třeba Ganga je stejně tak přítomna též v jiných posvátných vodách, opět tedy hovoříme o manifestaci jediného principu ve zdánlivě různých formách.²⁹⁴

Sámové, pod širým nebem

*Sámové*²⁹⁵ jsou původní domorodou skupinou obývající oblast severní Evropy. Sápmi, země Sámů, se rozprostírá na severu dnešního Norska, Švédska, Finska a ruského poloostrova Kola. Původně nomádi – lovci, rybáři a chovatelé kočovných sobů – prokázali značnou schopnost porozumět svému prostředí a využít vcelku drsné životní podmínky. Sámové prošli pokusy o genocidu i asimilaci, svébytnost kultury tím však nezanikla a v současnosti je lze považovat za úspěšnou (ač pochopitelně minoritní) skupinu s nadějí na budoucnost. Přesto k opuštění části tradic došlo, většina dnešních Sámů již neudržuje starý nomádský životní styl, ač někteří pokračují v jakémsi polonomádství. Stejně tak původní obydlí, o kterých budeme hovořit podrobněji, jsou dnes na ústupu a ta, která doslouží, už bývají jen výjimečně obnovována starým způsobem.²⁹⁶

Tradiční obydlí zvané *kóta (káta, goathe)*²⁹⁷ má několik variant, zjednodušeně můžeme mluvit o lehčím a přenosném přístřešku s dřevěnou konstrukcí zakrytou plátnem nebo kůží, který lze rychle vztyčit a který velice dobře odolává nevlídnému počasí. Druhou možností je potom stabilnější konstrukce z prken, drnů nebo kamení. V obou případech mívá kóta kruhový půdorys a kuželovitý tvar. V sám-

²⁹² Srov. např. J. LIPNER, *Ancient Banyan: an inquiry into the meaning of „Hinduism“*. In: *Religious Studies*. Cambridge, UK; New York, NY 1996, s. 122.; J. LIPNER, *On Hinduism and Hinduisms: the way of the banyan*. In: S. MITTAL; G. THURSBY (eds.), *The Hindu World*. New York 2004, zejm. s. 29.

²⁹³ D. ECK, *Baranas: City of Light*, London 1983. In: J. LIPNER, *Ancient Banyan*, s. 29, překlad autorky.

²⁹⁴ Srov. J. LIPNER, *A Hindu View of Life*. In: *Conference on the Meaning of Life in the World Religions at Chapman University*, 1997, s. 1–27.; J. LIPNER, *Ancient Banyan*, zejm. s. 109–126.; J. LIPNER, *On Hinduism and Hinduisms*, zejm. s. 24–31.; J. LIPNER, *The Rise of „Hinduism“*, s. 95–101.

²⁹⁵ Též *Sámiové*; odpovídá etnonymu, kterým původní obyvatelé Severní Skandinávie, Finska a Ruska označují sami sebe. Skupina není zcela homogenní a dělí se dále na jednotlivé části, např. podle jazyka či regionu. V češtině je běžněji používáno jméno *Laponci* či starý výraz *Lopaři*, přičemž obě označení nesou nelichotivý kontext. (Srov. V. HINGAROVÁ; A. HUBÁČKOVÁ; M. KOVÁŘ (eds.), *Sámové: jazyk, literatura a společnost*. Červený Kostelec 2009, s. 9–10.; V. MAREK (ed.), *Noidova smrt: pověsti a pohádky z Laponska*. Praha 2000, s. 268–269.)

²⁹⁶ Srov. V. MAREK, *Obydlí a stavby u Laponců*, s. 333–363.

²⁹⁷ Srov. V. MAREK (ed.), *Noidova smrt*, s. 287.; V. MAREK, *Obydlí a stavby u Laponců*, s. 334.; C. SCARRE (ed.), *Cit. d.*, s. 272–273.

ské tradici se můžeme setkat i s užíváním dalších typů staveb, z nichž zmiňme pravoúhlou drnovou chýši (*gamma*)²⁹⁸. Též v případě Sámů zřejmě přechod od kruhového ke čtvercovému půdorysu staveb kopíruje posun k usedlejšímu životnímu stylu. Nomádké společnosti obecně preferují spíše okrouhlé stavby s nižšími náklady na pořízení a vyššími na údržbu. V kontextu stabilnějších sídel se ve výsledku jako vhodnější mnohdy ukáže být čtvercová dispozice, kromě jiného proto, že je snazší ji vnitřně rozčlenit. Obvykle také bývá budována z dražších a trvanlivějších materiálů.²⁹⁹

Kóta je příkladem dočasného referenčního bodu nomádkého života. Opět zde nalézáme důsledné prostorové členění vnitřní dispozice, které je spíše než fyzickými bariérami zakotveno symbolicky a v návaznosti na pevně definované umístění jednotlivých věcí. Přední část a boční části blíže hlavnímu vchodu jsou obytným prostorem. Zadní část za centrálně umístěným ohništěm bývala sakrální sférou, kde se kdysi ukládaly posvátné předměty.³⁰⁰ Postupně se stala spíše prostorem přípravy pokrmů. Václav Marek tuto proměnu interpretuje jako průvodní znak destrukce náboženských tradic. V zadní stěně pláště nalezneme menší otvor, kdysi zřejmě druhý, malý vchod. Vrchol stavby je trvale otevřený, slouží jako kouřovod a osvětluje vnitřek obydlí. Podobně jako v případě mongolské jurty je i zde důsledně a do detailů stanoven zasedací pořádek jednotlivých obyvatel a hostů. Váženější místa jsou v zadní a pravé části, protilehlá levá přední část je místem s nejnižším společenským významem, kam je usazen sluha či náhodný neznámý návštěvník. Precizní organizace vnitřní dispozice však dle „norem“ západního světa může působit značně chaoticky.³⁰¹ „*Na malém prostoru několika čtverečních metrů je tu nahromaděna spousta věcí, oděvů, kůží, nádobí, lidí i psů na rozčuchaných lůžkách, která se ještě neklidnému velikému ohni uprostřed nepodařilo jakýmsi neuvěřitelným způsobem zapálit. (...) Někdy taková „idyla“ může působit na cizince dojem úplné vřavy a nepořádku a neznalý návštěvník by sotva věřil, že ti lidé přesně vědí o každé věci, že každá věc má své dávno a pevně stanovené místo, určené neviditelným řádem snad tisíci-letých zvyklostí a tradic.*“³⁰²

V kontrastu vůči životnímu stylu usedlých skupin je v sámském nomádství znát nezbytná vyšší citlivost vůči přírodě, která je obklopuje těsněji a bezprostředněji. Dokládáme to následujícím příběhem z nesmírně bohaté tradice sámských vyprávění. V tomto konkrétním se propojuje motiv odvážného nomádství s definicí sámské identity, která byla s neusedlým světovým názorem dlouhodobě

²⁹⁸ Srov. V. MAREK, Obydlí a stavby u Laponců, s. 334–335.

²⁹⁹ Srov. V. MAREK, Obydlí a stavby u Laponců, s. 334–346.; R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 26–35

³⁰⁰ Srov. M. C. ELLIOTT; N. THOMAS (eds.), *Cit. d.*, s. 94–95.

³⁰¹ Srov. V. MAREK (ed.), *Noidova smrt*, s. 249–265, 270–283, 287.; V. MAREK, Obydlí a stavby u Laponců, s. 346–349.; C. SCARRE (ed.), *Cit. d.*, s. 272–273.

³⁰² V. MAREK, Obydlí a stavby u Laponců, s. 347.

spjata. Nutno však připomenout, že ačkoli řada starých motivů má pro skupinovou identitu stále význam, životy dnešních Sámů se v mnohém blíží severoevropskému stylu a skutečných nomádů je doopravdy málo.

„Starí Saamiové v Kaitumu vyprávěli, že také jejich kraje byly obydleny dávno před tím, než Jubmel rozvrátil svět. Tehdy vystoupila voda z jezer vzhůru po celé zemi a utopila všechny lidi toliko s výjimkou dvou sourozenců, jednoho hoch a jedné dívky. Tyto dva vzal Bůh pod svou paži a zachránil je na vysokou horu, která tehdy dostala jméno Passe-vare – Svatá hora.

Když nebezpečí pominulo, oba sourozenci se rozešli a vydali se každý svou cestou, aby se přesvědčili, zda ještě někde na světě nezbyli nějakí lidé. Když tak cestovali světem tři dlouhé roky, jednou se znovu potkali a hned se poznali.

Ale zase se rozešli, po dalším tříletém putování se podruhé potkali a všechno se odbylo jako předtím.

Když se však potřetí potkali, po třikrát třech letech, tolik se změnili, že už se navzájem nepoznali.

Vydali se tedy společně na další cestu, žili spolu a odchovali děti. Z těch dětí později vzešli všichni lidé, kteří dodnes žijí na tomto světě.

Saamiové i Švédové byli tedy od počátku jediný národ. Byli pokrevní bratři a sestry společných rodičů, společných předků, měli přece téhož otce i matku. Ale jednou se přihodilo, že se rozpoutala strašlivá vichřice a bouře, a té se někteří z těch sourozenců tolik polekali, že se ukrývali pod jakýmsi prknem. Z jejich potomků se později stali Švédové. A toto jejich prkno Bůh proměnil v dům.

*A ti ostatní, kteří byli odvážnější a nebáli se bouře a také se před ní neskrývali, byli předky Saamiů, kteří dodnes žijí pod širým nebem.*³⁰³

Britové versus Travelleri

Těž ve Velké Británii je za určitých okolností možné legálně žít nomádkým způsobem. Neznamená to však, že by soužití s usedlou majoritou nepřinášelo potíže. Nomádi zde, podobně jako i v jiných kontextech, vykazují (či jsou jim připisovány) znaky *kontrakultury*, tedy světonázoru a životního stylu, který je protikladný vůči tomu, co je obecně považováno za běžné a žádoucí. Jsou trochu pobuřující. Vzbuzují obavy, narušují „pořádek“ – což se ještě prohlubuje složitějšími mechanismy a důsledky sociálního vyloučení.³⁰⁴ Přestože z teoretického hlediska je nomádství britských Travellerů zejména s ohledem na svébytné kulturní tradice vcelku akceptováno, v praxi naráží na značné potíže a nechut „starousedlíků“

³⁰³ V. MAREK (ed.), *Noidova smrt*, s. 86–87. (Překlad V. Marka dle zdrojového textu B. LUNDMARK, *Samiska skapel-se – och ursprungsföreställningar*. In: *Nordisk Tidsskrift*, 1976, 52(6), s. 418–419.)

³⁰⁴ Podrobněji k problematice zvýznamnění odlišných znaků a k perzekučnímu mechanismu srov. též F. BURDA, *O náslí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava 2013.

jednotlivých lokalit. Zásadní překážkou je nedostatek legálních tábořišť, který způsobuje, že nomádství není ani zdaleka nějakým tradičně zakotveným ročním cyklem putování regionem, ale mnohem spíš pátráním po dočasných útočistiích přerušovaným vynucenými odchody z nich. Zjevné těžkosti života „na cestě“ pak mnohdy vedou k (někdy i dobře míněným) otázkám či radám typu: „*Proč nepřestat s nomádstvím (...) a nevyměnit karavan na pěkný, normální dům nebo byt?*“³⁰⁵ Netroufli bychom si mluvit o tvrdohlavých a zaostalých kočovnicích, kteří prostě nechtějí žít normálně. Nesnažíme se ani přiklánět se k přísnému kulturnímu determinismu, který by snad mohl vést k přesvědčení, že lidé plynoucí v proudu své kultury nemají naprosto žádnou osobní volbu a svobodu.³⁰⁶ Ačkoli je zřejmé, že překročit hranici vlastního životního stylu je obtížné, předpokládáme, že přinejmenším pro část zúčastněných možnost osobní volby existuje a naopak může ústít v záměrnou opozici vůči majoritě.³⁰⁷ Bylo by nejspíš absurdní přezíravě tvrdit, že většinový „normální“ euroamerický život (existuje-li vůbec něco takového) je nejlepší možnou variantou, kterou by měli všichni následovat. Při úvahách o ne/možnosti zapojit se do něj bychom též neměli přehlédnout mechanismy sociálního vyloučení, prostorové segregace³⁰⁸ a tzv. *kultury chudoby*³⁰⁹, která postihuje různé skupiny populace bez ohledu na jejich etnický či kulturní původ. Zejména ale chceme ukázat, že světonázor Travellerů-Cikánů byl přinejmenším donedávna systémem se značnou vnitřní logikou, uceleností a vazbou na nomádský životní styl. Funkční a smysluplný též díky opozici vůči usedlé společnosti. Proto nelze světonázor ani životní styl této nomádské skupiny hodnotit ani prostřednictvím majoritních představ o „normálním“ životě ani zcela nezávisle na něm, neboť významnou roli hraje symbolická hranice mezi Romy a „ne-Romy“ (*Gorgii*).³¹⁰ Jako i v jiných případech je zřejmé, že destrukce symbolické životní opory (s níž majoritní kultura možná nesouhlasí a nechápe ji) obvykle nevede k přijetí „normálního“ životního stylu. Naopak, mnohem pravděpodobněji směřuje k existenciální dezorientaci, rozpadu identit a celé řadě následných patologických jevů.

Judith Okely se jako jedna z prvních antropologů obrací od studia exotických, nezápadních společností a svou pozornost zaměřuje na vlastní civilizační okruh. Na konci 70. let 20. století realizovala výzkum tzv. Travellerů-Cikánů v anglickém hrabství Hertfordshire, k němuž odkazujeme. Ze zde citovaného novinářského

³⁰⁵ P. KABACHNIK, *The Place of the Nomad: situating Gypsy and Traveler mobility in contemporary England* [online]. Los Angeles 2007, s. 181.

³⁰⁶ Srov. P. KABACHNIK, *Cit. d.*, s. 180–196.; J. OKELY, Některé politické důsledky teorií o romské etnicitě. In: *Sociální studia: otázky sociální inkluze romské komunity* [online]. Brno 2003, s. 140.

³⁰⁷ Srov. J. OKELY, Některé politické důsledky teorií o romské etnicitě [online], s. 144–146.

³⁰⁸ Srov. např. M. RŮŽIČKA, Geografie sociální exkluze. In: *Sociální studia: město* [online]. Brno 2006, zejm. s. 119–123.

³⁰⁹ Srov. M. JAKOUBEK, Multikulturalizmus vs. kultura. In: *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: antropologická perspektiva*. Plzeň 2005, s. 230–232.

³¹⁰ Srov. F. BOWIE, *Cit. d.*, s. 76–77.; J. OKELY, Některé politické důsledky teorií o romské etnicitě, s. 137.; J. OKELY, *The Traveller-Gypsies*, s. 77–80.

rozhovoru s manželkou hlídače jednoho z tábořišť určených pro nomády číší výše naznačená a často se vracějící interpretace. V dobře míněné a idealistické snaze Travellerům pomoci (a navést je k asimilaci) vzniklo parkoviště karavanů se zázemím odpovídajícím představám majoritní společnosti, které posléze podleho destrukci a znečištění.³¹¹ „*Jsou špinaví, absolutně nedokážu pochopit, že tak vůbec můžou žít; (...) Oni nechtějí, aby jim někdo pomohl.*“³¹² Text se mimoděk zmiňuje o tom, že jedině, co zůstalo čisté, byly tři karavany zaparkované na straně areálu. Okely připojuje vysvětlení: angličtí Romové rozlišují *vnitřní tělo*, jež je pravým vnitřním já, skutečnou identitou, kterou je třeba udržovat čistou a která se zrcadlí v rituální i fyzické neposkvrněnosti vnitřku obytného karavanu a vnitřního okruhu táborového prostranství. *Vnější tělo* je naproti tomu nutně vystaveno znečišťujícimu kontaktu s ne-Romy a jeho účelem je zejména ochraňovat vnitřní zónu. Analogicky k vnějšmu tělu je vnímán vnějšek přívěsu a táborového prostranství, kam se potom zcela logicky vyhazují odpadky a všechno nevhodné. Systém zahrnuje celou řadu konkrétních pravidel, jejichž cílem je zachování neposkvrněnosti vnitřní sféry a zamezení znečišťujícimu kontaktu vnějšího a ne-romského s vnitřním. (Kupříkladu proto není přijatelné v jediném umyvadle mýt nádoby a provádět tělesnou očistu.) Majoritní společnost je vnímána jako kontaminující a nečistá z podstaty a též proto, že tomuto mechanismu vymezení tělesných, prostorových a identitních hranic nerozumí. Při pohledu „zvenku“ je potom obvyklé všimnout si pouze špíny obklopující tábořiště a neochoty/neschopnosti přijmout pomoc, která je však obvykle konstruována na základě hodnotových představ a životních norem většinové společnosti, tedy pravidel pro Travellery-Cikány nepřijatelných.³¹³

³¹¹ Srov. J. OKELY, *The Traveller-Gypsies*, s. 79.

³¹² Rozhovor s manželkou hlídače tábořiště: J. OKELY, *The Traveller-Gypsies*, s. 79. In: F. BOWIE, *Cit. d.*, s. 77.

³¹³ Srov. F. BOWIE, *Cit. d.*, s. 76–79.; J. OKELY, *The Traveller-Gypsies*, s. 77–81.; podrobněji k problematice symbolických hranic mezi skupinami srov. též M. RŮŽIČKA, *Geografie sociální exkluze* [online], s. 123–129.

TRANSKULTURALITA V UNIVERZÁLNÍCH PRINCÍPECH

V předchozích kapitolách jsme poukázali na značnou různost jednotlivých strategií osídlování světa, které prostřednictvím *mikroevolučních*³¹⁴ procesů reagují nejen na tlak a inspiraci konkrétních environmentálních podmínek, ale též na podněty sociokulturní a symbolické. Když se potom snažíme v pestrobarevné mnohosti dopátrat o něco dál (nebo vlastně zpět) k univerzalitě obecně platných principů a charakteristik, zjišťujeme, že to není právě snadné. Zmínili jsme například, že strukturování prostoru kromě jiného souvisí s potřebou ustavovat sociální pravidla vzájemné spolupráce a soužití; že životní prostor obvykle zrcadlí sociální a mocenské struktury společnosti. Pokud se rozhlédneme kolem sebe, zdá se být samozřejmé, že architektura a urbanismus bývají deklarácí společenského statusu, prestiže či vlivu. Zejména v případě společností jako je ta euroamerická, tedy komplexnějších a s větší vnitřní rozmanitostí, je poměrně obvyklé deklarovat podobná sdělení výrazným způsobem čitelným pro co nejširší spektrum příjemců. V úvahu tak přichází kromě jiného též zakomponovat symbolická sdělení do jednotlivých typů architektury či urbanizovaného prostoru. Elity nakládající s větším množstvím zdrojů mohou v takovém prostředí zároveň více investovat do symboliky staveb a míst, čímž definují a zároveň zpětně posilují svou dominantní pozici v systému.³¹⁵ Tedy například vlastnictví či nájem okázalých, vizuálně výrazných budov na prestižních místech obvykle symbolizuje též sociálně privilegovanou pozici. McGuire a Schiffer uvádějí, že ochota investovat do symbolických sdělení bývá větší, pokud příslušná instituce zastává primárně spíše ideologickou či sociální funkci, zatímco instituce ekonomické či technologické povahy na tyto položky obvykle vynakládají méně. Ku příkladu u bank a pojišťoven západního světa autoři poznamenávají, že (i přes to, že jejich činnost je primárně ekonomická) bývá značná pozornost zacílena k okázalé symbolice, která musí potenciálním klientům či akcionářům vnuknout vidinu „úspěchu“. Jde o symbolické sdělení spolehlivosti, bohatství a stálosti,

³¹⁴ Podrobněji viz s. 19–20.

³¹⁵ Srov. R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 26–27.

jehož význam je tak vysoký, že i instituce s vnitřními ekonomickými těžkostmi mnohdy vynakládají zdánlivě absurdní částky, aby těmto očekáváním dostály.³¹⁶

Více než jen shodou okolností se v tomto smyslu zdají být symbolická sdělení dvou protikladných architektonicko-urbanistických typů: *centralizující hierarchické kompozice* a *rovnoměrně členěných struktur*. V pyramidální struktuře tradičních evropských měst lze v plošném i vertikálním směru číst obraz hierarchizované sociální struktury, která klesá od vše završujícího duchovního majestátu vertikálně dolů a do stran vzdálenějších od centra. Přitom postupně odkrývá postavení a význam jednotlivých aktérů společnosti. V případě tradičních evropských sídel bývá tato struktura zřejmá, neboť celková symbolická koncepce je zde obvykle kompaktnější. Těž značně nejednotná sdělení měst současných ale koneckonců o mnohem ohledně prestiže a vzájemných sociálních vztahů vypovídají, ač je obvyklé, že obsahují symboliku různých druhů, typů, poněkud rozčuchaná sdělení složená z mnoha individuálních výkřiků, která mohou působit poměrně chaotickým dojmem.

V evidentním kontrastu vůči víceúrovňové centralizující struktuře bývá někdy prostor naopak rozvržen dle rovnostářských, demokratických principů. Hovoříme o tzv. principu *izonomie*, tedy „spravedlivého“, rovnoměrného uspořádání, které přinejmenším při původním návrhu urbanistické struktury sídla vytyčuje jednotlivým obyvatelům stejný životní prostor. S podobnou strukturou se setkáváme v různých dobách a různých časech: v sídlech staroegyptských řemeslníků a dělníků – třeba v případě osady založené kolem roku 1500 př. n. l. na západě Vesetu (*Deir-el-Medina*); či v plánech izonomně koncipovaných měst antického Řecka – poměrně podrobně si umíme představit například prostorové uspořádání řeckého Olyntu, který byl s využitím pravidelné struktury obnoven kolem roku 430 př. n. l. Novodobou analogií izonomního prostorového konceptu jsou potom například urbanistické plány amerických měst vznikajících v Novém světě v průběhu 18. a 19. století (třeba „demokraticky“ pravidelné schéma manhattanských ulic, na jehož půdorysu „otevřených možností“ postupně narostla značně hierarchizovaná vertikální symbolika jednotlivých staveb).³¹⁷ Podobný prostorový koncept byl též koneckonců základem panelových sídlišť moderní doby.³¹⁸

S oběma strukturami – jak centralizovanou hierarchií, tak izonomním uspořádáním – se setkáváme na řadě různých míst, až by se mohlo zdát, že je lze označit za principy univerzální. Konkrétní podoba a význam vztahů mezi sociální, mocenskou a prostorovou strukturou je ale i přes mnohé obecnější rysy kulturně relativní a výše zmíněné principy na zcela libovolnou společnost aplikovat nelze.

³¹⁶ Srov. R. H. McGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 24.

³¹⁷ Srov. např. M. KIMMELMAN, *The Grid at 200: Lines That Shaped Manhattan*. In: *The New York Times*, New York 2012.; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 73.

³¹⁸ Srov. R. H. McGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 26–27.; C. SCARRE (ed.), *Cit. d.*, s. 138.; J. WHITLEY, *The Archaeology of Ancient Greece*. Cambridge 2001, s. 171, 316.

Významný rozdíl bývá zejména ve způsobu, jakým s životním prostorem nakládají skupiny s různým stupněm homogenosti či komplexity (homogennější celky se tímto problémem zabývají obecně méně) a i uvnitř těchto kategorií potom nalézáme rozdílnou míru spoléhání na prostorové zpřítomnění symbolických zpráv. Potenciálně rozdílný je též nomádský a usedlý životní styl, z nichž ten první logicky tíhne k materiální deklaraci prestiže spíše prostřednictvím movitých předmětů, užívá řadu sdělení zakomponovaných do sociálního jednání zúčastněných lidí a může vzájemné vztahy citlivěji reflektovat například pomocí malých úprav vzájemné konstelace jednotlivých obydlí.³¹⁹ Jak již jsme ukázali výše, záleží též na dalších prostředcích symbolické paměti a komunikace, které má daná skupina k dispozici. Například na tom, do jaké míry namísto fyzického zpřítomňování spoléhá na paměť svých členů, zda užívá písmo, či zda má k dispozici třeba elektronický virtuální prostor, jako je tomu v případě západního světa. (V důsledku těchto charakteristik není možné žádnou společnost interpretovat pouze na základě hmotného „půdorysu“ a složitý euroamerický svět tím méně). I zcela základní předpoklady, s nimiž k interpretaci vazeb mezi sociální strukturou a organizací prostoru přistupujeme, se mohou ukázat být spíše zrcadlem nás samotných a principů obvyklých v naší kultuře, které se studovaným systémem nemají nic společného. U původní kultury australských Aboriginů jsme kupříkladu naznačili, že autorita sice přímo souvisela s krajinou, byla však zcela jiného typu než ta, na níž jsme zvyklí; zejména tu zcela scházely centrální mocenské organizace či mocenská centra, což přinejmenším pro první badatele muselo být značně matoucí.³²⁰ V podobných případech je možné, že se symboly vyjadřující vzájemnou sociální nerovnost jednotlivých osob či skupin koncentrují ve zcela jiných médiích, než je vertikální a horizontální symbolika zdí, ulic a věží. Poměrně obecné charakteristiky nakládání s budovami a prostorem se tak ukáží být pouhou výsečí možných lidských strategií. Jen jedním ze způsobů, jak zajistit existenciální oporu našich životů.

Ve snaze nahlédnout za různost jednotlivých strategií nakládání s prostorem odkazujeme na text Normana Crowa, který upozorňuje na charakteristiku, jež se přeci jen zdá být značně univerzální. Rysem spojujícím mnoho starých obydlí a sídel po celém světě je podle něj ortogonální, pravoúhlá soustava souřadnic. S tímto schématem jsme se již setkali v případě celé řady různých kultur – v případě prehistorických sídlišť, jako je třeba Çatal Hüyük; zmiňovali jsme tradiční dům severoamerického etnika Haida či pravoúhlou kompozici puebel, obytných staveb kmene Zuñi, i jejich celkové dělení na čtyři světové strany doplněné o střed, horní a dolní směr. Ortogonální struktura se pravděpodobně zrcadlí ve staroegyptském hieroglyfu označujícím „město“; stejně jako v archaickém

³¹⁹ Srov. R. H. McGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 29–30.

³²⁰ Srov. T. G. H. STREHLOW, *Cit. d.*, s. 128–133.

čínském ideogramu pro „vesnici“ (v obou těchto případech tušíme pravouhlé osy, nicméně s vnějším obvodem ve tvaru kruhu). Symetrickou pravoúhrou dispozici nalzáme ve starověkých čínských schématech ideálních měst; v podobě řeckých domů a chrámů i některých sídel; v urbanistické struktuře římských legionářských táborů a měst, které severojižní osa zvaná *cardo* a západovýchodní *decumanus* dělí na čtyři čtvrtiny.³²¹

Nezdůrazňujeme tím nutně pravoúhlost vnějšího pláště stavby či sídla, neboť ta bývá docela často závislá na konkrétních okolnostech: na zamýšlené délce životnosti, použitých stavebních materiálech atd. Je kupříkladu běžné, že nomádké společnosti konstruují spíše okrouhlé stavby, ovlivněné preferencí nižších nákladů na pořízení, a smíří se potom s obvykle vyšší energií, kterou je třeba vynaložit na jejich údržbu. Naproti tomu společnosti s trvalým osídlením při stavbě obytných a užitkových struktur obvykleji tíhnou k pravoúhlým formám. Budují obdélníkové či čtvercové stavby z dražších a trvanlivějších materiálů, které usedlému životnímu stylu vyhovují v mnoha ohledech lépe.³²² I pokud jsou stavby nebo sídla okrouhlá, vcelku často je možné se u nich setkat s pravoúhrou strukturou centrálních os (někdy fyzicky zpřítomněných a jindy jen symbolicky vytyčených). Takové vnitřní členění se týká zmíněného staroegyptského a čínského znaku (které dost možná naznačují dávnou kompozici sídel) či mongolské jurty a sámíjské kóty. Crowe poznamenává, že totéž symbolické členění platí pro navažský hogan, v němž je stejně jako u předchozích dvou středem prostorového uspořádání ohniště. Žádoucí umístění jednotlivých předmětů a též vhodná místa k usazení různých lidí jsou potom rozvržena v konkrétně definovaném prostorovém vztahu vůči vchodu.³²³

Nepřehlédnutelnou součástí evropské historie je vize Nebeského Jeruzaléma, která se na základě Janova evangelia stává (zejména pro středověké období) archetypálním (před)obrazem jakéhokoli města.³²⁴ Redukovat biblický text na pouhý urbanistický popis by bylo pochopitelně nevhodné, neboť význam i symbolika textu jsou mnohem hlubší, pro tuto chvíli nás však zajímá, že i v případě nebeského ideálního města je naznačena pravoúhlá struktura: „*Město mělo mohutné a vysoké hradby, dvanáct bran střežených dvanácti anděly a na branách napsaná jména dvanácti pokolení synů Izraele. Tři brány byly na východ, tři brány na sever, tři brány na jih a tři brány na západ. (...) Město je vystaveno do čtverce: jeho délka je stejná jako šířka.*“³²⁵

³²¹ Srov. N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 29–69.; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 28, 52–53, 72–73.

³²² Srov. R. H. MCGUIRE; M. B. SCHIFFER, *Cit. d.*, s. 26–35.

³²³ Srov. N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 30–31, 46–69.; srov. též É. DURKHEIM; M. MAUSS, *Cit. d.*, s. 48–49.; M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 27–28.; C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 52–53.; E. D. PHILLIPS, *Cit. d.*, s. 28–31.

³²⁴ Srov. N. CROWE, *Nature and the Built Environment* [online]. Lecture 3.; M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, s. 12.

³²⁵ Zj 21, 12–16.

Christian Norberg-Schulz zmiňuje ortogonální kosmický řád, v nějž věřili staří Egypťané, vzniklý zřejmě jako přímý důsledek pozorování krajiny, kterou dělí Nil pramenící na jihu a směřující na sever a východo-západní nebeská dráha slunce. Tento vyabstrahovaný kosmický řád je potom znovu opakován při každé stavbě egyptského chrámu. Podobný princip (jehož přímou analogii v okolní přírodě by už šlo doložit hůř) lze vysledovat v severském obrazu kosmu jako domu se dvěma sloupy, které podpírají hřebenový trám. Dále ve stavbě římského Pantheonu, který ve formě rotundy spojuje okrouhlý plášť s pravouhlými vnitřními osami, či stavbách křesťanských bazilik s transeptem, které jsou vcelku pochopitelně zakládány na půdorysu kříže. Značná obvyklost urbanistické ortogonální koncepce je zakotvena mimo jiné i v dodnes užívaném označení městská *čtvrť*. Norberg-Schulz zřejmě nepovažuje vyabstrahovaný ortogonální kosmický řád za jedinou možnou odpověď na obecnou lidskou snahu pochopit přírodní a budovat „umělé“ prostředí. Pracuje též s jinými metaforami a způsoby uchopení obrazu světa.³²⁶ Vzhledem k tomu, že v tuto chvíli sledujeme právě geometrii, ponecháme jeho další myšlenky stranou. Poznamenáme však, že společně s dalšími autory³²⁷ vnímá proces stavby domu jako významnou součást konceptualizace univerza: „*Máme dobré důvody k tomu, abychom věřili, že představa čtyř sloupů, na kterých spočívá nebe, je odvozena z archetypického domu s plochým stropem a čtyřmi sloupy v rozích. Pochopení přírodního prostředí nemusí nutně stavbě předcházet. Sám akt stavby se může stát prostředkem k tomuto pochopení; z domu se může stát vzor pro kosmický obraz, existuje-li zde alespoň nějaká strukturální podobnost.*“³²⁸ Na místě je položit si otázku, zda lze (přínejmenším značně obvyklou, pokud už ne zcela univerzální ortogonální strukturu) vyvodit ze samotné konstrukce prvních obydlí. Nebo zda je možné první impulzy vystopovat ještě o něco hlouběji a pokusit se tím vysvětlit, jak je možné, že lidé na tolika místech světa došli k podobným konstrukčním řešením.

Mircea Eliade hovoří o tom, že člověk neindustriálních společností touží žít co nejbližší středu světa. Někdy to znamená rituálním činem opakování stvoření světa vybudovat chrám, dům nebo město, někdy vztyčit posvátný sloup nebo kůl zpřítomňující osu světa a středobod všeho. Též Eliade uvádí celou řadu příkladů ortogonálního schématu lidského budování: „*Po vzoru Univerza, které se rozvíjí od určitého Středu a rozprostírá se do čtyř světových stran, je od určité křižovatký budována vesnice. Na Bali právě tak jako v jistých asijských oblastech hledají lidé, když chtějí založit novou vesnici, nějakou přirozenou křižovátku, kde se*

³²⁶ Srov. C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 23–78.

³²⁷ Podrobněji viz s. 61–66. Naproti tomu bychom měli připomenout výklad Amose Rapoport. Ten říká, že abychom vůbec mohli budovat a upravovat fyzický prostor kole sebe, potřebujeme mít nejprve konceptuální představu jeho organizace, která zahrnuje též myšlenkovou mapu univerza. (Srov. A. RAPOPORT, *Cit. d.*, s. 461, 472, 481, 483.)

³²⁸ Srov. C. NORBERG-SCHULZ, *Cit. d.*, s. 52.

kolmo protínají dvě cesty. Čtverec vytyčený v průsečíku je imago mundi. Rozdělení vesnice do čtyř částí, které jde ostatně ruku v ruce s obdobným rozdělením celé komunity, odpovídá rozdělení Universa na čtyři horizonty.³²⁹ Kultovní dům zbudovaný uprostřed vesnice podle Eliadeho navíc znázorňuje osu mezi Nebem a říší mrtvých. Obdobnou kosmickou symboliku autor dokládá v případě Waropen na Guineji, staveb na indonézském ostrově Seramu, u severoamerických Algonkinů a Siouxů, u starých Germánů a pochopitelně nepřehlídí antický *Roma quadrata* – Řím jako sídlo nikoli čtvercového tvaru, ale rozdělené do čtyř částí, město, jenž je (symbolickým i mocenským) středem světa.³³⁰ „V nejrozličnějších kulturách a kontextech nacházíme vždy totéž kosmologické schéma a též rituální scénář: usadit se na určitém území znamená totéž, co založit svět.“³³¹

Eliade akcentuje lidský rituální akt propojení dosud přírodního světa s nadpřirozenými principy. Ustavení centra a zpřítomnění kosmické osy potom vede ke zvolání: „*Jsem ve Středu Světa*“.³³² Norman Crowe oproti němu klade důraz poněkud jinak, respektive věnuje se témuž, otázky si však klade v jiném pořadí a na rozdíl od religionisty Eliadeho se příliš nestará o sféru posvátného. Jeho základní otázka se zabírá tím, že pokud naším bezesporu prvním východiskem a zkušeností se světem byla příroda, zdá se být univerzálnost ortogonální struktury tak trochu záhadou. Kde se mohla značně obvyklá pravouhlá geometrie vzít, když v přírodě přísné geometrické linie obvykle nenacházíme? Jeho odpověď souvisí s univerzálním přírodním základem veškerých našich zkušeností i výtvorů, přesouvá však pozornost k samotnému člověku. Podle Crowa je základním východiskem všeho budování a přetváření světa *fyziologické vnímání naší pozice v krajině*. Prvotním a též univerzálním referenčním bodem snad může být naše vlastní tělo, na základě kterého zcela přirozeně a v podstatě nutně docházíme k členění světa na levou a pravou, přední a zadní stranu, nahoře a dole. S ohledem na tento přirozený sklon vnímat krajinu kolem sebe s oporou v sobě samých, se potom pouštíme do veškeré organizace prostoru či budování.³³³

Dokládat archaické a univerzální mechanismy lidské orientace je pochopitelně problematické a jsme si vědomi jisté vratkosti podobné hypotézy. Přesto se zdá, že právě dosazení tohoto článku by mohlo proměnit celou hádanku v poměrně smysluplnou tezi: člověk sám je základním referenčním bodem světa kolem sebe. Nástrojem, díky kterému je schopen symbolicky a prostorově organizovat nekořeňný přírodní „chaos“. Nástrojem, jehož univerzálnost vysvětluje značnou podobnost pozorovatelnou zejména v případě archaických prístřešků a sídel (tam,

³²⁹ M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 33–34, zvýraznění originálního textu je zachováno prostřednictvím inverzního formátování.

³³⁰ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 33–35.

³³¹ M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 35, zvýraznění originálního textu je zachováno prostřednictvím inverzního formátování.

³³² M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, s. 27–28.

³³³ Srov. N. CROWE, *Nature and the Idea of a Man-Made World*, s. 30–31, 46–69.

kde to dostatečná znalost nejen fyzického půdorysu, ale též latentních symbolických struktur umožní). Teorie o tom, že lidské tělo je základní a univerzálně přítomnou oporou pro vnímání světa nalézáme koneckonců i v souvislosti s jinými tématy. Jedna z možných (ač opět nikoli jednoznačně uznávaných) teorií vysvětluje vznik symbolických systémů, jazyka a základních systémů klasifikace odkazem k možné prvotní opoře v našich tělech.³³⁴ David Shanahan poukazuje na práce řady dalších autorů včetně výše zmiňované Susanne Langer, když říká: „*Jazyk, vyprávění a metafora jsou (...) rozšířením těl, která používáme jako své jediné okno do okolí*“.³³⁵

S ohledem na komplikující se sdělení komplexnějších sídelních celků a též na přesouvání významných sdělení, například do písemných zpráv, se jednoznačnost ortogonální struktury pochopitelně stírá. Bylo by zřejmě příliš odvážné hovořit o jeho doložitelné přítomnosti u naprosto všech společností a kultur. Přesto lze s ohledem na značnou různost kontextů, ve kterých se s ním setkáváme (a s jistou mírou odvahy, pochopitelně) mluvit *o základním antropologickém východisku* prvotního referenčního bodu v lidské fyziologii.

Při důkladnějším pohledu na zdánlivě nepřeborné množství odlišných způsobů obývání světa nakonec přeci jen – kromě jednotlivých zvláštností – nalézáme také určité univerzální rysy, o kterých se dá říci, že lidstvo (navzdory rozmanitosti) spojují. Je pochopitelně velice „snadné“ ustrnout na konstatování vzájemné různosti. Skončit u zjištění, že „ti druzí“ se na svět dívají divně, organizují jej nepochopitelným, chaotickým způsobem. Podobné důsledky paradoxně mívá též přílišná zahleděnost do exotičnosti cizího životního stylu. Jinakost v takovém případě sice získává pozitivní nádech, přesto je snadné opět uváznout v konstatování o „podivnosti“ druhých.

Předpokládáme však stále tentýž základ všeobecně lidských evolučně přednastavených charakteristik – *lidského kulturního kódu*. Všichni konstruujeme *symbolický řád*, který souvisí se *základní „matricí“ zkušenosti s přírodním světem* a zároveň se vůči čistě přírodní existenci charakteristickým způsobem vymezuje. Jako *specialisté na nespecializaci* dokážeme překročit řadu limitů, a přesto jsme *omezeni obecným referenčním rámcem* lidského životního stylu. Nutně potřebujeme *existenciální oporu a jistou logiku světa* kolem sebe, a tak jsme nuceni přistupovat ke svému okolí tvůrčím způsobem. Navzdory značné různorodosti jednotlivých řešení ale – s ohledem na potřebu logiky a řádu – nikdy nebudujeme prostor chaotický či zcela nahodilý (ač jistá míra náhody se na výsledné podobě jistě podepisuje). Univerzální lidské východisko kromě všech výše zmíněných aspektů do organizace a strukturování životního prostoru vstupuje

³³⁴ Srov. V.W. TURNER, *The Forest of Symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca 2008. In: W. JAMES, *Cit. d.*, s. 63.; S. K. LANGER, *Cit. d.*, s. 103–143.; D. SHANAHAN, *Vznik jazyka: od gest po syntax*. In: *Vesmír*. Praha 2000. s. 676–677.; P. V. TOBIAS, *Cit. d.*, s. 63–64.

³³⁵ D. SHANAHAN, *Cit. d.*, s. 677.

těž prostřednictvím prvotního opěrného bodu, jímž se zdají být *naše vlastní těla*. Těla emblematicky zpřítomňující (mnohdy přehlíženou či odmítanou, ale vždy nevyhnutelnou) symbiózu *biologických a kulturních aspektů skutečného lidství*.

Lidé všech kultur vlastně řeší tentýž životní úkol. Všichni konstruují myšlenková schémata a vkládají je do svého prostředí.³³⁶ S ohledem na různost kulturního zázemí i rozmanitost jednotlivých lidí se potom v mnohém liší jak konkrétní podoby těchto výtvorů, tak i míra, s níž na své orientační body spoléháme. Není dost dobře možné dokonale se oprostit od všednodenní perspektivy a logiky, na kterou jsme zvyklí, vystoupit zcela z proudu „domovských“ symbolů a významů. A tak se stává, že i v nejlepší snaze nahlédnout za hranice svého světónázoru je řada našich předpokladů či základních konceptů a východisek kulturně relativní. Nežádáme též, aby jednotliví lidé zavrhli své světónázory a identity, doufáme však ve výše zmíněnou schopnost představivosti, která dokáže zvažovat věci existující i potenciálně možné, nenechá se spoutat ani vizí neovladatelných přírodních pudů ani zažitých kulturních zvyklostí a otevře prostor *svobodě a osobní odpovědnosti*. Právě takto vyvstává přinejmenším teoretická možnost neustrnout na konstatování vzájemné různosti ani nezabřednout do naivní oslavy multikulturního bohatství. Transkulturalita je tak dlouhodobou a nikdy ne zcela ukončenou výzvou k tomu, abychom uvnitř kulturní rozmanitosti – či jaksi „navzdory“ ní – zahlédli druhého *člověka*. Nejedná se přitom o imaginární akademický problém či úvahu. V prostředí značné complexity, vzájemných kontaktů a vlivů a hybridních identit je schopnost transkulturně překročit různost a nastolit vzájemný dialog jednoduše nutností – nemá-li dojít k anomickému stavu všeobecného nepřátelství a destrukce. Netvrdíme pochopitelně, že transkulturní dialog je zárukou úspěchu nebo snad harmonické budoucnosti. Je též zřejmé, že jeho uskutečnění se potýká s řadou vážných úskalí, z nichž jsme zmínili zejména poměrně obecnou tendenci téměř „z ničeho“ budovat razantní symbolické hranice mezi skupinami. Troufáme si však transkulturní dialog označit za strategii nadějnou, a dokonce snad nevyhnutelnou. V univerzálních otázkách antropologie lidských sídel se tak namísto „cizích“ vynořují osoby v podstatě stejné, jako jsme my sami a nahlédnutí „za“ fakt různosti tak může být prvním krokem ke změně způsobu, jakým přemýšlíme o světě.³³⁷

³³⁶ Nemáme tím pochopitelně na mysli, že ti, kdo z nějakého důvodu tyto činnosti neprovzoují, nejsou skutečnými lidmi. Spíše naopak akcentujeme potenciál i obecně všudypřítomnou tendenci k symbolizaci, přetváření prostředí atd.

³³⁷ Srov. Z. SOKOLÍČKOVÁ, *Challenges for Transcultural Communication*, Lublin, 2014.; srov. též F. BURDA et al. *Člověk jako východisko dialogu kultur*. Ústí nad Orlicí 2013.

POUŽITÁ LITERATURA

- ABRAM, David. *The Spell of the Sensuous: perception and language in a more-than-human world*. New York: Pantheon Books, 1996.
- AKVINSKÝ, Tomáš. O království ke králi kyperskému. In: SOUSEDÍK, Stanislav (ed.). *Texty k studiu dějin středověké filosofie*. Praha: Karolinum, 1994, s. 25–94.
- ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001.
- AUGÉ, Marc. *Nonlieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Éd. du Seuil, 1992.
- AUGÉ, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier, 1994.
- BACHELARD, Gaston. *Poetika prostoru*. Praha: Malvern, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalizace: důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta, 1999.
- BENEDICT, Ruth. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1961.
- BENNETT, John William. *The Ecological Transition: cultural anthropology and human adaptation*. New York: Pergamon Press, 1976.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.
- BERNDT, Ronald Murray; BERNDT, Catharine Helen. *The World of the First Australians: an introduction to the traditional life of the Australian Aborigines*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Bible*. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2005.
- BORECKÝ, Vladimír. *Porozumění symbolu*. Praha: Triton, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. La maison ou le monde renversé. In: BOURDIEU, Pierre. *Les sens pratique*. Paris: Les éditions de Minuit, 1980, s. 441–461.
- BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008.
- BRUUN, Ole; NARANGO, Li (eds.). *Mongols from Country to City: floating boundaries, pastoralism and city life in the Mongol lands*. Copenhagen: NIAS Press, 2006.

- BURDA, František et al. *Člověk jako východisko dialogu kultur*. Ústí nad Orlicí: Ořtis, 2013.
- BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013.
- CASSIRER, Ernst. *An Essay on Man: an introduction to a philosophy of human cultures*. New York: Doubleday, 1956.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem: [díl] 1: Jazyk*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofie symbolických forem: [díl] 2: Mytické myšlení*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- CICERO, Marcus Tullius. *O přirozenosti bohů: tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi*. Praha: Jan Laichter, 1948.
- CÍLEK, Václav. *Krajiny vnitřní a vnější: texty o paměti krajiny, smysluplném bobrovi, areálu jablkového štrůdlu a také o tom, proč lezeme na rozhlednu*. Praha: Dokořán, 2002.
- CROWE, Norman. *Nature and the Idea of a Man-Made World: an investigation into the evolutionary roots of form and order in the built environment*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1999.
- DELIÈGE, Robert. *Anthropologie sociale et culturelle*. Bruxelles: De Boeck, 1992.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: an analysis of concept of pollution and taboo*. London: Routledge, 2002.
- DURKHEIM, Émile. *Pravidla sociologické metody*. Praha: Orbis, 1926.
- DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- ELIADE, Mircea. Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism. In: KITAGAWA, Joseph Mitsuo; ELIADE, Mircea. *The history of religions: essays in methodology*. Chicago: University of Chicago Press, 1959, s. 86–107.
- ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Praha: Oikúmené, 1993.
- ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press, 2004.
- ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994.
- ELLIOTT, Mark C.; THOMAS, Nicholas (eds.). *Gifts and Discoveries: the Museum of Archaeology & Anthropology, Cambridge*. London: Scala Publishers Ltd., 2011.
- ELKIN, A. P. *The Australian Aborigines: how to understand them*. Sydney: Angus and Robertson, 1968.

- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Praha: Triton, 2007.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál, 2008.
- ESPOSITO, John L. *What Everyone Needs to Know about Islam*. New York: Oxford University Press, 2011.
- FROMM, Erich. *To Have or To Be?* New York: Continuum, 2008.
- FROMM, Erich. *Mít nebo být?* Praha: Aurora, 2001.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *Antická obec*. Praha: Sofis; Pastelka, 1998.
- GAMBLE, Clive. Human Evolution: the last one milion years. In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 2002, s. 79–107.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GEHL, Jan. *Města pro lidi*. Brno: Partnerství, 2012.
- GIBSON, James Jerome. *The Perception of the Visual World*. Boston: Houghton Mifflin, 1950.
- GIDDENS, Anthony. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998.
- GRYGAR, Jakub. Strážci paměti: autobiografické vyprávění a normativní aspekty kultury ve Stonavě na Těšínsku. *Český lid: etnologický časopis*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2003, 90(2), s. 135–159.
- GUREVIČ, Aron Jakovlevič. *Kategorie středověké kultury*. Praha: Mladá fronta, 1978.
- HAARMANN, Harald. *Historie potopy světa: po stopách raných civilizací*. Praha: Paseka, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- HINGAROVÁ, Vendula; HUBÁČKOVÁ, Alexandra; KOVÁŘ, Michal (eds.). *Sámové: jazyk, literatura a společnost*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009.
- HNILIČKA, Pavel. *Sídelní kaše: otázky k suburbánní výstavbě kolonií rodinných domů: urbanismus do kapsy*. Brno: Host, 2012.
- HORYNA, Mojmír. Sakrální a architektura. In: *Souvislosti: revue pro literaturu a kulturu*. Praha: Sdružení na podporu vydávání časopisů, 1994, 5(2), s. 6–20.
- HOWITT, Alfred William. *The Native Tribes of South-East Australia*. Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2010.
- HUBATOVÁ VACKOVÁ, Lada. Organický i technický Corbu. In: *Vesmír*. Praha: Vesmír, 2009, 88(2), s. 134–135.
- HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Academia, 1996.

- INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 2002.
- JACKSON, Jiřina. Urban sprawl. In: *Urbanismus a územní rozvoj*. Brno: Ústav územního rozvoje, 2002, 5(6) s. 21–28.
- JAKOUBEK, Marek. Multikulturalizmus vs. kultura. In: *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: antropologická perspektiva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2005, s. 198–235.
- JAMES, Wendy. *The Ceremonial Animal: a new portrait of anthropology*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- KARLOVÁ, Jana. Antropolog hledá člověka: od interkulturní k transkulturní komunikaci. In: BURDA, František et al. *Člověk jako východisko dialogu kultur: [sv.] I*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2013. s. 22–34.
- KARLOVÁ, Jana. Cesty za obzor: novodobý řád a divočina. In: *Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica. Studia Sociologica XIX: Naše společná přítomnost II*. 2013(2). Praha: Universita Karlova, 2014, s. 107–118.
- KARLOVÁ, Jana. *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013.
- KHUEN, Dan. *Mongolian Cloud Houses: how to make a yurt and live comfortably*. Shelter Publications, 2006.
- KIMMELMAN, Michael. Refugee Camp for Syrians in Jordan Evolves as a Do-It-Yourself City. In: *The New York Times*. New York: The New York Times, 2014, CLXIII(56,553), s. A1,A8. Zkrácená verze dostupná z: <http://www.nytimes.com/2014/07/05/world/middleeast/zaatari-refugee-camp-in-jordan-evolves-as-a-do-it-yourself-city.html>
- KIMMELMAN, Michael. The Grid at 200: Lines That Shaped Manhattan. In: *The New York Times*, New York: The New York Times, 2012, CLXI, s. A1. ISSN 0362-433. Zkrácená verze dostupná z: <http://www.nytimes.com/2012/01/03/arts/design/manhattan-street-grid-at-museum-of-city-of-new-york.html>
- KIMMELMAN, Michael; VRÁNKOVÁ, Karolína. V architektuře jde o život [rozhovor s americkým kritikem architektury Michaellem Kimmelmanem]. In: *Respekt*. Praha: Economia, 2014, 15(29), s. 44–47.
- KIPLING, Rudyard. The Mother Hive. In: *Actions and Reactions*. London: Macmillan and Co., limited St. Martin's Street, 1951, str. 83–108.
- KLEIN, Otakar; BENCKO, Vladimír. *Ekologie člověka a zdraví*. Ostrava: Vysoká škola báňská – Technická univerzita Ostrava, 1996.
- KOHÁK, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití: kapitoly z mezilidské etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004.
- KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998.

- KOMÁREK, Stanislav. *Ochlupení bližní: zvířata v kulturních kontextech*. Praha: Academia, 2011.
- Korán. Praha: Academia, 2000.
- KRATOCHVÍL, Petr. Jakou barvu má zelená? In: *Zelená architektura.cz: architektura, krajina, udržitelný rozvoj, inspirce přírodou = Green architecture. cz: architecture, landscape, sustainability, nature as inspiration*. Praha: GJF, 2008, s. 13–26.
- KŘÍŽOVÁ, Markéta. *Ideální město v divočině: misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2007.
- KUHN, Thomas Samuel. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- LANGER, Susanne Katherina. *Philosophy in a new key: a study in the symbolism of reason, rite and art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- LAWLESS, Robert. *Co je to kultura*. Olomouc: Votobia, 1996.
- LAPKA, Miroslav; GOTTLIEB, Miroslav. *Rolník a krajina: kapitoly ze života soukromých rolníků*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.
- LEAKEY, Richard Erskine. *The Origin of Humankind*. London: Phoenix, 1996.
- LEAKEY, Richard Erskine; LEWIN, Roger. *Lidé od jezera: člověk, jeho počátky, jeho povaha a budoucnost*. Praha: Mladá fronta, 1984.
- LE CORBUSIER. *Vers une architecture*. Paris: Flammarion, 1995.
- LECRON FOSTER, Mary. Symbolism: the foundation of culture In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 2002, s. 366–395.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1998.
- LEWIS, David. *We, the Navigators: the ancient art of landfinding in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
- LIEBERMAN, Philip. The Origins and Evolution of Language In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 2002, s. 108–132.
- LIPNER, Julius. A Hindu View of Life. In: *Conference on the Meaning of Life in the World Religions at Chapman University, California, April 3–5, 1997*.
- LIPNER, Julius. Ancient Banyan: an inquiry into the meaning of „Hinduness“. In: *Religious Studies*. Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 1996, 32(1), s. 109–126.
- LIPNER, Julius. On Hinduism and Hinduisms: the way of the banyan. In: MITTAL, Sushil; THURSBY, Gene (eds.). *The Hindu World*. New York, NY: Routledge, 2004, s. 9–34.

- LIPNER, Julius. The Rise of „Hinduism“: or, how to invent a world religion with only moderate success. In: *International Journal of Hindu Studies*. Springer Netherlands, 2006, 10(1), s. 91–104.
- LORENZ, Konrad. *Behind the mirror: a search for a natural history of human knowledge*. London: Methuen, 1977.
- LYNCH, Kevin. *The Image of the City*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960.
- MAFFESOLI, Michel. *O nomádství: iniciační toulky*. Praha: Prostor, 2002.
- MAREK, Václav (ed.). *Noidova smrt: pověsti a pohádky z Laponska*. Praha: Triáda, 2000.
- MAREK, Václav. Obydlí a stavby u Laponců. In: HINGAROVÁ, Vendula; HUBÁČKOVÁ, Alexandra; KOVÁŘ, Michal (eds.). *Sámové: jazyk, literatura a společnost*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, s. 333–365.
- McGUIRE, Randall H.; SCHIFFER, Michael B. A Theory of Architectural Design. In: SCHIFFER, Michael B. (ed.). *Technological Perspectives on Behavioral Change*. Tucson: The University of Arizona Press 1992, s. 22–43.
- MORITZ, Robin F. A.; SOUTHWICK, Edward E. *Bees as Superorganisms: an evolutionary reality*. Berlin: Springer, 1992.
- MURPHY, Robert Francis. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998.
- NARANJO, Tessie. Cultural Changes: the effect of foreign systems at Santa Clara Pueblo. In: WEIGLE, Marta; BABCOCK, Barbara (eds.). *The Great Southwest of the Fred Harvey Company and the Santa Fe Railway*. Phoenix: Heard Museum, 1996, s. 187–195.
- NORBERG-SCHULZ, Christian. *Genius loci: k fenomenologii architektury*. Praha: Odeon, 1994.
- OKELY, Judith. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- ORTOVÁ, Jitka. *Kapitoly z kulturní ekologie*. Praha: Karolinum, 1999.
- ORTOVÁ, Jitka. *Kulturní a sociální ekologie: I*. Praha: Karolinum, 1996.
- ORTOVÁ, Jitka. *Kulturní a sociální ekologie: II*. Praha: Karolinum, 1997.
- PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992.
- PETRÁŇ, Josef et al. *Dějiny hmotné kultury: [díl] 1, [sv.] 1: vymezení kulturních dějin, kultura každodenního života od pravěku do 15. století*. Praha: SPN, 1985.
- PHILLIPS, Eustace D. *The Mongols*. London: Thames and Hudson, 1969.
- POKORNÝ, Jan et al. *Lingvistická antropologie: jazyk, mysl a kultura*. Praha: Grada, 2010.
- POOLE, Fitz John Porter. Socialization, Enculturation and the Development of Personal Identity. In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 2002, s. 831–860.

- PREMACK, David; PREMACK, Ann James. Why Animals Have neither Culture nor History, In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 2002, s. 350–365.
- RAPOPORT, Amos. Spatial Organization and the Built Environment In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 2002, s. 460–502.
- ROSCOE, Will. *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991.
- SELIN, Helaine (ed.). *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-western Cultures*. Berlin: Springer, 2008.
- SCARRE, Christopher, (ed.). *Zaniklé světy: velký atlas archeologie*. Praha: Baset, 1995.
- SHANAHAN, Daniel. Vznik jazyka: od gest po syntax. In: *Vesmír*. Praha: 2000, 79(12). s. 676–677.
- SCHUMACHER, Ernst Friedrich. *Malé je milé: aneb ekonomie, která by počítala i s člověkem*. Brno: Doplněk, 2000.
- SCHUTZ, Alfred. On Multiple Realities. In: SCHUTZ, Alfred; NATANSON, Maurice (eds.). *Collected Papers I: the problem of social reality*. The Hague: Nijhoff, 1962, s. 340–356.
- SNYDER, Gary. *The Practice of the Wild: essays by Gary Snyder*. Berkeley: North Point Press, 1990.
- SOKOL, Jan. *Etika a život: pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010.
- SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012.
- SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. Přátelská tvář nihilismu: v čem může být rozklad hodnot spíše příležitostí než hrozbou. In: BURDA, František et al. *Člověk jako východisko dialogu kultur: [sv.] I. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2013, s. 61–76*.
- SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Challenges for Transcultural Communication*. Lublin: Elpress, 2014.
- SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie: encyklopedický přehled dějin fyzické antropologie, paleoantropologie, sociální a kulturní antropologie*. Praha: Karolinum, 2004.
- STEWART, Julian Haynes. *Theory of Culture Change: the methodology of multilineal evolution*. Urbana: University of Illinois Press, 1976.
- STREHLOW, Theodor G. H. Geography and the Totemic Landscape in Central Australia: a functional study. In: BERNDT, Ronald Murray (ed.). *Australian Aboriginal Anthropology: modern studies in the social anthropology of the Australian aborigines*. Nedlands: University of Western Australia Press, 1970, s. 92–140.

- SYROVÝ, Bohuslav et al. *Architektura – svědectví dob: přehled vývoje stavitelství a architektury*. Praha: SNTL, 1987.
- ŠIMEČKA, Martin M. Tři týdny Mongolem. In: *Respekt*. Praha: Economia, 2014, 15(27/28), s. 54–60.
- TOBIAS, Phillip V. The Evolution of Early Hominids. In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 2002, s. 33–78.
- TONKINSON, Robert. Aboriginal Dream-Spirit Beliefs in a Contact Situation: Jigalong, Western Australia. In: BERNDT, Ronald Murray (ed.). *Australian Aboriginal Anthropology: modern studies in the social anthropology of the Australian aborigines*. Nedlands: University of Western Australia Press, 1970, s. 277–291.
- TURNER, Victor Witter. *The Ritual Process: structure and anti-structure*. New Brunswick, USA: Aldine Transaction, 2008.
- VAŠÁT, Petr. Studium bezdomovectví v USA: Inspirace pro výzkum v České republice. In: *Český lid: etnologický časopis*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2012, 99(2), s. 129–149.
- WHITLEY, James. *The Archaeology of Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE

- Aborigine. In: *Merriam-Webster Dictionary* [online]. Merriam-Webster Inc., 2014. [cit. 10.8.2014] Dostupné z www: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/aborigine>
- ARNOLD, Charles D.; HART, Elisa J. The Mackenzie Inuit Winter House. In: *Arctic: journal of the Arctic Institute of North America* [online]. The Arctic Institute of North America, 1992, 45(2), s. 199–200. [cit. 22.8.2014] Dostupné z: <http://pubs.aina.ucalgary.ca/arctic/Arctic45-2-199.pdf>
- BERNDT, Ronald M. et. al. Australian Aborigine. In: *Encyclopædia Britannica* [online]. Encyclopædia Britannica Inc., 2014. [cit. 10.8.2014] Dostupné z www: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/43876/Australian-Aborigine>
- Brasilia. In: *World Heritage List* [online]. UNESCO [cit. 2.8.2014] Dostupné z: <http://whc.unesco.org/en/list/445>
- Bringing them home: report of the national inquiry into the separation of Aboriginal and Torres Strait Islander children from their families* [online]. Sydney: Australian Human Rights Commission, 1997. [cit. 10.8.2014] Dostupné z www: <https://www.humanrights.gov.au/publications/bringing-them-home-report-1997>

- BURNS, Harry. How Health is Created: an hypothesis. In: *Building a Healthier Future* [online]. Glasgow: Glasgow Centre for Population Health, 2004, s. 15–17. [cit. 1.8.2014] Dostupné z: http://www.gcph.co.uk/assets/0000/0491/Builing_a_Healthier_Future_Report.pdf
- CÍLEK, Václav. Cesta k Navahům. In: *Antropo Webzin* [online]. AntropoWeb; Filozofická fakulta Západočeské univerzity v Plzni. 2013, (1), s. 35–48. [cit. 1.5.2014] Dostupné z: <http://antropologie.zcu.cz/media/document/antropo-webzin-1-2013.pdf>
- CROWE, Norman. Nature and the Built Environment. In: *Open Course Ware* [online]. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2007. [cit. 27.6.2014] Dostupné z www: <http://ocw.nd.edu/architecture/nature-and-the-built-environment>
- DASHDONDOG, Jambyn. *Tales on horseback* [online]. Ulaanbaatar: Admon Co., 1999. [cit. 12.3.2014] Dostupné z: http://www.childrenslibrary.org/icdl/SaveBook?bookid=dastale_00730001&lang=English&ilang=English
- GREENFELD, Liah. The Globalization of Nationalism and the Future of the Nation-State. In: *An International Journal of Politics, Culture and Society* [online]. Springer US, 2011, 24(1–2), s. 5–9. [cit. 8.10.2013] Dostupné z: <http://link.springer.com/article/10.1007/s10767-010-9110-8>
- HARRINGTON, John P. A Brief Description of the Tewa Language. In: *American Anthropologist* [online]. Washington: American Anthropological Association, 1910, 12(4), s. 497–504. [cit. 29.7.2014] Dostupné z: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1910.12.4.02a00030/pdf>
- HERTZ, Robert. The Pre-eminence of the Right Hand: a study in religious polarity. In: *HAU: journal of ethnographic theory* [online]. 2013, (3)2, s. 335–357. [cit. 1.5.2014] Dostupné z: <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.2.024>
- HRAŠOVÁ, Zuzana. Jeruzalém: svaté město židovství, křesťanství a islámu. In: *Getsemany: křesťanský měsíčník* [online]. Praha: Sít', 2000, 120. [cit. 31.8.2014] Dostupné z www: <http://www.getsemany.cz/node/102>
- KABACHNIK, Peter. *The Place of the Nomad: situating Gypsy and Traveler mobility in contemporary England* [online]. Los Angeles: ProQuest, 2007. [Dizertační práce, University of California.] [cit. 15.1.2014]. Dostupné z: <http://search.proquest.com/docview/304875219>
- KINTIGH, Keith. Zuni Settlement Patterns: A.D. 950–1680. *Archaeology Southwest* [online]. Tucson: Center for Desert Archaeology, 2008, 22(2), s. 15–16. [cit. 28.7.2014] Dostupné z www: <http://www.archaeologysouthwest.org/pdf/arch-sw-v22-no2.pdf>

- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Labyrint světa a ráj srdce* [online]. Praha: Městská knihovna v Praze, 2011 [cit. 21.8.2014]. Dostupné z: http://web2.mlp.cz/ko-web/00/03/37/00/43/labyrint_sveta_a_raj_srdce.pdf
- KŘÍŽOVÁ, Markéta. Studium misí se mění černobílý obraz conquisty. In: *Cestomila* [online]. 2013. [cit. 1.5.2014] Dostupné z: <http://www.cestomila.cz/clanek/1023-marketa-krizova-studiem-misii-se-meni-cernobily-obraz-conquisty>
- Legislative Assembly Of Manitoba: the standing committee on social and economic development* [online]. Winnipeg: Manitoba, 2005. [cit. 27.6.2014] Dostupné z [www: http://www.gov.mb.ca/hansard/business/hansard/38th_4th/sed_01.html](http://www.gov.mb.ca/hansard/business/hansard/38th_4th/sed_01.html)
- LENNON, Michael; PETTICREW, Mark. Healthy Housing in Two Hemispheres. In: *Building a Healthier Future* [online]. Glasgow: Glasgow Centre for Population Health, 2004, s. 12–14. [cit. 1.8.2014] Dostupné z: http://www.gcph.co.uk/assets/0000/0491/Building_a_Healthier_Future_Report.pdf
- LUKAVEC, Jan. Odcizenost, beton, chlad? *Literární noviny* [online]. Praha: Literární noviny, 2009. [cit. 5.11.2013]. Dostupné z: <http://literarky.parlamentnilisty.cz/civilizace/89-civilizace/1555-odcizenost-beton-chlad>
- OKELY, Judith. Některé politické důsledky teorií o romské etnicitě. In: *Sociální studia: otázky sociální inkluze romské komunity* [online]. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2003, 0(10), s. 131–148. [cit. 1.5.2012] Dostupné z: <http://socstudia.fss.muni.cz/dokumenty/080305104616.pdf>
- PATTERSON, Francine; GORDON, Wendy. The Case for the Personhood of Gorillas. In: CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (eds.). *The Great Ape Project* [online]. New York: St. Martin's Griffin, 1993, s. 58–77. [cit. 12.4.2014] Dostupné z [www: http://www.animal-rights-library.com/texts-m/patterson01.htm](http://www.animal-rights-library.com/texts-m/patterson01.htm)
- REID, Michael. Behind the, Glasgow effect'. In: *Bulletin of the World Health Organization* [online]. World Health Organization, 2011, 89(10), s. 701–776. [cit. 1.8.2014] Dostupné z: <http://www.who.int/bulletin/volumes/89/10/11-021011/en/>
- RODRÍGUEZ, Cindy. Hanging from the Language Tree. In: *Columbia: The Magazine of Columbia University* [online]. Columbia University: New York, 2009, Fall 2009, s. 29–33. [cit. 2.7.2014] Dostupné z: <http://www.columbia.edu/cu/alumni/Magazine/Fall2009/feature4.html>
- RŮŽIČKA, Michal. Geografie sociální exkluze. In: *Sociální studia: město* [online]. Brno: Masarykova univerzita v Brně. 2006, 3(2), s. 117–132. [cit. 1.5.2012] Dostupné z: <http://socstudia.fss.muni.cz/dokumenty/080305105643.pdf>
- STAFFORD, Ed; GLANCY, Josh. Ed Stafford: I've made myself a grass skirt, now it's raw gecko for dinner. In: *Sunday Times* [online]. London: Times Newspapers Ltd., 2013, (21). [cit. 20.8.2014] Dostupné z: <http://www.thesundaytimes.co.uk/sto/comment/regulars/myweek/article1234551.ece>

- STORR, Anthony. Symbols of Unity and Integration. In: LEITH, James A. (ed.). *Symbols in life and art: the Royal Society of Canada symposium in memory of George Whalley* [online]. Kingston, Ont: published for the Royal Society of Canada by McGill-Queen's University Press, 1987, s. 17-32. [cit. 8.5.2014]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10141587>
- Syria Regional Refugee Response: Azraq Camp. In: *Inter-agency Information Sharing Portal* [online]. The UN Refugee Agency, 27.7.2014 [cit. 29.7.2014] Dostupné z: <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/settlement.php?id=251&country=107®ion=73>
- Syria Regional Refugee Response: Zaatari Refugee Camp. *Inter-agency Information Sharing Portal* [online]. The UN Refugee Agency, 27.7.2014 [cit. 29.7.2014] Dostupné z: <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/settlement.php?id=176&country=107®ion=77>
- VAN TETS, Fernande. The Mayor of Zaatari: Killian Kleinschmidt on life in the Syrian refugee camp. In: *Refugees Daily* [online]. The UN Refugee Agency, 11.08.2013 [cit. 29.7.2014] Dostupné z: <http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/refdaily?pass=463ef21123&id=520875905>
- WALDMAN, Carl; MASON Catherine. Scots. In: *Encyclopedia of European Peoples* [online]. New York: Facts On File, Inc., 2006. [cit. 5.4.2014] Dostupné z: <http://www.fofweb.com/activelink2.asp?ItemID=WE49&iPin=EEPII0167&SingleRecord=True>
- WATERMAN, Thomas Talbot; GREINER, Ruth. *Indian houses of Puget Sound* [online]. New York: Museum of the American Indian; Heye Foundation, 1921. Dostupný též z: <http://library.si.edu/digital-library/book/indianhousesofpu-00wate>
- WILCOX, David R.; GREGORY, David A.; HILL, J. Brett. Zuni in the Puebloan and Southwestern Worlds, A.D. 1200–1600. In: *Archaeology Southwest* [online]. Tucson: Center for Desert Archaeology, 2008, 22(2), s. 16–17. [cit. 28.7.2014] Dostupné z www: <http://www.archaeologysouthwest.org/pdf/arch-sw-v22-no2.pdf>
- WILCOX, David R.; GREGORY, David A. (eds.). *Archaeology Southwest* [online]. Tucson: Center for Desert Archaeology, 2008, 22(2), [cit. 28.7.2014] Dostupné z www: <http://www.archaeologysouthwest.org/pdf/arch-sw-v22-no2.pdf>
- YOUNG, Douglas; WOOD, Patricia Burke; KEIL, Roger (eds.) et al. *In-Between Infrastructure: urban connectivity in an age of vulnerability* [online]. Praxis (e)Press, 2011. [cit. 27.6.2011] Dostupné z www: <http://www.praxis-epress.org/IBT/inbetween.pdf>

SEZNAM VYOBRAZENÍ

Brno, Česká republika.	34
Georgetown, Malajsie.	34
Bruggy, Belgie	36
Bologna, Itálie.	37
Sainte Marie du Menez Hom, Bretaň, Francie	50
Luxor, Egypt	51
Tunis, Tunisko.	53
Georgetown, Malajsie.	53
Jeruzalém, Izrael.	62
Bahrija, Egypt	62
Rovensko, Rumunský Banát, Rumunsko	67
Castel Meur, Bretaň, Francie	67
Jeruzalém, Izrael.	79

foto archiv autorky

SUMMARY

HOME, IDENTITY AND WORLDVIEW as Part of Transcultural Communication

This study is an interdisciplinary reflection on the human ability and fundamental need to form and compose a symbolic world through means of architecture and urbanisation. This formulation is based on a “matrix” of human experience with the natural environment, yet it also goes beyond our purely natural existence to encompass our cultural milieu. In this way, the book identifies the universal characteristics of the *specific human way of inhabiting the world*, which reflects an internal logic manifested in seemingly disparate, and at first sight, perhaps even incomprehensible forms. The relationships between such structures and the *symbolic semantic and orientational resources* are emphasised.

The text illustrates the seemingly obvious assumptions of our everyday domestic life with references to specific examples of the interrelated phenomena of identity, life style, spatial organization and architecture. While acknowledging the existence of different cultural perspectives, the book seeks a *transcultural concept* transcending diversity.

The book seeks a perspective that would view another *person* in a context of cultural diversity – or even despite it – and would lead to the understanding that people of all cultures actually deal with the same tasks in life. By examining various ways of inhabiting the world, the study finds particular universal, even unifying traits. These are a symbiosis of biological and cultural aspects of actual humanity; a construction of patterns of thought and the influence on human environment, thus providing existential support for human lives; the experience of the actual human body as a basic reference point; a common space of freedom and personal responsibility.

D O M O V IDENTITA A SVĚTONÁZOR

JAKO SOUČÁST
TRANSKULTURNÍ
KOMUNIKACE

JANA KARLOVÁ

Vydal MORAVAPRESS, s.r.o. v roce 2014 (1. vyd.)
Grafické zpracování a sazba MORAVAPRESS, s. r. o.
ve spolupráci s Václavem Sokolem
Tisk MORAVAPRESS, s. r. o.

www.moravapress.cz

Náklad: 300 ks

Počet stran: 108