

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**Filozofická fakulta**

**Katedra teorie kultury (kulturologie)**

**Štěpán Kunstýř**

**Lidské tělo jako kulturní konstrukt**  
***The Human Body as a Cultural Construction***

Diplomová práce

PRAHA, 2012

PhDr. Václav Soukup, CSc.

Na místě vymezeném slovům díky bych rád projevili vděčnost Katedře kulturologie, jejím stávajícím i dnes už bývalým členům, za inspirativní a kreativní akademickou atmosféru, s níž jsem se při studiu kultury setkával. Osobní poděkování patří Václavu Soukupovi za laskavé vedení a Martinu Soukupovi za cenné rady. Tuto práci věnuji vzpomínce na profesora Vladimíra Boreckého.

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

*V Praze 26.1.2012*

*Štěpán Kunstýř*

## **Abstrakt**

Předmětem diplomové práce je teoretická analýza fenoménu lidského těla jako specifického kulturního konstruktů. Zvláštní pozornost bude věnována tomu, jak se lidské tělo v konkrétním sociokulturním kontextu proměňuje ve třídu symbolů a významů sdílenou členy dané kultury. Cílem práce je využít vědeckého potenciálu antropologie, která zkoumá člověka jako unikátní jednotu superorganických a somatických složek a potvrdit hypotézu, že lidské tělo tedy není pouze biologickým organismem, ale v procesu enkulturace se stává symbolickým objektem – „somatizovanou kulturou.“

## **Klíčová slova**

tělo; symbol; kultura; systém

## **Abstract:**

The object of the paper is a theoretical analysis of the human body phenomenon as a distinctive cultural construction. Particular attention will be paid to forces by which, in a concrete cultural context, the body is transformed into symbolic and semiotic category, shared by members of a given culture. The paper aims to utilize the scientific potential of anthropology, which studies the human being as a unique unity of both superorganic and somatic components, verifying the hypothesis that the human body is not only a biological organism, but in the enculturation process becomes a symbolic object- a “somatized culture”.

## **Key Words**

body; symbol; culture; system

## Obsah

ÚVOD.....	6
Cíle práce.....	8
Současný stav zkoumané problematiky.....	9
1. DUALISMUS TĚLA A DUŠE JAKO DOMINANTNÍ PARADIGMA ZÁPADNÍ KULTURY .....	15
1.1. Antika .....	18
1.1.1. Platón aneb <i>soma sema</i> .....	20
1.1.2. Aristoteles aneb forma a obsah .....	22
1.2. Středověk a křesťanství.....	24
1.2.1. Ženské tělo aneb <i>gender</i> na středověký způsob .....	27
1.2.2. Humoralismus aneb Teorie čtyř šťáv v konstrukci středověkého obrazu těla .....	31
1.3. Novověk.....	42
1.3.1. Descartes a mechanismus .....	46
1.4. Moderna .....	51
1.4.1. Post-karteziánské teorie aneb <i>beständige Schöpfung</i> .....	51
1.4.2. Psychoanalýza aneb nedostatek bytí .....	55
1.4.3. Fenomenologie aneb vtělená subjektivita .....	59
1.4.4. Michel Foucault aneb „ <i>těla kolidující, prolínající a odloučená</i> “ .....	60
1.5. Mezikulturní komparace západního dualismu s holismem Východu.....	66
2. ANTROPOLOGIE TĚLA.....	71
2.1. Kulturní konstruktivismus těla .....	76
2.1.1. Horace Miner a tělesné rituály kmene Nacirema .....	78

2.1.2.	Émile Durkheim a náboženský dualismus .....	80
2.1.3.	Robert Hertz a kulturní dominance pravé ruky .....	83
2.1.4.	Marcel Granet a laterální symbolika v Číně.....	89
2.1.5.	Marcel Mauss a habitus .....	92
2.2.	Mary Douglas a tělo jako symbolický systém.....	97
2.2.1.	Tělo a kulturní konstrukce nečistoty .....	99
2.2.2.	Tělesná symbolika .....	105
2.2.3.	Kulturní regulativy tělesnosti .....	107
2.2.4.	Kulturní modifikace těla .....	110
2.2.5.	Kontrola tělesných hranic.....	112
2.2.6.	Enkulturační sémiotického obsahu těla .....	116
2.3.	Tělo posvátné .....	118
2.3.1.	Tělesná symbolika v sakrální imaginaci Západu .....	122
	Závěrem.....	127
	SEZNAM LITERATURY .....	128

## ÚVOD

V postmoderní antropologické i umělecké tvorbě se lidské tělo namísto samozřejmého organického celku jeví spíše jako kulturní konstrukt a fantaskní prostor. Lidská imaginace k tělu přistupuje různě v čase a v rozdílných kulturách. Symbolické reprezentace těla tudíž generují dynamické kulturní významy, strukturují komplexní sociální vztahy a artikuluji technologie moci. Ke vzniku práce mne inspiroval poznatek Michaela Foucalta o tom, že lidská touha po jediné autoritativní Pravdě dala vzniknout reprezentaci těla spolu se způsoby regulace, represe a donucování. Moderní věda -a její populární formy- lidské tělo nejen pozorovala a popisovala, ale především jej konstruovala prostřednictvím konkrétních kulturně zakotvených metod a cílů. Vědecké i populární reprezentace vždy tělo vtahují do širšího systému produkce vědění (FOUCAULT, 2001). Tělo neexistuje ve formě apriorní esence, která by předcházela technologiím a praktikám kultury či vědy. Není ani transhistorickým, universálním soukolím potřeb a instinktů, ani přírodním objektem kulturní reprezentace a vědeckého výzkumu. Lidské tělo je ve své komplexnosti výstupem, produktem a symptomem specificky kulturních mechanismů, technologií a regulativů. Tělo je zároveň nástrojem i předmětem působnosti disciplinárních technologií moci, které věda vykonává. Nikdy proto nestojí mimo kontext moci, dějin a kultury.

Lidské tělo není jednotná, uzavřená entita či substance prostorově vymezená pokožkou s různým stupněm pigmentace (jejíž význam dává kultura), kterou chápeme jako ohraničení našeho já. Lidské „přirozené“ tělo má vždy dimenzi přesahu, spojení s ostatními těly, lidskými či nikoli, s rozmanitými technikami a technologiemi, praktikami a předměty, které dohromady utvářejí různé obrazy těla a různá chápání toho, co to znamená být člověkem. Kulturologickým prizmatem nevidíme tělo jen jako cosi, co jednak vlastníme a zároveň jím jsme. Kulturologie rozšiřuje tuto tradiční perspektivu o otázky, co lidská těla mohou dělat, čím se mohou v procesu enkulturace stávat a jaké praktické kulturní praktiky stojí za

konkrétní aktivitou konkrétních těl v konkrétním čase a prostoru. Samotný způsob kladení těchto otázek můžeme považovat za svého druhu výpověď o povaze vztahu života, kultury, moci a lidské subjektivity. Je přirozené, že jak se mění paradigmatata a společenský diskurs, je definice těla a vůbec teorie lidské tělesnosti znovu a znovu přeformulována. S příchodem nových technologií a metod inovujeme, obohacujeme a zpochybňujeme celistvost jednotného, ohraničeného biologického těla redukovatelného na sloučeniny uhlíku. Pro tuto práci je však podstatnější, jak se tyto vývojové změny v přístupu k problematice tělesnosti promítají v tematickém průsečíku antropologie, sociologie, psychologie a obecné teorie kultury. Studium lidského těla na poli interdisciplinární kulturologie může poskytnout odpovědi na otázky výkonu moci vůči lidské osobnosti, vztahu technologie a identity či poměru materiální a kulturní dimenze těla. „Antropologie těla“ se za poslední tři desetiletí stala respektovanou součástí humanitních věd (BLACKMAN, 2008), především ve frankofonní a anglosaské oblasti. Epistemologický základ jí poskytla poststrukturální analýza, která se dnes uplatňuje především na půdě post-feministických studií a tzv. „queer theories“, které zkoumají menšinové sexuální orientace a jinakost obecně. Kromě poměrně samostatně se rozvíjející tematiky ženské tělesnosti v rámci feministických studií, se sociologie těla zaměřuje na studium role tělesnosti v sociálních interakcích a stratifikaci společnosti. Jelikož si tato práce klade za cíl nastínit možnosti studia tělesnosti z kulturologické perspektivy, musí nutně stát na mezioborovém základě. Přes pochopitelné rozdíly v premisách i metodice se většina vědeckých disciplín v definici lidského těla shoduje v následujícím: tělo člověka považují za hmotný- tudíž přírodní, fyzikální a biologicko-chemický fenomén, podléhající historickým a kulturním procesům a klasifikacím. Tomu odpovídá i přirozené lidské (ve fenomenologickém smyslu) prožívání vlastní vtělené subjektivity. Náš smysl vlastní identity je jakýsi amalgám fyzická, biologických procesů a kulturně determinované role v sociální struktuře. Takto komplikovaný celek obyčejně nevnímáme v jeho komplexnosti, nýbrž čteme jej prostřednictvím symbolických systémů své kultury.



## **Cíle práce**

Chceme-li tělu porozumět, nemůžeme jej redukovat na žádnou z jeho dílčích složek, či spoléhat se na obraz – „vyprávění“ – jednotlivých věd. Ústředním problémem kulturologického studia tělesnosti tedy je, jak smysluplně skloubit procesy, dlouhodobým stereotypem považované za zcela oddělené entity. Tento předpoklad separace provázel historický vývoj oborové specializace a vedl k dualismu přírodních a humanitních věd. Například sociální antropologie se od svých počátků etablovala jako disciplína zaměřená na studium procesů, jimiž se ideje, víry, tradice, atd. ve společnostech reprodukuje a unifikuje. Předmětem jejího zájmu byl vždy právě sociální aspekt sil a jevů, které svazují dohromady jednotlivce a celé společnosti. To ze své podstaty předpokládá apriorní vymezení sociální a biologické sféry, které se rozšiřovalo spolu s tematickým zaměřením oboru. Jakýkoli seriózní pokus zabývat se lidským tělem na půdě humanitních věd- a právě takovým pokusem chce tato práce být- znamená snahu přemostit schizma mezi přírodními a humanitními obory, při současném respektování jejich rozdílů a specifik.

Ve světle kontextuální povahy současného postmoderního diskursu tedy nelze na tělo pohlížet jako na univerzálně platnou veličinu, ostře vymezenou vůči okolnímu světu. Takto reduktivní postoj v západní kultuře dominoval tradičnímu osvícensko- humanistickému přístupu. Přístup k tělesnosti se na Západě vyvinul v paradigma dualismu, které má kořeny v antice a vrcholí v karteziánské racionalitě. Pozitivistický humanismus se spoléhal na představu typizovaného a standardizovaného těla, od níž odvodil ideje Jednoty a Pravdy. V první části práce se pokusím sledovat vývoj tohoto fenoménu dualismu tak, jak se manifestoval ve více či méně nátlakových regulativech. Hranice mezi zdravím a nemocí, čistotou a nečistotou, normálem a deviací vedou napříč lidským tělem a vypovídají o struktuře symbolických vztahů. Mojí snahou bude zmapovat, jak kulturní konstrukce lidského těla reflektují tyto vztahy.

## **Současný stav zkoumané problematiky**

Klasická antropologie konce 19. století se orientovala na výzkum preliterárních kultur, které tělu otevřeněji připisují významy symbolizující status a rodinnou, kmenovou, věkovou či sexuální příslušnost. K zájmu o lidské tělo přispělo také začlenění sociálního darwinismu do antropologické teorie, přestože jeho vliv na směřování oboru byl většinou negativní. Darwin ve své knize *Výraz emocí u člověka a zvířat* (*The Expression of Emotions in Man and Animals*), publikované poprvé v roce 1872, tvrdil, že fyzické vyjádření je vrozené či biologicky determinované a především kulturně univerzální. Byly to do velké míry právě reakce na toto dílo, které mezi antropology rozvířily slavnou diskuzi mezi kulturním a přírodním determinismem. Otázka, zda je tělesný výraz kulturně relativní, nebo naopak univerzální se stala nedílnou součástí antropologického diskursu (POLHEMUS, 1975). Zastánci Darwina samozřejmě zaujímalí univerzalistickou pozici a věnovali se přírodnímu, nikoli kulturnímu pozadí lidského tělesného výrazu. Kulturní relativisté, mezi nimiž vynikali Alfred L. Kroeber (1876–1960), Edward T. Hall (1914-2009) a Raul Weston La Barre (1911-1996) se zabývali kulturní diverzitou tělesné aktivity a výrazu. Dualismus přírody a kultury coby determinanty lidského tělesného života vystřídala neméně slavná debata „nature vs. nurture“, čili opět diskuze o podílu vlivu kulturní výchovy oproti genetické danosti. Za vrchol této kapitoly dějin antropologie můžeme označit spor Dereka Freemana (1916-2001) a Margaret Mead (1901- 1978) ohledně charakteru samoanské kultury (FREEMAN, 1983). Neodarwinisté, jako Irenäus Eibl-Eibesfeldt (nar.1928) a Paul Ekman (nar. 1934), prováděli řadu srovnávacích výzkumů lidí a zvířat, které odhalily univerzální souvislosti mezi základními emocemi a grimasami, jež je vyjadřují. Na základě toho nepovažují tělesný či mimický výraz za předmět kulturního učení. Kulturní antropologové-mezi nimi již zmiňovaná Margaret Mead, její manžel Gregory Bateson (1904- 1980), Ray Birdwhistell (1918-1994)- zdůrazňovali kulturně konstruktivistickou stránku tělesných a pohybových výrazů. Různé kulturní konstrukce tělesnosti odpovídají různým životním stylům v jednotlivých kulturách. Například pro Japonce je správné uspokojit svoje smysly a využívat všech možností, které tělo skýtá, je kulturně očekávané. Margaret Mead však více zajímala úloha těla v rituálech vytváření sexuálních rolí. Jako by tím anticipovala Foucaultovu teorii politiky bio-moci, v níž se právě sexualita stává jakýmsi komunikačním kanálem mezi individuální tělesností a tělem sociálním. V tomto rozlišení dvojího těla se

shoduje s Mary Douglas. Michael Foucault ukázal neoddělitelnost analýzy tělesnosti a jejích genderových významů od modelů výkonu moci, které umožňují artikulaci těchto významů. Ženství a mužství je rovnocenně produktem sociálních a somatických vztahů.

Antropologický pohled na lidské tělo se rozšiřuje a vyvíjí. Mary Douglas, která etablovala tělesnost jako téma kulturní antropologie, rozlišovala tělo fyzické a sociální. Nancy Scheper-Hughes a Margaret Lock (1987) přidaly ještě třetí úroveň. Vedle individuálního a sociálního těla zavádějí tělo politické. Tělo individuální zahrnuje subjektivně prožívanou individuální somatickou zkušenost. Symbolické tělo společnosti- podobně jako u Mary Douglas- vyjadřuje reprezentaci tělesnosti v kolektivních hodnotových systémech. Lidské tělo na této úrovni symbolizuje střídavě přírodu, společnost jako uzavřený celek a kulturu jako komplexní totalitu významů. V návaznosti na Michaela Foucaulta je tělo politické především polem působnosti regulačních mechanismů a technologií moci.

Antika rozeznávala čtveřici humorálních těl, středověká tradice je kombinovala ještě s dvanácti typy odpovídajícími znamením zvěrokruhu. Pro křesťanskou teorii vycházející z díla svatého Pavla potenciálně existují tři těla, ačkoliv dvě z nich- spirituální a mystické, jsou radikálně odlišná od chápání jmenovaných antropologů. Bryan Turner v přelomové práci *Body and Society* z roku 1984 odstartoval zájem o sociologické aspekty tělesnosti. Zkoumá zde různé módy regulace těl v závislosti na systémových změnách, především způsobů výroby. V návaznosti na Hobbesovu teorii společenské smlouvy a řádu přišel Turner s termínem „tělesný řád“ (TURNER, 2008), který funguje decentricky směrem od společnosti k jednotlivci. V historickém vývoji je konkrétní tělesný řád represivním systémem, směřujícím k abstraktní představě ideálního těla. Foucaultovská inspirace teorií biomoci a tělesné disciplíny je zde zřejmá. Turner navíc rozlišuje rozměr vnitřního somatického prostředí a vnější –reprezentující- podoby těla. Na populační (demografické) úrovni kontroluje tělesný řád reprodukci v čase a pohyb těla v prostoru. Vnější rozměr individuální tělesnosti vytváří tělesný řád formou reprezentace těla v sociálním prostoru. Regulací tělesné touhy a pudů potom kultura vstupuje do vnitřního prostoru těla. Na základě systémové teorie Talcotta Parsonse Turner tvrdí, že tyto čtyři dílčí problémy musí řešit každý sociální systém (TURNER, 2008).

Kanadský sociolog John O'Neill rozlišil těl dokonce pět, zahrnul však mezi ně i těla alegorická- tělo světa, tělo konzumní a medicínské. V knize *Five Bodies* (Cornell University Press, 1985) vychází z předpokladu, že:

*Lidská tělesnost vytváří nejzákladnější vztah mezi já a společností.*

(O'NEILL, 1985)

*Inteligentní a kritický zdroj antropomorfní produkce oněch malých i velkých příkazů, které tvoří základ našich sociálních, politických a ekonomických institucí.*

(O'NEILL, 1985)

Univerzální lidská tendence antropomorfizovat kosmos, dávat světu lidskou tvář dává vznik „tělu světa“. Moderní doba vykazuje ustupující trend v této oblasti lidské imaginace. Durkheimovským jazykem definované tělo sociální je tvořeno interakcí fyzické a komunikační stránky člověka. Politické tělo je symbolický systém, který si kultury celého světa vytvářejí na základě obrazu lidského těla. Politická komunita tak vyjadřuje své hodnoty, prameny a potenciální hrozby řádného fungování systému. Dříve neznámé potřeby lidského těla, vytvářené konzumně orientovanou společností zakládají tělo konzumní. Znakem jeho identity je míra spotřeby a hromadění zboží. Představa medicínského těla vypovídá o „medikalizaci lidského těla“ (O'NEILL, 1985), díky níž se stále více aspektů tělesnosti stává objektem lékařského dozoru.

Kromě Mary Douglas zkoumali v šedesátých a počátkem sedmdesátých let tematiku těla v sociální antropologii Victor Turner v Zambii (*Forest of Symbols: aspects of Ndembu Ritual*, 1967), Terence Turner v Brazílii (*Tchikrin: A Central Brazilian Tribe and Its Symbolic Language of Bodily Adornment*, 1969), Marcel Griaule v Mali, Marilyn Strathernová na Nové Guineji (*Self-Decoration in Mount Hagen*, 1971) a James Faris v Súdánu (*Nuba Personal Art*, 1972). Tělo se stalo předmětem studia antropologie ne jako objekt měření, nýbrž jako symbolický systém. V sedmdesátých letech už antropologové rozvíjeli témata spojená s tělesností jako specifickou součástí oboru. V roce 1975 pořádala Britská asociace sociálních antropologů konferenci na téma Antropologie těla, která se stala impulsem k vydání dalších prací na toto téma, mezi nimi například *Social Aspects of the Human Body* Teda Polhemuse (1978) a *Body: The Ultimate Symbol* od Olivie Vlahos (1979). Od padesátých let se také dařilo etablovat na poli antropologie disciplínu nonverbální

komunikace. Její zakládající postavou byl americký antropolog Ray Birdwhistell, žák Margaret Mead, který v roce 1952 vydal knihu *Introduction to Kinesics*, kde z antropologické perspektivy poprvé systematicky studoval typické pohybové vzorce jako kulturně podmíněnou formu komunikace. Birdwhistella následovali další autoři, mezi nimi vyniká Edward T. Hall díly *The Silent Language* (1959) a *The Hidden Dimension* (1966), v nichž „body language“ popisuje jako jeden z důležitých faktorů při svém rozdělení kultur na ty s vysokým, nebo naopak nízkým kontextem. Populární pojetí těla jako biologického základu, na němž stojí osobnostní a kulturní charakteristiky- „lidského živočicha“- posílilo naturalistický přístup v díle Desmonda Morrisa. Značnou oblibu získal Morris v 80. letech svými sociobiologickými studii lidských tělesných projevů (*Pocket Guide to Manwatching*, 1982 a *Bodywatching – A Field Guide to the Human Species*, 1985), čímž mimořádně přispěl k popularizaci antropologie jako takové.

Někteří autoři se zaměřují spíše na jednotlivé aspekty či části těla, či smyslovosti. V posledních desetiletích vznikla řada významných prací na toto téma, orientovaných jak antropologicky (Glassner:1988, Helman: 1991, Featherstone a kol:1991), tak sociologicky či uměnovědně. Dále vyšlo velké množství publikací na konkrétní témata slasti (Ferguson:1990, Tiger:1992), bolesti (Morris:1991), krásy (Liggett:1989, Wolf: 1990), tváře (Landau:1989), nemoci (Frank:1992), doteku (Barnard: 1990), sexu (Laquer: 1990) a celé řady knih a článků o feminizmu, genderových rozdílech v pohybových vzorcích, zdraví, závislostech či tělesném umění. Je zřejmé, že významů připisovaných tělu je nespočet.

Kulturologie jakožto unikátní interdisciplinární syntéza věd o člověku poskytuje jedinečnou metodologickou bázi pro studium lidského těla v širokém biokulturním a historickém kontextu. Není proto náhodou, že na naší katedře vznikla v minulosti řada prací, zabývajících se problematikou tělesné každodennosti, sociálně-antropologickými, ekologickými, uměleckými a sémiotickými aspekty interakce dvou nejstarších univerzálií lidské existence- kultury a těla. Za reprezentativní příklady tohoto směru kulturologického myšlení považuji diplomové práce Zuzany Rimešové *Porod a jeho obraz v české kultuře*, Anny Rejchrtové *Vlasy jako text: k sémiotice kultury*, Veroniky Hrdinové *Lidské tělo a jeho obraz ve středověké a současné kultuře (exkurze do krajiny vědy a filmu)* a Blanky Činátlové *Mytologie těla*. Všechny čtyři uvedené práce vedl Vladimír Czumalo. Kulturně-ekologický přístup zvolila Tereza Dvořáková v diplomové práci *Živoucí tělo: úcta k tělu jako jeden z aspektů ekologického života*, pod vedením Jitky Ortové. Další svěbytnou součástí kulturologického přístupu k tělu je oblast tělesného umění. Na tomto poli vynikl především Martin Rychlík

svou disertační prací *Dějiny tetování: Setkání postmoderny s archaismem v kultuře tzv. Modern Primitives*. Vít Erban, který na Katedře teorie kultury přednášel předmět Antropologie umění před Martinem Rychlíkem, upozornil článkem *Náboženská symbolika pravé a levé ruky. Mezikulturní interpretace Roberta Hertzena* významnou, leč učebnicemi antropologie poněkud opomíjenou postavu autora, považovaného za průkopníka v oblasti antropologie těla. Dílu Roberta Hertze jsem také věnoval pozornost ve druhé části své práce. Jako příklady několika původních českých prací s tematikou těla a kultury uvedme dílo literární teoretičky Růženy Grebeníčkové *Tělo a tělesnost v novověkém myšlení* (Prostor, 1997), spíše uměnovědný sborník Taťány Petrasové a Pavly Machalíkové *Tělo a tělesnost v české kultuře 19. století* (Academia, 2010), studii měnících se obrazů těla v českém moderním umění *Imagines Corporis* Josefa Vojvodíka (Host, 2006) a také *Příběh těla* již zmíněné Blanky Činátlové (Pistorius a Olšanská, 2009). Za nejvýznamnější příspěvek poslední doby k problematice kulturně-antropologického studia lidského těla však považuji nedávný článek Michaely Balcerové a Martina Soukupa, který vyšel 15. 12. 2011 v letošním druhém čísle brněnského časopisu *Anthropologia Integra*. Práce nese stručný název *Antropologie těla* a jeho autoři zde velice správně vymezují antropologii těla jako samostatnou subdisciplínu antropologické vědy. To je, myslím, dosti přínosný počín, vzhledem k současnému stavu oboru v České republice, který dosud lidské tělo coby hlavní antropologickou konstantu poněkud opomíjel. Pozitivum také je, že práce využívá metodologickou šíři kulturologie, když kulturní dimenzi lidského těla popisuje na třech strukturálních úrovních- jako artefakt, normu a význam. Vychází přitom z antropologického pojetí kultury jako sdíleného systému artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí (SOUKUP, 2005) tak, jak ji chápe právě kulturologie. Tato struktura umožňuje procesuální studium kulturní modifikace těla jako artefaktu, disciplinace těla jako normy a jeho semiotizace jakožto ideje.

Kulturologie přistupuje k člověku na třech strukturálních úrovních- zkoumá generickou kulturu rodu *homo sapiens* v atributivním smyslu, v distributivním kontextu naopak provádí antropologické komparace nesčetného množství konkrétních manifestací kultury v originálních konfiguracích specifických kulturních celků. Konečně ve třetí rovině studuje kulturní prvky a mechanismy v subjektivní interakci s individuální lidskou bytostí. Kulturologie jako obor se hlásí k dílu amerického neoevolucionisty Leslieho Whitea (1900-1975), který ve svých nejvýznamnějších dílech *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization* (1949), *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of*

*Rome* (1959), a *The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations* (1975) charakterizoval kulturu jako superorganickou entitu sui generis, obecně lidskou nadbiologickou adaptační strategii, jejíž hlavní funkcí je hospodaření s energií (WHITE, 2007). White kladl důraz na „vědeckou“ a materialistickou povahu přístupu ke studiu kulturního systému. Extrasomatický kontext produktů lidské symbolizace, tedy vlastnosti utvářející lidskou podstatu, je tím, co White označil za předmět oboru kulturologie. Jedním z cílů předkládané práce proto bude- na řadě historických, antropologických i uměleckých příkladů- prokázat existenci vzájemného působení těla a kultury na úrovni symbolických systémů.

## 1. DUALISMUS TĚLA A DUŠE JAKO DOMINANTNÍ PARADIGMA ZÁPADNÍ KULTURY

V západní kultuře existuje dlouhá tradice, začínající Platonem a přetrvávající ještě dlouho po Descartovi, podle níž je člověk oduševnělé tělo. Tělo má hodnotu ve vztahu ke spirituální složce, kterou se odlišuje od zvířat. Tento princip- obecně nazývaný „duše“ tělo přesahuje a zároveň vytváří jeho protiklad. Dějiny západní civilizace jsou dějinami vztahu a boje mezi duší a tělem. Naše kultura je touto distinkcí doslova posedlá, na rozdíl od většiny kultur Orientu, kde je naopak kladen důraz na jednotu mezi duší a tělem. To, jak vnímáme své tělo i těla ostatních je hluboce zakořeněno a sdíleno kulturním systémem.

Princip duality tělesného a ne-tělesného vytváří komplementární páry binárních opozic. Například přirozený rozdíl dvou pohlaví přenáší kultura do polarity levé a pravé strany/ruky. Kulturní systém se tak potvrzuje a posiluje tělesnou analogií, která dále zdůrazňuje průnik a působení kulturní symbolické sféry na té nejosobnější- fyzické individuální rovině. Sociální a institucionální organizace je založená na podobně symbolických rovnicích, jakou je: „ženské se má k mužskému jako levá k pravé“ (DOUGLAS, 1987). Tatáž logika legitimizuje fungování státní rezóny. Původně fyzické uspořádání těl v prostoru zakládá symboliku politické a teritoriální struktury. Symbolickou hodnotu prostoru vyjadřoval tělesnou analogií zasedací pořádek v přítomnosti hlavy státu. Na úrovni veřejné reprezentace a výkonu moci bychom mohli hledat původ politické hierarchie komplementaritě král- lid a hlava-části těla. Opakované užívání téhož principu posiluje iluzi „přirozenosti“ ve skutečnosti arbitrárních hierarchických vztahů.

Ze základního rozlišení na duši a tělo potom vycházejí další formy dualismu. Je-li tělo sídlem neměnné soustavy fyziologických pochodů, kdežto vědomí místem proměnlivého myšlení, je to právě mysl, která může podléhat vlivu kultury. Podle téže logiky rozvíjené o tři století později sociální antropologií, je racionalita tvárná a její konkrétní forma vždy existuje v kontextu konkrétního kulturního prostředí. Dochází tedy k určité nerovnováze. Zatímco první část karteziánské polarity se vyvíjí do podoby uznané plurality racionalit, s níž by



zřejmě Descartes sám jen těžko souhlasil, byla její druhá strana- tedy oblast tělesnosti- donedávna kulturní analýze uzavřená. Princip separace fyzického a psychického se ale nejen v západní kultuře vyskytoval dlouho před Descartem. Ve sféře imaginace proti sobě odjakživa stojí dvě síly, které však mají nepřeberné množství podob a jmen. Dobro a zlo, vědomí a nevědomí, mužské a ženské, noc a den či právě tělo a duch (nebo duše, mysl či vědomí). Koncepce dualismu je jednou ze základních komponent všech symbolických systémů a jako taková udávala vnitřní cyklickou dynamiku mnoha filosofickým, vědeckým a náboženským vyprávěním starověku. Na začátku Starého zákona, jednoho ze základních kamenů západní civilizace stojí separace opozic:

*Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. (Gen I, 1.)*

*I řekl Bůh: buď světlo! I bylo světlo. A viděl Bůh, že bylo dobré, i oddělil Bůh světlo od tmy.(Gen I, 3.)*

Už tento prvotní dualismus s sebou nese axiologický aspekt oddělení „dobrého“ světla od „špatné“ tmy. Slovy psychoanalýzy zde dochází k separaci vědomí z primordiální nevědomé jednoty. Na této úrovni je tedy vznik duality z původní jednoty protikladů paralelní se vznikem vědomí z chaosu nevědomí:

*...tma byla nad propastí a Duch Boží vznášel se nad vodami*

( Gen I, 2.)

Symbolicky je potom nevědomí spojováno s tmou a vědomí se světlem. Jakákoli reflexe vědomí je tedy zároveň uvědoměním si protikladů a vzájemná interakce opozic tvoří symbolickou bázi kultury. Dualita stojí také na počátku mytologií a dává vzniknout základní struktuře mýtů. Jak tvrdí Claude Lévi-Strauss ve své slavné Strukturální antropologii (LÉVI-STRAUSS, 2006), mýty jsou strukturovány na základě binárních opozic. Ty produkují významy tím, že rozdělují svět do vzájemně se vylučujících dvojic, jakými jsou černá a bílá, příroda a kultura, dobro a zlo, my a oni atd. Lévi-Strauss dále říká, že smyslem mýtů je dělat svět srozumitelným, čehož mohou docílit rozluštěním těchto binárních protikladů. „Mytické myšlení“ podle něj vždy postupuje od vědomí protikladů k jejich přemostění. Účelem mytologie tedy je poskytnout jakýsi logický model, schopný překonat protiklady. Binární opozicím mýtu je symbol. Mýtus umisťuje symboly do lineární, narativní struktury, na jejímž počátku stojí jedna z protikladných veličin, a na konci její protipól. Polarizace „přírody“- tedy v případě člověka nezpochybnitelný fakt naší tělesnosti- a „kultury“- chápané

antropologickou tradicí jako komplexní systém extrasomatických projevů- provází jakékoli myšlení o lidské společnosti od jeho počátků v antice. Politické implikace této debaty často sloužili k ospravedlnění sociálních rozdílů nebo jejich prezentaci jako přirozené nerovnosti (TURNER, 2008). Sociálním důsledkem tohoto dualismu můžeme nazvat i genderové stereotypy, kdy muži- patří více do sféry kultury- jsou zodpovědní za veřejný život, zatímco ženy ve své domácí roli plní „přirozené“ funkce výchovy dětí a péče o rodinu. Kontrast mezi přírodou- tělesností a kulturou také ovlivňuje pohled na úlohu a možnosti vědy. Výsledky a pokroky vědeckého zkoumání v průběhu dějin měnily způsob konceptualizace lidského těla, péče o něj a zacházení s ním.

## 1.1. Antika

Západní tradice obecně interpretuje tělo a mysl jako dvě zásadně odlišné entity. Platón přijal a filosoficky rozvinul ostře vymezený dualismus obou částí, když duši postavil do souvislosti se vším božským, čistým a věčným, a tělo naopak vykreslil jako smrtelné a lidské. Jeho žák Aristoteles naopak poněkud zpochybnil možnost oddělení duše od hmotného těla. Otázka jednoty duše a těla je pro něj nepodstatná. Po zcela specifickém období středověku přichází René Descartes s koncepcí, která Aristotelovu teorii jednoty těla a duše obrací naruby. Tělo- rozprostraněnou substanci- znovu odděluje od duše- substance myslící.

V dnešní době je takřka nemožné uvažovat o těle mimo převažující lékařsko-vědecký diskurs. Tak tomu však nebylo vždy. To, co dnes považujeme za předmět vědeckého zájmu- popis lékařů, chirurgů, anatomů, fyziologů, biologů a dalších- bylo v jiných epochách nahlíženo optikou zásadně odlišných disciplín. Jejich deskriptivní kategorie, vymezené teologií a kosmologií, nepřipouštěly možnost nahlížet na lidské tělo jako na rozdělenou, samostatně stojící entitu. Na Západě (do nástupu nového vědeckého paradigmatu koncem 16. století) se veškeré pokusy porozumět tělu opíraly o analýzu toho, co poskytuje materialitě těla význam a hodnotu- tedy esenci skryté uvnitř těla. Víra v přítomnost této esence, víra v existenci animy, duše či myslící složky potom nutně formovala jakoukoli další perspektivu. Chápat tělo izolovaně nebylo jen složité, nýbrž nemožné, neboť primární funkcí těla bylo vystupovat jako objekt kontroly té podstatnější složky- duše.

Duše a tělo však nepředstavovaly přirozené součásti vyšší jednoty. Byly naopak ve stálém rozkolu. Tělo bylo neustále ve válečném stavu s tím, co se mělo nacházet uvnitř něj. Podle úhlu pohledu se tělo ocitalo v roli marně odporujícího hostitele, dotěrného arbitra ctnosti či hříchu anebo v roli těsného okovu, bránícího expanzivním touhám duše (SAWDAY, 1995). Každý z obou protivníků měl moc zničit svého soupeře. Neotesaná tělesnost mohla donekonečna trestat duši upoutáním k její smrtelné schránce. Zároveň však touha duše uniknout z pozemské existence těla ničila svůj dočasný příbytek. Původ tohoto konfliktu můžeme hledat už v Platonově dialogu Faedon, kde se duše snaží dosáhnout oddělení od svojí tělesné existence, aby unikla všemu lidskému zlu (PLATÓN, 2001). Duše, které si naopak vytvoří příliš těsnou vazbu se svým tělem, se stávají zkažené a nečisté. Taková nečistá duše

se- ošálena tělem- stáhne zpět do viditelného světa tak, že v okamžiku smrti, místo aby se odebrala k Bohu, je znovu uvězněna v těle.

### 1.1.1. Platón aneb *soma sema*

Platon rozvinul první systematickou koncepci vztahu mezi duší a tělem. Jak sám přiznává v dialogu *Faidon* (70c), vycházel při tom z ještě starších náboženských kultů, jako byl orfismus či pythagoreismus, které vyznávaly mystický dualismus. Smrtelné tělo v sobě nese božský princip- duši- který je zapotřebí od těla osvobodit askézí a rituální očistou. Platon na této tradici vytyčil intelektuálně-idealistickou orientaci, která po staletí určovala způsob našeho uvažování o lidském těle. Platon jako první tělo definoval. To se v jeho idealismu stalo konceptem, kulturní konstrukcí a tedy čímsi nesamozřejmým. Realitu těla vymezuje jeho vlastní identita. Platonské pojetí těla z něj učinilo objekt pozorování a reflexe. Právě díky kořenům Platonovy ideologie v mystériích bylo tělo podmínkou a nástrojem inkarnace božského elementu a samo o sobě bylo chápáno jako nečisté. Tato inkarnace má povahu sestupné emanace životadárné energie. V platonském dualismu existuje duše před narozením těla. Božská a nesmrtelná duše je tělem doslova proti své vůli vtažena do pomíjivého světa, aby se stala nástrojem jeho vnímání. Duše je proto s tělem svázána jen dočasně, přičemž jejím pravým domovem zůstává svět idejí. Když dojde ke spojení duše s tělem, je duše tou složkou, jež rozhoduje a ovládá, zatímco tělo poslouchá a slouží. To však hmotnému tělu nebrání, aby svými touhami a vášněmi duši ovlivňovalo. Obzvláště je-li zaslepena tělesnými požitky, může to duši svést na scesti, kde uvěří falešné představě, že pravá skutečnost se nachází v tělesné formě.

Mezi tělem a duší vidí Platon základní funkční odlišnost. Tělo se řídí iracionálními impulzy, kdežto duše funguje na základě principů racionality. V dialogu *Timaios* sídlí božská část duše- *daimonion* v hlavě a pozvedá nás k nebi, odkud pocházíme (PLATÓN, 1993). Je to tedy božská síla, která drží lidské tělo ve vertikální poloze. Chceme-li se dostat zpět k božskému v nás, je třeba postupovat obráceně- vzestupnou očistou. Na vrcholu hierarchizované struktury těla stojí hlava. Hlava je tou nejméně fyzickou – ve smyslu nečistou- částí těla, které vládne nehmotná duše. Zde sídlí rozumná a nesmrtelná část lidské bytosti. Nižší složky duše potom přebývají v odpovídajících částech těla- intelekt a poslušnost v hrudi, vzpurnost a násilí v podbřišku. Obraz vozataje a dvou ořů v dialogu *Faidros* symbolizuje tyto tři úrovně (PLATÓN, 1993). Vozataj reprezentuje Rozum a Inteligenci, bílý hřebec ducha, jenž se může přidat na stranu rozumu a černý hřebec představuje archetyp touhy. Ta je u Platona

potenciálním zdrojem svárů a disharmonie duše. Zároveň je však také dynamickou silou, která- je-li správně kontrolována- může duši a tělo sjednocovat.

Základní a nejdůležitější součástí lidské osobnosti je *noesis*. Duše je ze stejné látky jako ideje, které poznává, a nelze ji redukovat na její hmotné vyjádření. Je čistá, nehmotná, božská a nesmrtelná. To znamená, že existuje před i po životě smrtelného těla, do kterého je proti své vůli vtělena. Z toho plyne primordiální a věčný svár mezi principem čistoty reprezentované duší a pomíjivým, zkaženým – později také hříšným- tělem. Jedním z výsledků je situace, kdy je duše k tělu uvázána a vnímá realitu skrze tělo „jako přes mříže vězení“ (PLATON, 1992). *Soma sema-* tělo je hrobem duše (PLATON, 1992). Kvůli svazku s tělem se duše musí rozdělit na několik částí. Ty fungují jako hybatelé různých tělesných aktivit. Idealistická představa spojuje duši s noetickou aktivitou. Nadřazenost připisovaná myšlení odsouvá tělo do pozice pouhého nástroje duše, která na jedné straně dává tělu život, na druhé straně se však sekává s nevděkem a utlačováním. Soužití duše a těla má už být navždy v evropském myšlení problematizováno obavou z jakési kontaminace čisté moudrosti duše nízkou tělesností. Interakce mezi oběma veličinami má mít podobu vztahu ovládajícího a ovládaného.

## 1.1.2. Aristoteles aneb forma a obsah

Aristoteles se na rozdíl od svého učitele došel k názoru, že duše je od těla neoddělitelná. V jeho pojetí se tělo stává místem vzniku mysli, což poněkud kontrastuje se platonským dualismem, v němž je tělo pouze dočasným příbytkem duše. Aristoteles do svého uvažování také nezahrnuje jen lidské bytosti, ale i ostatní živočichy a rostliny. Aristoteles překonal doktrínu svého učitele teorií hylomorfismu, která ve vztahu duše a těla vidí jednotu formy a obsahu. Ve spisu *O duši* zkoumá charakter všeho živého, od vyšších organismů až po lidskou duši (ARISTOTELES, 1995). Dualistické východisko- tentokrát formy a obsahu- je pro jeho analýzu klíčové. Hmota není schopná samostatné existence, Aristoteles ji považuje za pouhou potencialitu (ARISTOTELES, 1996). Veškerá její aktivita vychází ze schopnosti nabývat formy. Orgány, maso, kosti a jiné části živoucího těla, jsou jeho obsahem a nemohou proto existovat či vykonávat svou funkci samostatně. Tělo je možnost. Na druhé straně forma je určující silou, která se fyzicky realizuje, aby materií utvářela. U organismů je forma jejich charakterem a strukturou. Forma je tedy vždy spjata se svým obsahem. Dichotomii formy a obsahu uplatňuje Aristoteles na vztah duše a těla- duše je formou a tělo obsahem. Tělo nemůže existovat bez duše, jež mu dává tvar. Duše je formou, esencí živého bytí. Tělo a duše jsou v jakémsi intimním sepletí, nutném pro vznik každé živé substance. V Platonově idealistické konstrukci jsou to naopak dva protikladné elementy. Nicméně Aristoteles je s Platonem zajedno v tom, že duše představuje neměnnou část organismu, zatímco tělo prochází vznikem, vývojem a zánikem. I u Aristotela je ta vyšší část duše- intelekt (*nous*)- nesmrtelná a má božskou podstatu (ARISTOTELES, 2008). V *Etice Nikomachově* (ARISTOTELES, 2009) lze také najít rozdíl mezi pojmem biologického života (*zoe*), který máme jako fyzicky existující bytosti společný se všemi ostatními živými tvory, a životem – či spíše způsobem života- člověka jako člena společnosti (*bios*). Člověka od zvířat odlišuje schopnost využívat racionální funkci duše. Na rozdíl od ostatních duševních kvalit, které zanikají spolu s tělem, může intelektuální kapacita existovat samostatně. V tomto bodě přijímá Aristoteles Platonovo dogma nesmrtelnosti duše. Tělo a duše jsou sice v jednotě, ale duše stále tělu vládne.

Také stoikové rozlišovali mezi *physis* a *nomos*- přirozeností a zákonem. Člověk svou tělesností sdílí přirozený základ se zvířaty, jeho morální a duchovní stránka se však může plně rozvinout pouze v *polis*, tedy sféře kulturní obce, kde jsme schopni povznést se nad

přirozenost vlastního těla, řídit se rozumem, dosáhnout štěstí a konat dobro. Základní polarita antické společnosti nespočívala ani tak v rozlišení posvátného a profánního, jako spíše v protikladu *physis* a *nomos*, či přesněji *zoe* a *bios* (AGAMBEN, 1988). Civilizovaný, kulturní člověk je kultivován výchovou, kterou mu poskytuje polis. Kulturní habitus osvojený výchovou, zahrnoval v Aristotelově době zdokonalování a kontrolu nad tělem. Dodnes je náš vztah k tělu velkou měrou definován právě kulturou, která determinuje nejen obraz ideálního somatického typu pro jednotlivá pohlaví, ale i pohybové vzorce, hranice studu, hygienické, dietetické a sexuální návyky a fyzická řešení každodenních situací. Diference mezi tělem a společností či přírodou a kulturou společně s představou, že právě polis je místem kultivace racionálního člena společnosti stály u zrodu západního myšlení.



## 1.2. Středověk a křesťanství

Platonův popis věčného dualismu a boje mezi tělem a duší- převyprávěný neoplatonismem, patristickými autory a středověkou teologií- představuje dominantní model chápání tohoto vztahu v západní kultuře až do patnáctého století. Pojímat tělo jako autonomní substanci nebylo zkrátka možné, protože představovalo pouze polovinu rozdvojeného celku. Toto přetnutí zůstává stále zásadní i pro dnešní vnímání konstrukce osobnosti v kontextu západních společností. Stejně zásadní byla realita dualistického sváru i pro svatého Augustina a další autority patristického diskursu při definici vztahu lidstva k Bohu. Křesťanská teologie středověku převzala z řecké filosofie kontrast mezi instinktivní přirozeností těla a výchovou ke kulturní ctnosti. Úplatné tělo představuje pro Augustina břemeno duše. A setřást toto břemeno je pro duši jedinou možností, jak dosáhnout jednoty s Bohem. Pro svatého Augustina byl člověk občanem dvou obcí- pozemské, jíž dominuje chlípná tělesnost, a „obce Boží“ (AUGUSTINUS, 2007), kde jediné se lidská bytost může realizovat ve své duchovní podstatě. Paralela s Platonovým a Aristotelovým názorem na civilizační roli polis je zřejmá. Posun však nastává ve spojení tělesnosti s hříchem, jehož církevní autorita po staletí využívala k prosazování mocenských cílů. Měnící se pohled na lidské tělo v křesťanském středověku prošel vývojem od aristotelovského vnímání těla jako hranice mezi přírodou a lidským kulturním městem, až po augustinovskou představu těla stojícího v protikladu k duši, městu a Bohu. (BROWN, 2000). Klíčovou roli v tomto vývoji má důraz, který klade svatý Augustin na koncepci těla u svatého Pavla. Jak poznamenává Augustin v *Obci Boží*, používá sv. Pavel často pojem „tělo“ jako synekdochu pro celou lidskou bytost (AUGUSTINUS, 2007). Taktochápané „tělo“ (tedy nikoli pouze tělo fyzické) určuje Pavel za zdroj lidského zla. Fyzické tělo zde pouze příslužuje. Primární lidský konflikt, jak jej Pavel charakterizuje ve svém Listu Římanům (8.1-13), spočívá v protikladu života tělesného versus duchovního:

*Protož ti, kteříž jsou v těle, Bohu se líbit nemohou.*

(Římanům: 8.8)

*A jeliť Kristus v vás, tedy ač tělo umrtveno jest pro hřích, však duch živ jest pro spravedlnost*

(Římanům: 8.10)

U Augustina reprezentuje tělo vše, co vede člověka k tomu, aby upřednostňoval svou vlastní vůli před vůlí Boží. Lidský hřích spočívá ve zkaženosti jak těla, tak duše, které již dále nesměřují k naplnění Boží vůle. Tělesná chlípnost je výsledkem vzepření se Boží vůli, navzdory níž usiluje lidská vůle o vlastní cíle. Touhu těla můžeme kontrolovat, a to nikoli nutně spíláním tělu- zákon mysli by měl vyvíjet takový nátlak, aby vrátil tělo zpět do stavu konformity s vůlí.

Dualismus těla asociujícího hřích a duše spojené s Bohem nabýval mnoha forem a jednou z nich je protiklad rozumu versus vášně. Tělo má určité biologické potřeby, které musí dojít naplnění, má-li člověk přežít. Avšak slovy Gastona Bachelarda, „člověk je výtvar touhy, a nikoli potřeby“ (BACHELARD, 1994). Západní kultura pod vlivem křesťanství postavila tělesnost na roveň fyzickým touhám a vášním, které je třeba- jakožto „nízke“- spoutat. Antický archetyp Eróta v roli prostředníka mezi apollónským rozumem a dionýským chtíčem křesťanská Evropa odsoudila jako nemravné a rušivé našeptávání Dávla. V duchu asketické tradice se tělo obecně a především jeho sexualita považovalo za neslučitelné s praxí pravé víry (TURNER, 2007). Rozkoš je cestou k hříchu, a proto musí být podřízena racionální disciplíně, zakotvené v základu církevních institucí. Tělo se z cíle svodů hříchu proměnilo v jeho samotný zdroj a vězení duše. Sexualita se stala světskou slabostí, před níž se společenská elita duchovních utíkala do prostředí klášterů, kde se mohla věnovat racionalistickému umrtvování tělesného chtíče. Posedlost kontrolou nad tělem postupovala i církevními rituály půstu, celibátu a čistoty.

Církevní dogma vyžadovalo podřízení tělesnosti (s jejími projevy, touhami a žádostmi) morální výchově. Nástrojem této kultivace se stala zpověď a tělesná disciplína- systém technologií těla (FOUCAULT, 1999). Tyto institucionalizované regulace tělesné přirozenosti vedly člověka k ideálu asketického života bez animálních pudů. Světský člověk tak byl neustále vystaven svodům svého hříšného těla. Naštěstí existovaly instituce milosti, které jej po celý život alespoň částečně osvobozovaly. Síť těchto rituálů- křest, přijímání, zpověď, sňatek, pohřeb atd- ohraničovala pozemské bytí a poskytovala pocit bezpečí. Církevní rituály, stejně jako každé jiné, provázejí křesťana přelomovými momenty jeho života. V době, která stavěla hříšné tělo do protikladu k nevinné duši, sloužily tyto přechodové rituály také k očištění původně tělesných projevů od domnělého hříchu, a tím k jejich legitimizaci.

Přirozený sexuální pud se tak stává přijatelný v institucionalizované podobě svátosti manželské. Tím přísnějšího odsouzení se však zároveň dostává všem ostatním projevům sexuality. Každá společnost má zájem na reprodukci své populace a každý kulturní systém proto vstupuje do intimního, tělesného života svých členů tím, že upřednostňuje určitou formu naplnění sexuální touhy a současně tabuizuje ostatní. Katolická morálka separuje legitimní formu sexuality (posvěcené manželství) od tělesné touhy. Instituce zpovědi zde proto hrála významnou roli- slovy Michaela Foucaulta je to „rituál produkce pravdy o sexu“ (FOUCAULT, 1999). K porozumění této „pravdě“ bylo nezbytné rozpoznat a vyhnout se léčce těla- touze. Pohlavní styk (nebo jakákoli jiná forma sexu), který přímo nevede k oplodnění, je proto hřích proti řádu přírody.

Postoj středověké církve vůči tělu- především pak názor, že má-li duše dojít spásy, je třeba jí tělo zcela podříditi- převzalo křesťanství ze starozákonní tradice. Ta je vedle antické kultury druhým pilířem a ideovým zdrojem Evropy. Rozdíl mezi křesťanstvím a judaismem podle Julie Kristevy spočívá v tom, že židovský zákon usiluje o ochranu čistoty těla před vnějším znečištěním, zatímco křesťanství personalizuje abjekci tím, že nečistotu zvnitřňuje (KRISTEVA, 1984).

*Ne co vchází do úst, znesvěcuje člověka, ale co z úst vychází, to člověka znesvěcuje“ (Matouš 15.11.)*

Křesťanská subjektivita stojí na polaritě uvnitř/ venku, na rozdíl od hebrejského dělení na čisté a nečisté. V důsledku vlivu judaismu a jeho chápání čistoty na západní kulturu (viz Mary Douglas) bylo tělo a jeho projevy pokládány za nečisté.

### 1.2.1. Ženské tělo aneb *gender* na středověký způsob

Spolu s dualismem těla a duše ze Starého zákona zdědil evropský středověk i symbolickou rovinu této polarity, totiž protiklad a ženského a mužského pohlaví. Žena má v hebrejské tradici blíže k přírodě a tělu, což ji činí podřízenou muži, který je naopak především duchovní. Tělu musí vládnout „zákon mysli“, stejně jako by muž měl ovládat ženu. Tělo- podobně jako žena- není ze své podstaty špatné. Je ale sídlem rozkolu, trhliny, která odcizuje lidskou vůli Božské, vzdaluje lidské bytosti sobě navzájema zákon mysli podnětům těla. Augustin nepopisuje ženství pouze jako fyzickou stránku lidstva, nýbrž právě jako onu hranici těla, kde se věčně sváří chlípnost s vůlí a kde člověk odpadá od Boha i sebe sama. Žena se tedy ve středověké církevní imaginaci nachází na hranici mezi tělesným a duchovním, představuje nebezpečnou liminalitu, prostor, z kterého se dá kdykoli očekávat útok na osobní integritu a který je stálou připomínkou rozkolu mezi tělem a duší. Žena stírá zřetelné hranice, a proto znepokojuje. Ve starozákonním příběhu o stvoření světa had pokouší ženu, a protože Eva jeho svodům podlehne, jsou lidé konfrontováni se svojí nahotou, se svým a priori hříšným tělem. Pocit studu a potřeba zakrýt svoje pohlaví fíkovým listem- prvním kulturním artefaktem- se tak stává základní lidskou situací. Vlastnost, která odlišuje člověka od zvířat, je právě nutnost překrýt přirozené tělo (ať už se jedná konkrétně o přirození nebo jinou jeho část- obličej, vlasy či ruce) kulturou.

Středověká medicína a teologie dávala ženskost do souvislosti se vším tělesným a mužský element zase s duchovní oblastí. Jak galénovské, tak aristotelovské teorie počítí popisují roli ženy jako materiální, to znamená, že matka poskytuje vyvíjející se lidské bytosti tělesný rozměr. Implikace těchto teorií jsou zásadní pro teologické chápání úlohy Panny Marie při vtělení Krista a v konečném důsledku i pro zacházení s tělem. Mariina lidskost je oslavována, protože vybavila Ježíše tělem zbaveným hříchu. V imaginaci zakládající osobnosti evropské *Frauenmystik* Hildegardy von Bingen (1098-1179) je Marie *tunica humanitas*, „oblečení lidstva“, které si Kristus bere na sebe (LOCHRIE in FRANTZEN, 1991). Protože žena podle Hildegardy von Bingen značí lidskost syna Božího, vtělení Krista nejen povyšuje ženskost jako materii, ale také dává Kristovi ženský charakter. Zatímco Kristus ve svém božství představuje ženicha, stává se ve svém lidství zároveň nevěstou. Dobové teorie feminity a

tělesnosti nacházejí svůj grafický výraz v obrazech ukřižování. Zraněné a krvácející tělo Kristovo, které dává lidstvu nový život, tak činí obětováním sebe sama jako potravy, jako hmoty obnovující lidstvo u Boha. Když Ježíš fyzicky trpí a odevzdává své tělo jako materii nového života, stává se mateřskou bytostí. Jedním z hlavních prvků středověké spirituality byl od počátku 13. století důraz kladený na lidskou, fyzickou a trpící postavu Ježíše Krista. Připodobnit se Kristu bylo hlavní cílem *via mystica* v širším proudu afektivní spirituality. Náboženský život, založený na identifikaci a fyzické imitaci Krista, spíše než na klášterním modelu kontemplativní víry, charakterizuje laické duchovní hnutí vzkvétající mezi 13. a 15. stoletím. Takzvané *imitatio Christi*, neboli napodobování Ježíšova utrpení mohlo nabývat mnoha podob včetně půstů, sebemrškačství a sebesposkvrnění. Konečným cílem Kristova ukřižování je spása lidstva a ženě se dostává privilegia být prostředkem této spásy. Takové upřednostňování tělesnosti a feminity poskytuje mužské nápodobě Krista prostředky ke zpochybnění vlastního statusu duchovní transcendence, čímž se ponižuje. Pro ženskou spiritualitu je význam *imitatio* komplikovanější. Na jedné straně oceňuje na ženě její domnělou svázanost s fyzickým, na druhé straně ji tím vylučuje z dosahu transcendence. Přestože má žena díky své tělesné imitaci Kristova utrpení přístup k jakési privilegované komunikaci s Bohem, utužuje se tím pádem i patriarchální dualismus polarit. Muž se má k ženě stejně jako duše k tělu. ( LOCHRIE in FRANTZEN, 1991)

Středověká mystika vztahovala ženskost k tělesnosti, a mužský princip naopak k duchovnu. Ženská mystika je tedy ve středověku vždy fyzická. To souvisí s kulturní konstrukcí těla ve středověku a dobovém vztahu těla k jazyku, který koncem středověku umožnil obcházet patriarchální vyloučení žen. Tělo přestává být samozřejmé. Otázka ženské mystiky v pozdním středověku nicméně nijak radikálně nenarušuje patriarchální dogma, spíše ho nenápadně rozšiřuje. Otázkou zůstává, zda byla ženská mystika s to změnit dobové institucionální zařazení ženy ke statusu „jiného“. Novému vztahu jazyka k tělu v rámci křesťanského diskursu odpovídá poststrukturalní koncepce „abjection“ Julie Kristevy. Její esej *Powers of Horror* (Columbia University Press, 1984) nabízí východisko k uvažování o působení ženského elementu a prolínání tělesnosti s jazykem v ženských mystických spisech. Historická rekonstrukce vnímání těla vede k porozumění tomu, jaké místo ženská mystika zaujímal v oblastech jazyka, tělesnosti a kultury. V díle francouzské autorky bulharského původu, Julie Kristevy, se termín abjekce vztahuje k pocitům odporu, vyvolaným substancemi, které vycházejí z lidského těla- exkrementy, ústřížky nehtů či vlasů, tělesnými tekutinami a podobně. Setkání s tělesným odpadem je paradoxní zkušenost, zpochybňující

jasnou hranici mezi subjektem a objektem. Lidské tělo bylo již id starověku chápáno jako symbolický model společnosti, a tato analogie funguje i obráceně- společnost je obrazem lidského těla. Hraniční části těla a jejich sekrety bývají často interpretovány genderově. Abjekce je tedy vnější nebo vnitřní vylučování a zavrhování všeho, co se vymyká představě čistého a celistvého Já. Kristeva rozlišuje tři kategorie abjekce: jídlo, smrt a ženské tělo. Zkušenost abjekce představuje pro člověka očištění, kde chybí veškeré důvěrné jistoty. Je zažívána jako strach a odpor k absenci jasných hranic subjektu. Já se najednou nachází v nejistém prostoru bloudění. Předmětem abjekce se stává to, co nerespektuje hranice, pozice, pravidla, co je nejednoznačné, složené, stojící napůl cesty (KRISTEVA, 1984). Mrtvola, hnisající rána, zápach rozkladu, to vše má moc nabourat hranice mezi subjektem a objektem, mezi vně a uvnitř, učinit tyto hranice prostupnými a problematizovat identitu.

Abjekce se váže na posvátné v podobě tabu. Tabu zabezpečuje subjektové hranice tím, že něco vyřazuje a zakazuje. A porušení tabu vyvolává abjekci. Křesťanská a židovská tabu se snaží předejít abjekci tím, že chrání hranice těla. Rozdíl mezi křesťanstvím a judaismem podle Julie Kristevy, spočívá v tom, že židovský zákon usiluje o ochranu čistoty těla před vnějším znečištěním, zatímco křesťanství personalizuje abjekci tím, že nečistotu zvnitřňuje.

*Ne co vchází do úst, znesvěcuje člověka, ale co z úst vychází, to člověka znesvěcuje*

(Matouš 15.11.)

Křesťanská subjektivita stojí na polaritě uvnitř/ venku, na rozdíl od hebrejského dělení na čisté a nečisté. V důsledku vlivu judaismu a jeho chápání čistoty na západní kulturu (viz DOUGLAS, 2007) bylo ženské tělo a jeho tekutiny brány za nečisté. Středověká teologie konstruovala teorii ženského těla v souladu s dobovými vědeckými poznatky. Na základě fyziologického modelu definovala ženu jako „mezeru v hranicích“.

Neustálé proudění v těle a jeho propojení s okolím má blízko k Bachtinovu obrazu groteskního těla, které také není oddělené od zbytku světa. Nejedná se o uzavřenou, kompletní jednotku, je nedokončené, samo sebe přerůstá a vymyká se vlastním limitům. Důraz je kladen na ty části těla, které ústí do vnějšího prostředí, tj. části, jimiž svět do těla vchází nebo z něj vystupuje, či ty orgány, jimiž se tělo samo setkává se světem (BACHTIN, 2007). Řeč je o břiše, vnitřnostech, genitáliích, vylučovacích orgánech, ústech- místech přijímání a vyprazdňování, tělesných prazích a sídlech rozkoše. Podobně jako humorální tělo,

je i tělo groteskní jakousi mozaikou aktivit nezávislých na mysli, jimiž vyjadřuje svou jednotu s přirozeným světem a smysl pro „patření do světa“.

Simone de Beauvoir ve své knize *Druhé pohlaví* tvrdí, že tělesnost a feminita nacházejí svůj výraz v pasivitě a oběti Ježíšova ukřižování. Bůh-muž zde nabývá původně ženské role (BEAUVOIR, 1966). V pašijových vizích se realizují sadomasochistické fantazie formou glorifikace vlastního ponížení. Identifikací s Kristovým tělem potvrzuje ženskost svůj ponížený status milenky. Je možné, že středověká církev záměrně podporovala *imitatio Christi* v ženské mystice, aby utvrdila podružné postavení ženy ve společnosti.

Většina moderních výkladů středověké spirituality je stále utvářena moderním- nikoli středověkým- pojetím těla, ženského či mužského, a jeho odlišnosti a vztahu k duši. Často například a priori přistupujeme k tělu jako ke konstantnímu produktu přírody. Jen hrstka badatelů chápe tělesnost jako samu o sobě problemickou, jako cosi, co podobně jako například genderové kulturní konstrukce, nemůžeme brát za samozřejmost. Pozitivistický přístup k tělu, formovaný moderní vědou a medicínou, jej redukuje na pouhou hmotu více, než jak se to kdy podařilo aristotelovské vědě. Fakt, že i tělo může mít dějiny, bývá jen zřídka brán v potaz. Středověké hypotézy o těle se v moderním výkladu často zjednodušují, a tělesnost je pak dávána na roveň sexualitě. Proto se potom tendence zdůrazňovat cudnost v ženské hagiografii vykládá jako důkaz kulturní degradace tělesnosti (BYNUM, 1991). Středověký obraz těla však spíše než sexualitu, ukazuje polaritu plodnosti a zániku, duše a těla. Ačkoliv se tedy čas od času mění forma boje protikladů, jeho protagonisté zůstávají stejní. Tělo se upírá k viditelnému materiálnímu světu, zatímco duše se snaží o kontakt s neviditelnou a nehmotnou sférou bytí.

## 1.2.2. Humoralismus aneb Teorie čtyř šťáv v konstrukci středověkého obrazu těla

Tiché a nepostřehnutelné formování vnějšího habitu, o kterém mluví Bourdieu, doplňuje stejně nenápadný a možná ještě lépe fungující tlak habitu vnitřního v

*„neustálé výměně významů mezi dvěma druhy tělesné zkušenosti“*  
(DOUGLAS, 2007).

Kumulativní tlak společnosti na individuální tělesnost má za důsledek dostředivé zaměření fyzického já. Tato tendence se realizuje v rámci kulturou zprostředkovaného diskursu těla-orientace v dobových standardech atraktivity, přijatelného vystupování a také sebeovládání a kontroly tělesných funkcí. Jako součást enkulturace dostane dítě do vínku schopnost číst různé významy obsahu, produktů a úkonů spojených se svým tělem a to nikoli izolovaně, nýbrž vždy v kontextu hierarchizovaných vztahů k tělům ostatních. Podobně jako v Kafkově povídce *V kárném táboře* se do těla tímto procesem vyryje text kultury a tělo se tak stává manifestací vnitřních pochodů. Ty nejsou možná tak zjevné jako vnější habitus, ale pravidlům kulturního systému podléhají stejně.

Teorie tělesných šťáv, k níž se poprvé přihlásil Hippokrates v 5.století př.Kr. a kterou o téměř sedm století později systematizoval Galén předpokládá, že tělesné zdraví a duševní dispozice determinuje rovnováha čtyř tekutin, produkovaných organismem v různých fázích trávicího procesu. Krev, hlen, žlutá žluč a černá žluč se postupně šíří po těle prostřednictvím duchů-mediátorů mezi tělem a duší. Nemoc není podle humorální teorie důsledkem infekce zvenčí, nýbrž vnitřní dysbalance tělesných šťáv.

Veškeré nemoci potom pramení z přemíry či nedostatku krve, hlenu, žluté či černé žluči. Řekové, Římané i pozdější západoevropská medicína přijali a užívali klasickou lékařskou filosofii, která věřila, že každá z těchto šťáv v těle přibývá a ubývá v závislosti na složení potravy a lidské aktivitě. Jestliže pacient trpí nadbytkem jedné ze šťáv, je tím ovlivněno zdraví jeho těla i osobnosti. Tato teorie úzce souvisela s teorií čtyř elementů: ohně, vody, vzduchu a země- oheň bezprostředně souvisel se žlutou žlučí, voda s hlenem, země s černou



žlučí a všechny čtyři elementy byly přítomné v krvi. Každá ze šťáv měla své vlastní specifické kvality, jež určovaly její přínos ke zdraví nebo naopak povahu nemoci, došlo-li k jejímu nedostatku či nadbytku. Krev tak byla pokládána za vlhkou a teplou, hlen za studený a vlhký, černá žluč za studenou a suchou a žlutá žluč za teplou a suchou.

Zdánlivý materialistický determinismus zde není tak jednoznačný, jak by se mohlo na první pohled zdát, protože v medicínské praxi bylo možné poměrem jednotlivých šťáv a jejich průvodními znaky manipulovat. Mělo se za to, že úpravou stravy a upouštěním některých tekutin lze docílit mimo jiné delšího života, většího počtu mužských potomků, zmírnit jisté charakterové vady či využít podobných vad u ostatních. Cholerický člověk například, je zlostný díky přebytku žluči. Aby se zklidnil, je třeba tento přebytek uvolnit a vstřebat do sebe chladné a vlhké substance, které vyrovnají horké a suché vlastnosti žluči. Cílem lékařského zákroku je tedy obnovit správnou individuální rovnováhu příjmem látek opačného charakteru nebo pročištěním nadbytečných šťáv nebo obojím. Humorální tělo žije v neustálém nebezpečí z otravy vlastní stravou. Proto bylo k dispozici množství terapeutických metod, jak se zbavit škodlivého nadbytku té či oné šťávy.

Je snadné- se soudobou zkušeností diametrálně odlišného lékařského a psychologického diskursu- podcenit koherenci a empirickou pružnost humorální teorie. Galénovské paradigma vykazuje pozoruhodnou schopnost vztahovat lidské tělo k jeho přirozenému prostředí a vysvětlovat reálné vlivy které na něj působí s odkazem na přírodu složenou z analogických elementů. Jednotlivé tělesné šťávy se dávaly do souvislosti s různými živly, životními periodami, ročními obdobími, větry čtyř světových stran, planetami či znameními zvěrokruhu. Lidské tělo představuje mikrokosmos odrážející uspořádání vesmíru, jeho tělesná niternost souží jako průsečík univerzálních sil. Humoralismus má téměř poetický slovník prožívané tělesné zkušenosti. Na rozdíl od dnešní diagnostiky, která není zdaleka tak intuitivní jako středověká (je nicméně bezesporu efektivnější), byla pro humorální patologii důležitější pocíťovaná zkušenost s tělem, než skutečné fungování organismu. Ve své studii *The Body and Society* píše historik Peter Brown (BROWN, 2008):

*...malý žhnoucí vesmír, jehož srdcem, mozkiem a žilami pulzuje totéž horko a životodárná síla, která září ve hvězdách. Milovat se znamenalo přivést svou krev do varu. Jak ohnivý duch proniká žilami, mění krev v bělavou pěnu spermatu. Celé tělo- mozková dutina, morek páteře, ledviny a dolní vnitřnosti- se v tomto*

*aktu rozehrálo jako jeden velký chór. Genitálie byly pouze místem přechodu, ventilem lidského kávovaru. Orgasmus umožňovalo tělo jak celek, a ne pouze jeho části. “V jediném nárazu obou částí “, píše Tertullianus, “se celá lidská schránka otřeše a pění semenem, když se vlhká šťáva těla smísí s horkou substancí ducha. “ (BROWN, 2008)*

V představách středověku se celý vnitřek těla často promítá do chápání vnitřního psychického života. Ztělesnění emocí není jen používáním mrtvých metafor, ale zkoumáním samotné povahy tělesnosti. Zatímco naše dnešní post-karteziánské paradigma pohlíží na duševní život a fyziologickou materii jako na dva odlišné světy, a tělesné metafory emocionálních stavů tak považuje za vysoce obrazné, v galénovské imaginaci humorálního těla do sociokulturní a psychologické sféry běžně vstupují biologické a environmentální procesy.

To je přesně ideologické břemeno teorie tělesných šťáv, tohoto explanačního systému tělesné kompozice a funkcí, který vládl po celá staletí od klasického období až do 17.století, kdy se začal pomalu rozpadat. Jako vysvětlení lidské fyziologie není dnes samozřejmě teorie čtyř šťáv jedinou pravdou, její platnost postupně nahradily empiricky založené zákony moderní biologie (KING, 1974). Je snadné odsunout humorální teorii do marginální kategorie pomýlené vědecké minulosti. Spolu s astrologickými mapami a koncentrickými sférami ptolemaiovských nebes patří do kabinetu kuriozit víry našich předků, dávno nahrazené účinnějšími, i když ne tak barvitými, pravdami. Humoralismus bývá zmiňován jako poznámka k textům dobových autorů, vysvětlující, proč se ta či ona postava označuje za „cholerickou“, kde leží původ kurtoazní módy „melancholie“ nebo jak si středověk představoval šíření infekce. Nicméně v jazykové oblasti (především anglické) se toto chápání tělesné zkušenosti odrazilo v řadě metafor, které jsou dodnes živé.

*...in English the symptomatological effects of the humours remain like archaic sediments in the ordinary language of the body: we catch „cold“, are „filled with“ our emotions, are „ sanguine“ or not about the weather (the stock market, the state of Western culture), are said to be in a good or bad „humor“.*

PASTER, 1993

Protože podobné slovní obraty již nereflakují realitu našeho těla, jak jej známe a zakoušíme, mohli bychom je snadno označit za mrtvé metafory, bezvýznamné idiomy, které pouze zkreslují své denotáty. Jsou to, dalo by se říct, rezidua chybných poznatků. Jestliže ale používáme jazyk jinak zaniklého tělesného sebe-pojímání, znamená to, že nás tato zkušenost stále utváří (SIRAISI,2007). Subjektivní důsledky vlivu humorální teorie jsou proto stále aktuální a hodné zkoumání, nehledě na jejich vliv při formování středověké identity. Jako prakticky jediný explanační model sloužila teorie čtyř šťáv k materialistickému vysvětlení mentálních a emočních stavů od starověku, po celý středověk, až do renesance

Přestože lidé v důsledku projímadel, pouštění žilou a dalších běžných prostředků humorální medicíny nesmírně trpěli a nezřídka i umírali, pohlíželi na svou tělesnost a smrtelnost téměř výlučně prizmatem humorální teorie. Také veřejnou, sociální stránku těla ovlivňovala humorální teorie i v tak fundamentálních otázkách, jako je zařazení k mužskému nebo ženskému pohlaví. Převaha humorální teorie vedla k vytváření rozdílů mezi společenskými skupinami a generové diferenciaci- k tomu, co Michel Foucault označil za „hysterizaci ženského těla“ (FOUCAULT, 1999). Jakmile měla kultura ovládnout tělo ve prospěch civilizačního procesu, ono tělo, které měl člověk individuálně přemoci pomocí kulturních norem bylo právě tělo humorální.

Koncepce čtyř tělesných šťáv měla a stále má dalekosáhlé ideologické důsledky, jakkoli je z empirického pohledu nepravdivá a špatná. Během její dlouhotrvající kulturní vlády se předpokládalo, že lidské tělo sestává ze čtyř „šťáv“: krve, hlenu, žluté žluči (*chóle*) a černé žluči. Každý člověk, nezávisle na sociální vrstvě nebo vzdělání chápal zdravotní stav svého organismu jako vzájemný poměr těchto tekutin. Každý vyrůstal v obecném povědomí o těle jako polopropustné, vlhké nádobě, jíž líně protékají tělesné šťávy. Pojem zdraví představoval stav vnitřní rozpustnosti, který se musí zachovávat nebezpečným upouštěním jednotlivých šťáv. K takovému tělu patří celá řada vnitřních pochodů a procedur závislých na různém hospodaření s energií, které se projevují otevřeností těla, jeho tekutostí a porézními hranicemi (LAQUEUR, 1990). Galénovská fyziologie prosazovala obraz těla, jehož tekutiny jsou plně nahraditelné. Nejen že se krev, sperma, mléko, pot, slzy a další tělesné šťávy mění jedna v druhou, ale i samotné akty výživy, vylučování, menstruace či kojení se považovaly za homologické, a proto nebyly zdaleka tak přísně rozlišovány, jako je tomu dnes (LAQUEUR,1990). Tělesný stav ovlivňovala v představách středověku mnohem více

momentální situace fyzického prostředí, protože tělo bylo porézní. Podle Hippokrata jsou všechna těla odpařovatelná a propustná, takže jimi vzduch volně proniká. Rozpustnost, základní podmínka tělesného zdraví, byla důkazem správnosti vnitřních a vnějších funkcí, nacházející se v neustálém ohrožení. Humorální tělo je vždy plné tekutin, ale jejich kvantita nejen že záleží na proměnných jako je věk a pohlaví, ale také se mění den ode dne s tím, jak tělo do sebe přijímá potravu a vzduch, zpracovává je a vylučuje. Šťávy se tělesnou schránkou pohybují s větší či menší plynulostí a více či méně ji excitují. Hlavní proměnnou je teplo, které rozpustnost podporuje a jehož nedostatek jí naopak inhibuje. Dosažení ideální vnitřní rovnováhy a pohybu humorálních šťáv je také záležitostí individuální tělesné schopnosti odpařovat a vylučovat- tedy výměny elementů s okolím. Jelikož správné fungování humorálního těla závisí na regulaci jeho vnitřní teploty, jakákoli změna v mikro- či makroklimatu byla vždy významná. Citlivost ke klimatickým výkyvům zdůvodňovala sezónní načasování tělesných procedur a zákroků. Některé měsíce se považovaly za vhodné k pouštění žilou, v jiných měsících bylo například naprosto nezdravé podávat klystýry. Přehnané koupání nebo koupání se v nevhodné době vede k otravě tělesných šťáv (VIGARELLO, 1988). Také složení stravy se posuzovalo v termínech humoralismu. Doporučovalo se střídavě zahřívat a ochlazovat organismus zevnitř či napomáhat tepelné regulaci pomocí jídel s projímavými nebo naopak retenčními účinky. Ideální jídelníček pro zdraví humorálního těla se sezónně přizpůsoboval. Také sex spadal do režimu sezónní modifikace, protože uvolnění tělesných tekutin při pohlavním styku bylo součástí všeobecného hospodaření s fyzickou rozpustností. Podle galénovské tradice je například melancholie jednou z chorob, vyvolaných tělesným chřtíčem, poněvadž ten ochlazuje a vysušuje tělo.

Mnoho dalších popisů fungování humorálního těla staví svůj explanační potenciál na jeho otevřenosti a mimořádné citlivosti vůči změnám v podnebí. Podstatné je, že když si raně moderní člověk začal uvědomovat své tělo a když se toto tělo začalo ocitát stále více pod ochranou specifických kulturních režimů, jednalo se vždy o tělo jakožto humorální entitu. Dokud je tělesná zkušenost se sebou samým poznatelná a sdílená jako vzájemná funkce vnímání a jazyka v rámci humorální teorie, vedou její pojmy k dramatickému a divokému prožívání vlastního těla, přestože jeho stav může být naprosto normální. Humorální fyziologie připisuje vnitřním orgánům aspekt samostatného záměrného jednání, nezávislého na osobní vůli. Helkiah Crooke, osobní lékař anglického krále Jakuba I., popisuje ve svém díle *Microcosmographia: A Description of The Body of Man* z roku 1615 funkční anatomii zaživacího traktu v tomto ohledu velice názorně:

*„Appeareth the Maze or Labyrinth of the guts wheeled about in manifold foulds & convulsions, that neither the aliment should so suddenly passe away, and so the wombe of man becomes an insatiate Orque voyding whist it doth devour, neyther yet the noisom steame of the Faeculent excrements have free and direct ascent to the upper parts, but be intercepted and detained within those Meanders, & so smothered in those gulphs of the Guts.“*

(CROOKE,1615)

Kvůli délce a zdržovací funkci trávicího ústrojí zde normální popis zažívání přesahuje transformaci jídla na výživu a odpad. Místo něj přináší hrozbu jakéhosi monstrózního apetitu, obraz přijímání a vylučování v nekonečné a hroživé jednotě. Střeva hypertrofují do obřích proporcí oceánu, a ve svých „zálivech“ (gulphs) dusí „výpary“ (steam) vycházející z jejich středu. Ve svém průběhu trávení nabývá dokonce etického rozměru, stává se sociokulturním kódováním- výpary nižšího těla se prozřetelně odvrací od nevhodného kontaktu se vznešenými orgány nahoře.

Části těla mají dokonce svou vlastní afektivní kapacitu. Žaludek například není jen vyživován stravou, která se v něm mísí, nýbrž „těší ho vlastní přítomnost“ (*delighted with his presence*) (CROOKE, 1615). Potřebu ulevit tělu od nadbytku žluči ospravedlňuje Crooke tím, že tělesné šťávě přiznává ztřeštěnou osobnost a rebelantské sklony. Všechny části humorálního těla mohly obsahovat ponuré výpary vzestupující ze střev směrem k hlavě. Burácející vítr, pevné stisknutí, říhání, každá hrubost nebo zkažené a páchnoucí tekutiny- to všechno může pustit jedovaté páry do mozku. Schopnost těla regulovat a zbavovat se těchto výparů, se tím pádem stává klíčovou pro jeho zdraví.

Mezi čtyřmi důvody, proč na hlavě rostou vlasy, které uvádí lékař Tudorovců Thomas Vicary, patří i to, že mozkové výpary jimi mohou lépe odcházet, než kdyby byla hlava pokryta nějakou tvrdší substancí (VICARY,1973). Tělesné události, které bychom za nepřítomnosti nemoci považovali za triviální- krvácení z nosu nebo třísku- mohou být v kontextu humorálního těla nabitě významy. Jsou to nezamýšlené změny vnitřní rovnováhy těla, rekce na napadení naší křehké a porézní schránky. Uvolnění vnitřních plynů se považovalo za natolik důležité, že se ještě dlouho po zavedení přísných kulturních pravidel vyměšování pšoukání podřizovalo zákonům zdraví a nikoli dobrých mravů (ELIAS, 2006). Mohutná aktivita, kterou Crooke a další lékaři viděli za normálním fungováním humorálního organismu, jen do značné míry důsledkem používání agresivních pojmů k označení běžných

zaživačích procesů, jichž si ani nepovšimneme. Efekt podobných jazykových prostředků potom spočívá v nacházení svého já, identifikaci své osobnosti ve vnitřním těle. Klinický jazyk a terminologie většiny neduhů humorálního těla jsou obzvláště květnaté, a díky tomu plné mocného citového zabarvení. Zde je například popis „větrné hypochondrické melancholie“ Thomase Burtona:

*....krom strachu a smutku, ostré říhání, odporné hrubosti, horkost ve vnitřnostech, plyny a kručení ve střevech, úporné svírání, někdy bolesti v břiše a žaludku po těžko stravitelném jídle, těžké zavodňování žaludku a vlhké hleny, studený pot, ...nemístný pot.... Někteří jsou černí, bledí nebo brunátní, někdy je bolí ramena a lopatky. Celé tělo jim poskakuje, náhle se třesou, mají bušení srdce a bolest v ústí žaludku, díky níž si pacient myslí, že jej bolí samotné srdce...někdy dušení, krátký dech, těžké větry, silný puls, mdloby.*

(BURTON, 2001)

Pro dnešního čtenáře, zvyklého na neutralitu technického diskursu těla je zajímavý jakýsi kolokvialismus a zvláštní nepřesnost dobového žargonu. Symptomy nemoci jako by zde rostly ve svém citovém zabarvení, vycházely ze silných vnitřních křečí či zbloudilých šťáv a představovaly těla tak propustná, zranitelná, rozličná a bizarní, že se zdají být stvořena z nějaké cizí látky. Z humorálního těla vycházejí podivné objekty- jehlice, bezoáry, hadi a zrůdy. Krev mohla mít podle lékařů, kteří ji odebírali na dvacet barevných odstínů, od nejsvětější bílé po havranově černou. V bizarní materialitě medicinských textů nabývají těla takových forem sebezkušenosti, které nám již nejsou přístupné. Tento posun v zakoušení vlastního těla neplatí jen u nemocí, nýbrž i u zdravého těla. Žít v humorálním těle znamenalo stále rozbouřenou vnitřní jednotu, schopnou absorbovat svět kolem sebe a nechat se jím fyzicky měnit. Tento dojem zachytil anglický renesanční básník John Donne v jednom ze svých kázání z roku 1623, kde člověka přirovnává k houbě nasáklé slzami. (DONNE, 1990). Člověk a ekologické prostředí tedy navzájem prosakují.

Úroveň středověkého lékařství bývá tradičně považována za velice nízkou, založenou spíše na restitutivních autoritách jako byl Galénos a Avicenna, než experimentu. Tato všeobecně rozšířená představa, nacházející se již ve spisu Rogera Bacona *De erroribus medicorum* však

není zcela úplná. Středověcí lékaři neopovrhovali zkušeností, byla-li podložena rozumem. Navíc Galénovi se často připisují i léky, jež jsou čistě středověkým vynálezem. Jeho jméno bývá pouhou rouškou. Ideologický tlak církve měl totiž za následek apriorní zavrhování všeho nového. A lékařské objevy se tak často ukrývaly za závoj antiky. Když tedy nějaký středověký lékař použil metodu, o níž se domníval, že je nová, prohlásil, že to četl u Galéna.

Pro antické lékaře byly všechny nemoci somatické. Duševní nemoc považovali za výmysl moralistů. V důsledku toho se oblast psychických postižení rozdělila mezi lékaře a filozofy. Pro středověk však nebylo myslitelné oddělovat věci tělesné od jejich duchovního významu. Vztahy mezi tělem a duší se jevily v tak těsném spojení, že každá nemoc měla nutně charakter psychosomatický. Nemocný člověk je zároveň vyvolený i zavržený. Biblickým lékařem je Kristus- *Christus medicus*. Je lékařem jak těla- což dosvědčují jeho léčitelské zázraky- tak duše, neboť ukazuje lidem spásu. Smyslem lidského utrpení je tedy léčba ducha. Sám Ježíš je nakonec trpící a tělesný. Tělo samo o sobě ve středověku neexistuje, vždy je svázáno s duší (i když dobové chápání této metonymie bylo spíše opačné- tělo jako okov duše). Stejně tak neexistuje ani nemoc, která by se netýkala celé bytosti a nebyla tak symbolická. Tím hlavním je vždy spása duše. Lékařství je proto především léčením duše, které sice léčí tělo, ale nikdy se neomezuje jen na ně. Pro středověk je typický poněkud paradoxní přístup- na jedné straně zbožštění, na druhé nedůvěra vůči empirické medicíně. Jakmile se má tělo léčit pro spásu duše, smí nastoupit zázrak. Středověk sice příliš nepřispěl k medicínskému poznání nemoci, zato valorizoval utrpení a tím, že porozumění původu nemoci spojil s hříchem, učinil z ní cestu ke spáse.

Přebytek vlhké a teplé krve znamenal nebezpečí hniloby vnitřních orgánů, který podle tehdejších lékařů představoval vlastní proces moru. Za nejčastější zdroj nákazy se považovalo vlhké a dusné prostředí a obávané jižní větry. Zamoření vzduchu se vysvětlovalo miazmaty. Hniloba se do těla také mohla dostávat potravou. Výpary a dech nemocných byly empiricky správně, byť s humorální explancí, považovány za extrémně nakažlivé. V morových teoriích se odrážela také představa lidského těla jako mikrokosmu, reflektujícího makrokosmos světa. To se projevuje ve čtveru tělesných šťáv, prvků, světových stran a ročních období. Velký význam pro středověkou lékařskou diagnostiku měla proto astrologie. Při určování původu choroby a terapie bylo nutné astrologii konzultovat, protože interakce tělesných šťáv byla- stejně jako všechny ostatní materiální jevy- přímo závislá na aktuální konstelaci nebeských těles. Astrologie, oblíbená v Evropě díky překladům arabských autorů, se během středověku etablovala jako pomocná lékařská věda.

V situaci, kdy nehmotné hranice humorálního těla otevírají tento organismus světu, jsou kulturní významy tělesné otevřenosti mnohoznačné. Protože – jak poznamenává Mary Douglas- „tělo může zastupovat jakýkoli uzavřený systém. Jeho hranice mohou symbolizovat jakékoli hranice, jež jsou ohrožené nebo nejisté.“ (DOUGLAS, 2007). U humorálního těla jsou všechny jeho hranice v ohrožení, protože jsou už ze své podstaty porézní a propustné. Tím, co bylo v době čerstvě zaujaté tělesnou disciplinovaností pod největším tlakem, bylo zacházení s vlastní tělesností. Zde se totiž představa těla v intencích humorální teorie střetává s tvrzením Norberta Eliase, že zásady tělesné přípustnosti prošly v Evropě šestnáctého století zásadní transformací. Došlo k tomu v rámci obecnějšího procesu sociální a genderové diferenciaci (ELIAS, 2006). Zvýšené požadavky na tělesnou uhlazenost a fyzickou i emocionální sebekázeň snížili práh studu. Zároveň směřovaly k tomu, v čem Foucault spatřoval reformní hnutí s cílem vštípit člověku sebedisciplínu. Na celé této historii postupného procesu somatické regulace je nejzajímavější protiklad mezi lidovými léčitelstvími praktikami, které schvalovaly odhození tělesné kontroly formou humorálního úniku, a nastupující ideologie tělesné kultivace a vytríbeného sebeovládání. Historik Stephen Greenblatt, zakládající osobnost nového historicismu a tzv. „kulturní poetiky“, k tomu dodává:

*Nakonec se pouhá zmínka o jakémkoli tělesném produktu s výjimkou slz, stává ve slušné společnosti jednoduše nemyslitelnou (GREENBLATT, 1982).*

Tyto produkty byly viditelné výsledky tělesné humorality, překračovaly tělesné hranice. Tím nabývaly podoby toho, co člověk- slovy Julie Kristevy- zakouší jako znečištění (KRISTEVA, 1984).

Neustálé proudění v těle a jeho propojení s okolím má blízko k Bachtinovu obrazu groteskního těla, které také není oddělené od zbytku světa. Nejedná se o uzavřenou, kompletní jednotku, je nedokončené, samo sebe přerůstá a vymyká se vlastním limitům. Důraz je kladen na ty části těla, které ústí do vnějšího prostředí, tj. části, jimiž svět do těla vchází nebo z něj vystupuje, či ty orgány, jimiž se tělo samo setkává se světem. Řeč je o břiše, vnitřnostech, genitáliích, vylučovacích orgánech, ústech- místech přijímání a vyprazdňování, tělesných prazích a sídlech rozkoše. Podobně jako humorální tělo, je i tělo groteskní jakousi mozaikou aktivit nezávislých na mysli, jimiž vyjadřuje svou jednotu s přirozeným světem a smysl pro „patření do světa“(BACHTIN, 2007). Rozdíly mezi humorálním a groteskním přístupem k lidskému tělu spočívají především v různých teoretických východiscích. Zatímco Michail Bachtin svůj kánon groteskního těla konceptualizuje na základě lidových oslav



tělesných požitků, představa humorální teorie se dnes rekonstruuje z dobových lékařských a léčitelských pramenů. Ale podobnosti mezi oběma pojetími těla nemohou být náhodné, už jen proto, že středověká kultura, již Bachtin studuje, aby uchopil groteskní a klasické principy, rozuměla tělesnosti v termínech humoralismu. Chápání těla z pozice teorie čtyř šťáv bychom tedy mohli pokládat za historické potvrzení Bachtinovy hypotézy z odlišné sféry kultury. Bachtin svou identifikuje groteskní tělo s plebejskou kulturou a rovnostářským, anti-hierarchickým impulsem, jímž se tělo stává důležitým politickým nástrojem karnevalu. Groteskní tělo je tělem lidové slavnosti, ohrožující formy zavedeného řádu, aby oslavilo samo sebe a z dlouhodobé perspektivy zespod posílilo sociální kohezi a ozdravilo účelnost. Svět karnevalu vystupuje jako kontra-kultura vůči oficiální doktríně oddělení těla a duše. Tělo katolické lidové kultury se upíná do sítě sociální hierarchie, ale ve svém groteskním aspektu existující hierarchii převrací. Ve hmotném těle „groteskního realismu“ se spojují kosmické, sociální i tělesné prvky v jeden celek. Proto má u Bachtina kolektivní formu, odlišnou od individuální tělesnosti. Je konkrétním zobrazením lidového těla, které samo o sobě nemůže patřit jednotlivci, limitovanému osobním životem v určitém čase a prostoru. Koncept groteskního i humorálního těla pojímá tělo vždy v dialogu s prostředím. Ačkoliv Bachtin zavádí opak groteskního těla v podobě klasického kánonu, nedělá to, aby upozornil na změny tělesných technik v rodící se moderní Evropě. Pokud je klasické tělo- nepropustné, uzavřené, ukončené, tělo bez vnitřku- zosobněným ideálem renesance, je jím spíše jako negace všední tělesnosti, než jako její nová forma. U Bachtina zůstává konkrétní materialita těla hlavně symbolická. Nezajímají ho ani tak skutečné tělesné praktiky v čase nebo měnící se úrovně prožívání vlastního těla, jako spíše tělo jakožto nástroj politiky. Protože humorální teorie byla vládnoucím paradigmatem, v jehož rámci člověk chápal své tělo, může sloužit jako pojítka mezi Bachtinovou ideou protikladných kánonů těla a subjektivními technikami zacházení s tělesností. Navíc je sblížuje s dějinami civilizačního procesu Norberta Eliase- s postupným uhlazováním chování a narůstající kontrolou emocí. Nestálost, propustnost a především neustálé zaměření na nitro člověka v humorální fyziologii pomáhají vysvětlit měnící se práh rozpaků a hanby, který podle Eliase provází dějiny sociálního těla. Například otevřený zájem o tělesné sekrety- dnes běžně pozorovatelný pouze u dětí- představuje „ranou fázi historického procesu“ (ELIAS, 2006), kterou bychom mohli označit za humorální. Potlačování a umlčování funkcí organismu je zároveň popřením jeho humorality, aktivní vnitřní činnosti a fyziologické poréznosti. Tak podle Eliase vzešla jediná podstatnější opozice vůči rostoucímu omezování tělesných projevů z oblasti medicíny, a i tento odpor kultura časem zlomila a transformovala:

*V devatenáctém století sloužili lékařské argumenty téměř pokaždé k vynucení si omezení či zřeknutí se instinktivního ukojení.“ (ELIAS, 2006)*

Paradigma humorální teorie v sobě skrývá komplexní hierarchii fyziologických rozdílů, kopírujících a reflektujících struktury sociální diference. Na prvním místě je ovšem struktura genderové diference, nejzákladnější sociální kategorie těla. Thomas Laqueur ve své knize *Making Sex* zahrnuje problém rozlišnosti pohlaví v galénovské fyziologii do modelu „one sex, one-flesh“ (jedno pohlaví- jedno tělo), kde rozdíl mezi mužem a ženou spočívá pouze v míře, a ne v podstatě (LAQUEUR,1990). Jelikož klasická anatomie a fyziologie chápala mužské a ženské genitálie jako strukturně opačné a funkčně stejné, konceptualizovala západní kultura obě pohlaví jako rozdílná bez přímé opozice až do doby dlouho po objevech Regniera de Graaf a Williama Harveye v 17. století.

Kulturní konstrukce těla založená na humorální teorii vede k hypertrofovanému zájmu o tělesné tekutiny a jejich pohyb do útrob těla i ven. Řeč humoralismu, skrz naskrz prosáklá symboly, které připisujeme etickému diskursu, dala vzniknout vnitřní posloupnosti jednotlivých tělesných šťáv a funkcí, jež je paralelní s vnějším hodnotovým uspořádáním sociálních tříd a pohlaví v kultuře. Bachtin vidí v kontrastu mezi sekrecí šťáv groteskního nízkého těla a uzavřeností povrchu těla klasického politicky aktivní potenciál. Norbert Elias pro změnu zkoumá detaily kódování specifických změn chování, jakými jsou postupující kulturní limity studu a hanby.

### 1.3. Novověk

V rané renesanci nastává obrat v přístupu ke vztahu duše a těla. Z těla se stává dokončený, uzavřený produkt. Tím ztrácí své někdejší vazby k ostatním tělům i okolnímu prostředí. Zatímco středověk byl fascinován tělesnými otvory, štávami, monstrozitou a všemožným překračováním tělesných hranic, renesance eliminuje veškeré znaky nedokončenosti těla (BACHTIN, 2007). Renesanční tělo je oplocené, uzavřené a jednovrstevné. Stává s entitou *sui generis*.

Lidské tělo je nesmírně variabilní a přizpůsobivé. Přestože se jeho fyziologie za poslední staletí proměnila téměř zanedbatelně, jeho kulturní obraz prošel řadou velkých změn. Na počátku moderní doby stojí revoluce v přístupu k lidskému tělu, a to nejen na poli lékařské vědy. Ve filosofii Thomase Hobbesa se vládnoucím principem stává vůle lidské duše, která stojí mimo samotné fyzické tělo a konfrontuje se s ním z pozice absolutní suverenity (HOBBS, 2005). Dualismus odnímá tělu jeho živočišnost a redukuje jej na mechanismus, jenž je sám o sobě neživý a jemuž je život jaksi uměle propůjčen mocí vůle. Karteziánské tělo není tělesně živoucí, je spíše anorganickou *res extensa*. Ve středověku nebyl člověk se svým tělem statistickou jednotkou či atomizovanou částí chaotického světa rozprostraněných věcí, nýbrž příslušníkem určité funkcionálně vymezené sociální skupiny. Ta dále zaujímal místo v přísně hierarchizovaném řádu světa, strukturovaném podle vzoru neoplatonských emanací. Jeho analogií byla koncepce lidského těla, v němž například prst nevyrůstá z hlavy, ale z ruky, která je sama připojená k paži, ta k rameni, rameno ke krku a krk nakonec k hlavě. Výsledkem porušení takového řádu těla je monstrozita, která byla podobně jako její sociální aspekt- chaos, anomie- s oblibou vystavována v rámci rituálů převrácení řádu.

Místo organického řádu, jemuž vládne hlava (tělu hlava fyzická, společnosti hlava státu) nastává odcizení duše, které vytváří ideu abstraktní energie – vůle, moci- jež dává tělu život a pohyb. Odraz takového zlomu můžeme pozorovat na dobovém diskursu lékařské vědy. Ve fyziologické teorii Williama Harveya přebírá původní roli srdce coby reprezentativního orgánu krev, kterou Harvey pokládal za jakousi nezávislou substanci, automaticky cirkulující tělem. Krev je nejen zdrojem života a pohybu, nýbrž také duše.

S příchodem výsledků rodících se vědeckých výzkumů koncem 16. století se rozpor mezi tělem a duší ještě přiostril. Dochází ke střetávání tradičního obrazu těla (fyzického i sociálního) viděného zvenčí s nově nabývaným pohledem zevnitř. Podle Mary Douglas není důvod upřednostňovat individuální tělesnou či emocionální zkušenost o nic víc, nežli zkušenost kulturní a sociální (DOUGLAS, 2007). Při zkoumání vztahu vnitřního a vnějšího je třeba uvažovat v kontextu kulturně daného tělesného habitus- komplexu technik, gest, jednání a zacházení s tělem, jak je popsal Marcel Mauss. Tento „habitus“ se, jak píše Mauss, se liší nejen individuálně a také v rámci jedné společnosti mezi různými sociálními vrstvami, nýbrž hlavně od kultury ke kultuře (MAUSS in FRASER, 2005). Maussem jasně ilustrované příklady kontrastů mezi uniformitou tělesné zkušenosti v rámci dané kultury na jedné straně, a rozmanitostí v mezikulturním srovnání na straně druhé, hovoří ve prospěch kulturní determinace zdánlivě přirozené tendence lidského organismu k určitým výrazovým technikám. Soubor technik, označovaný za vnější habitus představují sociálně a individuálně rozpoznatelné detaily oblečení, držení těla, gestikulace a tělesného jednání. Chceme-li pochopit vliv fyziologické teorie na vnímání a reprezentaci lidského těla, je třeba konceptualizovat podobně vlivný, i když ne tak viditelný, vnitřní habitus (PASTER, 1993). Ten zahrnuje explanační systém, v jehož rámci jsou vnitřní tělesné pochody chápány. Představa, že se v daném čase jakákoli komplexní kultura dívá na lidské tělo ze sociální či fyzické perspektivy pouze jedním způsobem, je samozřejmě velice zjednodušující. Nicméně stejně jako můžeme hovořit o jisté míře uniformity tělesných technik, tak i laický pohled společnosti na fungování organismu je podmíněn kulturou- ačkoliv se jedná o zcela přírodní procesy. V některých základních otázkách pochopitelně panuje jednota už jen proto, že lidské tělo je složeno a funguje na základě přírodně určených a zčásti předvídatelných principů. Avšak nezávisle na univerzální platnosti biologických zákonitostí, tělesné pochody, jejich funkce a význam mohou být uchopeny jen v rámci kulturou zprostředkovaného diskursu. Konkrétní kultury potom mají takové diskursy více či méně technické, více či méně empiricky platné, a podobně. Není pochyb o tom, že vědecké bádání nás přivádí ke stále lepšímu a ucelenějšímu poznání lidské fyziologie. Pohlížíme-li ale na vývoj teorií lidského těla z perspektivy dějinného vývoje a ideologického dopadu, nemá smysl tyto teorie rozlišovat na empirickém základě. Interakce fyzické zkušenosti s vlastním tělem a jeho diskursivního uvědomění se tedy odehrává na půdě kultury.

Věda dala další impuls touze nahlédnout do tajemných zákoutí těla. Protestantská (a obzvláště kalvinistická) teologie, posedlá touhou zmapovat duchovní blahobyt každého

jednotlivce, tvrdila s vědeckou určitostí, že zájem všech myslících lidí musí být schopnost diferencovat mezi oblastmi tělesnosti a duševna. Zatímco středověk omezoval askezi na sakrální prostředí mnišské cely a laikům ponechával relativní svobodu, reformační hnutí rozšířilo požadavek asketického upírání těla do intimního prostoru světské rodiny. Praktiky tělesné sebekázně, původně vyhrazené duchovní elitě, se staly součástí ideje morální každodennosti. Abstinence, kontrola vášní a pravidelné půsty byly považovány za normativní ideje celé společnosti, místo středověké představy, že ke spáse se za lidstvo promodlí a protrpí úzká skupina poustevníků. Vnitřní život člověka se tak rozšířil do sféry veřejného a tato situace dala vzniknout politice těla se snahou jej ovládnout (SAWDAY, 1995). Touha spoutat tělesné projevy a pochody v rámci politického kontextu dává nahlédnout na tělesné v jeho groteskní podobě („groteskní“ ve smyslu bachtinovské analýzy komické figury groteskního těla). Poodhalená anatomie lidského těla vyvolává konflikt mezi vnitřním a vnějším obrazem těla. Analogií takové konfrontace může být právě koncept klasického a groteskního těla u Michaila Bachtina. Klasické tělo symbolizuje vnitřní formu oficiální vysoké kultury, kdežto groteskní označuje vše nízké, marginální, související s živočišnými potřebami. To má však zároveň očišťující moc snižovat napětí a regenerovat tak celý sociální systém (BACHTIN, 2007).

Pokusy prosadit asketismus jako univerzální životní styl se samozřejmě setkávaly s odporem. Celé dějiny evropského vnímání těla tak můžeme přirovnat k pohybu kyvadla mezi zavrhováním tělesnosti na jedné straně a uvolněným přístupem k morálce na straně druhé. Puritánské 17. století vystřídal liberálnější vědecký přístup k tělu a sexualitě, po kterém se kyvadlo dějin opět vychýlilo k restriktivnímu názoru, převládajícímu od konce 18. století. Po něm koncem 19. století opět následovalo určité uvolnění, charakterizující moderní pojetí lidského těla. Kulturní restriktce spojené s tělem však nelze redukovat na oblast sexuality. Stejnou měrou se týkají také například pravidel stolování. Z pohledu asketismu jsou jídlo i sex podobně nebezpečné aktivity, protože obě nejenže naplňují potřeby těla, ale ještě přinášejí požitek. Jádro celé evropské tradice odpírání těla a uctívání asketického ideálu spočívá v racionalizaci tělesné rozkoše. Proces kontroly slasti se odehrával na více úrovních a zasahoval do nejrůznějších oblastí života. K rozumovému potlačení tělesné touhy vznikaly celé instituce- klášterní systém, celibát, půst, monogamie a podobně- které vytvářely rutinní systémy restrikcí. Později, v době osvíceného rozumu se tělesná touha a způsoby jejího naplnění staly předmětem vědeckého zkoumání, jehož výsledkem byly technologie prevence nežádoucích forem tělesných projevů. Dokonce i kritika moderního konzumerismu se často

opírá o rozlišení „reálných“ potřeb od „iluzorní“ touhy, často uměle vytvořené. Tělesné touhy a jejich objekty bývají často zlehčovány a stavěny na roveň primitivních pudů. Vyhovět těmto svodům znamená roztáčet nekonečnou spirálu konzumu, která nás vzdaluje od „pravých“ hodnot ducha. Tuto trivializaci můžeme chápat jako jakési dědictví středověké ideje hříšného těla. Podobně jako ve středověku církev zavrhovala sex pro potěšení, kritizují moderní intelektuálové bezbřehý konzumerismus střední třídy. Obě kritiky vycházejí z hodnotového soudu nad hranicí mezi přirozenou potřebou a nadbytečným luxusem. Díky svojí tělesnosti máme určité univerzální potřeby, které v jistém ohledu definují naši lidskost. Všichni lidé ve všech kulturách spí, jedí a souloží. Způsoby naplnění těchto potřeb jsou však téměř nekonečně kulturně variabilní. Sociobiologické výzkumy dokonce poukazují na kulturní variabilitu individuální anatomie (WILLIAMS, 1963). Touhy i potřeby docházejí svého naplnění či potlačení v sociálním kontextu a celý tento rámec je produktem kultury. To, co považujeme za přirozené potřeby, je determinováno kulturou. Hranice, které jednotlivé společnosti vedou mezi přirozenými potřebami a umělými touhami odráží jejich chápání vztahu mezi přírodou a kulturou. Potřeby vnímáme jako přirozené a skutečné proto, že vycházejí z těla, které je ve své neotesané podobě čirou přírodou v nás. Naopak touhy, které mohou stejně tak dobře mít svůj původ v tělesnosti, často odsuzujeme coby produkt přílišné kultivace. Kultura samotná je od svého počátku spjata s procesem civilizace či kultivace těla. Na vysokém stupni civilizace se kulturní nános paradoxně jeví jako zbytečný, ba nežádoucí.

### 1.3.1. Descartes a mechanismus

Dualismus těla a mysli je jednou z určujících polarit, jež se realizovala napříč spektrem přírodovědných i humanitních oborů. Mysl nebo vědomí chápeme obvykle jako souhrn kognitivních aktivit a procesů, vycházejících z jedinečné schopnosti mysli angažovat se v situacích, které probíhají mimo tělo samotné. Naopak procesy jako je dýchání či trávení, jež se *odehrávají* (povšimněme si samotného výrazu *odehrávají se*, jenž a priori naznačuje jakousi samovolnost a téměř divadelní povahu dějů, které jako bychom mohli z bezpečného povzdálí sledovat, a které se *nás samotných*- tedy našeho vědomí – přímo *nedotýkají*. Budiž i tato palpační metafora důkazem toho, že ani na úrovni tak symbolického a extrasomatického systému, jakým je *jazyk* – mimochodem další to důkaz- se tělesnému zakotvení vyhnout nelze) uvnitř těla, považuje dualismus za nezávislé na vůli. Prvkem, který definuje oddělení mysli od těla je zde tedy vůle. Zatímco vědomí je předmětem volní kontroly, tělesné procesy podléhají zákonům, které nevyžadují vědomou pozornost. Rozdílnost mezi tím, co je mimo-volné a tedy konstantní, a tím, co je ovládáno vůlí a proto je nestálé, dává vzniknout „mysli“ a „tělu“ jakožto separátním entitám. Takový dualismus je v západní kultuře inspirován dílem René Descarta (1596-1650), proto bývá nazýván karteziánský. Podle Descarta je determinantou lidství racionalita jako taková. To je jeho *cogito*, jakožto důkaz vlastní existence. Tělo a ego tedy nejsou jedno a totéž. Objektivace tělesnosti vyvolala zájem o vědecké zkoumání lidského těla. Descartova doba zažila prudký rozvoj v oblasti experimentálního výzkumu svalových reflexů a nervové stimulace (VERGOTE, 1996). Vycházející z dobových znalostí, došel Descartes k závěru, že tělo je ve své podstatě stroj. Duše je motorem jeho životních funkcí, které se jednoduše zastaví v momentě, kdy duše tělo opustí. Descartes dokonce přirovnává rozdíl mezi živým a mrtvým tělem k rozdílu mezi hodinami, které jdou a těmi, jež se zastavily (DESCARTES, 2002). Karteziánská medicína vychází spíše z obrazu mrtvého těla, nežli těla živoucího, lidského. Mrtvé, neaktivní tělo slouží Descartovi jako model těla živého. 17. století bylo fascinováno novým pojetím lidského organismu coby stroje.

Descartes jako první systematicky analyzoval problematiku vztahu duše k tělu v kontextu mechanistické, materialistické teorie přírody. Jeho dualismus separuje duševní pochody od

fyziologického stavu těla. Descartův přístup k tělu je radikálně odlišný od platonického dualismu, přestože pro oba filosofy sestává lidská bytost ze dvou protikladných substancí. Pro Platona však tělo představuje chaotický, dionýský princip touhy, kdežto duše apollinský řád, který má zběsilým pudovým impulzům přinést harmonii. Rovnovážný stav mezi tělem a myslí tedy odpovídá nalezení pravého já. Karteziánské spojení těla s myslí místo toho vede k jakési sebereflexi. Člověk si již uvědomuje existenci spojení s tělem a uvědomuje si také, že toto spojení je zdrojem zmatků, z nichž je třeba se vymanit. Zatímco platonský přístup se oba protikladné principy snaží spojit v harmonický celek, karteziánská analýza tento dynamický prvek postrádá, respektive jej nahrazuje introspekci. Descartes také převrací aristotelské pojetí vztahů těla a mysli. Duši, která je u Aristotela principem života, nahrazuje Descartes myšlením. Proto u Aristotela sdílejí rostliny, zvířata i lidé stejný základ. Tuto kontinuitu mezi funkcí lidského myšlení a ostatními živočišnými funkcemi Descartes popírá. Tělo není pro Descarta dynamický celek, ale prostorový mechanismus, volně rozložitelný na jednotlivé součástky. Tělo je doslova nástrojem mysli. Odklonem od tradičního pojetí otevřel Descartes cestu modernímu subjekto- objektovému paradigmatu. Důrazem na myslící subjekt potom odstříhl individuální tělo od interakce s druhými i s přírodou.

Po staletí žil člověk v domněnku, že má své tělo pod kontrolou. Descartes však vyzoroval, že denně vykonáváme bezpočet komplexních pohybů zcela nevědomky (DESCARTES, 2002). Tělo je mechanismus, který funguje nezávisle na egu. Proto předpokládal, že duše v těle sídlí v místě svobodného myšlení. Staré chápání duše jako duchovní součásti lidské bytosti skončilo schizmatem mezi nehmotnou myslí a mechanickým tělesným automatem. Duše tak přestala být považována za aktivní činitel rozumu v už tak druhotném těle. Mechanická teorie lidského těla měla od svého vzniku v polovině sedmnáctého století dalekosáhlé důsledky jak pro vědecký, tak filosofický diskurs. Nejedná se jen o explanaci fungování lidského těla, nýbrž i ostatních živočichů a celého vesmíru. Svět byl v karteziánské představě jedním obřím strojem, přesněji soustavou, nad níž se vznášel nehmotný duch. Těla zvířat fungovala jako automata, mechanismy pohybující se samy od sebe bez vlastní duše nebo vůle. Pokroky, kterých barokní věda ve fyziologii dosáhla, představovaly pro Descartovu filosofii problém. Ukázalo se, že mezi anatomii člověka a zvířat existuje řada podobností, a že tedy fyziologie samotná není s to vysvětlit rozdíl mezi zvířaty a člověkem, především racionalismem tolik ceněný rozum a jazyk. Tyto kvality a přirozenost duše jako takové proto Descartes staví zcela mimo fyzické tělo. Lidská tělesnost, její projevy, potřeby a touhy byly podřízené idealizované duchovní esenci, k níž západní kultura od Platóna po Descarta vzhlížela a v níž spatřovala



jádro lidskosti. Za posedlostí Západu po odpírání tělu stála do 19. století touha vymezit pevnou hranici mezi zvířetem a člověkem. Karteziánská racionalita jasně říká, že zvířata nemají duši ani rozum, jsou pouhými těly- konfiguracemi instinktů, sestrojenými Bohem.

Existenci na tělu nezávislé duše o století později odmítl francouzský osvícenský lékař a filosof Julian Offray de la Mettrie (1709-1751). Na základě vlastní zkušenosti s dopady horečky na lidské vědomí usoudil, že vlastnosti připisované duši jsou ve skutečnosti výsledky biologických aktivit mozku. Tělo a duše jsou tedy jediný organický celek. Co bylo dříve nehmotným božským principem, nazývá La Mettrie „osvíceným strojem“ (LA METTRIE, 2009). Autonomní duše neexistuje. Lidské tělo, stejně jako těla ostatních živočichů, je komplex mechanických systémů, jejichž hnací silou je pohyb. Je-li nějaká duše, je spíše důsledkem tělesných pochodů, a nikoli jejich původcem. La Mettrieho v tom utvrdily i experimenty, při nichž se elektrickým výbojem podařilo rozhýbat části oddělené od těla. Duše je jen „prázdné slovo“, jež by rozumný člověk měl používat jen k označení myslící složky svého fyzického já (LA METTRIE, 2009). Duše závisí na správném fungování těla. Tělo je jako hodinářský strojek, sestávající z mnoha různých, zákonům mechaniky podřízených součástí. Specifické vlastnosti člověka tedy plynou ze specificky lidského tělesného uspořádání. La Mettrie spojil Descartův mechanistický pohled na člověka jako stroj, v němž přebývá nehmotná duše s materialistickým výkladem světa, v němž je hmota jedinou substancí. Jeho názory byly v 18. století trnem v oku jak dožívajícímu feudalismu, tak církevnímu dogmatismu, pro který oddělení těla a duše představovalo potvrzení Boží existence. Popření role subjektivity a emocí z pozice extrémního materialismu hrálo ve své době do karet postupující industrializaci. Mechanická teorie lidského těla šla ruku v ruce s racionalizací státní moci. Starou metafyzickou legitimizaci státní rezony nahradila determinace přírodními zákony, vládnoucími stejně tak tělu fyzickému, jako politickému.

Materialistický determinismus ve vztahu duše k tělu dal vzniknout i fyziognomii, typickému konceptu západní modernity. Fyziognomie- doslova vědění o těle- vychází ze základní rovnice mezi tělesným vzhledem (posuzovaným dobovými estetickými kritérii) a duševními vlastnostmi. Podobnou myšlenku o souvislosti krásy duševní a tělesné lze najít již u Platóna, ale teprve v 18. století ji systematicky rozvinul švýcarský zwingliánský pastor Johann Kaspar Lavater (1741- 1801). Jeho *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (1775–1778) ovlivnily způsob, jakým lidé svá těla přijímali a jak se v nich cítili. Vycházejí z rovnice mezi vnitřní a vnější krásou, pojímal lidský obličej jako prostředek diagnózy. Krása rovná se proporčnost a naopak odchylky od

klasického uspořádání vyvolávají znechucení. Pro Lavatera byl svět hierarchií lidských těl od těch nejprimitivnějších až po Boha na vrcholu (WALTRAUD, 2006). Tento nábožensky inspirovaný řetězec bytí vystřídal v 19. století řetězec evoluce. Podstata však zůstává stejná – v obou případech se jedná o klasifikační systém, podle něhož se různé skupiny lidí hierarchizovaly na základě tělesných vlastností, jež mají vypovídat o charakteristice duše, morálních či genetických kvalitách. Quasivědecké rasové teorie kvetoucí na přelomu 19. a 20. vycházejí z podobné představy lidského těla jako uzavřené, predestinované entity pohybující se v jedné úrovni reality. Fyziognomické tělo je individualizované a disponuje jedinou úrovní významu, který je čitelný z jeho vnější podoby a přímo reflektuje charakter. Tělo navíc nemá význam samo o sobě, nýbrž jej nabývá aktem interpretace, který je vyhrazen vědci- lékaři. Moderna má tendenci člověka racionalizovat, z čehož pramení snaha dekodovat a zvýznamňovat vnitřní tělesné pochody. Až do zavedení testů inteligence ve 20. letech 20. století se vědci soustředili na přeměřování a srovnávání tělesných znaků, jimž připisovali výpovědní hodnotu o morálních či jiných povahových rysech. Uzavřené a celistvé tělo navíc nekomunikuje s ostatními těly ani s prostředím. Základní interakcí, která definuje člověka, se stává racionální úsudek. Vzniká tak modelový vztah mezi vědcem (odborníkem z oblasti anatomie, psychiatrie, fyziognomie atd.) a jeho subjektem. Vztah, který postrádá reciprocitu, jelikož subjekt- pacient je v zásadě pasivní. V rovině sociální interakce se tato hierarchie promítá do studia anonymních těl těmi, kteří si nárokují znalost těla. V rovině individuální tělesnosti se jedná o přístup k vlastnímu tělu, jako k něčemu, co mi „patří“. Podobné mocenské uspořádání na úrovni koloniálních vztahů stálo u zrodu sociální a kulturní antropologie coby zkoumání „těch druhých“. Koncept těla, které „mi patří“ je projevem ruptury v doposavad kontinuálním chápání vztahu mezi individuálním lidským tělem, jeho duší a prostředím. Objektivace těla na konci 18. století – jev, který Foucault nazývá termínem „klinický pohled“ (FOUCAULT, 2010)- odráží stejnou tendenci v kulturním modelování tělesnosti. Fyziognomie Kaspara Lavatera je příkladem přístupu k obličejí jako k jednoznačnému znaku, z něhož lze- při znalosti kódu- odečíst povahu. Také pokožka se stává jakousi bariérou. Ve středověkém obrazu humorálního těla, které bylo v nestálém dialogu se svým okolím, byla kůže prostupnou membránou, mediátorem mezi vnitřním a vnějším světem. Scientistický racionalismus v ní viděl stabilní, pevný obal, tvořící povrch a hranici anatomicky zmapovaného a systematizovaného vnitřku těla. Humoralismus si pod porézní pokožkou lidského těla představoval svět nediferencovaných orgánů a chaotické metamorfózy tělesných tekutin. Pro kulturní genezi obrazu moderního těla je zásadní představa kůže jako neproniknutelné fasády (BACHTIN, 2007). Vnitřní řád těla nabývá

významu, když se jasně vymezí jeho hranice, přes níž se tělo nemísí s ostatními těly či s přírodou. Ruptura konce 18. století vyzdvihla aspekt vlastnictví svého těla nad bytí svým tělem. Moderní zaměření na uzavřené a individualizované tělo se stalo prostorovým vyjádřením mysli. V obdobích rozšiřování kulturních obzorů západu docházelo periodicky k uzavírání a převaze reduktivního přístupu k lidskému tělu.

## 1.4. *Moderna*

Západní pozitivistická filosofie vztah mezi kulturou a tělem obrátila. Jejím východiskem se stal biologický determinismus - vrozené potřeby lidského těla určují naši kulturní existenci. Empirismus a materialismus tvrdily, že organický, samovolný život těla mechanicky působí na duchovní rozměr člověka. Mechanický dualismus myslí a těla rozvinul především René Descartes svým odmítnutím středověké spekulativní filosofie. Tím stanovil racionalismus jako cíl i podmínku směřování vědy a empirický experiment jako jeho prostředek. Vědecká revoluce 17. století otevřela cestu k laboratorní vědě, vysvětlující produkty lidské kultury odkazem k anatomii lidského těla, výzkumem jeho biologického a chemického složení.

### 1.4.1. *Post-karteziánské teorie aneb beständige Schöpfung*

Od poloviny 19. století přestává být člověk Božím stínem, nešťastně uvězněným v žádostmi zmítaném těle. Pozitivismus však začal lidstvo i s jeho tělem naturalizovat a chápat jako komplexní živočišný druh. Nejvíce k tomu přispěla evoluční teorie Charlese Darwina (1809–1882), která lidskou bytost odsunula z pozice padlého anděla na vrchol vývojové řady organického života. Evoluce udělala z člověka potomka oněch bezduchých tvorů, od nichž se ho filosofie a teologie snažily distancovat. Navíc jeho intelekt- považovaný dříve za dar od Boha- prohlásila za pouhý důsledek aktivity zvětšeného mozku. To, co po staletí stavělo člověka nad přírodu, se nyní stalo produktem environmentálních sil. Současně s rostoucím významem evoluční teorie pro vědu 19. století se objevily dva navzájem neslučitelné názory na vznik a raný vývoj lidstva. Monogenismus věřil v jeden společný původ různých lidských ras, které během dějin různou měrou zdegenerovaly. Tím byla tato vědecká teorie komplementární s biblickým mýtem o Adamovi jako otci všeho lidstva, a dostávalo se jí proto podpory od křesťanky orientovaných myslitelů. Naproti tomu

polygenismus zastávali především racionalisté a sekulární vědci, kteří tvrdili, že jednotlivé lidské rasy mají navzájem nezávislý původ a proto také odlišné charakteristiky. Společnou vlastností veškerého lidstva je pouze jeho mimořádná diverzita. Polygenismus se neopíral o vyprávění Starého Zákona, a proto byl také atraktivní pro racionální humanismus. Přestože ani jedna z teorií neprosazovala rovnost kultur a ras, posloužil polygenismus ve Spojených státech jako vědecké ospravedlnění rasové diskriminace. Podobně se i Darwinův biologický evolucionismus časem transformoval do podoby sociálního darwinismu, podle nějž je lidská společnost, stejně jako příroda, založena na přežití nejsilnějšího. Etický rozměr obrazu jednotného a rovnocenného lidstva, který byl tradiční součástí evropského myšlení, nahradil pokrok vědeckého poznání. Sociální darwinismus se snažil prokázat, že přirozený výběr se v evoluci společnosti postaral o vznik povahových rysů, a že ve srovnání s determinací lidského chování adaptací na prostředí je role kulturní výchovy zanedbatelná. Biologické zachování druhu je důležitější než socializace. Úlohu přírody a fyziologie stavěla nad kulturu především fyzická antropologie. Oproti tomu antropologie sociální či kulturní spolu s rodící se sociologií zavrhovaly naturalistické explanace lidské situace. Samotná hranice oddělující sféru kulturních hodnot, zvyků a významů od čistě tělesného života je kulturní konstrukt, který nelze jasně definovat s univerzální platností. Obsah toho, co je pro jednotlivé společnosti ještě „přirozené tělo“ široce variuje od kultury ke kultuře a je proto předmětem zájmu právě sociální a kulturní antropologie. Mnoho srovnávacích antropologických výzkumů dokládá kulturní relativitu „lidské přirozenosti“ a zároveň vylučuje existenci univerzální společné povahy lidstva. Nejlepším příkladem této tendence v antropologické vědě je dílo Margaret Mead, dokládající, že dokonce i pohlaví – nebo spíše gender, jeho sociální obsah- je konstruován kulturou a nikoli předurčen tělesnými znaky (MEAD, 2001). Slogan „anatomie není osud“ se tak stal heslem bojovníků za rasovou i pohlavní rovnoprávnost.

Kulturní konfiguracionismus, či konstruktivismus- názor, že lidské tělo není geneticky daná entita, nýbrž kulturně determinovaný fenomén- Mead se od první třetiny 20. století stal uznávaným paradigmatem. K relativizaci empirické zkušenosti přispěla i vznikající lingvistická teorie. Na lidské tělo v kultuře se touto optikou nahlíží jako na text či vyprávění, které podléhá společenské kodifikaci a tento „kánon tělesnosti“ (BACHTIN, 2007) se také historicky vyvíjí. Mechanismus konstrukce celého systému sociální reality se nevyhýbá ani tělu. Anatomický (tedy zdánlivě „vědecký“, „empirický“ a ne „kulturní“) obraz těla byl vždy vytvářen podle měnících se lékařských modelů. Historie anatomických map- tedy textů,

příběhů o struktuře těla- ukazuje, jak vědecký pohled na tělo vychází spíše z kulturního zázemí svých autorů nežli z čistě empirického pozorování. I kulturní konstruktivismus však celek lidského těla svým způsobem redukuje, což bylo tomuto přístupu vytýkáno především z pozice fenomenologické filosofie. Kulturní reprezentace lidského těla jsou bezpochyby historicky i geograficky podmíněné, ale antropologický relativismus má tendenci opomínat bezprostředně prožívanou zkušenost těla. Fenomenologická analýza reality každodenního světa, vjemů přijímaných právě skrze tělo, jde za porozumění světu jako kartotéky textových konstruktů.

Friedricha Nietzscheho (1844–1900) můžeme označit za předchůdce intelektuálního proudu, jenž od konce 19. století napadal karteziánský dualismus ve snaze vrátit tělu jeho hodnotu prostředníka mezi přírodou a kulturou. Nietzsche, kterého nelze přímo označit za příznivce darwinismu, byl přesvědčený o instinktivním základu lidství. Místo aby jej považoval za zdroj zla a zkaženosti, viděl v něm životodárnou sílu a zdroj veškeré kreativity. Pro Nietzscheho není tělo jasně daná věc či substance, nýbrž „beständige Schöpfung“- neustálé tvoření. Je to energetický systém, jehož struktura není nikdy kompletní a který sám sebe znovu a znovu konstruuje. Tělo je totožné s Já a jeho identita je opravdovější, než identita ducha (NIETZCHE, 2009). Je také jediným mediátorem mezi Já a ostatními subjekty. Nietzsche se vysmíval víře v existenci čistého ducha odděleného od fyzického těla a požadavek odpírání tělesnosti považoval za pokryteckou snahu kněží uchvátit pozemskou moc. Oproti většině myslitelů Západu, hledajících Pravdu a Moudrost mimo oblast těla, trval Nietzsche jako jeden z prvních filosofů na nemožnosti transcendence tělesného bytí a prožívání.

*Okno, které se nedívá žádným určitým směrem je nesmysl (NIETZCHE, 2002).*

Rozhodující moment dějin západní civilizace je u Nietzscheho odklon od dionýského elementu antické kultury. Právě potlačení principu extatického odevzdání se tělesnosti bylo vysokou cenou za civilizovanost. Nietzsche chápal lidské tělo v kontextu veškerého organického života. Tělo jakéhokoli druhu je soustavou rozmanitých sil, které spojí společný mód výživy. Mezi tyto veličiny patří odpor vůči cizím silám, pocity a myšlenky (NIETZCHE, 1968). Živočišný druh je přetrvávající formou procesů síly. Život se týká jen toho, co je tělesné, a právě organickými procesy se prosazuje dominantní vůle k moci, jež je vrozená každému tělu. Jde o víc, než jen o sebezáchovný pud druhu- vůle k moci je touha pojmout a podřídit si jiná těla. Je to touha po rozšíření reprodukce, kterou jsou těla posedlá. Nietzsche zde vytváří jakýsi funkcionální model, v němž je tělo jak aktivní iniciátor reprodukce, tak

reprodukovanou strukturou. Funkčními částmi těla jsou potom jeho orgány. Tělo je politickou strukturou, ve které spolu buňky a tkáně navzájem soupeří (NIETZSCHE, 1968). Nižší orgány jsou zde podřízené vyšším a veškeré procesy organismu jsou výsledkem jeho vůle k moci. Smyslové orgány těla slouží k interpretaci, nemohou však nikdy reprodukovat čistou pravdu. Zprostředkovávají tělu jeho okolí s chybami, které jsou vždy pro tělo funkční. Funkčnost je zde dána tím, do jaké míry přispívá k rozšíření reprodukce. Pravda je tedy takovou chybou v reprodukci reality, která je pro dané tělo nejvýhodnější.

Z Nietzscheho vychází i zakládající postava filosofické antropologie a bohužel také představitel oficiální nacistické filosofie, Arnold Gehlen (1904-1976). Ten v návaznosti na Nietzscheho hovoří o nedokončenosti člověka jako živočicha. Lidé jsou ve srovnání s ostatními zvířaty nedokonalé bytosti, naše tělo není z biologického hlediska dostatečně vybaveno na to, abychom si poradili s prostředím, do něhož jsme byli vrženi. Chybí nám fyzické instinktivní předpoklady pro přežití v daném prostředí, a navíc vyžadujeme velice dlouhé období učení, abychom se byli schopni adaptovat na sociální svět. Tato situace nás nutí stát se kulturními tvory, odkázanými vzdělávat a disciplinovat svoje nehotové tělo.

## 1.4.2. Psychoanalýza aneb nedostatek bytí

Téma kulturní represe tělesných žádostí rozpracoval zakladatel psychoanalýzy Sigmund Freud (1856–1939), který však na rozdíl od Nietzscheho považoval přesměrování instinktů spojených s tělem za nezbytné pro zachování řádu lidské společnosti. Oba autoři vidí v potlačení tělesnosti ve prospěch civilizace příčinu „nespokojenosti v kultuře“ (FREUD, 1990), jak nazval Freud souhrn psychosomatických problémů, jakými jsou fobie, neurózy, psychózy či deprese. Freudův přístup k lidskému tělu představuje syntézu několika proudů západního myšlení. Na rozdíl od křesťanské tradice nepovažuje tělo za zdroj hříchu a po vzoru evolucionistů hledá princip jeho fungování v přírodě, a nikoli u Boha. Freud nezpochybňuje karteziánské dogma dualismu těla a duše, stejně jako Descartes a Platon i on vidí vyšší- kulturní- cíle lidství v překonání tělesnosti. V jeho případě se však nejedná o požadavek asketického odpírání tělu, nýbrž o nutnou sublimaci biologických potřeb z živočišné úrovně sexuální touhy do kulturně přijatelné a produktivní roviny umění a intelektu. Zároveň ho však zajímá- a zde se setkává s Nietzsche- odvrácená tvář civilizačního procesu, která dokládá nemožnost úplného potlačení tělesnosti. Předpoklad, že civilizovaný život vyžaduje jisté restriktce tělesné přirozenosti, patří k evropskému myšlení o společnosti již od dob Thomase Hobbesa a teorie společenské smlouvy. Freud například za původní impuls k sociálnímu chování považuje incestní tabu, tedy zákaz sexuálního styku mezi sourozenci s následným pocitem viny ústícím v oidipovský komplex. Hranice mezi tělesnou přirozeností a kulturou bývá často dokládána na případech nejružnějších kulturních restrikcí přirozených tělesných projevů. Obzvláště patrné je to na pravidlech sexuality a omezeních týkajících se potravy. Incestní tabu tak bývalo často interpretováno jako důkaz toho, že lidské sociální chování závisí více na kulturou regulovaných aktivitách, které se časem institucionalizují, nežli na instinktivní kontrole. Život ve společenství si žádá určitá omezení a zákazy. Ty si však- podle zastánců Freudovy teorie- vybírají svou daň v podobě psychických problémů. Kulturní univerzalita incestního tabu poskytla Sigmundu Freudovi (1856-1939) množství materiálu, na kterém ilustruje podobnosti mezi duševním životem „divochů“ v preliterárních společnostech a neurotiků v našich kulturních podmínkách.



Tělo se v psychoanalytickém přístupu stává veřejným i politickým fenoménem. Sexuální řád fyzického těla prosakuje do sociální organizace. Psychoanalýza se dívá na veškerý život těla prizmatem sexuality. Erotogenní význam připisuje všem jeho jednotlivým orgánům či zónám. Sexualita je hnací silou, která proniká celým tělem, je schopna se přelévat z jedné části do druhé a transformovat svoji manifestaci do různých podob. Genitalita či genitální organizace libida je tak jednou- třebaže favorizovanou- z možných forem uspořádání. Jejím cílem je koncentrace sexuality do jedné části těla, která se stává dominantní a skrze niž potom libido vládne celému tělu. Na vědomé, kultivované úrovni vládne tělu hlava, respektive mozek. Na úrovni nevědomí to však je pohlaví. Analogií cerebrálního je v kolektivním nevědomí genitální. Etymologie slova *cerebrum* odkazuje na Ceres, římskou bohyni úrody a plodnosti. V archetypálním obrazu těla, který je v kolektivním nevědomí stále aktuální, je substance duše totožná se spermatem. Hlava a genitálie jsou v neustálé interakci a jejich komunikačním kanálem je páteř. Šedá kůra mozková, mícha a semeno jsou toutéž esencí života (ONIAN, 1988). Podstatným prvkem vlády genitální organizace těla je, že ovládaná strana nevnímá status quo jako útlak, nýbrž vidí v něm poznanou přírodní nutnost. Převratnost psychoanalýzy spočívá v představě těla coby strukturovaného, organizovaného celku, který je však zároveň historicky a kulturně tvárný. Genitální organizace fyzického těla je vlastně sjednocením mnoha impulsů pod vládou jednoho. Dává také vzniknout ideji duše. Ta není – slovy Gézy Róheima- nic jiného, než „čistá sublimace pohlavního orgánu“ (RÓHEIM, 2005). Duše je tedy původně částí těla, která se od něj oddělila. Původní Ego je ego tělesné, prostupující tělem. Idea psýché, duše nezávislé na těle je proto druhotná. Základem jednoty osobnosti je i společnosti „narcistická personifikace pohlavního orgánu“ (RÓHEIM, 2005). V případě muže je tedy falus koncentrované ego. Mít duši znamená mít tělo organizované genitálním principem. Mít duši oddělenou od těla ale také znamená mít individuální tělo oddělené od těl ostatních. Doprovodné trauma separace je pro psychoanalytickou teorii klíčové. Je analogické s odtržením od jednoty s matčíným tělem. Děloha se proto stává jakýmsi snovým světem, k němuž se upíná ta část osobnosti, jež separaci odmítá (BROWN, 1966). Suverenitu si individuální tělo získává bolestnou cestou schizofrenického rozštěpení a involuce. Ve snu, nevědomé fantazii se vrací do stavu jednoty s matčíným tělem. Každý člověk hraje se svým tělem dvojroli dítěte a matky (FERENCZI, 1989). V psychoanalytickém přístupu se lidské tělo stává divadelním prostorem, kde je vše symbolické.

Tělesnou enkulturaci můžeme nahlížet také optikou psychoanalýzy Jacquese Lacana. Její počátky potom spadají do Lacanovy „zrcadlové fáze“ (LACAN, 2001), kdy se Já stává

nástrojem, pro nějž jakýkoli výboj instinktu představuje nebezpečí. Podle Lacana duši formuje momentální kontrast mezi dětským vnímáním jeho tělesného zevnějšku:

*totální tvar těla...daný mu do vínku pouze jako Gestalt...*

*...divokým vnitřním pohybem, u kterého subjekt cítí, že jej podněcuje*

(LACAN, 2001)

Zde se Lacanův výklad zrcadlové fáze nejvíc přibližuje otázkám kulturního přetváření, které z odlišných perspektiv formulovali Bachtin a Elias. Percepce „totální formy těla“ je dětskou kognitivní cestou k sebeuchopení, jež je však v Lacanově podání zároveň sebe-odcizením. Zrcadlo vystupuje pouze v rané úrovni postupného vytěsňování dítěte z imaginární před-oidipovské jednoty s matkou směrem ke kultuře, sebe-odcizující subjektivitě, sociální roli pohlaví a organizované sexualitě. Lacanův moment zrcadlí se propastí mezi dětským vnímáním symetrické, nepropustné a komplexní exteriority a jeho vlastní zkušeností s divokými a nekontrolovatelnými impulzy zevnitř stojí mezi Bachtinovým kontrastem tělesných kánonů a Eliasovou historií civilizačního procesu. Síla zrcadlového momentu spočívá v okouzlení povrchem, díky němuž si dítě uvědom „organickou nedostatečnost ve své přirozené realitě.“ (LACAN, 2001). Protože ani Bachtin, ani Elias, ani Lacan neměli představu svobodného a jedinečného individua, je zrcadlová fáze zároveň momentem v životě člověka, kdy začíná staletý proces enkulturace (CHARTIER, 1988). Obraz, který dítě v zrcadle spatří, jako by ovládal své tělo s větší jistotou, než jakou samo cítí u svého nedokonalého těla. Stav tělesné sebe-kontroly vyvstává v Lacanově psychoanalýze jako iluzorní objekt touhy, způsobené „nedostatkem bytí“. Touha po sebeovládání v životě člověka potom vychází z projektivní identifikace fiktivního obrazu v zrcadle se symbolickým řádem pod nadvládou postavy Otce. Z perspektivy Norberta Eliase je zase snaha o sebeovládání kulturně univerzálním vedlejším produktem sociálního života, a historicky vystupuje s různou intenzitou a v různých podobách. Jak kulturně-historické, tak psychoanalytické konceptualizace touhy po kontrole těla ji pevně zasazují do kulturní sféry, což z lidské tělesnosti činí společné téma i třetí plochu jednotlivých teorií.

Chápání těla skrze středověkou humorální teorii vedlo, jak jsme již řekli, k hypertrofovanému zájmu o tělesné tekutiny a jejich pohyb do útrob těla i ven. Řeč humoralismu, skrz naskrz prosáklá symboly, které připisujeme etickému diskursu, dala vzniknout vnitřní posloupnosti jednotlivých tělesných šťáv a funkcí, jež je paralelní s vnějším hodnotovým uspořádáním

sociálních tříd a pohlaví v kultuře. Bachtin vidí v kontrastu mezi sekrecí šťáv groteskního nízkého těla a uzavřeností povrchu těla klasického politicky aktivní potenciál. Norbert Elias pro změnu zkoumá detaily kódování specifických změn chování, jakými jsou postupující kulturní limity studu a hanby. A Lacan kriticky rozebírá kulturní normy a řetězení symbolických významů, aby formoval dějiny „nedostatku bytí“.

### 1.4.3. Fenomenologie aneb vtělená subjektivita

Definitivní odmítnutí dualismu v západním myšlení představuje filosofické dílo Maurice Merleau-Pontyho (1908–1961). Merleau-Ponty také kritizoval tendenci západní filosofie zapomínat na roli těla při studiu ideálních pravd. Tělo je v každé situaci mediátorem lidské zkušenosti se světem i prostředkem zasahování do tohoto světa. Merleau-Ponty, na rozdíl od Platona nebo Descarta, nehledal nějakou opravdovější realitu mimo či za jevy. Svět se „odevzdává“ vtělené lidské bytosti takový, jaký je. Merleau-Ponty pro západní filosofii rehabilitoval tělo, aby ho znovusjednotil s myslí. Odmítal představu dvou světů, místo ní se soustředil na svět významů, chápaných skrze tělo. Tělo totiž nelze redukovat na objekt. Z fenomenologické perspektivy člověk své tělo nevlastní, nýbrž tím tělem je. Lidská bytost je živoucí, prožívané a prožívající tělo. Bytí v těle je samostatně aktivní přirozenost člověka. Nelze jej redukovat na stroj v descartovském smyslu, ani na pevnou materiální strukturu, protože jeho hlavní vlastností je intersubjektivita. Tělo v žádném případě není jen příbytek myslí ani technický mediátor vnější reality. Naši interakci s prostředím vždy vnímáme jako živou zkušenost těla. Vědomí vlastního já je s tělem úzce spjato a vtělená identita je proto ze své podstaty vždy dvojznačná. Tělo vidí a zároveň je viděno, je subjektem i objektem vnímání. Každá osobnost existuje ve světě svého tělesného vědomí, a přestože se můžeme snažit podle vzoru karteziánismu vklínit mezi tělo a jeho dušikategorický rozpor, je každý takový dualismus lichý. Duše a tělo nejsou navzájem se vylučující dichotomií, spíše mezi nimi funguje inkluzivní vztah prolínajících se množin. Fenomenologie obohatila filosofii těla o novou dimenzi, když tělo interpretovala jako místo setkávání sebe s druhými (MEKIN, 1993). Lidská bytost je pro Merleau-Pontyho vtělenou subjektivitou (MERLEAU-PONTY, 2008), proto musí jakákoli analýza vztahu člověka ke světu začít u fundamentálního faktu naší tělesnosti. Jednota existuje nejen mezi tělem a myslí, ale i mezi subjektivně vnímaným tělem a tělem „reprezentativním“, tedy institucionalizovaným, instrumentálním a v rámci kulturního kontextu také objektivním. Přínos fenomenologické metody ke studiu těla spočívá v obousměrné korekci biologického redukcionismu na jedné straně a jednostranného sociálního konstruktivismu na straně druhé.

#### 1.4.4. Michel Foucault aneb „těla kolidující, prolínající a odloučená“

V centru genealogie těla Michela Foucaulta (1926-1984) stojí přechod od klasického paradigmatu k modernímu a rozdílná působení jednotlivých diskursů na tělo. V klasickém období, kdy převládal descartovský dualismus na úrovni vědecké a absolutismus na úrovni politické racionality, byla duše a diskurs odděleny od těla. Vědění se k tělu vztahovalo z vnějšku, skrze reprezentaci nebo přímou represi. Za dějinný moment vstupu do moderny můžeme zjednodušeně označit Francouzskou revoluci a za ilustrativní postavu této ruptury markýze de Sade. Moderní doba zažila opětovné spojení duše s tělem, prolomení diskursu reprezentací, která vstupuje do anatomické konstituce těla samotného- jeho individuací a normalizací, verbováním a disciplinací. Moderní diskurs se těla dotýká prostřednictvím vtělené duše a ovlivňuje reprodukci společnosti jako biologického druhu.

V knize *Folie et deraison* (1961)- česky *Dějiny šílenství v době osvícenství* (FOUCAULT, 1994)- byly rozum a šílenství za vlády absolutismu separovány. Těla bláznů se zavírala, aby nenarušovala svět rozumu. Oproti tomu diskurs moderny se svojí rodící se psychiatrickou klinikou, působil skrz rodinu a „špatné svědomí“ a vyžadoval normalizaci a reorganizaci těl bláznů. Filosofie reprezentace bránila klasické lékařské texty a jakékoli závěry, týkající se organismů, byly deduktivní (FOUCAULT, 2010). Anatomickým ideálem bylo tělo krále, jazykové výrazy se odvíjely od tělesných pojmů. Pohled lékaře končil na povrchu těla, jehož tajemné vnitřní procesy zůstávaly neprobádané. Moderna přinesla instituci kliniky, kde nyní lékaři přistupovali k tělu a jeho orgánům jako samostatným entitám. Somatická penetrace fyziologií znamenala nahrazení dedukce pravdy o těle experimentem a také dala vzniknout potřebě regulovat nově poznané a předvídatelné vnitřní pochody těla. V *Les mots et les choses* (1966)- česky *Slova a věci* (FOUCAULT, 2007) vymezuje Foucaultovo klasické epistémé dualistické pojetí slov, idejí a subjektu na jedné straně, a věcí chápaných jako reálné v materiálním slova smyslu na straně druhé. Ve „vědách o člověku“ moderní epistémé už neexistuje jasná nadvláda slov nad věcmi- tělem. Do středu pozornosti se dostávají hranice vymezující oblast těla- především u Marxe a Freuda- zatímco cogito je vypovězeno na periferii.

Foucaulta zajímalo především působení moci na tělo a z této perspektivy rozlišuje dva systémy vykonávání moci. Suverénní moc se vztahuje k fyzickému tělu vládce jakožto výchozímu bodu práva. Moc disciplinární, jejíž vznik Foucault klade na konec 18. století, svou pozornost rozšiřuje na individuální těla všech, která vytvářejí strukturu výkonu disciplinárních strategií.

Svrchovaná moc králů byla historickým vývojem postupně omezována systémem brzd a rovnovah. Přesto tělo panovníka zůstávalo ve středu zájmu formální moci. Osoba vládce ztělesňovala vládu. Bez ohledu na to, zda byl panovník skutečně absolutní, očekávalo se od něj potvrzení veškerých zákonů. Ať už spravoval moc nad životem a smrtí svých poddaných reálně či jen de iure, byl ortel života či smrti vynášen právě jeho jménem. Byli to králové, kteří ještě dlouho poté, co přestali fyzicky vodit svá vojska do bitev, zůstávali vrchními veliteli armád a ochránci víry. Nesčetné státní funkce se vázaly na tělo panovníka, které proto bylo považováno za nedotknutelné. Proto věnuje Foucault tolik prostoru v knize Dohlížet a trestat právě popisu popravy Roberta-Francoise Damiense, který byl 28. března 1757 veřejně umučen za pokus o vraždu francouzského krále Ludvíka XV. Za použití dobových svědectví Foucault vědomě šokuje moderní útloucí svým popisem všech podrobností brutálního mučení Damiensova těla. Přes svoji výjimečnost ilustruje tento případ mocenský vztah mezi králem a těly jeho poddaných. I když se král fyzicky popravy nezúčastnil, byli zde zastupitelé suverénní moci, kteří tento rituál krutosti vykonali. Vojáci, popravčí, představitelé města, ti všichni konali svou povinnost ve jménu krále- jejich těla tak byla jakýmsi prodloužením těla králova. Oproti tomu Damiensovo tělo, jež se pokusilo zabít tělo krále, se stalo plochou, do níž suverénní moc vepsala svůj spravedlivý hněv. V tomto ohledu nebyl Damiens žádnou výjimkou- zlodějům se běžně vypalovala značka, jiní zločinci se bičovali a mučili s nekonečnou vynalézavostí. Celá jedna epocha evropských dějin je charakterizovaná popravištěm a nástroji označení těla. Spravedlnost si žádala, aby panovníkovo tělo potvrdilo svoji svrchovanou moc destrukcí nebo poznamenáním těl těch, kdo porušili zákon (RABINOW a DREYFUS, 2010). Přihlížející dav tak mohl spatřit, jak jedno tělo drtí druhé ve zřejmé manifestaci suverénní moci. Konkrétní akt moci panovníka nad těly poddaných byl současně jejím jediným projevem, se kterým se běžný člověk mohl setkat. A to nejen v „představení krutosti“ (FOUCAULT, 2000), ale například v rituálech provázejících každodenní králův život, v triumfálních procesích či hradech a palácích, které představovaly fyzické symboly moci královského těla. Podle Foucaulta můžeme z těchto praktik abstrahovat vztah pozorování (FOUCAULT, 2000). Moc zde existovala do té míry, že byla viditelná

pouze tehdy, když byla vykonávána na těle konkrétního poddaného- a o to citlivěji. Bez rituálních manifestací suverenity by panovník nebyl ničím, suverenitu bylo třeba vidět a cítit.

Koncem 18. století se objevuje nové paradigma techniky moci, jež Foucault nazývá disciplinární (FOUCAULT, 2000). Idealizovanou formou tohoto typu vládnutí je pro Foucaulta Panopticon- prototyp vězeňské institucionální budovy, navržený Jeremy Benthamem (1748-1832). Panopticon měl stát na kruhovém půdorysu, s celami umístěnými po obvodu a strážní věží ve prostředku. V každé cele měl být pouze jeden vězeň a principem celého modelu byla „převrácená viditelnost“, tedy situace, kdy vězeň v žádném okamžiku neví, zda právě není sledován. To je hlavním rysem disciplinární moci. V suverénním modelu vzhlížel poddaný k majestátu vládce a jeho symbolům, v Panopticonu naopak pohled směřuje od dozorce k podřízenému (Panopticon nebyl výhradně vězeňskou budovou, ale univerzálním modelem instituce). Nejde však jen o samotné obrácení pohledu k objektu moci, protože strážce zde nepředstavuje prodloužení postavy krále. Dozorce je bezejmenný a neviditelný, je to jakýsi odtělesněný pohled, který nereprezentuje nic kromě dohledu samotného. V Panopticonu a disciplinárním modelu moci se tak pozornost přesouvá od králova těla k tělu běžného jednotlivce. Tělo se stává součástí diskursu a vstupuje tak do kulturního vědomí.

Pojem *volonté de savoir*- vůle k vědění- které rozvádí v Dějinách sexuality a které se zrodilo v jeho přednáškovém cyklu v polovině 70. let, je inspirováno dílem Friedricha Nietzscheho, který také o vůli k vědění psal. Zatímco Nietzscheho pojem směřuje vždy k prosperitě individuálního těla, Foucault ve své genealogii trestů a sexu hovoří téměř výhradně o vůli k vědění, jež tělo partikularizuje a vytváří jeho sociální dimenzi (LASH in BLAIKIE, 2003). Foucaultovo *Surveiller et punir* (1975), v němž rozvíjí koncept paměti, přímo navazuje na Nietzscheho *Genealogie der Moral* (1887). Technologie disciplinace a trestu vytvářejí socializačním procesem paměť jak pro potrestaného, tak i pro společnost obecně. Tato paměť, existující na úrovni nevědomí, je současně nástrojem sociální kontroly i reprodukce kulturních norem a hodnot. 17. a 18. století zažilo podle Foucaulta vyrytí paměti přímo do fyzických těl takzvanou „mnemonickou bolestí“ (FOUCAULT, 2001). Tyto drastické rituály tělesných trestů, v nichž se reprodukovala absolutistická moc, měly také funkci spektakulární podívané pro širokou veřejnost. Spolu se ztrátou dominance jazyka nad tělem, již není od 19. století moc oddělená od sociální sféry. Techniky trestu dříve negativně postihovaly fyzické tělo přímo a reprodukovaly tak moc, která společnost přesahovala. Dnes diskurs trestu upevňuje moc, která je společnosti imanentní. Proto dnes moc lidská těla individualizuje, normalizuje a kultivuje- zachází s tělem ne již s bezprostřední fyzickou krutostí, ale

dohledem, který skrze tělo působí na duši. Nástrojem moci je „špatné svědomí“ (FOUCAULT, 2001), které kultura tělu přiřkla. Jestliže klasické tresty měly za úkol fyzicky vrýt paměť přímo do těla, je to u moderních trestů právě diskurs, který takovou paměť vytváří. Z toho důvodu fungují aplikované (psychiatrie, kriminologie) i „čisté“ vědy o člověku (psychoanalýza, ekonomie) v moderní době jako struktury prosazování paměti. Jako protiváhu „paměti a „diskursu“ navrhuje Foucault konstrukci „proti- paměti“ a „nediskursivního jazyka“. Jako prostředek nediskursivní kritiky často represivní racionality diskursu v humanitních vědách může sloužit literatura. Foucault sám zřejmě považoval vlastní práci za takový druh nediskursivního jazyka (LASH in BLAIKIE, 2003). Umožnil-li diskurs společenských věd podřízení těla celé řadě institucionálních tlaků, může nediskursivní jazyk pomoci k vytvoření proti-paměti jako zdroje opozice vůči takovému nátlaku (BOUCHARD, 1977). V celém Foucaultově díle vystupuje tělo především jako pasivní objekt diskursivně konstituovaných sil. Zřídka kdy narážíme na jakýkoli odpor ze strany těla. Takto pesimistická vize poddajnosti těla je nejlépe čitelná v *Dějínách sexuality*. Z jeho „represivní hypotézy“ (FOUCAULT, 2001) vyplývá, že lidská sexuality nebyla nikdy natolik předmětem diskursu, jako tomu bylo v moderní době. Diskursivní funkcí vůči sexualitě byla od počátku 19. století, přes Freuda a Lacana, normalizace a disciplinace těla, opět za účelem facilitace kulturní reprodukce (LASH in BLAIKIE, 2003). Tělesná touha tak vstupuje do služeb moci. Foucault kritizuje moderní vědeckou redukci sexu – „*scientia sexualis*“ - místo níž vyzdvihuje „*ars erotica*“, opírající se o koncepci těla, nespoutaného strukturou vědění.

Michel Foucault poprvé systematicky formuloval svůj přístup k lidskému tělu v souvislosti s Nietzscheho termínem *die Herkunft* (původ). Spolu s pojmem *die Entstehung* (vznik) vytvářejí Nietzscheho chápání genealogie ve filosofickém smyslu. *Die Herkunft* je původem ve smyslu rodu, krve či rasy:

*...je to pradávna příslušnost ke skupině, stvrzená pouty krve, tradice a sociální třídy... původ se vztahuje k tělu.*

(FOUCAULT in DROLET, 2004)



Foucault ve svém hodnocení knihy Gillesse Déleuze (1925-1995), *Différence et Répétition* (1968) oceňuje Deleuzeovo pojetí jinakosti jako rozdílu intenzit (FOUCAULT in DROLET, 2004). Tato kvantitativní rozdílnost intenzit je v podstatě figurální rozprostraněnost tělesných bodů. Jednota těla je podle Deleuze pluralitou aktivních a reaktivních sil, které utvářejí jak těla s jejich vlastnostmi, tak kulturní hodnoty a události (DELEUZE, 2000). Tyto síly samotné vytvářejí negativní a afirmativní vlastnosti vůle k moci. Ta předchází jak tvůrčím silám, tak tělu samotnému. Nietzsche naopak vidí vůli k moci jako snahu organismu zvýšit množství moci, jež má k dispozici. Proto nemůže stát mimo tělo či mu předcházet. Déleuze obecně operuje spíše se „silami“, než s „těly“. Foucault později ve své teorii těla rozvádí Deleuzovu koncepci fantasmat. To jsou jakési figury na povrchu lidských těl. V interakci s mnohostí různých těl vytvářejí fantasmata „mezi- tělesnou materialitu“ (FOUCAULT in DROLET, 2004).

*Události jsou utvářené těly navzájem kolidujícími, prolínajícími se a odloučenými*

(FOUCAULT in DROLET, 2004)

Události ale také vznikají vně těl, nejsou tělesné, nepředstavují příčiny ani stavy věcí a nemohou být potvrzeny ani vyvráceny. Události a významy se překrývají- odehrávají se zároveň na povrchu těl i povrchu slov (FOUCAULT in DROLET, 2004). Svůj tělesný výraz nacházejí v ústech, jako předměty myšlení. Těla- nikoli subjekty- myslí ne v pojmech, kategoriích, ba ani v jazyce, ale prostřednictvím fantasmat. Filosofie se tak v díle Michela Foucaulta a Gillesse Deleuze stává schizofrenií- divadlem. Fantasmata u Deleuze vznikají tam, kde se kultura setkává s tělem. Jsou do lidských těl vepsána kulturou a ovládají tak nejen myšlení, ale i politické chování či sexualitu. Fantasmata tak upevňují diskursivní a politický status quo. Protikladem kapitalistické formace ve vytváření fantasmat vůči tělu je pro Deleuze vášeň. Tělo je tak předmětem zápasu aktivních sil vášně a reaktivních sil kapitálu. Foucault na rozdíl od Deleuze operuje jen s reaktivními silami diskursu- normalizací a individuací těla. Foucault hodnotí Déleuzovo dílo pozitivně, konkrétně jeho filozofii těla v *Logique du sens* (1969) staví do přímého protikladu vůči fenomenologii Maurice Merleau- Pontyho, pro kterého je podle Foucaulta:

*tělo-organismus propojené se světem sítí primárních významů, vycházejících z vnímání věcí. Podle Déleuze však onen neproniknutelný a ne-tělesný povrch těl tvoří fantasmata...(díky nimž vzniká) cosi, co se neprávem tváří jako jednotný organismus.*

(FOUCAULT in DÉLEUZE and GUATTARI, 1977)

*(Merleau-Pontyho)...tělo-organismus je propojené se světem sítí primárních významů, které vystávají z vnímání věcí, zatímco podle Deleuze fantasmata vytvářejí neproniknutelný a ne-tělesný povrch těl.*

(FOUCAULT in DROLET, 2004)

## **1.5. Mezikulturní komparace západního dualismu s holismem Východu**

Jak jsme měli možnost pozorovat, přístup k tělu v západní kultuře předpokládá jistou formu dualismu. Platonický dualismus je založený na dichotomii těla a duše, Aristoteles problém přesouvá do roviny hmoty a formy, a Descartes stanovuje binární opozici fyzického a mentálního, reprezentovanou protikladem těla a mysli. Ani Aristoteles, který byl ze jmenovaných filosofů nejvíce nakloněn představě jednoty obou odlišných entit, se od dualistického myšlení zcela neodvrátil. Tělo a duše pro něj jsou dvěma stranami téže mince. Aristotelský přístup se zdá být bližší principu východního myšlení, které klade důraz na neoddělitelnost mysli od těla, subjektu a objektu. Pro Platóna je tělo se svými touhami vášněmi překážkou na cestě za poznáním a věčností. V představách Orientu můžeme naopak vnitřní moudrost nalézt jen skrze své tělo. Tento přístup převrací nadvládu mysli nad tělem. Fundamentální koncept, který spojuje taoismus, zenový buddhismus i japonské teorie umění spočívá v kultivaci ducha prostřednictvím těla. Pravého poznání nelze docílit teoretickým uvažováním, nýbrž jen využitím plného potenciálu těla a mysli. To znamená učit se tělem a nikoli mozkiem. Kultivace (*shugyo*) je technika, která se pokouší dojít pravého poznání totalitou těla a mysli. (YUASA, 1987). Idea osobní tělesné kultivace představuje vysokou hodnotu v buddhistickém, hinduistickém i čínském taoistickém kulturním systému. Soustavným tréninkem dochází člověk k pochopení konkrétního umění doslova na vlastní tělo. V japonském zenovém učení existuje metafora mysli jako květiny a těla kultivovaného osvojenou technikou jako semene, z něhož květina vyrůstá - jejím autorem je dramatik, autor tradičních her „noh“, Komparu Zenchiku (1405-1470). Tělo je zde nezbytné k dosažení vrcholné formy umění. Ve srovnání s platonismem, který předpokládá prvotní existenci duše před tělem, představuje japonské pojetí jeho pravý opak. Na prvním místě je zde tělo, kterému je třeba vštípit určitý kulturní kód. Procesem tělesné enkulturace se tak stává součástí kultury a nositelem kulturních významů a hodnot. Dokonalost umělecké formy je coby kulturní hodnota duchovním statkem, nicméně k její realizaci je nutné znát své tělo a ovládat jej kulturně sdílenou technikou. Teprve po zvládnutí správné tělesné disciplíny se může plně

rozvinout krásu uměleckého ideálu. Taková posloupnost je protikladem západní hierarchie mysli a těla. Orientální chápání tělesnosti je kromě myšlenky kultivace charakteristický také zobrazováním lidského těla v jeho různých kulturních vrstvách. Teologický pohled vidí tělo v interakci s božstvím. Každý orgán či část těla je ovlivňuje a obývá nějaký duch či božstvo. Empirický přístup akcentuje tělo jako zdroj řady diagnostických a léčebných technik. Symbolická vize lidského těla v konceptuálním nebo figurativním kontextu staví tělo do úzké souvislosti s kosmologií. Tělo jako symbolický prostor země reflektuje sociální vztahy dané kultury. Tělesná symbolizace krajiny navíc zdůrazňuje vzájemnou závislost vnitřního tělesného a vnějšího ekologického prostoru, neoddělitelnost mentální a fyzické zkušenosti a propojení mikrokosmu lidského těla s makrokosmem universa.

Koncept duše, esence lidské bytosti ve vztahu k tělu představuje další významný rozdíl mezi západní a východní tradicí. Pro Platóna představuje duše především nesmrtelné já, schopné samostatné existence nezávisle na těle. Podle Aristotela je duše substancí či formou přirozeného těla, která díky své dynamické kvalitě tělo ovládá a realizuje jeho potenciál. Konečně Descartes postuluje mechanicky fungující subjekt jako kritérium pravdy. Oproti tomu orientální kultura vysoce hodnotí ne-já či vzdání se subjektivity. Popření já ve východním myšlení vychází podle zavedené představy z ideje pomíjivosti věcí, víry, že vše je v neustálém pohybu a každá existence iluzorní. Například indická bráhmanská tradice však přistupuje k realitě z perspektivy jakéhosi vnitřního jádra duše (*átman*), neměnného základu, který je jen vzdáleně ovlivňován vnějším světem nestálosti a věčné změny. Myšlenka, že zatímco duše nezaniká, její vnější forma je předmětem vývoje a zániku, koresponduje s platonským a karteziánským pojetím dualismu duše a těla. Naproti tomu buddhismus staví na popření takové existence (*anátman*). Dógen (1200-1253), zakladatel japonské zenové školy Sótó, učil zahrnout mysl s jejími morálními soudy a zapomenout na předsudek, že mysl je myšlení a vnímání. Jak říká, „mysl jsou stromy a stromy jsou mysl“ (DÓGEN, 1992). Duše není myslící princip, jak tvrdí karteziánské paradigma. Porozumět buddhismu znamená opustit spekulativní myšlení. Spekulace vyžaduje egocentrické zaměření, které blokuje pravé poznání. Duše a tělo jsou jeden celek, který pravdu poznává fyzicky. Privilegium těla před myslí vede k ideálu ne-dualistického stavu souznění, v němž se rozdíl mezi já a ostatními, subjektem a objektem, vnitřním a vnějším světem rozplývají. Tato jednota je konečným účelem orientální kultivace těla.

Rozdíl mezi východním a západním pojetím vztahu mezi duší a tělem můžeme shrnout do tří bodů. Zaprvé, mocenská hierarchie s nadvládou duchovního principu, běžná v západním myšlení, je v Orientu obrácená. Východní tradice věří v osvícení, které přichází skrze tělo. Východ proto nezná filosofii sebevědomí, jaká dominovala Evropě moderní doby a jejíž klíčovou ideou byla představa mysli ovládající tělo. Zadruhé, koncepci subjektivního já, tolik hodnocenou v západním myšlení- odmítá Orient jako překážku na cestě k osvícení. Zatímco karteziánská racionalita vědomí sebe sama reifikuje, východní myšlení vede k jeho vymizení. Eliminace „já“ souvisí se třetím principiálním rozdílem- orientálním anti-dualismem. Ideální vztah mezi tělem a myslí nevytváří žádnou hierarchii, není zde vládce ani ovládaný. Mysl je tělo a tělo je mysl. Fyzické objekty materiálního, vizuálního světa splývají s imaginací vizualizovanými objekty. Orientální kultura je proto méně verbalizovaná, více ritualizovaná, takřka divadelní forma, která využívá tělo jako prvotní nástroj sebevyjádření. Západní civilizace poznamenaná karteziánským racionalismem vynáší na piedestal silný, integrovaný subjekt jako svůj hlavní výdobytek. Tím dospívá k dichotomii těla a mysli i přírody a kultury. Přes všechno odpírání tělu a vyzdvihování mysli vypovídá západní diskurs o naší posedlosti tělem. Ani na Západě se tak kultura nevznáší kdesi vysoko nad sférou lidské tělesnosti. Není sofistikovanou formou elitního umění, ale působí v rovině našich instinktů jako kreativní síla. Kultura je vždy v akci, roste v nás jako nový orgán, jak druhý dech (ARTAUD, 1958). Je to organický princip, který působí jako zdroj lidského jednání. V tomto směru je podobná dionýské složce duše, jak ji popisují Platón s Aristotelem, která uvádí živé substance v pohyb. Civilizace či kultivovanost je aplikovanou kulturou, která kontroluje sebemenší lidské gesto. Spíše než systémem hodnocení a posuzování je vrozeným-přirozeným- mechanismem, jímž organizujeme a determinujeme své fyzické i symbolické jednání. Kartesiánské paradigma západní moderny klade důraz na intelektuální funkci duše coby myslícího principu, přitom však opomíjí její živočišný aspekt, který i přes svůj potenciál být činitelem disharmonie hraje nezastupitelnou roli. Je totiž jakýmsi mystickým magnetismem, který přitahuje vesmír k lidskému tělu. Oddělením přírody a tělesnosti od kultury však západní kultura degraduje přírodu na pouhou materiální realitu rekonstruovatelnou lidským intelektem a produkuje civilizaci, uzavřenou do vlastního systému. V důsledku toho se přerušuje vzájemná komunikace mezi přírodou a člověkem, a dochází ke ztrátě této magické kreativní síly. V kulturách Orientu si tělo podrželo svoje magické spojení s kosmickými silami a tím také autentické fyzické prožívání života.

Ve východní imaginaci je lidské já, které je od základu tělesné, prostoupeno *ki* (nebo čínským *čch'í*)- životní silou. Šíře této koncepce zahrnuje sociální, klimatický, psychologický i patologický stav. Zároveň je energií vyjádřenou v umělecké formě, tělesnou technikou či literárně. *Ki* představuje psychofyzický charakter, jenž nelze dost dobře uchopit v rámci dualistického paradigmatu (YUASA, 1987). Není zakoušena pouze intelektuální abstrakcí, ale odvozuje se z empiricky vnímaných fenoménů uvnitř i vně lidského těla. Je to pojem, který obsahuje celkové bytí ve světě. Ve světle chápání života jako *ki* je zřejmé, že karteziánská koncepce těla jako funkcionálního mechanismu je pro orientální kultury nesmyslná. Lidské tělo je ze své přirozenosti samostatně aktivní, což vychází z prostorové a časové struktury lidského života. Tělo je také nedílnou součástí lidské existence na světě ve společnosti ostatních lidí. Východní představa těla jako samotného zdroje vlastní energie je blízká fenomenologickému pojetí žitého těla. Takové tělo, součást každodenní zkušenosti se světem, samo rozumí a vnímá paralelně s myslí. Nejen vztah k sobě samým, nýbrž i k ostatním lidem nelze oddělit od tělesné roviny. Své blízké známe „celým svým já“, tedy i tělem. Čin je způsob, jak se člověk aktivně vztahuje k světu skrze své tělo. Na druhé straně však tělo zůstává jedním z mnoha objektů v prostoru. Díky tomu vnímáme stav věcí ve světě také pasivně přes tělesné intuice. Z pojetí těla coby aktivní intuice jasně vyplývá vztah těla a mysli jako jednoty protikladů. Cyklický vztah mezi tělem (jež nelze oddělit od já) a věcmi v prostoru a čase nám dává znalost světa v jeho každodennosti. „Uchopit lidské bytí ve světě ve smyslu aktivní intuice znamená uchopit strukturální vztah mezi já a světem v kontextu modalitě těla. Být aktivní znamená jednat ve světě svým tělem nebo jeho prostřednictvím. Intuice naproti tomu znamená rozumět a akceptovat bytí ve světě- a to opět tělesnými receptory.

Instinktivní chápání tělesnosti vede v Orientu k identifikaci mysli s tělem. Vědomí není nikde konkrétně lokalizováno, nýbrž má vyplnit celé tělo. Když se to podaří, člověk začne používat své tělo tak, jak má, bez zbytečného plýtvání časem a energií. Správné myšlení se neomezuje na nějakou konkrétní část těla. Tělo je zde v jistém smyslu nástroj, nikoli však pouze mechanický, neboť k ovládnutí správné techniky je třeba zacházet s životní silou *ki*. Jednou z cest, jak dosáhnout takového stavu vědomí sjednoceného s tělem je meditace, která je z velké části fyzickou aktivitou. V každodenním životě převládá mysl nad tělem, ale v meditaci je to právě naopak- mysl naslouchá tělu. Správně fungující mysl v orientálním smyslu je však velice vzdálená karteziánské mysli jako protipólu těla. Mysl je zde komplexním celkem zahrnujícím jak tělesnost, tak nevědomí. Této integrace lze dosáhnout

společensky a historicky sdílenými formami kultivace. Mysl, vědomí a tělo se tak stávají navzájem zaměnitelnými pojmy. Nestačí teoretické porozumění, učit se musí především tělo. Osobnostní kultivace je především duchovní trénink prostřednictvím těla. Meditace staví tělo před vědomí tím, že tělo nutí přizpůsobit se stanovené ritualizované technice. V takové kulturně vytvořené situaci meditující zjišťuje, že jeho každodenní chápání sebe sama je neautentické. Tělo je determinanta lidského subjektu a jako takové je také objekt, který původně nepatří pod vládu racionálního vědomí. Rozpoznání plného potenciálu *ki* zahrnuje všechny úrovně lidské vtělené existence ve světě a otevírá cestu k hlubší znalosti a propojení se sebou samými, ostatními lidmi i světem jako takovým. Dochází tak k čisté zkušenosti (srovnej s fenomenologickou *epoché, epistémé*), kdy mysl kompletně splývá s tělem. V přijímání čisté zkušenosti člověk zažívá své já ještě před jeho vymezením vůči světu. Meditační praxí se mysl učí překonávat vědomí sebe jako subjektu stojícího v opozici vůči objektivitě těla (YUASA, 1987). Tělo tím ztrácí svoji objektivitu jako věc a subjektivuje se. Zde je patrný hlavní rozdíl oproti západní tradici, která- jak jsme ukázali- má tendenci tělo objektivovat.

## 2. ANTROPOLOGIE TĚLA

Na rozdíl od sociologie se antropologie o lidské tělo zajímala už od svých viktoriánských počátků. Tělesná stránka lidství stála v centru pozornosti antropologie hned z několika- především historických- příčin. V kontextu evropského kolonialismu se věda o člověku logicky potýkala s otázkami antropologických konstant neboli všelidských univerzálií, jež hledala – a více či méně vědeckými cestami také nalézala- v konfrontaci s nesmírnou rozmanitostí kulturních systémů. Navzdory mnohým mezikulturním rozdílům- nezdědka prezentovaným jako úsměvné kuriozity, potvrzující legitimitu imperialismu a „civilizační“ úlohy Evropy- antropologové většinou nezpochybňovali jisté společné vlastnosti lidstva. Tělo je ideální objekt antropologického výzkumu právě jakožto nositel řady pozorovatelných rozdílů a zároveň univerzálních prvků napříč kulturami.

V rámci antropologie má dlouhou tradici studium vztahů mezi přírodou a kulturou a poměrem jejich vlivu na člověka jako člena společnosti. Dějiny této debaty lze vymezit otázkou: má-li lidstvo jako živočišný druh společný evoluční původ, kde leží hranice mezi kulturou a přírodou? Počátky hledání odpovědi na tento problém lze nalézt u samotných počátků uvažování o člověku a společnosti jako takového. Za raný příspěvek této veskrze antropologické debatě můžeme považovat například Herodotovy Dějiny z 5.století před Kristem, v nichž se cíleně zabývá rozmanitostí kulturních norem a problematikou konvencionality versus universality chování. Odpovědi na tyto otázky se během tisíciletí samozřejmě lišily a vyvíjely. Nikdy nevyřešený spor mezi kulturním a biologickým determinismem utvářel a stále tvoří dějiny kulturní antropologie. Jeho původ však spočívá v klasické filosofii, která přírodu chápala primárně jako biologický život za hranicemi lidských sídel a kulturou naopak myslela racionální život občana města (TURNER, 2008). Vidíme zde tedy opět kulturně selektovaný obraz člověka určitého etnického původu, určitého věku a pohlaví. Rozdíl mezi pouhým životem a životem v určité kulturní nice stál u zrodu západního pojetí politické suverenity. Až do příchodu poststrukturální analýzy Micheala Foucaulta se sociálně antropologická debata o tom, zda je tělo sociálním konstruktem, nebo



biologickou daností, pohybovala mimo sféru politického myšlení. Je to však právě vztah mezi tělesným a veřejným, který dává sociální antropologii tělesnosti zcela novou dimenzi a význam. V antropologii a filosofii 19. století ovlivněné marxismem a evoluční teorií, je zřejmá tendence pátrat po antropologických univerzálních právech v prehistorii lidského druhu. Například výzkumy pravěké společnosti, Ligy Irokézů a primitivních klasifikačních systémů Henryho Luise Morgana (1818-1881) přispěly k teorii společného původu lidstva. Lidské tělo bylo v rané fázi vývoje antropologické vědy částí řešení záhady kulturního relativismu a jako takové podstatným tématem rané antropologie. Současně se rozvíjela i oblast filosofické antropologie, a v jejím rámci role lidské tělesnosti a jejího vztahu k ontologii člověka. Různá pojetí, pojmenování a aspekty specificky lidského ztělesněného bytí v kultuře se staly předmětem řady výzkumů. Pojetí lidstva jako jednoho z mnoha živočišných druhů, podléhajícího všem přírodním zákonům tedy faktické přiznání naší tělesnosti, otevřelo problematiku potřeb a vlastností, nutných k našemu přežití v procesu evoluce. Jaké je minimální kulturní jádro, umožňující zachování a reprodukci lidského druhu? Lidstvo čelilo přírodním podmínkám a omezeným zdrojům potravy vytvářením sociálních struktur, které zpětně generovaly omezený počet cest, jimiž se lidské kultury ubíraly.

Lidské tělo fascinovalo celou plejádu fyzických antropologů, kteří- počínaje Johannem Blumenbachem (1752-1840)- člověka pečlivě přeměřovali, a to především jeho lebku. Johann Friedrich Blumenbach, považovaný za otce fyzické antropologie- spolu s celou svou generací - pátral po původu a „přirozené „ hierarchii lidských ras. Antropologickému diskursu jeho doby vládla debata mezi zastánci monogenetické a polygenetické teorie původu lidstva, spor o doslovný či přenesený výklad Bible a otázka vztahu člověka ke zbytku živočišné říše- hlavně lidoopům- později zodpovězená Darwinovou teorií evoluce. Po většinu 19.století se antropologie, věrna pozitivistické snaze o racionální uchopení světa věnovala měření nejrozličnějších tělesných délek, úhlů, křivek a koeficientů. Na kapitulu samu o sobě by vydaly výzkumy kranialní kapacity s jejich dalekosáhlými teoretickými i praktickými dopady. Výsledky měření u různých skupin a populací se srovnávaly a diskutovalo se o jejich významu pro politiku, o tom co vypovídají o původu, jednotě či rovnosti lidstva. Dobovou zálibu v kvantifikaci vyjadřuje tato poznámka Charlese Darwina z roku 1871:

*Mezi lidmi schopnými posoudit tento problém existuje největší možná různost, máme-li být hodnoceni jako jednotný druh či rasa, nebo jsou-li rasy dvě (Virey),*

*tři (Jacquinot), čtyři (Kant), či je-li jich pět (Blumenbach), šest (Buffon), sedm (Hunter), osm (Agassiz), jedenáct (Pickering), patnáct (Bory St Vincent), šestnáct (Desmoulins), dvaadvacet (Morton), šedesát (Crawford) nebo dokonce šedesát pět, jak tvrdí Burke.*

(DARWIN, 2006)

Přestože názorů na konečný počet lidských ras bylo téměř tolik, jako autorů jednotlivých teorií, většina- mezi níž ke své cti nepatřil právě Blumenbach- se shodla na potřebě hierarchického uspořádání ras.

Typickým antropologickým textem vědeckého rasismu poloviny 19. století byla kniha *Types of Mankind* z roku 1854, na níž se autorsky podíleli americký lékař Josiah Clark Nott (1804–1873) a egyptolog George Robins Gliddon (1809–1857). Ta se stala jakousi monumentální poctou myšlenkám Samuela George Mortona (1799–1851). Kulturní konstrukce rasy a axiologické hodnoty barev je podobný proces jako například vytváření genderových stereotypů nebo dominantního společenského přístupu k tělu. *Typy lidstva* jsou to ukázkou. Například ilustrace černochů jsou zde naprostými karikaturami. Mají opičí obličej, scvrklé lebky s krátkými čely a podobné znaky primitivismu. Autoři svůj rasismus prezentují jako zcela střízlivou a obecně známou vědeckou pravdu. V Jižní Africe lze například narazit na ty

*„nejnižší a nejodpornější druhy lidí: Hottentoty a Křováky. Obzvláště druzí z nich jsou svými morálními i tělesnými vlastnostmi jen nepatrně vzdáleni orangutanům.“* (NOTT a GLIDDEN, 1854)

O obyvatelích východního pobřeží Afriky říkají :

*...veškeré pokusy o jejich polidštění selhaly.* (NOTT a GLIDDEN, 1854)

Co se týče severoamerických Indiánů, komukoli, kdo mezi nimi byl jen krátkou dobu žil, musí být jasné, že v jejich případě je

*marné hovořit o možnosti je civilizovat. Stejně dobře byste se mohli snažit změnit povahu buvola.* (NOTT a GLIDDEN, 1854)

Myšlenku osudové- tudíž „přirozené“- nadřazenosti kavkazské rasy nelze vyjádřit přesněji:

*Stvořitel jim dal do vínku instinkt, díky němuž překonávají veškerá úskalí na cestě za svým posláním civilizovat zemi.* (NOTT a GLIDDEN, 1854)

Dobývání, kolonizace, otrokářství, ba dokonce genocida byly tedy posvěceny Božím záměrem. Utlačování „podřadných typů“ bylo tak vnímáno nejen jako naplnění Boží vůle- osudu- ale zároveň „vědecké“, biologicky determinované a fyziologicky potvrzené frenologickými daty.

Člověk však žije ve světě (a ve fenomenologickém smyslu také „žije tento svět“) symbolů. Symboly jakožto věci zastupující jiné věci, jsou kulturní konstrukty, které v naprosté většině nemají univerzální význam a jejichž čtení podléhá kulturní gramatice. Význam konkrétního symbolu tedy není jeho imanentní vlastností. Chléb a víno symbolizující v křesťanské eucharistii Ježíšovo tělo a krev, mohou například hinduistu pohoršovat (v jeho očích) kanibalistickou konotací. Porozumět symbolu znamená porozumět kulturnímu kontextu. Tatáž mořská mušle může pro západního turistu symbolizovat vzpomínku, zatímco pro obyvatele Trobriandských ostrovů má podrobnou historii a nese s sebou specifický sociální status (BOWIE, 2000). Další vrstvu významů může stejný předmět nabýt v kontextu antropologické výstavy, kde vypovídá o exotické jinakosti nebo koloniálním vztahu.

Už Max Weber charakterizoval člověka jako bytost, která tvoří významy. Přikládat věcem význam, pojmenovávat, klasifikovat je a regulovat svět kolem sebe je zcela fundamentální vlastnost všech lidských společností. Zmocňovat se takto reality znamená také dávat jí řád kultury a činit ji tím srozumitelnou. Odtud plyne mytologický strach z chaosu- nepojmenovaného a bez řádu. Prostřednictvím lidské kreativity vytváří kultura svět sui generis. Symbolická klasifikace je prvotním a univerzálním projevem této kulturní kreativity. V procesu symbolizace přidělujeme výpovědní hodnotu doslova čemukoli- pohlaví, věku, rase, atd. Jazyk je zde podstatným, ne však jediným nástrojem klasifikace (BOWIE, 2000). Jak cizince, tak členy vlastní (širší či užší) komunity automaticky kategorizujeme a zcela mnohdy zcela nevědomky k nim zaujímáme určitý postoj. Líbivá představa moderní kultury bez předsudků je v tomto světle dosti vzdáleným ideálem, protože je-li „před-sudek“ to, co stojí „před soudem“ (myšleno soudem racionálním), je to právě kultura, která je vytváří. Podle významu, jež kulturní kategorie reprezentují se poté k lidem chováme a zároveň predikujeme jejich možné budoucí chování k nám. V některých případech jsou dokonce jisté kategorie dehumanizující. Ať už se jedná o páriu v hinduistickém kastovním systému, bezvěrce v bigotní nebo ideologizované společnosti, či vojáka na opačné straně barikády- má příslušnost k určité kulturní třídě moc vyloučit jedince z lidské společnosti. Stigmatizující znaky jsou pro svoji snadnou čitelnost často fyzické. V případě rasismu tedy opět nemáme co dočinění s biologií jako takovou (jakkoli se rasistické snažili o „vědeckou“ biologizaci

mocenských taktik), nýbrž se symbolickou klasifikací.

## 2.1. Kulturní konstruktivismus těla

Sociálně či kulturně konstruktivistický přístup k lidskému tělu je termín, který souhrnně označuje ty antropologické pohledy, podle nichž kultura lidské tělo určitým způsobem tvaruje, ohraničuje nebo dokonce vytváří (SHILLING, 1993). Viděno konstruktivistickým prizmatem, je tělo do značné míry kulturní entitou. Proto jeho analýza jako biologického, přírodního fenoménu nemůže poskytnout úplný explanační model. Naturalistické přístupy naopak tělo staví před kulturu a pohlížejí na ně jako na entitu biologickou. Z této perspektivy jsou potom kulturní, skupinové i individuální rozdíly determinovány geneticky, a nikoli kulturně. Tělo je zde základem společnosti.

Kulturní konstruktivismus preferuje symbolické, kontextuální a diskursivní aspekty těla před empirickými a čistě fyzickými. Jako takový vychází ze západní tradice dualistického chápání člověka. Sociálně antropologické studium tělesnosti vychází z uvědomění základního faktu lidské existence, totiž, že- slovy Bryana Turnera- lidské bytosti *mají* těla a zároveň *jsou* těly (TURNER, 2008). Pomocí těchto těl vnímáme, vidíme, cítíme, prožíváme svět okolo sebe a tělesně o něm také hovoříme, píšeme a přemýšlíme. Tradiční sociologie tuto situaci dlouhou dobu opomíjela, soustředíc se na extrasomatické aspekty kulturní reality. Na úrovni jednotlivce separovala sociální život od tělesného. V době svého vzniku se sociologie snažila vymezit pole své působnosti od již etablovaných humanitních i přírodních vědeckých disciplín. Vycházela tedy od počátku z klasického dualistického schématu oddělení psychické a biologické stránky člověka, v němž jasně dominuje biologický základ. Moderní sociologie stojí na převaze sociálního nad tělesnými a psychologickými elementy. Pokračuje tak v tradici západního dualismu těla a duše, respektive přírody a kultury. Sociální vztahy se tak staví do protikladu vůči přírodním zákonitostem a faktory vyplývající z individuální tělesnosti zůstávají nedocenené. Britsko-australský sociolog Bryan S. Turner (1945) uvádí ve své přelomové práci *The Body And Society* z roku 1982 několik dalších důvodů tendence popírat fakt lidské tělesnosti v tradiční sociologii. Ve středu jejího zájmu stál problém sociálního řádu (TURNER, 2008) a jeho zachování v měnících se politicko-ekonomických podmínkách. Klasikové sociologické teorie, jako byl Émile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel a Ferdinand Tönnies se zabývali spíše vnitřním fungováním industriální velkoměstské společnosti, nežli evolučními rozdíly lidských kultur. Výsledkem těchto raných

úvah byla především konstrukce sociální akce, nástroje k dosažení společensky žádaných cílů racionální cestou. Velkým tématem byl přerod feudálního systému v moderní kapitalismus a s tím související změny sociálních struktur. Tělesný rozměr lidské existence však často zůstával latentně přítomný ve stínu sociálního. Například Weberova analýza vlivu protestantské etiky na vznik kapitalismu klade důraz na puritánské odpírání tělu. Asketické, zmechanizované tělo se tak stává pracovním nástrojem. Max Weber varuje před racionalizací-

*duchem protestantské morálky, který pronásleduje moderní kapitalismus*  
(WEBER, 2009 )

a proniká do každodenního života. Racionalizace spojená s materialismem má odlidšťující efekt a vede ke slavnému „odkouzlení světa“, k němuž můžeme dodat i jeho „odtělesnění“.

Kulturní konstrukce lidského těla coby pracovního nástroje je klíčová také v antropologii Karla Marxe (1818-1883). Pro marxistické pojetí člověka činí práce z člověka sociální bytost vymezenou vůči přírodě. Prací navíc společnost přetváří svět přírody a tím i člověka samotného. Konkrétně kapitalistická formace je závislá nejen na produkci tělesnými prostředky, ale i na soustavné reprodukci těl. Lidské tělo je jak prostředkem, tak předmětem práce. Marxova historická analýza kapitalistické společnosti, předpovídající její brzký zánik, se soustředí na materialistické a racionální aspekty tělesnosti, vynechávající emocionální, imaginativní a smyslovou úlohu těla v kultuře. Biologizace a instrumentalizace těla byly průvodními jevy jeho zanedbání v rodící se sociologické teorii.

### 2.1.1. Horace Miner a tělesné rituály kmene Nacirema

Lidské tělo hrálo klíčovou roli v rituálech přechodu do různých sociálních statusů u preliterálních společností. Jako univerzální místo ritualizované kulturní symbolizace se tělo stalo objektem zájmu antropologie. Centrální postavení těla se však zdaleka nevyskytuje jen v rituálech přírodních národů. To ukázal originálním způsobem americký antropolog Horace Miner v eseji *Body Ritual Among The Nacirema* z roku 1956. Antropologický výzkum záhadných „naciremanů“ (pro správné pochopení pointy má být název Nacirema samozřejmě čten pozpátku) odhaluje kulturu posedlou rituály tělesné očisty i v rapidně se rozvíjející poválečné Americe. Nacirema jsou národem lpícím na fyzickém vzhledu, a ke zkrášlování svého zevnějšku vyvinuli celý systém pozoruhodných rituálů.

Na rozdíl od veřejné podoby rituálů s účastí celé komunity, jak je to obvyklé u přírodních národů, se každodenní rozličné uctívání těla v moderní společnosti odehrává v soukromí toaletního „chrámu“. Ačkoli pro racionalizaci tělesných rituálů u Nacirema je zásadní pojetí lidského těla jako ošklivé a chátrající schránky, většina každodenních obřadů se zaměřuje na potlačení této skutečnosti. Lidské tělo a jeho přirozené funkce je tak zahaleno jakýmsi tabu a je dovoleno ho ukazovat jen vybraným čarodějům (MINER, 1956). Nacirema jsou také kulturou masochistů, kteří se dobrovolně vystavují nejrůznějším mukám z rukou těchto medicinmanů a „svatých mužů úst“ (MINER, 1956). Ti mají za úkol předejít nevyhnutelnému opotřebování organismu. Na první pohled se tedy kultura Nacirema věnuje podivným rituálům tělesných úkonů, které se zdají být na míle vzdálené hodnotám moderní západní společnosti. Ve druhém plánu se však ukazuje, že například posvátný chrám, kde se odehrávají očištné obřady, není nic jiného, než obyčejná koupelna a magická skříňka je jen toaletní poličkou.

Záměrem Minerova článku nebylo zobrazit extrémní projevy vlastní kultury, ale spíše ukázat, jak může perspektiva vnějšího pozorovatele ovlivnit čtení konkrétní kultury. Úzkostlivá péče „Naciremanů“ o svou tělesnou schránku se bez znalosti konkrétních norem a hodnot může zdát bizarní. Vtipnou sondou do rituálů tohoto neznámého kmene Miner

upozornil na problém zjednodušování a dezinterpretace antropologické analýzy při nerespektování kulturního kontextu. Vzněl tím také otázku objektivity antropologie a zpochybnil staré antropologické paradigma rozlišující mezi „námi“ a „těmi druhými“.



## 2.1.2. Émile Durkheim a náboženský dualismus

Studium symbolismu těla v antropologii navazuje na durheimovskou tradici evropského myšlení o společnosti. Vzájemný vztah mezi tělem a kulturou zprostředkovaný symbolickými systémy zkoumal na počátku 20. století Robert Hertz (1881- 1915), ve 30. letech Marcel Mauss a nakonec v 70. letech Mary Douglas. Kulturní aspekty fyzického těla vždy reflektují hodnoty a kategorie těla sociálního, čili společnosti.

Samotný Emile Durkheim (1858-1917) vztah společnosti a těla nijak konkrétně nezkoumal. Tělo je u něj součástí profánní stránky „primitivního“ náboženského dualismu, jehož protipól tvoří sakrální sféra. Právě polarita sakrálního a profánního je podle Durkheima charakteristickou vlastností náboženského života přírodních národů (DURKHEIM, 2002). Do sakrální oblasti patří vše čisté, dobré a božské, zatímco do oblasti profánního vše obyčejné, nečisté, tělesné. Tento základní dualismus je spojený s posvátnou hrůzou z možného překročení hranice mezi oběma světy. Pouze důsledné oddělení principů udržuje harmonii vesmíru, protože každý z obou světů má potenciál ohrozit integritu druhého. K ochraně před nebezpečím znečištění vytvářejí primitivní náboženství komplikované systémy tabu. Věci z kategorie posvátného jsou v očích společnosti vyzdvihovány a uctívány, kdežto těmi, označenými za profánní je opovrhováno. Co se týče kategorizace jednotlivých polarit, rituálů a pravidel oddělujících profánní od sakrálního, ty si kultura podle Durkheima stanovuje konsenzuálně a udržuje je nátlakem tradice. Představují tedy sociální fakta, nikoli přírodní danost. Přístup společnosti k lidskému tělu je reflexí dualismu sakrálního a profánního. Tělo, jak už bylo řečeno, patří do oblasti profánního, duše naopak do světa sakrálního. Přestože tedy Durkheim sám téma tělesnosti nijak podrobněji nerozvíjel, jeho dílo- především *Elementární formy náboženského života* z roku 1912- položilo základ tradice studia těla jako sociálního konstruktu. Durkheim se domníval, že primitivní náboženské systémy a kosmologie vznikají vnitřními silami společnosti, která se vymezuje proti vnějšímu působení. Jako zastávce dichotomického modelu „my“ (moderní racionální společnost) a „ti druzí“ (primitivní národy řídicí se iracionálními pohnutkami) neaplikoval

Durkheim svou teorií na žádnou industriální společnost. Předpokládal, že moderní společnosti se od těch primitivních zásadně odlišují, protože naše myšlenkové systémy jsou založeny na objektivní vědě, zatímco primitivní kosmologie jsou sociálními konstrukty. Současná antropologie od tohoto přístupu dávno ustoupila (a to i díky zmiňovanému Horaci Minerovi) a systémy vědění jak tradičních, i tak moderních společností zkoumá jako konstrukty organizované kulturními normami. Kulturní konstrukcí je proto i konceptualizace lidského těla, která se promítá do každodenní praxe a zkušenosti se světem.

Dílo Emila Durkheima inspirovalo řadu antropologů, kteří při studiu těla jako symbolického systému navazovali na Durkheimovu teorii sociální konstrukce vědění. Obecně vzato při tom vycházeli z předpokladu, že způsob, jakým kultura k tělu přistupuje, odráží její normy a hodnoty. Obraz „přirozeného“ lidského těla vytváří kultura a dává mu symbolické významy. Tělo je mikrokosmos společnosti, která do něj vnáší své hodnoty a řád, přestože ho často následně staví do role protihráče kultury a civilizace. Výzkum kulturní konstrukce těla jako symbolického vyjádření hodnotového systému společnosti se pro Durheimovy následovníky stal cestou k porozumění sociálnímu systému. Autoři jako Robert Hertz a Mary Douglas se zabývali právě symbolickou hodnotou tělesných znaků a projevů. Marcel Mauss, Pierre Bourdieu a Michael Foucault rozvinuli souvislosti mezi tělesností, represivní mocí a symbolizací jako jejich spojnicí. V symbolice těla se osobní rovina prolíná s veřejnou. Fyziologické a biologické znaky se procesem symbolizace stávají kulturními. Fakt, že každý člověk existuje fyzicky, že tedy všichni máme tělo, z něj činí mimořádně vhodný nástroj sdělování symbolických významů a hodnot společnosti:

*Existuje jeden konkrétní způsob lidské přirozené symbolizace, který je univerzální, a který proto umožňuje efektivní mezikulturní komparaci. Středem této symbolizace je lidské tělo, jediná věc v přírodě, kterou vnitřně zakoušíme, jediný objekt, který subjektivně poznáváme.* (NEEDHAM, 1972)

Antropologický přístup k tělesnosti zkoumá, jak kultura z těla vytváří a v tělech reprodukuje symboly, významy, rituály, mýty, zkušenost posvátna i každodennosti. Například v rámci polarity „čistého“ a „nečistého“, s níž pracuje Mary Douglas, může mít akt symbolické klasifikace původně neutrálního tělesného znaku dalekosáhlé praktické důsledky.

### 2.1.3. Robert Hertz a kulturní dominance pravé ruky

Prvním z antropologů, kteří takto postupovali, byl Robert Hertz. Hertz se narodil do židovské rodiny poblíž Paříže roku 1881 a zemřel v kristových letech n jaře 1915 při pokusu o útok na německé pozice u Marcheville. Do této akce 1. světové války se Hertz dobrovolně přihlásil. Robert Hertz studoval sociologii na École Normale Supérieure a krátce působil na École des Hautes Études. V devatenácti letech nastoupil do redakce časopisu *L'année Sociologique*, založeného o dva roky dříve Emilem Durkheimem. Zde kromě Durkheima spolupracoval například s Marcelem Mausse, Mauricem Halbwachsem, Henri Hubertem či Celestinem Bouglé. Durkheimův kroužek rozvíjel teoretický základ antropologie, na rozdíl od britské Frazerovy školy, zaměřené na sběr sekundárních etnologických dat. Hertz rozpracoval Durkheimovu myšlenku kolektivní reprezentace ve vlastní analýze pohřebních rituálů a kulturního vnímání smrti (PARKIN, 1996). Idea „smrti“ je kulturní konstrukcí. Obavy a naděje, které s ní lidé spojují, nejsou instinktivní, nýbrž naučené ze symbolických systémů, jakými jsou například jazyk, umění či náboženské a pohřební rituály té které kultury. Progresivní kontrola nad životem a smrtí je základním pilířem sociálního řádu (BAUDRILLARD, 1993). Každá kultura má ucelenou představu mortality, poskytující hluboce zakořeněné explanace smrti, které členové dané společnosti považují za pravdivé. Tyto významy, přisuzované smrti a ceremonie, jež se na ně vážou, mohou procházet různými změnami, které bývají vyvolány vývojem vztahů uvnitř společenství živých. Robert Hertz svoji teorii kulturního vnímání smrti vypracoval na fenoménu sekundárních pohřbů u Dayaků z Bornea (*Contribution á une etude sur la représentation collective de la mort*). Ti své mrtvé pohřbívají nadvakrát. V první- „vlhké“- fázi jen provizorně a tak, aby se tělo mohlo rozložit, tedy do země nebo nádob. Tak jako maso odpadá od kostry, identita mrtvého se odděluje od jeho těla. Tehdy také příbuzní nejintenzivněji prožívají smutek z odloučení. Kolektivní je v symbolické rovině totožné s tělesným. Druhá- „suchá“- část pohřebního rituálů se už týká jen kostí. V této fázi nabývá nebožtík svůj nový status a z mrtvolky se stává předkem. Analýzou kolektivní reprezentace sekundárních pohřbů Hertz předjímá studii přechodových rituálů svého přítele Arnolda Van Gennepa (1873- 1957)- *Les Rites de passage* vznikly o dva roky později- i Turnerovu teorii liminality. Liminalita, tedy prostor mezi dvěma světy s sebou

vždy nese nebezpečí. V přechodném období mezi smrtí a rozložením těla v primárním hrobu se příbuzní nebožtíka musejí podřídit některým tabu, která je chrání před bloudící duchem mrtvého (HERTZ in LOCK and FARQUHAR, 2007). Čas do rozkladu těla symbolizuje trvání smutku. Teprve po rozložení měkkých tkání těla a vykonání příslušných rituálů se duch mrtvého může v klidu odebrat na onen svět a jeho rodina smí přestat truchlit. Období liminality završuje slavnost *tivah*, která kromě druhotného pohřbu tělesných ostatků integruje nebožtíka do světa mrtvých a jeho příbuzné zpět do společnosti živých. Společnost si uchovává vlastní nesmrtelnost přesahující dočasnost těla svých členů tím, že mrtvým připisuje nový status předků. Kultura tak překonává přirozený strach ze smrti a zániku, když svým příslušníkům nabízí něco z vlastní nesmrtelnosti. Smrtí člověk přechází z moiety živých do moiety mrtvých, součástí kultury však zůstává. Individuální mrtvé tělo, duch, který se od něj odpojil a především společenství pozůstalých tak v kolektivním vědomí vytvářejí symbolické kontinuum, propojené rituálem sekundárního pohřbu. Svoji studii kolektivní reprezentace smrti napsal Hertz v roce 1907 a jako první antropolog uplatnil interpretativní přístup k lidskému tělu jako nositeli kulturních hodnot. Jeho metodika byla v této práci ještě poplatná dobové tradici „armchair anthropology“, jinými slovy vycházel především z materiálu z druhé ruky shromážděného za svého studijního pobytu v Británii. Tam se setkal i se samotným Frazerem. Britské antropologii však vytykal příliš národopisný charakter, postrádající vědeckou analýzu francouzské školy. O pět let později již Hertz ke sběru dat k práci o kultu sv. Bessy v Dolomitech použil metodu zúčastněného pozorování, kterou o celé desetiletí později pro antropologii etabloval Bronislaw Malinowski. Zatímco Malinowski byl ke svému dlouhodobému pobytu na Trobriandských ostrovech prakticky donucen politickými událostmi, Hertz si zúčastněné pozorování vybral zcela dobrovolně.

Nejvýznamnější prací, kterou Hertz stihl dokončit před svým povoláním do války je nepochybně jeho studie laterálního symbolismu, kterou lze pokládat za zakládající dílo antropologie tělesnosti. Esej *La Prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse* vyšla roku 1909 a v předmluvě k jejímu anglickému překladu ji Edward E. Evans-Pritchard označil za „reprezentativní ukázkou vývoje dvou staletí sociologického myšlení ve Francii, od Montesquieho po Durkheima“ (Evans-Pritchard in NEEDHAM, Rodney: *Death and the Right Hand*, 1960). Hertz si na začátku práce všimá obecné vlastnosti kultury označovat vlastní arbitrární konstrukce za přírodní či „přirozené“. Ty poté fixuje pomocí „přirozených symbolů“ (termín Mary Douglas), jejichž „nejpřirozenějším“ nositelem je lidské tělo, jež je ze své podstaty neustále „po ruce“. Sociální hierarchie o sobě prohlašuje, že je

založená na přirozenosti věcí, tím se chrání, udržuje a racionalizuje (HERTZ in LOCK and FARQUHAR, 2007). Kulturní a symbolická manipulace s tělem upevňuje sociální řád. Dualismus levé a pravé strany, potažmo ruky, spolu s upřednostňováním pravé, pokládá Hertz za kulturní univerzálii (že tomu tak ve skutečnosti nemusí být všude, ukazuje ve své práci přímo reagující na Hertze Marcel Granet /1884-1940/. Fenomén odmítnutí jakékoli antropologické teorie argumentem, že „...je to velice pěkné, ale neplatí to u Bongo-bongo“ nazývá Mary Douglas „bongoism“). Obecně se preference pravé ruky vysvětluje anatomickou převahou levé mozkové hemisféry. Levá hemisféra bývala spojována s Brocovým centrem řeči (dnes je známo, že praváctví či leváctví s lokací Brocova centra nesouvisí- viz. ERBAN in DOLEŽALOVÁ a kol., 2006) a Hertz zpochybňuje výrok Paula Brocy, že „jsme praváci, protože jsme levomozcí“(HERTZ in LOCK and FARQUHAR, 2007) otázkou po tom, co je příčinou a co důsledkem. Mohla se naopak levá polovina mozku lépe vyvinout v důsledku kulturního upřednostňování pravé ruky? Tělo zde vychází kultuře vstříc- poměr leváků je mezikulturně nižší, nežli praváků. Je to příhodný znak, na němž kultura vybudovala systém symbolických asociací, který je téměř univerzální. Důkazem může jazyková oblast, kde je také pozoruhodná uniformita významů a hodnot u obrátů, slov a metafor, používajících pravo-levou polaritu. Hertz si bere za příklad kulturu Maorů, podobný jev však můžeme pozorovat i v češtině a jiných indoevropských jazycích. Odmyslíme-li kulturní návyky, je fyziologická převaha pravé ruky téměř zanedbatelná. Nejbližší příbuzní člověka, tedy primáti, jsou obouručí, což ukazuje na extrasomatický, nikoli evoluční původ preference jedné strany. Je to právě lidská kulturní schopnost používat tělo jako symbol, která dává dualismu pravé a levé strany jeho význam. Tělo v symbolické rovině je jakýsi kód, kterým čteme a vykládáme svět.

*Lehká fyziologická výhoda na straně pravé ruky je pouze záminkou kvalitativní diference, jejíž příčina leží mimo jednotlivce, ve vývoji kolektivního vědomí.*

(HERTZ in LOCK and FARQUHAR, 2007)

Kulturní normy se zdají být „přirozené“ právě z toho důvodu, že klíčem k rozluštění složitých kulturních konstrukcí je lidské tělo. Pokud je jedna ruka opravdu od přírody silnější a zručnější, nebylo by logické, ptá se Hertz, takovou disproporci vyrovnávat intenzivnějším trénováním právě té slabší ruky? Kultura místo toho favorizuje pravou, zatímco levá ruka je zanedbávána, mrzačena a záměrně udržována pasivní. Ve většině společností jsou leváci- a především děti s vrozeným sklonem k leváctví- podrobeni více či méně násilným technikám

preučování. Bývají trestány, zesměšňovány, levá ruka se jim svazuje za záda- co se týče restriktivních technik, je kultura nesmírně vynalézavá. V mnoha společnostech je zvykem jíst a zdravit pouze pravou rukou. Levou naopak kultura spojuje s defekací a symbolizuje nečistotu. Status leváka v pravoruké kultuře přirovnává Hertz k situaci neobřezaného ve společnosti, jejíž konvence obřízku vyžaduje (HERTZ in LOCK and FARQUHAR, 2007). Každý levák je potencionálním čarodějem, jemuž není radno příliš věřit. Takový člověk nevyhovuje kulturnímu ideálu, svojí odlišností se stává urážkou řádu a „právem“ se tak vystavuje sankcím. Systém jeho těla neodpovídá struktuře supersystému společnosti, jíž má být tělo obrazem. Přitom zůstává známým faktem, že i u zcela pravorukého člověka je levá ruka schopna si dostatečným tréninkem osvojit zručnost a sílu pravé. Hertz to dokumentuje na příkladech úrazů, kdy lidé o dominantní končetinu přišli nebo na profesích, jako je chirurgie či hra na hudební nástroj, které vyžadují obourukost. Rozdílné hodnoty kulturně připisované oběma stranám těla mají tedy podobu sociální instituce. Hertz chce najít:

*„původ imperativu, který je napůl estetický, napůl morální. Sekularizované představy, které stále ovládají naše jednání, vycházejí z mystických forem, ze světa náboženství a emocí. Vysvětlení preferenci pravé ruky proto musíme hledat ve srovnávacím studiu kolektivních reprezentací.“ (HERTZ in LOCK and FARQUHAR, 2007)*

Jako explanační model používá Durkheimův dualismus sakrálního a profánního. Zatímco Durkheim považoval náboženskou polarizaci za vlastnost definující primitivní společnosti, Robert Hertz myšlenku svého učitele rozšířil i na společnosti moderní, čímž opět předešel svou dobu. Sakrální a profánní- jak již bylo řečeno mnohokrát- jsou dvě entity, jejichž kontaktu kultura úzkostlivě brání soustavou tabu. Tím chrání sama sebe před chaosem a symbolicky udržuje chod univerza- řád světa, kde mají věci své místo. Hrůza „primitivů“ z možné záměny obou polarit vytváří duální klasifikaci, která prostupuje všemi aspekty života společnosti. Sociální organizace podporuje systém protikladných moiet a frátrií, které jsou posvátné pro vlastní členy a naopak profánní pro příslušníky opačného klanu. Tak dospívá primitivní společnost k totemismu, komunikaci statků, žen a informací (LÉVI- STRAUSS, 2006). Tentýž dualismus potom kultura přiřazuje i přírodním jevům. Otázkou zůstává, zda se tak přírodní zákon odráží v lidské imaginaci, nebo zda nás naopak naše touha po organizaci

nutí vtisknout původně chaotické přírodě vlastní kategorie, či zda je kultura se svými škatulkami „jen“ vrcholnou kreací přírody. Ať tak či onak, svět okolo nás systematizujeme podle sexuální (pohlaví připisujeme i zcela bezpohlavním objektům a silám), barevné, etické a řady dalších modifikací primordiální náboženské polarity sakrálního a profánního. Dualita v sobě vždy zároveň nese také etickou hierarchii, kdy jedna strana představuje pozitivní a druhá negativní hodnoty. Je proto nemyslitelné, aby se lidské tělo- vrchol všeho stvoření- tomuto principu duality vymykalo (HERTZ in LOCK and FARQUHAR, 2007). Jestliže celý makrokosmos světa a společnosti disponuje aktivní a pasivní, dobrou a špatnou stránkou, lidské tělo- mikrokosmos- v kulturním světě zkrátka nemůže být symetrické.

*„Taková výjimka by nebyla jen nevysvětlenou anomálií, zničila by celou rovnováhu duchovního světa.... Kdyby organická asymetrie neexistovala, museli bychom ji vymyslet.“*

(HERTZ in LOCK and FARQUHAR, 2007)

Vrozená lehká asymetrie lidského těla na sebe nabaluje symbolické kulturní hodnoty a významy, které tuto dysbalanci zpětně prohlubují. Převaha jedné strany se dále fixuje tím, že je s ní symbolicky svázán řád společnosti. Dominance pravé ruky nad levou je tedy nejen produktem a potvrzením, nýbrž také podmínkou fungování srozumitelného světa.

*„Tatáž osa, která dělí svět na dvě poloviny, prochází i lidským tělem rozdělujíc jej na říši světla a temnoty. Pravá a levá překračují hranice našeho těla a pojímají celý vesmír.“*

(HERTZ in LOCK and FARQUHAR, 2007)

Primitivní dualismus se promítá i do jazykové roviny či genderové hierarchie (Bůh stvořil ženu z Adamova levého žebra). Prostorové rozdíly a orientace jsou analogické s obrazem lidského těla. Pravá ruka přisáhá, uzavírá smlouvy a stvrzuje manželství. Cílená kulturní paralyzace levé ruky je symbolickým obětí, vyjádřením převahy sakrálního nad profánním.

Hertz kritizuje reduktivní tendence vysvětlující, proč byla právě levá ruka odedávna záměrně zanedbávaná, orientací vůči světovým stranám při primitivním vzývání kultu Slunce. Během



modlitby se věřící přirozeně stáčí k východu, kde vychází Slunce - zdroj života. Tomu mimochodem odpovídá i orientace sakrální architektury. Z tohoto směřování plyne souvislost mezi světovými stranami částmi těla: západ je vzadu, jih vpravo a sever nalevo. Do vnímání těla se promítají vlastnosti jednotlivých směrů. Plný sluneční svit z jihu dopadá na pravou stranu, zatímco levou stranu spojujeme s chladem severu (HERTZ in LOCK and FARQUHAR, 2007). Přírodní prostředí však podle Hertze není tím, co vytváří kolektivní vědomí. Původ duality sakrálního a profánního je třeba hledat ve struktuře lidského těla. Pravé ruce je tedy připisován privilegovaný status proto, že spadá do kategorie posvátného. Levou naopak kultura kategorizuje jako profánní, a proto jí bývá opovrhováno.

## 2.1.4. Marcel Granet a laterální symbolika v Číně

Hertzovu argumentaci podpořil- třebaže na základě rozdílných výsledků výzkumu- jeho vrstevník a kolega z *L'Année Sociologique* , sociolog a sinolog Marcel Granet(1884-1940)v eseji *La droite et la gauche en Chine* (poprvé 1933). Granet analyzoval systém laterální symboliky v čínské kultuře, a přestože jeho studie ukazuje převažující preferenci opačné strany v Číně, shoduje se s Hertzem v tom, že klasifikační systém lidského těla odráží morální hodnoty společnosti. V čínské kultuře neexistuje tak jasně vyhraněný dualismus pravé a levé strany, jaký popisoval Hertz. Číňané jsou sice v naprosté většině praváci ( ne-li vrození, tak praváci z povinnosti), ale pozitivní hodnoty bývají spojovány spíše s levou stranou. Souvisí to s tendencí Orientu kontextualizovat svět, místo západní touhy po jednoznačně dualisticky separovaných entitách. Proto také – jak bylo řečeno výše – Východ nezná západní dualismus těla a duše, a vnímá je místo toho, jako jednotný celek. V Číně chybí absolutní limity či striktní tabu. Vše je otázkou konvence, etikety, toho, co se právě hodí v dané situaci.

*Problematika levé a pravé má co dočinění s velmi obecnou otázkou etikety. V Číně etiketa ovládá jak kosmografii, tak fyziologii. Vyjadřuje strukturu světa, která se neliší od struktury jednotlivce. Architektura univerza a architektura člověka stojí na totožných principech. Anatomie světa proto vysvětlí proměnlivou dominanci pravé nebo levé strany. (GRANET in LOCK and FARQUAHAR, 2007)*

Struktura čínské kultury se odvíjí od prvotního sexuálního dualismu Yang a Yin. V této klasifikaci levá ruka spadá pod mužský princip Yang, levá pod ženský Yin. Druhou základní opozicí je vztah mezi poddaným a vládcem, který vyplývá z přísné hierarchie čínské společnosti. Granet zmiňuje řadu ritualizovaných úkonů, v nichž střídavě převažuje levá nebo

prvá strana. V Číně se konkrétní čtení laterální symboliky odvíjí od kontextu obou určujících binárních opozic. V protikladu například stojí horní a spodní část těla i světa. Proto je upřednostňována pravá ruka a noha, ale levé oko či ucho (GRANET in LOCK and FARQUAHAR, 2007). Také čínská medicína je založená na znalosti kosmických zákonitostí, jejichž zmenšenou podobou jsou pravidla lidské fyziologie. Západnímu pozorovateli bez náležité znalosti kulturní symboliky a mytologie se tudíž čínské zvyky a preference mohou snadno zdát chaotické a nekonekventní. Vše je však „jen“ etiketa, jejíž komplikovanost dovedli Číňané do mimořádné výše. Kosmogonický mýtus o zlém ministrovi Kong-Kongovi, kvůli jehož neposlušnosti se Nebe a Země navzájem posunuly, tak například vysvětluje, proč se hvězdy pohybují směrem k západu a proč naopak všechny čínské řeky tečou na východ. Proto také gnómon slunečních hodin v centru hlavního města- které je zároveň středem světa- vrhá stín i v poledne letního slunovratu (GRANET in LOCK and FARQUAHAR, 2007). Kdyby ovšem bylo Nebe stále přímo nad Zemí, ve středu světa a sídle jeho vládce by v tomto čase žádný stín nebyl. Posun Nebes na západ a Země na východ ovlivňuje strukturu lidské anatomie. Jelikož hlava představuje Nebe a končetiny Zemi, východ levou stranu a západ pravou, musí v kulturní logice pravá ruka převažovat nad levou a levé oko nad pravým.

*Struktura mikrokosmu, jak jsme již viděli, přesně závisí na struktuře makrokosmu. Čím je však vysvětlena struktura makrokosmu? Nikoho zde nepřekvapím, když řeknu, že ji vysvětluje sociální struktura, která je značně komplikovaná. A právě z této komplikace vychází proměnlivá preference levé nebo pravé.*

(GRANET in LOCK and FARQUAHAR, 2007)

Čínský dualismus je oproti evropskému typický svou pružností. Tam, kde Západ jasně definuje a střeží nepropustné hranice, je orientální kultura mnohem méně rigidní. Žádná opozice není absolutní. Čínský svět se řídí principem cirkulace, rytmického střídání převahy jednoho z elementů. Stejně jako makrokosmos, ani lidské tělo zde není stálou jednotkou. Principy yin a yang se v těle- tak jako v jeho kosmickém předobraze- střídají v čase i prostoru. Jejich rotací tak dochází ke změnám v etiketě, ale i fyziologii. Historická kulturní období jsou de facto fyziologické fáze vývoje vesmírného organismu. Střetávání a vzájemné prolínání obou principů je v čínské kulturní anatomii nesmírně důležité. Jelikož jsou obě síly

především sexuální, jedná se vždy o téma hierogamie. Mužskou energii- Nebe, otec, yang- charakterizuje fenomén zahrnutí, objetí a anatomicky hrud' a dech. Ženský protipól- yin, Země, matka- naopak v tělesné rovině reprezentuje krev a záda, která nesou náklad. V kulturní představě početí dává nové lidské bytosti otec svůj dech a matka krev. Orgánem dechu je srdce, které se nachází v hrudi. Naopak yin spojuje čínská medicína s krví a ostatními životodárnými tekutinami, jejichž orgánem jsou ledviny, které máme na zádech.

Marcel Granet, podobně jako jeho inspirátor Robert Hertz, zahrnul biologické, anatomické a medicínské konstrukce do studia kolektivních reprezentací, které determinují kulturní obraz lidského těla, jež tyto symbolické hodnoty zpětně reflektuje. Fyzické tělo se tak stává symbolem nebo nositelem symbolů, kterými kultura vnáší řád do přírodního dění. Pro antropologický výzkum je proto neocenitelným objektem studia, jakožto materie, do níž kultura- mnohdy represivně a bolestivě- vtiskne svůj hodnotový systém na té nejintimnější úrovni. Tělo jako „somatizovaná kultura“ je antropologickým textem, jakousi meta-narací všech dalších konstrukcí, jejíž čtení dává smysl pouze v jazyce a kontextu konkrétní kulturní symboliky.

## 2.1.5. Marcel Mauss a habitus

Marcel Mauss (1872-1950) věřil, že specifické pohybové techniky každodenních tělesných aktivit, jako je chůze, běh, plavání či spánek, představují naučené vzorce. Ty nám kultura od narození vštěpuje prostřednictvím formálních i neformálních procesů enkulturace. Maussovo a Hertzovo dílo vychází přímo z Durkheimova sociálního konstruktivismu, jehož princip kulturního vytváření reality uplatnili tito autoři při antropologickém studiu tělesnosti. Antropologický zájem o způsoby, jimiž konkrétní kultury ovlivňují pohybové stereotypy svých členů vzbudily až o desetiletí později práce Pierra Bourdieu a Michaela Foucaulta.

Podřizovat tělo různým kulturním disciplínám je běžnou praxí většiny společností. Účelem takových tělesných praktik může být dosažení náboženských či duchovních cílů, kultivace morálních a estetických vlastností nebo prostá projekce kulturních obsahů do tělesné roviny. Tělesné techniky zahrnují podle Marcela Mausse jak prvek psycho- fyzický, tak kulturní. Lidské tělo je samozřejmě v první řadě biologický organismus, se podléhající všem přírodním zákonům. Krom toho se ale také v procesu kultivace stává artefaktem, schopným vypovídat o své kultuře, a v tomto ohledu přebírají úlohu kulturní zákony *sui generis*. Kantovo „hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně“ - vyjádření rozdvojené povahy člověka jako bytosti stojící mezi dvěma světy - tak platí i o lidském těle, pokud jej vnímáme jako průsečík přírody a kultury.

Podle Mary Douglas není důvod upřednostňovat individuální tělesnou či emocionální zkušenost o nic víc, nežli zkušenost kulturní a sociální (DOUGLAS, 2007). Při zkoumání vztahu vnitřního a vnějšího je třeba uvažovat v kontextu kulturně daného tělesného habitus-komplexu technik, gest, jednání a zacházení s tělem, jak je popsal Marcel Mauss. Tento „habitus“ se, jak píše Mauss, se liší nejen individuálně a také v rámci jedné společnosti mezi různými sociálními vrstvami, nýbrž hlavně od kultury ke kultuře. Maussem jasně ilustrované příklady kontrastů mezi uniformitou tělesné zkušenosti v rámci dané kultury na jedné straně, a rozmanitostí v mezikulturním srovnání na straně druhé, hovoří ve prospěch kulturní determinace zdánlivě přirozené tendence lidského organismu k určitým výrazovým

technikám. Soubor technik, označovaný za vnější habitus představují sociálně a individuálně rozpoznatelné detaily oblečení, držení těla, gestikulace a tělesného jednání. Chceme-li pochopit vliv fyziologické teorie na vnímání a reprezentaci lidského těla, je třeba konceptualizovat podobně vlivný, i když ne tak viditelný, vnitřní habitus (PASTER,1993). Ten zahrnuje explanační systém, v jehož rámci jsou vnitřní tělesné pochody chápány. Představa, že se v daném čase jakákoli komplexní kultura dívá na lidské tělo ze sociální či fyzické perspektivy pouze jedním způsobem, je samozřejmě velice zjednodušující. Nicméně stejně jako můžeme hovořit o jisté míře uniformity tělesných technik, tak i laický pohled společnosti na fungování organismu je podmíněn kulturou- ačkoliv se jedná o zcela přírodní procesy. V některých základních otázkách pochopitelně panuje jednota už jen proto, že lidské tělo je složeno a funguje na základě přírodně určených a zčásti předvídatelných principů. Avšak nezávisle na univerzální platnosti biologických zákonitostí, tělesné pochody, jejich funkce a význam mohou být uchopeny jen v rámci kulturou zprostředkovaného diskursu. Konkrétní kultury potom mají takové diskursy více či méně technické, více či méně empiricky platné a podobně. Není pochyb o tom, že vědecké bádání nás přivádí ke stále lepšímu a ucelenějšímu poznání lidské fyziologie. Pohlížíme-li ale na vývoj teorií lidského těla z perspektivy dějinného vývoje a ideologického dopadu, nemá smysl tyto teorie rozlišovat na empirickém základě. Interakce fyzické zkušenosti s vlastním tělem a jeho diskursivního uvědomění se tedy odehrává na půdě kultury. Dominantní fyziologické teorie mají také ideologický efekt ve smyslu konvenčně konstruované samozřejmosti lidského bytí v těle. Tělo se ocitá v centru toho, co zakoušíme jako pravdu. Protože člověk chápe své tělo jako přirozené a jemu patřící, děje se to, co probíhá uvnitř těla často bez povšimnutí. Tělo funguje denně, samozřejmě, mimovolně a každému podobně. V tomto ohledu je tělesnost tou nejpůvodnější formou prezentace sebe sama. Díky tomu se zdánlivě ocitá mimo symbolicky zvýznamněný prostor ve sféře „jen přírodního“. A je právě ona přirozenost a bez-významnost, která udílí tělesnosti takovou sociální moc. Podle Pierra Bourdieu představují principy, vetknuté společností tělu, základ arbitrárních obsahů kultury. Vzorce takto vtělené potom stojí mimo dosah vědomí, a proto se nedají ovlivnit vůlí ani záměrnou transformací. Nemohou být explicitní, protože jsou skryté, nevyslovované a nenapodobitelné. Nic není cennější než hodnoty dané tělu, ztělesněné proměnou dosaženou skrytým nátlakem. Implicitní výchova je s to vštípit člověku celou kosmologii, etiku, metafyziku a politickou filosofii prostřednictvím tak nenápadných příkazů jako „stůj rovně“ nebo „nedrž nůž v levé ruce“. (BOURDIEU, 1998).

Tiché a těžko postřehnutelné formování vnějšího habitu, o kterém mluví Bourdieu doplňuje stejně nenápadný a možná ještě lépe fungující tlak habitu vnitřního v „neustálé výměně významů mezi dvěma druhy tělesné zkušenosti“ (DOUGLAS, 2007). Kumulativní tlak společnosti na individuální tělesnost má za důsledek dostředivé zaměření fyzického já. Tato tendence se realizuje v rámci kulturou zprostředkovaného diskursu těla- orientace v dobových standardech atraktivity, přijatelného vystupování a také sebeovládání a kontroly tělesných funkcí. Jako součást enkulturace dostane dítě do vínku schopnost číst různé významy obsahu, produktů a úkonů spojených se svým tělem a to nikoli izolovaně, nýbrž vždy v kontextu hierarchizovaných vztahů k tělům ostatních. Podobně jako v Kafkově povídce *V kárném táboře* se do těla tímto procesem vyryje text kultury a tělo se tak stává manifestací vnitřních pochodů. Ty nejsou možná tak zjevné jako vnější habitus, ale pravidlům kulturního systému podléhají stejně. Mauss chápe tělo jako prvotní a nejpřirozenější technický objekt a zároveň prostředek (MAUSS in FRASER, 2005). Jeho instrumentální přístup k tělu pohlíží na lidské jednání prizmatem naučených dovedností. Pojem „tělesné techniky“ je výsledkem působení kulturních standardů na formování těchto naučených postupů. Odtud také jeho termín „habitus“ ve smyslu nabyté schopnosti, společensky naučeného chování, které se liší od kultury ke kultuře a které je

*...dílem kolektivního a individuálního praktického rozumu, spíše než repetitivních vlastností duše. (MAUSS in FRASER, 2005)*

Koncept habitu se nevztahuje ke schopnosti těla vystupovat v jako symbol kulturních obsahů nebo naopak být předmětem kulturní symbolizace. Tím se Maussův přístup liší od Hertzova. Mauss sice také předpokládá komunikaci vzorců vhodného a nevhodného chování tělesnými prostředky, ale jeho habitus se vztahuje k tělu jako soustavy pohybových dovedností, nikoli symbolickému systému. Zkoumá adaptabilitu koordinovaného, účelného zacházení s tělem. Maussovi jde o jakousi „antropologii praktického rozumu“ (COAKLEY, 2000). Lidské tělo není jen pasivní materií, přijímající obtisk kultury. Není ani mechanickým soukolím neměnných přirozených reflexů, vystupujících pod každým kulturním nánosem. Je to autonomní nástroj lidské adaptace, prostředek prvotního bytí ve světě. Kultura tvaruje techniky fyzického pohybu, emocionální i duchovní stavy mají své techniky tělesného výrazu. Mauss tak otevřel cestu výzkumu způsobů tělesného rozměru spirituální zkušenosti. K této myšlence ho inspiroval výzkum čínských taoistických technik Marcela Graneta:

*„Jsem přesvědčen, že v základu všech našich mystických stavů jsou tělesné techniky, kterými jsme se (v západní kultuře) nezabývali, které však byly detailně studovány v Číně a Indii, dokonce ve velmi vzdálených dobách. Tento sociálně-psychologicko- biologický výzkum by se měl uskutečnit. Myslím, že existují nutné biologické prostředky pro dosažení stavu splynutí s Bohem.“ (MAUSS in FRASER, 2005)*

Autentická tělesná zkušenost není jen automatickou reakcí na vnitřní impulsy, ale postupně se vytvářející vztah mezi tělesným vnímáním a učením těla.

Marcel Mauss používá termín habitus v zásadě na dvou úrovních. Jednak jako strukturovanou formu tělesné aktivity, přesahující samotné vzorce chování, která s sebou nese praktické porozumění a také význam. Umět plavat, například, neznamená jen naučit si danou množinu pohybů, ale uchopit- ve smyslu osvojit si- principy vzplývání, vztlaku vody, atd. Plavání má také svůj smysl a účel, který plní. Na druhé úrovni představuje vždy habitus kulturní realitu. Tělesná technika coby fyzický pohyb je biologický fakt, který má své anatomické a biomechanické zákonitosti. Jako forma porozumění, vědění a znalosti světa je to fakt psychologický. Tělesné techniky jsou však také kulturně variabilní, a jako takové je můžeme považovat za sociální fakta. Jejich existence přesahuje individuální životy lidí, kteří se jimi řídí, tělesné techniky jako sociální fakta jsou však zároveň na jednotlivcích, kteří je vykonávají, závislé. Jsou to naučené, sdílené a předávané kulturní prvky, které také vyvíjejí určitý nátlak v tom smyslu, že je často provozujeme bezmyšlenkovitě, ale dělat tyto stereotypy jinak nám činí značné problémy. Tělesný habitus tedy reaguje na principy kolektivní reprezentace, je to diskurs- způsob vědění o těle a světě, jejich vzájemného vztahu, orientace těla ve světě a kulturní modifikace tělesného fungování ve světě a zacházení s ním. Habitus strukturuje praktické jednání, které zase působí na vývoj habitů. Svou roli ve formování tělesného habitů dané kultury hraje i systém symbolické interakce, která vyvíjí represivní nátlak na případné odchylky od pravidel tělesné techniky. Například cizinec je tak nucen osvojit si požadované tělesné techniky, než je schopen se úspěšně integrovat do odlišné kultury. Z této perspektivy je potom Hertzem zkoumaná problematika „učení se“ praváctví a „převýchovy“ levorukých dětí spíše otázkou kulturně dominantní tělesné techniky, která může být rozdílná v jednotlivých společnostech a může se také historicky vyvíjet v rámci



jedné kultury. Robert Hertz v tomto fenoménu naopak spatřoval univerzální antropologickou konstantu- projev primordiálního náboženského dualismu. Obě teorie- byť každá z jiného úhlu pohledu- ukazují systematizační tendenci kultury. Kultura si vytváří ideu tělesného- technického, habituálního či symbolického- řádu, který modifikuje přirozené, nekulturní těla do civilizované podoby. Alternativní podoby kultivace postihuje represí z obavy před narušením integrity systému.

## **2.2. Mary Douglas a tělo jako symbolický systém**

Mary Douglas se narodila roku 1921 do rodiny britského koloniálního důstojníka v italském San Remu, odkud ji rodiče v pěti letech poslali na internátní školu zpět do Anglie. Její výchova a vzdělání se nesly v katolickém duchu, a tato zkušenost s příslušnictvím k náboženské subkultuře hluboce poznamenala její pozdější akademická i osobní stanoviska. Po studiu na Oxfordské univerzitě a pěti válečných letech v koloniální správě, kdy prováděla terénní výzkum kmene Lele v tehdejším Belgickém Kongu, zde roku 1951 získala doktorský titul v oboru sociální antropologie. Následujících dvacet pět let přednášela na londýnské University College a dalších deset let strávila na univerzitách ve Spojených státech. Po ukončení své akademické dráhy dále publikovala a významně přispívala k antropologickému diskursu. Za její celoživotní přínos vědě byl Mary Douglas roku 2007 udělen šlechtický titul Řádu britského impéria. Svá nejvýznamnější díla *Purity and Danger* a *Natural Symbols* vydala koncem 60. let. Stala se tak jedním z prvních představitelů původně koloniální disciplíny, který zájem antropologie obrátil ke studiu rituálů, institucí a symbolů západní kultury. Mary Douglas byla tím, kdo prakticky uvedl problematiku tělesnosti do hlavního proudu sociální antropologie. Studovala tělesnost v její kulturní interpretaci rituálními a kulturně regulativními systémy. Části těla, tělo jako celek i jeho produkty byly vždy považovány za mocné symboly napříč kulturami i časem. Mary Douglas se zabývala kontexty, v nichž lidské tělo figuruje jako kulturní a náboženský symbol. Ve svých knihách o klasifikačních systémech a postojích vůči jinakosti čerpala z terénního výzkumu středoafričských Lele. Při zkoumání institucí a náboženské tematiky kombinovala strukturálně-funkcionalistický přístup svého učitele E.E. Evans-Pritcharda, britskou tradici sociální antropologie a francouzský strukturalismus Clauda Lévi-Strausse. Nemalou roli v jejím díle hrál také již zmíněný fakt, že sama byla praktikující římský katolík. Mary Douglas nebyla sice zdaleka prvním antropologem, který se zabýval lidským tělem, její přínos však spočívá ve studiu těla jako symbolického systému. Podobně jako Michel Foucault či Pierre Bourdieu

vycházela při zkoumání významů těla a tělesné zkušenosti z durkheimovské tradice, kterou zde nazývám kulturním konstruktivismem tělesnosti.

## 2.2.1. Tělo a kulturní konstrukce nečistoty

Mary Douglas se poprvé se o těle zmiňuje ve své knize *Purity and Danger* z roku 1966. Lidské tělo, jak zde píše, „poskytuje základní téma veškerému symbolismu“ (DOUGLAS, 2007). Jádro její teorie je následující:

*Tělo je model, který může zastoupit jakýkoli ohraničený systém. Jeho hranice mohou reprezentovat jakékoli hranice, které jsou ohrožené nebo nejisté. Tělo je komplexní struktura. Funkce různých jeho částí a vztahy mezi nimi nabízejí zdroj symbolů pro další komplexní struktury.*

(DOUGLAS, 2007)

V *Purity and Danger* poukazuje na univerzalitu lidského těla jako nositele symbolických významů a sdílených hodnot:

*Žádná zkušenost není natolik přizemní, aby se nemohla stát předmětem rituálu, jenž by jí propůjčil ušlechtilý význam. Čím osobnější a intimnější zdroj rituálního symbolismu, tím výmluvnější jeho sdělení. Čím obyčejnější zdroj lidské zkušenosti, z něhož symbol pochází, tím širší a jistější bude jeho přijetí (DOUGLAS, 2007)*

Mary Douglas dále zdůrazňuje podstatu těla jako systému symbolů, ve kterém jsou zakódovány kulturní významy:

*Nemůžeme interpretovat rituály...dokud nejsme schopni v těle vidět symbol společnosti, do kterého se v menším měřítku promítají síly a nebezpečí ohrožující sociální strukturu. (DOUGLAS, 2007)*

Podobně jako Robert Hertz ukázal, jakým způsobem kultura využívá fyziologické rozdíly k vybudování soustavy společenských a symbolických asociací, tak i u Mary Douglas se těm nejnižším tělesným procesům dostává komplikované metafyzické interpretace. Pravidla čistoty odvozují svoji platnost a autoritu z mezikulturně sdílené tělesné zkušenosti přijímání a vylučování potravy.

*Přístup k nečistotě reflektuje vztah řádu a chaosu, bytí a ne-bytí, formy a anti-formy, života a smrti. Kdekoli jsou představy nečistoty vysoce strukturované, odhaluje jejich analýza hru takto zásadních témat. (DOUGLAS, 2007)*

Kulturní restriktce, tabu a tresty reprezentují sílu sociálních hranic, kterou lze číst také z přístupu k tělu. Představy sexuálního nebezpečí tak mohou být symbolicky interpretovány ve vztahu ke struktuře širšího kulturního systému. Rozdíly v sociálním statusu muže a ženy a tělesné metafory citlivých míst společnosti zase osvětlují nevyslovenou kulturní ideu řádu.

Může se zdát bizarní slučovat cosi tak obyčejného jako je špína, s tak abstraktními tématy, jako vztah bytí k nicotě, nicméně takto právě symbolická imaginace operuje. Problematika kulturních norem znečištění proto poskytuje skvělý materiál pro studium symbolických forem. V kapitole nazvané *Secular Defilement* se věnuje koncepci lékařského materialismu (za autora termínu je považován William James), který pravidla čistoty „vědecky“ vysvětluje hygienickými zásadami. Příkladem takového přístupu může být tvrzení, že zákaz požívání vepřového v hebrejské kultuře pramenil z obavy před nákazou tasemnicí. To může znít racionálně, nevysvětluje to ale, proč okolní národy s podobnou úrovní hygienických znalostí vepřové maso jedly zcela běžně. Z jakého se tedy Židé a spolu s nimi i muslimové vyhýbají vepřovému, když reálné nebezpečí získat tasemnici je minimální? Za protipól lékařského materialismu, který kulturním normám připisuje čistě racionální a vědecká vysvětlení, považuje Douglas výklad „mystické participace“. Ten z perspektivy koloniální nadřazenosti považuje veškeré rituály a regulativy takzvaných „primitivů“ za kompletně iracionální a mající pouze magický nebo mystický význam. Ideje západní „sofistikované“ civilizace nemají s vírou „barbarských“ kultur nic společného.

*Naše zvyky jsou založené čistě na hygieně, jejich jsou symbolické: my zabíjíme bacily, oni odhánějí duchy. (DOUGLAS, 2007)*

Potíž této argumentace tkví v tom, říká Douglas, že některé jejich symbolické rituály jsou si se zásadami naší hygieny překvapivě podobné (DOUGLAS, 2007). Jedním z takových příkladů souvislosti mezi pravidly čistoty a sociální strukturou je indická brahmanská kasta haviků a jejich vztah ke kastě „nedotknutelných“. Hinduistická kultura tradičně funguje na principu přísné hierarchie endogamních skupin. Lidé si tedy hledají partnery v rámci vlastní kasty a případné kontakty mezi příslušníky jednotlivých kast podléhají úzkostlivým

pravidlům. Struktura indické společnosti proto přímo vybízí ke studiu pravidel znečištění a hranic založených na symbolice těla. Brahmini a „nedotknutelní“ se nacházejí na opačných koncích sociálního spektra. „Nedotknutelní“ provozují zaměstnání, která souvisejí se smrtí, defekací a odpadem, zkrátka všemi aspekty tělesnosti, kterým se kněžská kasta vyhýbá. Obě kasty jsou přesto- nebo právě proto- na sobě navzájem závislé. Jejich vztah symbolizuje kulturní normy čistoty a znečištění. Bráhman, na jehož zahradě „nedotknutelný“ pracuje tak čelí nebezpečí kontaminace v případě, že by se dotkl stejného nástroje nebo pozřel totéž jídlo. Některé předměty zůstávají nečisté i dlouho po fyzickém kontaktu. Jak Mary Douglas suše poznamenává, ke zdárné spolupráci obou kast přispívá i to, že země – na rozdíl od trávy, která na ní roste- našťestí jako přenašeč nečistoty nefunguje.

*Čím více pronikáme do těchto a podobných pravidel, tím více je zřejmé, že studujeme symbolické systémy....Jsou naše představy hygienické, zatímco jejich symbolické? Ne! Naše představy o nečistotě také vyjadřují symbolické systémy a rozdíl mezi nečistým jednáním v různých částech světa je jen otázkou detailů.*

(DOUGLAS, 2007)

Evolucionistické směry v antropologii, ovlivněné Darwinovou teorií přirozeného výběru, považovaly civilizaci za výsledný jev stadiální progresu z původního primitivního stavu. Moderní člověk tak představuje vrchol dlouhého procesu evoluce, během níž lidské vědomí prošlo úrovněmi magie, náboženství a vědy. Vývojový předěl mezi náboženstvím a vědou, který z evoluční teorie vyplývá, vyvolal značnou krizi víry. Aby tento rozkol překonali, snažili se mnozí autoři konce 19. století skloubit prvky darwinovské teorie s biblickým příběhem o stvoření. James George Frazer zavedl podle Mary Douglas komparativní antropologii do slepé uličky. V primitivním pohledu na svět u razera převládá mechanická symbolika a schází mu etický rozměr. Ten je právě znakem moderní civilizace, na hony vzdálené magii „divochů“. Přes velké množství etnografického materiálu o domorodých kulturách, zůstávali „divoši“ dlouho pouze předmětem zvědavosti koloniální vědy. Ve vztahu k moderní civilizaci se tak jakákoli jiná zdála být podřadná a postrádající komplexnost. Proti folkloristickému stylu Frazera vyzdvihuje Mary Douglas antropologický přístup Robertsona Smithe, jehož pokládá za skutečného zakladatele oboru. (DOUGLAS, 2007)

Západní konstrukci nečistoty během posledních zhruba sta let formovala znalost patogenicity- existence mikrobů a jejich úloha při přenosu nemocí. Tak vznikl západní

model lékařského materialismu a také vnímání špíny jako hygienického problému. To však nevysvětluje klasifikační systémy nečistoty a princip znečištění. Ty totiž existovaly dávno před objevením mikroorganismů v 19.století. Odmyslíme-li od našeho pojetí nečistoty patogenní organismy a hygienu, zůstává stará definice nečistoty jako čehosi nemístného (*matter out of place- DOUGLAS*). To předpokládá existenci stabilního řádu a také jeho porušení.

*Nečistota tedy nikdy není samostatnou, izolovanou událostí. Kde je špína, tam je systém. Špína je vedlejším produktem systematického řádu a klasifikace reality, pokud tento řád a klasifikace zahrnují odmítnutí nevyhovujících prvků. Taková představa nečistoty nás dovádí přímo do oblasti symbolismu a nese s sebou příslib propojení s více symbolickým systémem čistoty.*

(DOUGLAS, 2007)

Nečistota tedy není věcí per se, nýbrž kontextuální fenomén, symbolická kategorie. Je relativní – „žádná absolutní nečistota neexistuje“ (DOUGLAS, 2007). Za nečisté považujeme vždy to, co do daného kontextu nepatří, co nějak porušuje řád věcí-jak například boty na jídelním stole. Odpor proti špíně je potom obrannou reakcí, aktem sebepotvrzení a ochrany stávajícího řádu klasifikace. Ze své individuální- somatické i kolektivní zkušenosti neustále vytváříme systémy významů. Takový významový vzorec má potom tendenci se jaksí absolutizovat, což vede k selektivní povaze kultury. To, co se s pravidly našeho řádu neslučuje, buď ignorujeme, zavrhuje nebo označíme za nečisté. Nejen že se pohybujeme v síti významů, kterou jsme si sami utkali (viz Geertzova citace Webera), ale tato síť je také limitem naší zkušenosti se světem. Je zřejmě druhovou vlastností lidstva, že nemáme rádi dvojznačnost, nejistotu a odchylky od normálu, protože všechny tyto jinakosti zpochybňují zavedený řád a naši významovou síť nepříjemně napínají. Jelikož si však svět často žije po svém a na lidské systematizační pokusy příliš nedbá, vyvinuli jsme si jakýsi filtrační mechanismus kultury, jenž nám velí zavírat oči před tím, co neradi vidíme. Přestože je nečistota a špína nedílnou součástí tělesné každodennosti, bývá často kulturně vytěšňována, nemluví se o ní nebo ji prostě ignorujeme. Příklad takového postoje nachází Mary Douglas opět v indické kultuře, kde - ač je Indie čistotou doslova posedlá- se nikdo nepozastavuje nad všudypřítomností defekace a fekálií na veřejnosti. Ti, kdo přicházejí s exkrementy do kontaktu jako čističi latrín, jsou opovrhováni coby kasta nedotknutelných. Ostatní okolo fekálií procházejí „tíše, jako zloděj v noci a zapomínají na to- mentální řešení navýsost

tělesného problému“ (VAN DER GEEST, 1998) Nejedná se ale o tělesnou hygienu v našem slova smyslu. Kasty fungují jako systém symbolický a jejich cílem není udržet individuální tělesnou čistotu, nýbrž čistotu sociální hierarchie. V symbolické rovině se společnost stává nadindividuálním, metafyzickým tělem, k němuž však přistupují skrze tělo fyzické. Zavírat oči před odchylkami od pravidelnosti- kulturní alternativa pštroší hlavy v písku- je jen jednou z možných reakcí na antisystémové prvky. Strategie vyrovnávání se s odlišnostmi mohou být primárně negativní- ignorování či odsouzení. Pozitivnějším přístupem je anomálii respektovat a přizpůsobit klasifikační systém její existenci. Individuální normy jsou samozřejmě pružnější a méně opresivní, než kolektivní, zatížené autoritou veřejného. Sdílené kategorie jsou proto mnohem rigidnější, než ty individuální.

*Jakýkoli daný systém klasifikací dává vzniknout anomáliím. A jakákoli daná kultura se musí konfrontovat s událostmi, které zdánlivě odporují jejím předpokladům. Nemůže přehlížet anomálie, které její schéma produkuje, a když, tak jen s rizikem ztráty sebevědomí. Proto v každé kultuře hodné toho jména nacházíme různá opatření, regulující dvojznačné či anomální jevy.*

(DOUGLAS, 2007)

Mary Douglas uvádí různé způsoby vyrovnávání se s narušením řádu. První strategií je prosté přejmenování. Svět okolo sebe uchopujeme prostřednictvím pojmenování, jímž mu také dáváme smysl. Redefinicí přesuneme anomálii do jiné kategorie, vtiskneme jí kontext, který neuráží. Je to totiž právě kontext, který činí věc „nemístnou“. Například narození hendikepovaného dítěte může ohrozit hranici mezi lidským kulturním světem a zvířaty. Mezi jihosúdánskými Nuery se takové novorozeně označí za mládě hrocha, které se nedopatřením narodilo lidské matce. Jako takové jej něžně odnesou a nechají u vody, kam hroší mládě bezesporu patří (DOUGLAS, 2007 cituje Evans- Pritcharda). Nejjednodušší cestou je však přímá fyzická likvidace nečistého. Narodila- li se například u nigerijské kultury Ibo dvojčata, bylo to tradičně vnímáno jako porušení „přirozeného“ řádu, který jasně deklaruje, že lidé se rodí samostatně. Novorozená dvojčata byla ponechána v buši a matku vesnice vyhostila. Zabití dětí eliminovalo sociální anomálii. Stejně tak kohoutovi, který kokrhá v noci, je nejlepší zakroutit krkem, aby jeho život neprotiřečil pravidlu, že kohouti mají kokrhat až za úsvitu (DOUGLAS, 2007). Nenormální kohout tak prostě zmizí ze světa.



Pokud se vyhýbáme nečistému, potvrzujeme tím hranice, které svou anomálií porušuje. Pravidla a tabu zapovídající kontakt s nenormální osobou či věcí tak posilují pozici a definici normality. Michael Foucault v Dějinách šílenství (FOUCAULT, 1994) dekonstruuje západní psychiatrickou léčebnu jako instituci, která měla za úkol odklidit devianta, aby nebyl normální společnosti na očích. Ve viktoriánských blázincích končili ještě ve 20. století matky nelegitimních dětí, a to především proto, že neodpovídaly kulturnímu modelu rodiny (BOWIE, 2000). Mary Douglas položila základy interpretativního antropologického přístupu k tělu jako mocenskému symbolu. Tělo představuje moc jak v pozitivním, tak i negativním smyslu, což ukazuje její rozbor různých kulturních konceptů nečistoty. Zavrhané objekty se mezikulturně liší, ale samotná idea nečistého je vždy tatáž.

## 2.2.2. Tělesná symbolika

Ve své další knize *Natural Symbols* (1970) Douglas své starší myšlenky rozvíjí do konečné koncepce dvou těl.

*„Dvě těla představují já a společnost. Někdy jsou si tak blízko, že se téměř prolínají, jindy jsou navzájem velmi vzdálená. Napětí mezi nimi umožňuje rozvinutí významu.“*

(DOUGLAS, 2007)

Tyto významy se navzájem prostupují v komplexním semiotickém orchestru. Tělo sociální ovlivňuje represemi a nátlakem způsob, jakým je kulturně vnímáno tělo fyzické. Naopak tělesné prožívání zkušenosti je vždy modifikováno kulturními kategoriemi, skrze které je čteme a které tak favorizují a fixují určitý obraz společnosti. Každý přirozený symbol odvozený z lidského těla nese kulturní význam a každá kultura selektuje vlastní tělesnou symboliku. Tělo tímto vstupuje do sociální struktury a stává se nástrojem komunikace. Není však pouhým nosičem signálů. Nelze ho chápat ani jako statickou konstrukci mechanicky přijímající a vysílající kulturně kódované obsahy. Tělo komunikuje informace s kulturním systémem, jehož je součástí. Forma takové komunikace proto vždy odráží kulturní normy a jejich hranice. Mary Douglas popisuje tři možné způsoby tělesné reflexe sociokulturní reality (DOUGLAS, 1971). Jednak je samo polem, na a v němž se interakce odehrává. Může také být nástrojem změn, které sociální situaci vytvářejí. Navíc zprostředkovává podobu sociální struktury tím, že je jejím obrazem. Příkladem aktivity, v níž se snoubí fyziologické a kulturní procesy je smích. Normy a význam smíchu variiují od kultury ke kultuře. Některé kultury se téměř neusmějí, zatímco jiné- jako například Pygmejové nebo Hait'ané- se běžně válí po zemi v záchvatech smíchu. Většinou se jedná o reakci na určitou sociální situaci nebo alespoň její asociaci. Začíná obvykle nepatrnou změnou ve výrazu tváře, která postupně může přejít do celého těla.

Tělo je tedy přirozeným symbolem. Na jedné straně samo vystupuje jako symbol a na straně druhé bývá samo objektem symbolizace. Mary Douglas ilustruje svou teorii řadou příkladů, z nichž nejznámější je zřejmě případ hinduistického kastovního systému. V něm jsou nejnižší kasty považovány za nečisté, ba nedotknutelné. Podřadné práce, které jejich příslušníci vykonávají, umožňují vést vyšším kastám život bez tělesného znečištění. Živí se například stříháním vlasů nebo omýváním a oblékáním mrtvých. Celý systém symbolizuje tělo, jehož hlava se věnuje myšlenkám a modlitbám, zatímco jeho nejopovrhovanější části odvádějí odpad (DOUGLAS, 2007).

Totalita kultury a její mocenská povaha vyvstává na průsečíku individuálního těla a kulturních forem. Na kulturní pozadí se promítá obraz symbolického, nadindividuálního těla, které je obrazem sociální struktury i tělesných technik vynucovaných kulturním systémem. Tělo symbolické zároveň ukazuje, jak přírodní vědy ve službách axiologické diferenciaci reflektují zájem kultury poskytovat kosmologický model v určité perspektivě. Fyzikální zákony v symbolickém těle poskytují mechanistický model vesmíru. Biologie zase činí z organického světa harmonický celek s fyzikálními základy. Měkký, vlhký propletenec sítě tělesných procesů se tak jeví jako neutrální, pevná a suchá krystalická struktura, k jejímuž pochopení- a ovládnutí- stačí znalost energetických výměn. Symbolické tělo je produktem kolektivní imaginace společnosti a odráží tak její symbolické systémy, mytologie a společenskou organizaci. Politika a literatura, mýtus a rituál, věda, sexualita a moc bývají západním diskursu chápány jako samostatné a málo související oblasti lidské kreativity. V symbolickém těle však vyvstává jejich vzájemná propojenost a závislost.

Nebezpečí, která hrozí celistvosti sociálního systému a moc, kterou tento systém generuje, se reprodukuje v symbolickém těle. Hranice a pomezí kultury symbolizují hranice těla- místa, kde je systém náchylný k destabilizaci. Různé kulturní přístupy k tělesnému odpadu (fekáliím, vlasům, nehtům, tělesným tekutinám) vypovídají o úzkostné snaze udržet společnost v jejích hranicích a zachovat kontrolu nad tělesnými hranicemi prostřednictvím rituálů tělesné čistoty. V procesu enkulturace člověk poznává pravidla vlastní kultury v rituálech, zákazech, ideálech a očekáváních, týkajících se těla. Kultura, která čelí nebezpečí nebo se právě potýká s vnitřní krizí, bude symbolicky opevňovat hranice svého těla před ohrožením v podobě znečištění cizorodými prvky.

### 2.2.3. Kulturní regulativy tělesnosti

Od první chvíle po narození je zřejmé, jak zásadní je žitá tělesnost pro lidskou existenci. Celý proces enkulturace má vedle osvojování si hodnot a idejí také svůj somatický rozměr získávání tělesné konformity. Kultura vtiskne myslí abstraktní regulativy a tělu velice konkrétní vzorec kultivované tělesnosti. Kultura není jen soubor extrasomatických symbolátů, neexistuje jen mimo nás, nýbrž máme ji, tak řečeno „v kostech“. Společenský tlak kulturní konstrukce ideálního těla se projevuje v postuře, očním kontaktu, způsobu chůze, ale i v deformacích lebek egyptských a středoamerických mumii, chodidel čínských dívek a genitálií mužů i žen od Afriky po Austrálii. I v současné západní společnosti můžeme pozorovat výsledky podobného mechanismu na fenoménu estetické chirurgie nebo například tetování jako výrazu příslušnosti k určité subkultuře. Kultura definuje pojem zdraví, vnímání slasti, bolesti či pohlavní identity, tedy otázky běžně považované za fyziologickou danost. Slovy Michaela Foucalta, „sex je historicky podřízený sexualitě“ (FOUCAULT, 2001)- žádné tělo neexistuje bez kultury.

O anatomii kulturního těla nejvíce vypovídají jeho vstupní a výstupní místa, tedy tělesné otvory. Ve všech světových kulturních a náboženských systémech najdeme pravidla, která upravují zacházení s očima, ušima, nosem, ústy, genitáliemi, řitním otvorem a kožními póry. Stanovují zásady jejich přípustného odhalování, zobrazování, toho, co může do těchto otvorů vstupovat a jak se má jednat s jejich exkrety. Existují nesčetné konvence ohledně menstruace, tělesného odpadu (vlasů, nehtů, fekálií, potu zápachu), projevů sexuality nebo přijímání potravy. Tělo je středobodem náboženského diskursu, který zpětně legitimuje existující hierarchie. Jako nástroj dosažení spásy či zatracení musí být tělo především kontrolováno.

Sociální a kulturní antropologie nabízí řadu reduktivních i restitutivních interpretací regulativů spojených s tělesnými otvory. Racionalistický přístup materiálního a ekologického determinismu vysvětluje tělesná tabu jako hygienická opatření reagující na problémy života v určitých přírodních podmínkách. Ty následně kultura opatří jakousi náboženskou nálepkou a sankcemi, aby zvýšila jejich vážnost. Podle Marvinina Harrise (1927-2001) například hinduistický zákaz pojídání hovězího přináší v kontextu zemědělské kultury Indie praktický užitek. Hovězí dobytek je zde zkrátka užitečnější zaživa. Lidé jej dojí pro mléko, jeho trus používají jako hnojivo, kravám pravidelně pouštějí žilou a z hovězí krve vyrábějí nápoj

bohatý na proteiny, a konečně kráva slouží v Indii jako tažné zvíře k orání polí či donášece vody (HARRIS, 1978). Analogickou argumentaci používá Harris k vysvětlení biblické a muslimské tabuizace vepřového masa. Krom toho, že prasata nejsou schopna regulovat svou tělesnou teplotu pocením a tudíž špatně prospívají v horkém a suchém podnebí, představují poměrně málo efektivní přeměnu rostlin živočišné bílkoviny. Proto se s rostoucí hustotou populace na starověkém Středním Východě zákaz chovu prasat stal ekologickou nutností. Tím se odstranila potravinová konkurence v podobě rozsáhlé populace prasat a zároveň se uvolnilo území pro pěstování obilovin (HARRIS, 1978). Podobným prizmatem ekonomicko-ekologické logiky můžeme pohlížet i na starozákonní tresty pro „upouštění sémě na zem“ (Genesis, 38: 9), incest a cizoložství. Masturbace je zdánlivě mařením lidské reprodukce, smilstvo a incest zase matou role a z nich plynoucí dědičná práva. Celkově vzato působí tyto „hříchy“ negativně na integritu společnosti, a proto je jejich zákaz zcela racionálním krokem. Podobně logicky se může jevit tabu kontaktu s menstrující ženou. Menstruační krev není sice přímo toxická, nicméně její zápach může odpuzovat dobytek a naopak přitahovat predátory. Opět tedy negativně působí na schopnost přežití v lovecko-sběračské společnosti.

Hygienické a ekologické teorie sice nepostrádají vnitřní logiku a jako takové se mohou zdát líbivé. Zdaleka však nepředkládají komplexní obraz kulturní reality. Například jedny z nejpřísnějších menstruačních tabu najdeme ve starých hinduistických textech, tedy u kultury, jejíž ekonomický základ odedávna tvořilo zemědělství, a nikoli lovecko- sběračský model. Stejně tak římská civilizace, která taktéž stála na zemědělské produkci, měla sofistikovaná pravidla menstruace. Na rozdíl od Indie však Římané považovali menstruační krev za životodárnou, nikoli nebezpečnou. Používala se jako léčebný prostředek i hnojivo. Plinius Starší ji doporučoval coby lék na dnu, strumu i horečku omladnic (BUCKLEY a GOTLIEB, 1988). Podobně jednostranná se z širšího pohledu jeví argumentace u potravinových omezení. Skupinou, která hinduistické tabu hovězího porušuje nejčastěji je nejnižší kasta „nedotknutelných“, tedy právě ti, kteří by z něj měli mít největší ekologický prospěch (AHO, 2002). Na druhé straně největšími zastánci posvátnosti krav jsou převážně urbanizovaní a prosperující Bráhmani, kteří z něj po praktické stránce nic nemají.

Pokud jde o starozákonní tabu ohledně vepřového, zásadním argumentem proti Harrisově ekologické teorii je historický fakt, že přes veškeré nevýhody chovu prasat v polopouštních podmínkách založili Kananejci- nejbližší sousedé Izraele se srovnatelnou úrovní technologií- své hospodářství právě na vepřích. Prasata jsou možná ekologicky

neefektivním zdrojem proteinů, nicméně stále jsou efektivnější, než skot. Jak v tóře, tak i v koránu je však právě hovězí dobytek legitimním zdrojem potravy.

Podobnou argumentaci lze uplatnit i proti náboženské tabuizaci incestu, cizoložství, sodomie a masturbace. Pokud tyto zákazy existují proto, aby chránili společenský řád, proč například indická tantra, při současném prosazování platnosti sociálních norem, vyzývá k systematickému překračování těchto tabu, často považovaných na Západě za univerzální? Za kulturní kontrolou těla, jeho hranic a otvorů tedy stojí systém hlubší povahy, nežli zásady hygieny a zájem o prosperitu v konkrétních přírodních podmínkách. Pravidla a tabu hospodaření s tělem jsou především symbolická, a přestože se mohou- viděno z etické perspektivy- zdát paradoxní či kuriózní, pro členy své kultury reprezentují zásadní hodnoty, které rozhodně nelze zlehčovat.

Explanačním modelem, jenž také problematiku kulturního řádu tělesnosti redukuje- ne už na jeho ekologický, nýbrž genderový rozměr- je historická matriarchální teorie. Disciplinace těla, jeho produktů a projevů, je zde vyjádřením patriarchální usurpace matriarchálního zřízení. Lidská sídla měla původně podobu samostatných hospodářství, kde hrály ženy hlavní roli v kultivaci i praktickém rozhodování. Jejich dominanci reflektovalo náboženství v kultech mateřské bohyně a ženských mystériích početí, porodu a lunární periodicity menstruace. S vynálezem závlahových systémů se obhospodařování jednotlivých polí a zahrad vyvinulo v rozsáhlé zemědělské systémy. Ty daly vzniknout centralizovaným státním útvarům, armádám a válečným technologiím a v této souvislosti hlavně mužské dominanci (HARRIS, 1978). Všechny velké literatury starověku- hebrejská Bible, indický Rgvéd, Hesiodova Theogonie, babylonský Enuma Eliš i aztécké kodexy- tematizovaly přechod k patriarchátu porážkou „velké matky“ mužským hrdinou- Jahvem, Indrou, Diem, Marukem či Hiutzilopochtlim. Jejich vítězství představuje vítězství kultury nad přírodou a tělem. Bývá také potvrzeno postavou mužského zákonodárce- Mojžíše, Chammurapiho, Manua- jehož nová („zjevená“) pravidla označují sexualitu, porod a menstruaci za nečisté a tabuizují je. Slabinou této teorie je, že se soustředí pouze na genitální tabu a nevysvětluje kulturní kontrolu nad zbytkem těla. Navíc tabu některých tělesných otvorů jsou univerzální a nesouvisí přímo s úrovní civilizace nebo způsobem hospodářství. Některé zákazy dokonce mají za cíl chránit ženy před znečištěním ze strany mužů (BUCKLEY, GOTTLIEB, 1988), což by ukazovalo na matriarchální původ menstuačních a dalších tělesných tabu.

## 2.2.4. Kulturní modifikace těla

Kulturní zásahy do tělesné přirozenosti jsou rozšířenou součástí iniciačních rituálů na řadě míst světa. Obřízkou, nařízkou, perforací nosní přepážky, odstraněním či zbroušením zubů, skarifikací a mnoha dalšími emblematickými znaky dospělosti přetváří kultura neotesané tělo, jež tak přestává být pouhou součástí přírody. Kulturně podmíněné způsoby tělesné modifikace existovaly odedávna a takové jevy, jako je plastická chirurgie v kosmetice, operativní změny pohlaví nebo biotechnologie snad můžeme považovat za jejich postmoderní alternativy. Modifikace těla značí přeměnu sociální identity, někdy přechod z profánní do sakrální úrovně či skupiny. Explanace téže kulturní praxe se mohou lišit mezi jednotlivými společnostmi. Například Židé a australské Aboriginci, kteří praktikují mužskou obřízku, jí dávají pokaždé jiný význam. Penilní nařízka, jež se vyskytuje v Austrálii a na Nové Guineji má také různý význam u různých skupin. Podobně se liší i antropologická čtení těchto rituálních zvyklostí. Teorie odkazující na emickou perspektivu vidí v penilní nařízce symbolický prostředek získání ženského pohlaví (BETTELHEIM, 1968). Krev, která je při této operaci prolita má představovat odstranění ženské krve z mužského těla. V australských kulturách nechávají muži ránu v penisu pravidelně krváčet, aby tím imitovali menstruaci. Podobnou interpretaci používá i Mircea Eliade, pro nějž nařízka symbolizuje totalitu, jednotu obou pohlaví. Mary Douglas vysvětluje praxi penilní nařízky v australské kultuře Arunta také symbolikou jednoty. Penis rozříznutý na dvě poloviny reprezentuje symetrii dvou skupin společnosti, které tvoří sociální universum Aruntů. Ne všechny společnosti se systémem moiet samozřejmě nařízku praktikují.

Kmen Arunta (Arernte) žijící ve střední Austrálii má nesmírně sofistikovaný soubor mužských iniciačních rituálů. Aby se chlapec stal mužem, musí podstoupit celkem čtyři obřady, které dávají dohromady základ sakrální kultury Aruntů. V jejich průběhu je postupně socializován a zasvěcen do posvátné moudrosti *churinga* – znalosti totemické symboliky. Okolo desátého roku se chlapcům propíchnou nosní přepážky a procházejí obřadem vyhazování do výšky a pomalování těla červenou a bílou barvou. Od té chvíle se mohou účastnit aktivit dospělých mužů. Po zhruba pěti letech odchází skupina adolescentů na vyhrazené místo, kde se několik dní učí posvátnou kmenovou moudrost. Během tohoto rituálního odloučení od společnosti jsou mladí muži obřezáni a jejich dospělí soukmenovci je

bijí po hlavě. Když se zotaví z masivního krvácení, mohou podstoupit hlavní fázi přechodového rituálu, tedy penilní nařízku. Během této bolestivé procedury se penis zespondu rozřízne až po močovou trubici. Před i po operaci se chlapci učí rozumět významům kmenových totemů. Poslední rituál trvá několik měsíců a nazývá se *engwura*. Muži si při něm znovu otevírají již zahojené rány a nechávají je krváčet. Za zpěvu a recitace posvátného vědění získají tajná jména a z chlapců se tím stávají strážci posvátné tradice.

Obřízka označuje počátek schopnosti zplodit nový život a Bruno Bettelheim (1903-1990) ji proto ve své knize *Symbolické rány* (1968) popisuje jako specifický rituál plodnosti, který komunikuje informace o sexu. Předpoklad plodnosti je ústředním motivem iniciace. Muži ženám jaksi závidí schopnost fyzicky porodit. Tento tělesný „nedostatek“ proto kompenzují v rovině symbolického těla. Ta se však prostřednictvím rituálu stává opět velice fyzickou. Podstatou mužské iniciace je symbolicky potvrdit roli mužského těla při plození. Arrernte neznali biologickou teorii početí v západním slova smyslu a o to důležitější pro ně byla symbolická anatomie zprostředkovaná rituálem. Nařízka má podle Bettelheima reprezentovat fakt, že muži také disponují pohlavními a rozmnožovacími orgány. Ženy menstrují a jejich perioda se v těhotenství zastaví. Muži tento cyklus rituálně imitují pravidelným pouštěním krve z rány po penilní nařízce. Následným zastavením krvácení symbolizují svoji schopnost zplodit dítě. Obřízka je rituální náhražkou menarche a rozříznutí penisu po celé jeho délce vyjadřuje snahu uchopit posvátnou moc dávat nový život.



## 2.2.5. Kontrola tělesných hranic

Stejně jako touha po organizaci, tak i existenciální strach ze smrti může být impulsem ke vzniku tělesného řádu, který zavádí tabu tělesných otvorů a tělesného odpadu. Legendy o rituály spojen s tělem umožňují zapomenout, že lidské tělo je pomíjivé. Hrůza a zároveň fascinace smrtí, mrtvým tělem a s tím spojenou ztrátou kontroly vytvářejí reakci odporu vůči produktům tělesných otvorů a symbolicky je dávají do souvislosti se smrtí. Na kolektivní úrovni tak vznikají obřady, v individuální rovině potom posedlost tělem a jeho udržováním. Mezi tělesnými exkrementy jsou od smrti symbolicky nejvzdálenější slzy, proto nám jsou nejméně odporné a kultura j také nejméně reguluje. Další v řadě jsou vlasy, nehty a pot, za nimiž následují sliny, hleny a zvratky. Nejbližší smrti stojí moč a fekálie. Také sex je pro svoji animalitu často považován za nečistý, jeho tělesná stránka se jaksí sublimuje do obrazu romantické lásky. Přinejmenším je třeba sex začlenit do určitého kulturního diskursu, ať už „ars erotica“ nebo západní „scientia sexualis“ (FOUCAULT, 1999).

Lidé vnímají společnost tělesnou symbolikou a o svém těle naopak hovoří v sociálních obrazech. Termíny lidské anatomie a fyziologie se často užívají k metaforickému vyjádření fenoménů kolektivního života. Společnosti tak mají svoje nervové uzly, oběhový systém, svou hlavu, srdce nebo končetiny. Sakrální symbolika vyzdvihuje tělesnou harmonii na úroveň absolutna. Ve svatopavelské imaginaci „těla Kristova“ se tělo Božího syna stává modelem křesťanské společnosti směřující ke spáse. V indickém Rgvédu jsou zase Purušova ústa kastou Bráhmanů, jeho paže jsou Kšátrijové, nohy Vajšjové a chodidla Šútrové. Také západoafričtí Dogoni jsou příkladem kultury s „tělesnou kosmologií“ (O'NEILL, 1985). Kosmos je pro ně lidské tělo ve velkém. Antropomorfní analogie však funguje zrcadlově, tedy oběma směry. Nejenže celku společnosti připisujeme tělesné prvky a vlastnosti, ale sociální klasifikace a procesy používáme k pojmenování tělesných procesů. V tom viděl Émile Durkheim původ taxonomických systémů. Prvotní logické kategorie jsou podle Durkheima právě sociální a skrze ně chápeme i své tělo. Prožívání osobní tělesnosti reflektuje fungování sociálních institucí. Tělesné otvory zastupují přístupové cesty k sociálnímu tělu, jehož jsme součástí. Proto disciplinární systémy uvalené kulturou na oči, ústa, nos, uši,

konečník, genitálie a póry symbolizují kolektivní snahu chránit společnost před kontaminací, invazí a pohlcením cizí kulturou. Hranice fyzického těla jsou podle Mary Douglas analogické společenským hranicím. Tělesné otvory jsou potom nejcitlivější místa společnosti (DOUGLAS, 2003). Hrůza z osobního znečištění odpovídá obavám z narušení zavedených pořádků. Pálení knih, ikonoklasmus, homofobní, vegetariánská či protipotratová hysterie, - to všechno jsou projevy strachu ze ztráty kontroly nad jedním z otvorů sociálního těla. Otvory fyzického těla jsou slabá místa těla sociálního, proto čím defenzivnější a uzavřenější společnost, tím silnější tlak bude vyvíjet na kontrolu toho, co vchází a vychází do a z těl jejích členů. Otvory a jejich exkrementy jsou vnímány jako nebezpečné proto, že stojí na pomezí vnitřního a vnějšího světa. Vždy jsou tedy anomální a tím i nečisté. Jsou posvátné i zapovězené. Zároveň přitahují i odpuzují. Jakožto „nemístné“ a „mimo-řádné“ slučují kategorie, které mají zůstat oddělené.

Douglas uplatňuje svoji definici nečistoty jako čehosi nepatřičného i k vysvětlení starozákonních potravinových omezení. Prasata nejsou nečistá proto, že by v nich staří Izraelité viděli hostitele parazitů, ani proto, že se vepřové v teplém podnebí bez chladicí techniky snadno kazí. Podstata jejich nečistého statusu pramení z toho, že nevyhovují standardní definici zvířete vhodného jako potrava. Na rozdíl od ekologické interpretace Marvinina Harrise zde Mary Douglas vychází přímo z textu starozákonní knihy Leviticus, kde je psáno:

*Všeliké hovado, kteréž má kopyta rozdělená, tak aby rozdvojená byla, a přežívá, jísti budete. (Lev.11-3)*

*Tolikéž ani svině, nebo ač má rozdělené kopyto, tak že se rozdvojuje, ale nepřežívá, nečistá bude vám. (Lev. 11- 7)*

Jestliže konvence stanovila kategorii požitelného dobytka jako přežvykujícího sudokopytníka, porušuje ji prase tím, že -ač sudokopytník- nepřežvykuje. Nečistí jsou ti tvorové, kteří nějak porušují řád celistvosti a harmonie. Jako nepřežvykující sudokopytník je vepř vyloučen ze společnosti krav, ovcí a vysoké. Stává se z něj *davar ahar* – „cizí věc“ (AHO, 2002). Tato teorie - na rozdíl od jiných - vysvětluje i ostatní talmudická potravinová tabu. Jedenáctá kapitola knihy Leviticus totiž zapovídá ze suchozemských tvorů i králíka, zajíce (z pohledu dnešní zoologické taxonomie se v tomto případě jedná nejspíše o damana skalního) a velblouda, kteří kategorii přežvykujícího sudokopytníka také nevyhovují. Směšují totiž prvky, které v Božím záměru mají zůstat oddělené: nemají kopyta a ačkoliv stále

pohybují tlamou, ve skutečnosti mrvu nepřezvykují. Podobnou podmínkou čistoty jsou u vodních živočichů ploutve a šupiny. Vůbec nezvrácenější ze všech tvorů je had, který nemá nohy, a přesto se pohybuje. Tím, že nejsou řádně v jedné nebo druhé skupině, ale stojí na pomezí, představují nebezpečí pro systém. Jejich existence- stejně jako existence výše zmíněných „chybně“ narozených dětí nebo homosexuálů či incestního manželství- ohrožuje integritu světa, v němž se cítíme bezpečně do té doby, dokud vyhovuje naší kategorizaci.

Nečistota tedy reprezentuje chaos a anomii. A tělesné otvory a exkrementy jsou z téže perspektivy hranicí, která představuje nebezpečí. Mají dvojaký, přechodný status jinakosti v řádu těla. Proto byly vždy předmětem složitých procesů ritualizace, směsi strachu a zvědavosti. Hygienické zásady a návyky se v tomto světle tedy jeví primárně jako symbolická opatření, a veřejné zdraví jako jejich druhotný efekt. Jsou v první řadě rituálními úkony, kterými organizujeme realitu, jež je ze své podstaty vůči našim snahám indiferentní. Nečisté části a produkty těla stojí mimo horizont normality. Řada kultur však sakralizuje tytéž tělesné objekty, jež odmítá jako nečisté. Tento fenomén připisuje Mary Douglas pozitivní roli, jež tělesný odpad a otvory hrají v mýtech o stvoření. Sakrální element nečistoty poprvé zkoumal skotský religionista William R. Smith (1846-1894), který si všiml podobností mezi semitským kultem celistvosti a polynéskými tabu (SMITH, 1995). Posvátné, ať už jako hebrejské *kadosh*, řecké *hagios*, latinské *sacer* nebo tonžské *tapu* vždy zahrnuje onu paradoxní kombinaci fascinace a odporu, božství a nečistoty, a je vždy zároveň zakázané.

Po většinu své historie představovali Izraelité utlačovanou menšinu, proto své politické a symbolické tělo od počátku chránili před znečištěním. Znečištění hrozilo v podobě čehokoli tělesného- krve, slin, spermatu atd. Obavy z porušení hranic symbolického těla se promítají do jejich péče o celistvost a čistotu těla fyzického. Kultura tak chránila tělesné otvory členů židovské komunity- především jejich ústa přijímající potravu. Hlavní příčinou starozákonních potravinových tabu tak nebyla ekologická nebo hygienická předvídavost, nýbrž především snaha separovat vyvolený národ od ostatních. Právě na tuto exkluzivitu klade tóra velký důraz:

*Já jsem Hospodin Bůh váš, kterýž jsem vás oddělil od jiných národů.*

*(Lev.- 20:24)*

*Ale budete mi svatí, nebo svatý jsem já Hospodin, a oddělil jsem vás od jiných národů, abyste byli moji.*

*(Lev- 20: 26)*

## 2.2.6. Enkulturační sémiotického obsahu těla

Mary Douglas zavedla v antropologii výzkum těla jako systému “přirozených symbolů”, které metaforicky reprodukuje obraz společnosti, čili kulturní kategorie a hodnoty. Je-li kulturní systém pod vnějším tlakem, projeví se to v přitvrzení kulturních norem toho, kde jsou hranice těla fyzického. Důležité kulturní události proto vyžadují “ctnostné” skrývání tělesných pochodů. Je tedy “slušné” ve společnosti stát vzpřímeně, mít své tělo pod neustálou kontrolou. To se nevztahuje jen na vnější kontrolu nad končetinami a držetím těla, ale i nad vnitřními procesy organismu. Kultura proto zavrhuje jako “neslušné” ty projevy, které vypovídají o neschopnosti udržet kontrolu nad mechanismy expulze a retence- plivání, krkání, flatulence, kýchání, kašláni, popotahování či hlasitý smích.

Za univerzální symbolizaci těla a jeho využitím jako sociální metafory stojí podle Mary Douglas všelidská touha po řádu. Toho dosahujeme kulturní klasifikací a systematizací světa. Kultura tak vyvstává jako totalita významů. Jevy, které z rutiny této kulturní totality vyčnívají nebo jsou nejednoznačné či jinak anomální interpretujeme jako nečisté.

*Nečistota je vedlejší produkt systematického zařazování a klasifikace hmoty.*

(DOUGLAS, 2008)

Kategorie nečistého v konkrétním kulturním prostoru je funkcí daného kulturního systému a jeho hranic. V samotném těle mají jeho hranice zvýšený symbolický potenciál- jsou nabitě významy. Mary Douglas počátkem 70. revidovala svou původní tezi, podle níž se tělesné marginálie ve všech kulturách interpretují jako nečisté. Závisí vždy na kontextu dané kultury, zda tělesné hranice a jejich produkty označí za nečisté nebo je naopak glorifikuje jako sakrální hodnotu.

Symbolický strukturalismus Mary Douglas se zaměřuje na kulturní reprodukci statických norem a univerzálních principů kulturní dynamiky. Lidské tělo vidí jako text, do něhož kultura symbolicky vpisuje své hodnoty, obavy a aspirace. Co tomuto pohledu schází, je dimenze osobního prožívání tělesnosti, zkušenost bytí v těle, které je kulturou modelováno,

regulováno a trénováno. Enkulturační a disciplína těla se staly tématy, rozvíjenými od konce 70. let především Pierrem Bourdieu (1930-2002) a Michaelem Foucaultem (1926-1984). Bourdieu kladl důraz na praxi, na každodenní indoktrinaci těla kulturou. Prostřednictvím zdánlivě banálních detailů řeči, pohybu či postury se kultura somatizuje. Tělo a jeho aktivity se automatizují a touto „implicitní pedagogikou“ (BOURDIEU), čili skrytým nátlakem, se stávají součástí kulturní rutiny, o níž nepřemýšlíme, nýbrž ji přijímáme.

Podle Foucaulta již moderní a postmoderní člověk nepotřebuje k výchově kulturně disciplinovaného těla centrální autoritu, která by s ním fyzicky manipulovala. Kulturní normy dnes fungují zespod- tedy nikoli nátlakem, ale osobním sebezpozorováním a korekcí. Vytvářejí je prostorové a časové instituce- nemocnice, školy, vězení- i praktiky a kategorie vědění- například kulturní představy o nemoci a zdraví. Středověké technologie veřejných tělesných trestů se proměnily v moderní introspekci a „zkoumavý pohled“ (FOUCAULT, 2002)-nástroj diktátu kulturní disciplíny a dohledu nad vlastním tělem.

### **2.3. Tělo posvátné**

Žádné jiné kulturní normy nejsou tak potenciálně mocné a nebezpečné, jako ty, jež se týkají těla. Každá struktura v sobě nese prvek moci a v tomto smyslu je kulturní konstrukce těla právě takovou strukturou, tvořenou symbolickými hodnotami a vymezenou hranicemi fyzického těla s jeho vstupy a výstupy. Přestože některá náboženství kreativní potenciál těla neuznávají nebo přímo odsuzují, všechny sakrální soustavy s mocí tělesnosti operují. Přestože by se na první pohled mohlo zdát, že lidské tělo bylo v historii spojováno spíše s tím, co je v člověku „nízkého“ nebo „pudového“, bylo tělo dokonce i v křesťanské imaginaci zdrojem symboliky posvátna. Starozákonní kniha Genesis hovoří o stvoření lidstva „k obrazu Božímu“. V Novém Zákoně je zase tělo „chrám Boží“ (List Korintským 6, 16).

V mnoha kulturách se úcta k tělu zakládala na obecném respektu k řádu, hranicím, čistotě a celistvosti. Podle Bachtina zdůrazňoval klasický buržoazní kánon evropské renesance estetický model kompletního, atomizovaného bytí. Klasické tělo je oddělené od ostatních forem existence, je symetrické, očištěné od jakékoli souvislosti s narozením, umíráním a každodenností. Je samostatné a bez historie, jelikož se izolovalo od těl předků. Představuje kompletně soběstačný produkt, jehož vnitřní pochody pohlcování a zejména vylučování jsou skryté. Jeho vlastnosti v podstatě odpovídají charakteristice světce. Na druhé straně groteskní tělo středověké lidové kultury (která ale prostupuje i do klasické koncepce) je silně spojeno s profánními funkcemi, narozením i smrtí. Groteskní tělo je nedokončené, přerůstá sebe samo a zápasí se svými limity. Nachází se v neustálém procesu stávání se něčím. Slovy Michaila Bachtina „stojí mezi kolébkou a hrobem“ (BACHTIN, 1995). Na rozdíl od těla klasického jsou jeho hranice otevřené transformaci. Klasické tělo je sice osvobozené od živočišných starostí žití a umírání, není ale schopné vymanit se ze stavu vlastní stagnace. Uzavřené tělo s pevně stanovenými hranicemi je v kontrastu s tělem otevřeným, bez jasných ohraničení a náchylným ke změnám. Hlavní rozdíl spočívá v pojmu tělesné hranice.

Tělo je nástrojem interakcí mezi lidmi a jako takové se stává symbolem společnosti. Podle Mary Douglas mohou jeho hranice reprezentovat jakékoli ohrožené či nejisté pomezí

(DOUGLAS, 2007). Každá periferie- jak ukázal už Arnold van Gennep- představuje nebezpečí pro řád (VAN GENNEP, 1997). Každá ideová struktura je nejslabší právě na svých okrajích. Proto, říká Mary Douglas, „symbolizují tělesné otvory ta nejcitlivější místa a to, co z nich vychází, jsou marginálie par excellence. Sliny, krev, mléko, moč, fekálie či slzy překračují hranice těla tím, že z něj vystupují“ (DOUGLAS, 2007). Ve své analýze rituálů znesvěcení a tabu, jejichž předmětem je lidské tělo, tvrdí Mary Douglas, že tělo slouží jako model sociálních systémů, že tělo samo se stává symbolem společnosti (LOMPERIS, STANBURY, 1994). Podle Mary Douglas se dále ve specifické konfiguraci vnitřního a vnějšího v koncepci těla odrážejí hranice sociokulturního systému:

*„Symbolismus tělesných hranic se používá k vyjádření ohrožených hranic komunity“ (DOUGLAS, 2007).*

Modely znečištění a tabu pomáhají udržet limity kultury nedotčené při jejich symbolickém ustanovení v hranicích těla.

Víra v existenci komunikačních kanálů mezi nadpřirozenými kosmickými silami a materiálním světem vychází do jisté míry z předpokladu, že mezi předměty, které byly kdysi částmi téhož celku, zůstává mocné pouto i poté, co se fyzicky oddělily. Cokoli se potom stane s jednou částí, má sympatetický vliv na její protějšek. Tato kontagiózní magie se významně dotýká i lidského těla. Vlasy, nehty, pot, krev a podobné tělesné zbytky si zachovávají mocné spojení s osobou, která je po sobě zanechala. Protože tato tělesná rezidua byla dlouhou dobu intimně spjatá s duchem daného člověka, má manipulace s nimi potom sympatetický efekt na osobu z které pocházejí (SAWDAY, 1995). Chce-li někdo někoho uřknout, stačí mu k tomu v některých kulturách opatřit si pár vlasů, a získá moc nad svou obětí. Princip tělesné magie se rozšiřuje i na obrazy- příkladem mohou být masky, které se snaží zachytit podstatu některých božstev. Odtud již není daleko k symbolické reprezentaci. Křesťanský kříž, symbol jehož moc pochází z úzkého spojení s Ježíšovým tělesným utrpením, může být magickou optikou viděn jako amulet chránící svého nositele před neštěstím. Řadu kulturních zvyků- například svaté přijímání symbolického těla Kristova- můžeme interpretovat slovníkem tělesné magie.

Narušení hranice mezi vnitřním a vnějším tělem je obzvláště mocné. Kdykoli se bariéra mezi těmito dvěma doménami přeruší, existuje prostor pro tělesnou magii. Některé kultury považují tělesné otvory za cíl nebezpečné fyzické i spirituální kontaminace, protože to jsou místa střetávání dvou sfér tělesnosti. Tekutiny, které toto pomezí překračují (například krev,



sliny a tělesný odpad) jsou mocným a často také obávaným zdrojem znečištění právě díky své schopnosti zprostředkovat interakci mezi člověkem a kosmickými silami. Akt prolití krve je kulturně univerzální příklad překračování bariéry mezi vnitřkem a vnějškem těla. Různé kultury vnímají sice prolitou krev s různou mírou znepokojení, ale pro všechny představuje krvácení ztrátu vzácné tělesné tekutiny. Jakmile krev opouští individuální tělo, ztrácí vztah ke krvácející osobě a nabývá obecný, veřejný status. Krev vždy symbolizovala esenci života, sídlo duše, představovala božskou tekutinu, zhmotněnou energii.

Emile Durkheim chápal posvátné jako protiklad profánního, a z tohoto dualismu vychází i jeho definice náboženského fenoménu, jehož podstatou je, že:

*„...vždy předpokládá dvojstranné rozdělení celého známého a poznatelného vesmíru do dvou tříd, které zahrnují vše existující, ale které se navzájem radikálně vylučují. Posvátné věci jsou chráněné a izolované prostřednictvím zákazů; profánní věci, ty pro něž tyto zákazy platí, se musí držet stranou od těch posvátných.“*

(DURKHEIM, 2002)

Taková definice vytváří základní dvojznačnost v samotné kategorii posvátného. To můžeme poznat jenom skrze profanaci- posvátné je jinými slovy to, co může být zprofanováno. Roger Callois vyjádřil tento vztah následovně:

*„Na jedné straně má kontagiozita posvátného za následek jeho okamžité šíření na profánní, čímž riskuje, že se sama zničí a zbytečně rozpustí. Na druhé straně však profánní vždy potřebuje posvátné, vždy je horlivě nuceno se jej zmocnit, a riskovat tím degradaci posvátného nebo vlastní pohlcení.“*

(CALLOIS, 2001)

U Rogera Calloise vede tato durheimovské definice vztahu sakrálního a profánního k chápání rituálu jako primární regulace možných změn. Akty posvěcení či sekularizace uvádějí obě

sféry do regulovaného kontaktu. Zásadní dvojznačnost posvátného komentuje také Mircea Eliade:

*„Ambivalence sakrálního je nejen na psychologické úrovni (v tom, že zároveň přitahuje i odpuzuje), ale také v řádu hodnot. Sakrální je zároveň „ posvátné“ i „nečisté“.“*

(ELIADE, 2004)

Hranice posvátného jsou vymezené jeho protikladem. Proto ve středověku různé formy profanace (příkladem budiž františkánské hnutí) souvisely s reformou spirituality a duchovní obnovou. Znesvěcení, chápané často jako kontaminace či infekce posvátného, představuje pro řád-čistotu obdobné nebezpečí. Ohrožuje posvátné stejně jako jej posiluje. Jak říká Mary Douglas, hranice těla jsou mocné i zranitelné tam, kde se vytvářejí a zároveň ničí (DOUGLAS, 2007). Odhalením tělesné hranice (vykloubením, říznutím, vstupy a výstupy z těla) se celý uzavřený systém obnažuje, a tím se vystavuje změně.

Obraz ukřižování, ústřední téma středověké zbožnosti, živené františkánskou a cisterciáckou tradicí, symbolizuje vzájemné prolínání posvátného s profánním. Na jedné straně jsou pozdně středověké reprodukce a imitace Božích muk samotným zdrojem sakrality. Na druhé straně jsou však také zdrojem systematického ponižování a degradace božství, místem, kde se posvátné- díky svému propůjčení lidství- vysmívá své vlastní podstatě (BECKWITH, 1996). Na zhuštěné obraznosti ukřižování se promítá dynamická interpretace sakrálního a profánního rozměru středověké kultury. Pašije jsou metaforou rituálu přechodu. Kristovy rány reprezentují hranice Ježíšova těla, jimiž se tento prubířský kámen církevní autority vystavuje liminalitě. Z toho důvodu jsou vstupy a výstupy z Kristova těla jak nejvíce znesvěcované, tak nejuctívanější aspekty kultu ukřižování. Láska ke Kristu, který je zároveň člověkem i Bohem, vede středověkého člověka k transformaci fyzické lásky ve spirituální cit. Tato dvojakost postavy Ježíše umožňuje přechod od těla k duchu. V imaginaci Kristova umučení jsou hranice, které vymezují jeho tělo, pod tlakem z obou stran. Vše, co jimi prostupuje (ať už zvenku nebo zevnitř) se stává předmětem horlivého uctívání- Longinovo kopí, hřeby i samotné dřevo kříže. Důmyslná symbolika se váže především k Ježíšovým ranám, v nichž se tělesné „vně“ a „uvnitř“ mísí, a které se tak stávají prahem liminality.

### 2.3.1. Tělesná symbolika v sakrální imaginaci Západu

Metaforu těla používala ve středověku církev stejně jako stát pro legitimizaci svých mocenských aspirací. V bule *Unam Sanctam* Bonifáce VIII., vydané v listopadu roku 1302 jako obrana proti politice francouzského krále Filipa IV. Sličného, se papež odvolává na starozákonní text Písně Šalamounovy:

*ona jediná je holubice moje, moje bezúhonná, jedinečná ze své matky, přečistá z té, jež ji porodila (Píseň písní 6.9)*

Holubice symbolizuje mystické tělo, jehož hlavou má být Kristus, a hlavou Kristovou zase Bůh. Papež zde klade důraz na obraz jednoty, symbolizované jednotou mystického těla. Pojem *corpus mysticum* se původně vztahoval pouze na posvěcenou hostii, a nikoli na církev nebo jednotu křesťanstva. Ale od poloviny dvanáctého století jej církevní doktrína používat v propagandě proti herezím, usilujícím o odhmotnění svátosti oltářní. *Corpus mysticum* se stává metaforou církve jako strukturovaného těla křesťanské společnosti, sjednocené právě svatým přijímáním. Tato formulace umožňovala církvi vystupovat jako politický organismus. Ve formulaci Čtvrtého Lateránského koncilu z roku 1215 krystalizuje obraz *corpus ecclesiae mysticum*, mystického těla církve:

*Je pouze jedna univerzální církev věrných mimo niž vůbec nikdo nedojde spásy, a v níž je sám Ježíš Kristus zároveň knězem i obětí. Jeho tělo a krev jsou skutečně obsaženy ve svátosti oltářní v podobě chlebu a vína...*

(BECKWITH, 1996)

Spolu s vyjádřením doktríny svátosti Kristova těla, zde církev také formuluje jedinečný nárok svých příslušníků- legitimních nástupců Ježíšových apoštolů- toto tělo

obhospodařovat. Obřad eucharistie se svou tělesnou symbolikou tedy přímo souvisel se sociální organizací.

V západním myšlení slouží od antiky lidské tělo jako metafora politických institucí. Až do 17. století, kdy se začala formulovat individualistická doktrína, vycházela z tělesné symboliky většina teorií politického jednání. Významná byla především pro myšlenku monarchie. Král měl dvě těla, materiální tělo podléhající zkáze jako každé jiné a tělo mystické symbolizující život společnosti (KANTOROWICZ, 1985). Protože role krále byla ústřední pro fungování politické kontinuity společnosti, nepředstavovala případná smrt jeho fyzického těla zánik autority jeho mystického těla. Celý stát se chápal jako sociální organismus reprezentovaný králem. Královo mystické tělo, patřící společnosti, bylo vlastně souborem vladařských funkcí, a tedy nehmotné a neviditelné. Patřilo také do vyššího řádu existence- zahrnovalo smrtelné tělo, obráceně to však neplatilo. Politická autorita se tak uchovávala v imaginární postavě krále nesmrtelného těla. To bývalo někdy zobrazováno, jak sedí na rakvi s ostatky svojí smrtelné schránky. Útok na fyzickou osobu krále byl tím pádem útokem na samotnou suverenitu společnosti, a královražda se trestala těmi nejkrutějšími metodami (viz FOUCAULT, 2000).

Symboly používané církví i světskou mocí se po většinu středověku prolínaly. Papež zdobil svou tiáru zlatou korunou, oddával se do císařského purpuru a při okázalých průvodech Římem před ním vlály královské prapory. Císař naopak pod svou korunou nosil mitru, obouval si papežské boty a další církevní oděvy a při své korunovaci obdržel prsten jako biskupové. Pod papežovým pontifikátem, stylizovaným do vlády pravého císaře, se hierarchie katolické církve přiblížila prototypu absolutní monarchie na mystickém základě, zatímco státní moc se stávala jakousi kvazi-církví na racionálním základě. Když ve dvanáctém století začala církev vystupovat jako „mystické tělo Kristovo“, prohlásila se světská moc za „svatou Říši“. Od téže doby rozlišovali teologové mezi „dvěma těly Páně“- individuálním *corpus verum* na oltáři (tedy hostií) a kolektivním *corpus mysticum*, církví. Tento posun v terminologii, jímž se z posvěcené hostie stalo *corpus naturae* aze sociálního těla Kristova *corpus mysticum*, představuje moment, kdy se do evropského politického myšlení dostaly doktríny korporátní a organické struktury společnosti. V této době napsal například Jan ze Salisbury (cca 1120-1180) své slavné eticko-politické pojednání *Policraticus*(1159), kde pod vlivem Plutarcha přirovnává obecné blaho k lidskému tělu (KANTOROWICZ, 1985). Podobná připodobnění církve k lidskému tělu, formulovaná poprvé svatým Pavlem v Listu Korintským, se objevují po celý středověk. Později se vytvořil

metaforický kánon *corpus mysticum* jakolidského těla, jehož hlavou je Kristus a končetinami biskupové a další církevní hodnostáři. Antropomorfní obraznost se tak přenesla na církev jako mystické tělo Kristovo v duchovním smyslu i církev jako administrativní organismus označovaný taktéž *corpus mysticum*. Z organického vzoru vycházela obecná interpretace *corpus mysticum* během třináctého století, zejména poté, co Tomáš Akvinský zavedl užívání termínu „mystické tělo“ pro církev jako sociokulturní fenomén. Mystické tělo patřilo do duchovní sféry a jako takové bylo nadřazené fyzickému *corpus verum*, reprezentovanému hostií. „Pravé tělo“ je individuální fyzickou bytostí, jejíž konkrétní tělo se stalo kulturním modelem nadindividuálního a mystického těla církve. Jinými slovy, obvyklý antropomorfní obraz přirovnávající církev a její orgány k lidskému tělu obecně, ustoupil časem konkrétnějšímu modelu církve jakožto *corpus mysticum* reprezentované jedinečným tělem Ježíše Krista, jeho *corpus verum* (KANTOROWICZ, 1985).

Pro Mary Douglas je lidské tělo „sídlem úzkého vzájemného vztahu symbolické klasifikace, rituálního procesu a vytváření sociální solidarity“ (DOUGLAS, 2007). Corpus Christi v tomto ohledu představuje jakousi synekdochou, umožňující záměnu části za celek a obráceně. Středověké město se v rituálu hry stává biblickým Jeruzalémem, a lidé v něm provolávají Ježíše za krále (a nepřímo tak i skutečného krále za Krista). Tělo a přístupy k němu mohou symbolizovat kulturní konflikty, zmatky, náboženské představy i pozitivní sociální hodnoty. Lidské tělo má komplexní strukturu. A funkce jeho jednotlivých částí poskytují zdroj symbolismu dalších komplexních celků. Usilování o zřetelně umělé, kulturní (ve smyslu nepřirodní) vzezření- jako je tomu u přírodních národů formou tetování, skarifikace nebo masek- je ve své podstatě podryvání statické integrity klasického obrazu těla. Kulturně podmíněné způsoby tělesné modifikace samozřejmě existovaly odedávna a takové jevy, jako je plastická chirurgie v kosmetice, operativní změny pohlaví nebo biotechnologie snad můžeme považovat za jejich postmoderní alternativy. Může se jednat o popření tělesné nedokonalosti nebo v -moderní době- výraz vzpoury proti kulturní normě, pokud je v rozporu se společenským souhlasem. V každém případě to ale vyjadřuje univerzální lidskou touhu po kontrole nad svým tělem. A jako součást kulturního systému to rovněž dokládá individuální přijetí kulturních norem.

Souvislost mezi tělesnou kontrolou a sociální strukturou zdůrazňuje Mary Douglas ve slavné knize *Natural Symbols*. Vychází zde z teorie Marcela Mausse, popírajícího možnost existence „přirozeného“ těla neovlivněného kulturou. Enkulturační tělesnosti odráží v intimní rovině to, do jaké míry kontroluje sociální struktura chování jednotlivce. Systém, který vyžaduje striktní

vládu nad individuální vůlí, zároveň od člověka očekává, že bude zachovávat přísnou kontrolu vlastního těla. Čím větší restriktivní tlak kultury na člověka, tím více sil vynakládáme na kontrolu svých organických procesů a tím více se vzdalujeme spontánnímu chování (HEWITT, 1997). Náš projev se stává zbaveným tělesnosti („*disembodied*“) a éterickým („*ethereal*“). Mary Douglas to dává do souvislosti s náboženskými normami, které určují kontrolu těla a vědomí. Podle nich rozlišuje náboženství kontroly a náboženství extáze. První typ vyžaduje ritualizaci a předepsané jednání, zatímco extatická náboženství jsou ochotna vzdát se kontroly vědomí ve prospěch dosažení změněných tělesných a psychických stavů, vedoucích k vizím či posedlosti duchy (DOUGLAS, 2007)

Příkladem extatického přístupu je středověká mystika, která vyvolávala blaženost božského splynutí pústy. Pocit zániku já, který zakoušeli mystikové jak středověkého křesťanství, tak například indičtí, byl vždy nebezpečný pro společnost kontrolovanou autoritami. Dokonalá, nazírající duše už totiž nemůže hřešit. Poté, co se rozplynula v Bohu, nemá už žádnou vlastní vůli, a i když poslouchá tělesné sklony, není to hřích. Takové učení vedlo například sekty beghardů, Bratří svobodného ducha a turlupinů na Západě k bezuzdnosti. Proto jakmile se blouznivá mystická vytržení měnila ve formulované přesvědčení nebo nacházela uplatnění ve společenském životě, byla středověká církev na stráži. Dokud však zůstávalo u vášnivých představ symbolického řádu, přistupovala k nim s tolerancí. Obraz srdce Kateřiny Sienské proměnlivšího se v srdce Kristovo byl v pořádku, ale za verbalizaci podobné zkušenosti se upalovalo. Mystickou zkušenost zničení já nemohli zastánci umírněné mystiky vycházející z tradice Bernarda z Clairvaux připustit (HUIZINGA, 1999). Západní extatická symbolika často zachází do fantastických extrémů a dává nahlédnout do ultrakonkrétní představivosti víry pozdního středověku. Nápadný je výrazně sexuální charakter náboženských fantazií. Totéž platí i o obrazech očištěnce. Alain de la Roche, představitel francouzské „*devotio moderna*“ 15. století, vidí ve svých vizích

*...,nestvůry hříchů s odpornými genitáliemi, z nichž se vyvrhává ohnivý a sirnatý proud, který svým kouřem zatemňuje zemi. Vidí „meretrix apostasiae“ (děvku odpadlictví), jak heretiky polyká, zase vyvrhuje a vylučuje, opět polyká, jak je líbá a hýčká jako matka a neustále je svým klínem přivádí na svět“*

(HUIZINGA, 1999).

Do této symboliky se promítal i všední, tělesný pocit hladu:

*„Budete ho jíst připraveného na rožni, dobře propečeného, ne však přepečeného nebo spáleného. Protože stejně jako se velikonoční beránek pekl mezi dvěma ohni na dřevě nebo uhlí, až byl správně propečen, tak i sladkého Ježíše na Velký pátek dali na rožeň kříže, přibili ho, spoutali mezi dva ohně, jedním byla hrůzostrašná smrt a utrpení a druhým horoucí soucit a láska pro naše duše a spasení.“*

(HUIZINGA, 1999)

Přiliv božského elementu je zjištěnou obrazností pocíťován jako napití, nasycení či erotické uspokojení. Jakási vyznavačka devotio moderna měla pocit, že je zaplavována Kristovou krví a že upadá do bezvědomí. Představa krve, která byla neustále oživována a drážděna vírou v transsubstanciaci, byla vyjadřována v opojném extrému rudého žánru. Kateřina Sienská je jednou ze svatých, kteří pili z Kristovy rány v boku, tak jako údělem jiných bylo okusit mléko z prsů Mariiných. Ježíšovy rány, praví Bonaventura:

*„...jsou krvavě rudé květiny našeho sladkého a kvetoucího ráje, nad nimiž se duše musí vznášet jako motýl, brzy pijíc z té, brzy z oné. Ranou vboku musí proniknout až k srdci samotnému. Také v rajských potocích proudí krev. Veškerá rudá a teplá krev všech ran se vylila do jeho srdce a duše.“*

(HUIZINGA, 1999)

Tělo však představovalo obecnější znázornění struktury a fungování společnosti. Ta je, podobně jako lidské tělo, strukturovaný organismus sestávající z různých částí. Každý člen společnosti má podle této analogie své místo a funkci. Tím se legitimizují společenské rozdíly. Paralela mezi charismatickou autoritou Krista jako hlavy církve a institucionalizovanou autoritou krále byla jasně čitelná každému. Církev byla tělem věřících, stmelným dohromady Kristovým milosrdenstvím a ovládaným episkopální mocí (KANTOROWICZ, 1985). Stejně jako královo dvojí tělo, také církev byla zároveň sekulární omylnou institucí i mystickým tělem stojícím na skále víry. Metaforika těla se tak stala neodmyslitelnou součástí západního diskursu.

## **Závěrem**

Navzdory počátečním ambicím uchopit téma lidského těla v interdisciplinárním kontextu kulturní antropologie, bylo nutné počáteční tematickou šíři poněkud zredukovat. Přes relativní marginalitu dané problematiky v rámci dosavadního vývoje kulturologie na domácí akademické půdě je lidská tělesnost, její materiální, normativní i semiotická rovina respektovanou součástí studia člověka a kultury v mezinárodním měřítku. Témata jednotlivých kapitol by si svým obsahem i závažností jistě zasloužila samostatné kulturologické studie. Jak historická analýza konstruování obrazu těla na pozadí vývoje západní medicíny a filosofie s jeho důsledky pro individuální vnímání „kulturně-somatické“ reality, tak mezikulturní komparace symbolické imaginace těla a tělesných technik, nebo pojetí těla v dílech čelních autorů jednotlivých antropologických škol. Tyto i další problémy, jichž jsem se v předkládané práci dotkl, považuji za bílá místa současné kulturní teorie a zároveň inspirativní tematické zdroje kulturologie. Je třeba podotknout, že se tato práce závěrem jeví jako nástin možného směřování dalšího výzkumu. Ten bych rád uskutečnil v rámci doktorského studia, a podepřel jej kulturologickým měřením z oblasti antropologie těla.

Výstupem z práce je ucelená představa o filosofických a kulturních ideách, které formovaly antropologické myšlení o univerzálním fenoménu lidské tělesnosti. Zároveň je to doplnění klasického neoevolucionistického paradigmatu vědy o kultuře o rozměr tělesnosti. Kulturologie, jakožto věda zkoumající evoluci kulturních systémů v čase a prostoru, se zaměřuje na studium symbolátů v extrasomatickém kontextu. Ve své práci jsem se snažil ukázat, jak zásadně tento nadbiologický, superorganický aspekt lidské existence ovlivňuje, ba dokonce formuje přístup právě k lidskému tělu v jeho historické, sociální i osobní recepci. Tento vztah je však především interakcí, nikoli prostým působením jedné determinanty na pasivní objekt. Proto v práci akcentuji i druhý rozměr tohoto vztahu, totiž ovlivnění kultury tělesností, vznik kulturních prvků a symbolátů založených na lidském těle. Tělo se v procesu enkulturace stává symbolickým systémem *sui generis*, fixujícím strukturu hodnot a významů, sdílených a předávaných členy dané společnosti. Mohu tedy, myslím, potvrdit svou vstupní hypotézu, že tělo je kulturní konstrukce, a doplnit ji o aktivní roli lidského těla v evoluci kulturních systémů.



## SEZNAM LITERATURY

- ABRAM, David: *The Spell of the Sensuous*. New York: Random House, 1997
- AGAMBEN, Giorgio: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare life*. Stanford, California: Stanford University Press, 1998
- AGAMBEN, Giorgio: *The Open: Man and Animal*. Stanford, California: Stanford University Press, 2004
- AHO, James: *The Orifice as Sacrificial Site*. New York: Aldyne de Gruyter, 2002
- ÁJÁYÍ, Omofolabo: *Yoruba Dance*. Trenton, New Jersey: Africa World Press, 1998
- ARISTOTELES: *O duši*. Praha: Rezek, 1995
- ARISTOTELES: *Fyzika*. Praha: Rezek, 1996
- ARISTOTELES: *Metafyzika*. Praha: Rezek, 2008
- ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek, 2009
- ARTAUD: *Antonin: Theatre and It's Double*. New York: Grove Press, 1958
- AUGUSTINUS, Aurelius: *O Boží obci knih XXII*. Praha: Karolinum, 2007
- BAECQUE, Antoine de: *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770-1800*. Stanford, California: Stanford University Press, 1997
- BAGLIANI, Agnostino P.: *The Pope's Body*. Chicago: University of Chicago Press, 2000
- BACHELARD, Gaston: *Psychoanalýza ohně*. Praha: Mladá fronta, 1994
- BACHTIN, Michail Michajlovič: *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha: Argo, 2007
- BALLANTYNE, Tony - BURTON, Antoinette: *Bodies in Contact*. Durham: Duke University Press, 2005
- BARFIELD, Thomas ed.: *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1997
- BARNARD, Katherine.: *Touch: The Foundation of Experience*. Michigan: University of Princeton Press, 1990
- BARTOŠ, Hynek: *Očima lékaře*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2006
- BAUDRILLARD, Jean: *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage, 1993
- BAUMGARTEN, Albert I. - ASSMANN Jan- STROUMSA Gedaliahu A. G.: *Self, Soul, and Body in Religious Experience*. Boston: Brill, 1998

- BEAUVOIR, Simone de: *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis, 1966
- BECKWITH, Sarah: *Christ's Body: Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*. London: Routledge, 1996
- BENEDICT, Ruth: *The Chrysanthemum and the Sword*. New York: Mariner, 2005
- BERGTOLD, Klaus: *Černá smrt v Evropě*. Praha: Vyšehrad, 2002
- BERTELLI, Sergio: *Corpo Del Re*. University Park, Pennsylvania: Penn State Press, 2001
- BETTELHEIM, Bruno: *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*. New York: Collier Books, 1968
- BIRDWHISTELL, Ray L.: *Kinesics and Context: Essays on Body Motion Communication*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970
- BLACKMAN, Lisa: *The Body*. New York: Berg, 2008
- BLAIKIE, Andrew: *The Body: Critical Concepts in Sociology*. London: Routledge, 2003
- BLONDEL, Eric: *Nietzsche: the Body and Culture: Philosophy as a Philological Genealogy*. New York: Continuum International Publishing Group, 1991
- BLUMENBACH, Johann Friedrich: *A Manual of Comparative Anatomy*. Charleston: Nabu Press, 2011
- BLUMENBACH, Johann Friedrich: *The Elements of Physiology*. Charleston: Nabu Press, 2010
- BOCCACIO, Giovanni: *Dekameron*. Praha: SNKLHU, 1959
- BOUCHARD, Donald F.: *Language, Counter-Memory, Practise by Michael Foucault*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977
- BOURDIEU, Pierre: *Language & Symbolic Power*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991
- BOURDIEU, Pierre: *Teorie jednání*. Praha: Karolinum, 1998
- BOWIE, Fiona: *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2000
- BROWN, Peter: *Tělo a společnost : muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000
- BROWN, Peter: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1998
- BUCKLEY, Thomas, GOTLIEB, Alma: *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Berkeley: University of California Press, 1988
- BURTON, Robert: *The Anatomy of Melancholy, What it is: With all the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Several Cures of it. In Three Maine Partitions with their several Sections, Members, and Subsections. Philosophically, Medicinally, Historically, Opened and Cut Up*. New York: New York Review of Books, 2001
- BURTON, Robert: *The Essential Anatomy of Melancholy*. Toronto: General Publishing Company, 2002

- BYNUM, Caroline Walker: *Fragmentation and Redemption: Essays on Human Body in Medieval Religion*. Cambridge, Massachusetts: Zone Books, 1991
- CAILLOIS, Roger: *Man and the Sacred*. Champaign: Chicago: University of Illinois Press, 2001
- CAMPHAUSEN, Rufus C.: *Return of the Tribal*. Rochester, Vermont: Park Street Press, 1997
- CANTOR, Norman: *Po stopách moru*. Praha: BBart, 2005
- CARRITHERS, Gale, H.: *Donne at Sermons: A Christian Existential World*, New York: State University of New York Press, 1972
- COAKLEY, Sarah: *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- CORVISIER, André: *Tance smrti*. Praha: Volvox Globator, 2002
- COUNIHAN, Carole, VAN ESTERIK, Penny: *Food and Culture: A Reader*. London: Routledge, 1997
- CREGAN, Kate: *The Sociology of The Body: Mapping the Abstraction of Embodiment*. London: Sage, 2006
- CROOKE, Helkiah: *Microcosmographia . A Description of the Body of Man. Together with the controversies thereto belonging*. London: William Jaggard, 1615.
- CZORDAS, Thomas J.: *Body/meaning/healing*. New York: Palgrave Macmillan, 2002
- CZORDAS, Thomas J.: *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994
- DARWIN, Charles: *O původu člověka*. Praha: Academia, 2006
- DARWIN, Charles: *O vzniku druhů přírodním výběrem*. Praha: Academia, 2007
- DARWIN, Charles: *Výraz emocí u člověka a u zvířat*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964
- DE SOUZENELLE, Annick: *Symbolismus lidského těla*. Praha: Unitaria, 1994
- DÉLEUZE, Gilles - GUATTARI, Felix: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1983
- DÉLEUZE, Gilles: *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000
- DELUMEAU, Jean. *Strach na Západě ve 14.-18. století*. Praha: Argo, 1997
- DESCARTES, René - COTTINGHAM, John, ed: *The Description of the Human Body in The Philosophical Writings of René Descartes: Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999
- DESCARTES, René: *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta, 2002
- DÓGEN, CLEARY, Thomas: *Shobogenzo: Zen Essays by Dógen*. Manoa: University of Hawaii Press, 1992
- DOLEŽALOVÁ a kol.: *Náboženství a tělo*, Praha: Malvern, 2006
- DONNE, John- BOOTY, John, ed.: *Selections from Divine Poems, Sermons, Devotions, and Prayers*. New York: Paulist Press, 1990

- DOUGLAS: *Do Dogs Laugh?*. In: *Journal of Psychosomatic Research* 15/ 1971
- DOUGLAS, Mary: *Rules and Meanings: The Anthropology of Everyday Knowledge*. London: Routledge, 1973
- DOUGLAS, Mary - WILDAWSKY, Aaron: *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press, 1983
- DOUGLAS, Mary: *How Institutions Think*. London: Routledge, 1987
- DOUGLAS, Mary, ISHERWOOD, Baron: *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. London: Routledge, 1996
- DOUGLAS, Mary: *In the Wilderness: the Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. Oxford: Oxford University Press, 2001
- DOUGLAS, Mary: *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2001
- DOUGLAS, Mary: *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*. London: Routledge, 2002
- DOUGLAS, Mary: *Essays in the Sociology of Perception*. London: Routledge, 2002
- DOUGLAS, Mary: *Food in the Social Order: Studies of Food and Festivities in Free American Communities*. London: Routledge, 2003
- DOUGLAS, Mary: *The Lele of the Kasai*. London: Routledge, 2003
- DOUGLAS, Mary: *Implicit Meanings: Collected Works*. London: Routledge, 2003
- DOUGLAS, Mary: *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Routledge, 2004
- DOUGLAS, Mary: *Natural Symbols*. London: Routledge, 2007
- DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge, 2007
- DURKHEIM, Émile - MAUSS, Marcel: *Durkheim/Mauss: Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press, 1963
- DURKHEIM, Émile: *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh, 2002
- DURKHEIM, Émile: *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press, 2001
- ECO, Umberto: *Dějiny ošklivosti*. Praha: Argo, 2007
- EGMOND, Florike, ZWIJNBERG, Robert: *Bodily Extremities: Preoccupations with the Human Body in Early Modern European Culture*. London: Ashgate Publishing, 2003
- ELIADE, Mircea: *Jóga - Nesmrtelnost a svoboda*. Praha: Argo, 1999
- ELIADE, Mircea: *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004
- ELIAS, Norbert: *O procesu civilizace*. Praha: Argo, 2006
- ELLIOT, Dyan: *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999

ELWOOD, Christopher: *The Body Broken: the Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-century France*. Oxford: Oxford University Press, 1999

ERBAN, Vít: *Náboženská symbolika pravé a levé ruky. Mezikulturní interpretace Roberta Hertze*. In: DOLEŽALOVÁ a kol.: *Náboženství a tělo*. Praha: Malvern, 2006

EVANS- PRITCHARD, Edward E.: *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press, 1969

EVANS- PRITCHARD, Edward E.: *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon, 1968

EVANS- PRITCHARD, Edward E.: *Time and Space* In: LOCK, Margaret - FARQUHAR, Judith: *Beyond the Body Proper*. London: Duke University Press, 2007

FALK, Passi: *The consuming body*. London: Sage, 1994

FARDON, Richard: *Mary Douglas: An Intellectual Biography*. London: Routledge, 2002

FARIS, James: *Nuba Personal Art*. London: Gerald Duckworth & Co, 1972

FARMER, Sharon: *Gender and Difference in the Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003

FEATHERSTONE, Mike - HEPWORD, Mike - TURNER, Bryan S.: *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage, 1991

FERENCZI: *Thalassa: A Theory of Genitality*. London: Karnac Books, Limited, 1989

FERGUSON, Harvie: *Modernity and Subjectivity: Body, Soul, Spirit*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2000

FERGUSON, Harvie: *The Science of Pleasure: Cosmos and Psyche in the Bourgeois World*. London: Routledge, 1990

FOUCAULT, Michel: *Préface*. In: DÉLEUZE, Gilles - GUATTARI, Felix: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Press, 1977

FOUCAULT, Michel: *Dějiny šilenství v době osvícenství*. Praha: Lidové Noviny, 1994

FOUCAULT, Michel: *Dějiny sexuality-Užívání slastí*. Praha: Herrmann, 1999

FOUCAULT, Michel: *Dějiny sexuality-Vůle k věděni*. Praha: Herrmann, 1999

FOUCAULT, Michel: *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000

FOUCAULT, Michel: *Dějiny sexuality- Péče o sebe*. Praha: Herrmann, 2003

FOUCAULT, Michel: *Society Must Be Defended*. London: Penguin books, 2003

FOUCAULT, Michel: *Theatrum Philosophicum* In: DROLET, Michael: *The Postmodernism Reader: Foundational Texts*. London: Routledge, 2004

FOUCAULT, Michel: *Nietzsche, Genealogy, History* In: DROLET, Michael: *The Postmodernism Reader: Foundational Texts*. London: Routledge, 2004

FOUCAULT, Michel: *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007

FOUCAULT, Michel: *Zrození kliniky*. Praha: Mervart, 2010

- FRANK, Arthur W.: *The Wounded Storyteller: Body, Illness and Ethics*. Stanford, California: Stanford University Press 1992
- FRANTZEN, Allen: *Speaking Two Languages: Traditional Disciplines and Contemporary Theory in Medieval Studies*. New York: New York State University Press, 1991
- FRASER, Mariam - GRECO, Monica: *The Body: a Reader*. London: Routledge, 2005
- FREEMAN, Dereck: *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983
- FREUD, Sigmund: *Nespokojenost v kultuře*. Praha: Hynek, 1998
- FRISBY, David: *Simmel and Science: Essays on Georg Simmel's Social Theory*. London: Routledge 1992
- GALLAGHER, Catherine - LACQUER, Thomas W.: *The Making of The Modern Body: Sexuality and Society in The Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1987
- GEERTZ, Clifford: *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické skladatelství, 2000
- GEHLEN, Arnold: *Duch ve světě techniky*. Praha: Svoboda 1972
- GENNEP, Arnold van: *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Praha: Lidové noviny, 1997
- GINZBURG, Carlo: *Noční příběh*. Praha: Argo, 2003
- GIVENS, Jean A.: *Visualizing Medieval Medicine and Natural History, 1200-1550*. London: Ashgate Publishing, 2006
- GLASSNER,: *Bodies: Why We Look The Way We Do (And How We Feel About It)*. New York: Putnam Publishing Group, 1988
- GONZÁLES- CRUSSI, Frank: *Věci viděné, neviděné, obscénní*. Praha, Triton, 2006
- GRAHAM, John: *Lavater's „Essays on Physiognomy“: A Study in the History of Ideas*. Bern: Petr Lang Publishers: 1979
- GRANET, Marcel: *Left and Right in China*. In: LOCK, Margaret a FARQUHAR, Judith: *Beyond the Body Proper*. London: Duke University Press, 2007
- GREBENÍČKOVÁ, Růžena: *Tělo a tělesnost v novověkém myšlení*. Praha: Prostor, 1997
- GREENBLATT, Stephen: *Filthy Rites*. Boston: Daedalus, 1982
- GREENBLATT, Stephen: *Learning to Curse*. London: Routledge, 2007
- GRIAULE, Marcel: *Conversations with Ogotemméli: An Introduction to Dogon Religious Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1975
- GUREVIČ, Aron: *Kategorie středověké kultury*. Praha: Mladá fronta 1978
- HALL, Edward: *The Silent Language*. New York: Doubleday, 1990
- HANAWALT, Barbara: *Bodies and Disciplines: Intersections of Literature and History in Fifteenth-century England*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996
- HARPER, April - PROCTOR, Caroline: *Medieval Sexuality: A Casebook*. London: Routledge, 2008

- HARRIS, Marvin: *Cows, pigs, Wars and Witches*. New York, Random House, 1974
- HARRIS, Marvin: *Cannibals and Kings- The Origin of Cultures*. New York: Vintage Books, 1977
- HARRIS, Marvin: *Theories of Culture in Postmodern Times*. Lanham, Maryland: Rowman Altamira, 1999
- HARRIS, Marvin: *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Lanham, Maryland: Rowman Altamira, 2001
- HAYES, Dawn M.: *Body and Sacred Place in Medieval Europe, 1100-1389*. London: Routledge, 2003
- HECKER, Joel: *Mystical Bodies, Mystical Meals: Eating and Embodiment in Medieval Kabbalah*. Detroit: Wayne State University Press, 2005
- HELMAN, Cecil: *Body Myths*. London: Chatto a Windus 1991
- HELMAN, Cecil: *The Body Of Frankenstein's Monster: Essays In Myth And Medicine*. New York: Cosimo, Inc., 2004
- HERODOTOS: *Dějiny Východních národů*. Praha: Melantrich, 1941
- HERTZ, Robert: *The Pre-eminence of the Right Hand: a Study in Religious Polarity*. In: LOCK - FARQUHAR: *Beyond the Body Proper*. London: Duke, 2007
- HEWITT, Kim: *Mutilating the Body: Identity in Blood and Ink*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1997
- HILLMAN, David A. - MAZZIO, Carla: *The Body in Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*. London: Routledge, 1997
- HOBBES, Thomas: *Leviathan, aneb Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: Oikoymenth, 2009
- HOBBES, Thomas: *Of Man*. London: Penguin, 2005
- HOGENOVÁ, Anna: *Pohyb a Tělo*. Praha: Karolinum, 2000
- HOLSINGER, Bruce W.: *Music, Body, and Desire in Medieval Culture: Hildegard of Bingen to Chaucer*. Stanford, California: Stanford University Press, 2001
- HUIZINGA, Johann: *Podzim středověku*. Jinočany: HaH, 1999
- CHARTIER, Roger: *Social Figuration and Habitus*. Ithaca: Cornell University Press, 1988
- CHARTIER, Roger: *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997
- CHURCHWARD, Albert: *Signs and Symbols of Primordial Man*. Cosimo, Inc., 2007
- INGRAM, Penelope: *The Signifying Body: Toward an Ethics of Sexual and Racial Diference*. New York: Suny Press, 2008
- JAMES, Mervyn: *Society, Politics and Culture: Studies in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- JUDOVITZ, Dalia: *The Culture of the Body: Genealogies of Modernity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001

- KANTOROWICZ, Ernst Henry: *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1985
- KASOON, John F.: *Houdini, Tarzan and the Perfect Man*. New York: Hill and Wang, 2001
- KAY, Sarah: *Framing Medieval Bodies*. Manchester: Manchester University Press, 1996
- KEANE, Webb: *Signs and Recognition*. Berkeley: University of California Press, 1997
- KEITT, Andrew: *Inventing the sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Boston: Brill, 2005
- KELLY, Veronica - MÜCKE, Dorothea E von: *Body & Text in the Eighteenth Century*. Stanford, California: Stanford University Press, 1994
- KING, Lester S.: *The Transformation of Galenism*. In: DEBUS, Allen ed.: *Medicine in Seventeenth Century England*. Berkeley: University of California Press, 1974
- KLEINSCHMIDT, Harald: *Understanding the Middle Ages*. Rochester: Boydell Press, 2008
- KOBIALKA, Michael: *This Is My Body: Representational Practices in the Early Middle Ages*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999
- KRIPPNER, Stanley - POWERS, Susan M.: *Broken Images, Broken Selves: Dissociative Narratives in Clinical Practice*. Abingdon: Psychology Press, 1997
- KRISTEVA, Julia: *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1984
- KURIYAMA, Shigesha: *The Expressiveness of the Body*. Cambridge, Massachusetts: Zone Books, 2002
- LA METTRIE, Julian Offray de: *Man a machine*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1994
- LA METTRIE, Julian Offray de: *Man a plant*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1994
- LACAN, Jacques: *Écrits*. London, Routledge, 2001
- LANDAU, Terry: *About Faces*. Harpswell: Anchor, 1989
- LAQUEUR, Thomas: *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*. Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press, 1990
- LAVATER, Johann K.: *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*. Leipzig: Edition Leipzig, 1968
- LE GOFF, Jacques - TRUONG, Nicolas: *Tělo ve středověké kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2003
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Strukturální antropologie I, II*. Praha: Argo, 2006
- LIGGETT, Arline: *The Tyranny of Beauty*. Oslo: Cappellen 1989
- LOCK, Margaret a FARQUHAR, Judith: *Beyond the Body Proper*. London: Duke University Press, 2007
- LOCHRIE, Karma: *The Language of Transgression: Body, Flesh and Word in Mystical Discourse*. In: FRANTZEN, *Speaking two languages*. New York: State University of New York Press, 1991



LOCHRIE, Karma: *Margery Kempe and Translations of the Flesh*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994

LOCHRIE, Karma: *Constructing Medieval Sexuality*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997

LOMPERIS, Linda - STANBURY, Sarah: *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993

LYONS, Gregory T.: *Body and Culture*. New York: Pearson, 2006

MALINOWSKI, Bronislaw: *Sex and Repression in Savage Society*. London: Routledge, 2001

MAUSS, Marcel: *Techniques of the Body*. In: FRASER, Miriam - GRECO, Monica: *The Body: A Reader*. London: Routledge, 2005

MC CARTHY, Conor: *Love, Sex and Marriage in the Middle Ages: A Sourcebook*. London: Routledge, 2004

MCAVOY, Liz H.: *Authority and the Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*. Cambridge: Boydell & Brewer, 2004

MEAD, Margaret: *Male and Female*. New York: Perennial, 2001

MEAD, Margaret: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: HarperCollins, 2001

MEKIN, Jacob: *In the Flesh: Embodiment and Jewish Existence in the Thought of Emmanuel Levinas*. Soundings 1/1993

MERLEAU- PONTY, Maurice: *Struktura chování*. Praha: Filosofia, 2008

MERLEAU- PONTY, Maurice: *Svět vnímání*. Praha: Oikoymenh, 2008

MERLEAU- PONTY, Maurice: *Viditelné a neviditelné*. Praha: Oikoymenh, 1998

MILES, Margaret R.: *The Word Made Flesh: a History of Christian Thought*. London: Wiley-Blackwell, 2005

MINER, Horace: *Body Ritual Among the Nacirema*. American Anthropologist, New Series, Vol. 58, No. 3. (Jun., 1956)

MONEM, Nadine: *Dirt- The Filthy Reality of Everyday life*. London: Profile Books, 2011

MONTSERRAT, Dominic: *Changing Bodies, Changing Meanings: Studies on the Human Body in Antiquity*. London: Routledge, 1998

MORRIS, Brian: *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987

MORRIS, Brian: *Western Conceptions of the Individual*. Oxford: Berg, 1991

MORRIS, D.B.: *The Culture of Pain*. Berkeley: University of California Press, 1991

MORRIS, Desmond: *The Naked Man*. New York: Thomas Dunne Books, 2002

MORRIS, Desmond: *Bodytalk*. Praha: Železný, 2004

MORRIS, Desmond: *Nahá žena*. Brno: Alman, 2006

NAPIER, David A.: *Foreign Bodies*. Berkeley: University of California Press, 1992

- NEDERMAN, Cary J. - FORHAN, Kate L.: *Medieval Political Theory: a Reader : The Quest for the Body Politic, 1100-1400*. London: Routledge, 1993
- NEEDHAM, Rodney: *Right and Left : Essays on Dual Symbolic Classification*. předmluva E.E. Evans-Pritchard. Chicago: The University of Chicago Press, 1973
- NETTLETON, Sarah - WATSON, Jonathan: *The Body in Everyday Life*. London: Routledge, 1998
- NEVILE, Jennifer: *The Eloquent Body: Dance and Humanist Culture in Fifteenth-century Italy*. Bloomington: Indiana University Press, 2004
- NIETZSCHE, Friedrich: *The Will to Power*. New York: Vintage, 1968
- NIETZSCHE, Friedrich: *Genealogie morálky*. Praha: Aurora, 2002
- NIETZSCHE, Friedrich: *Tak Pravil Zarathustra*. Praha: XYZ, 2009
- NOTT, Josiah C. - GLIDDON, George R.: *Types of Mankind: Or, Ethnological Researches, Based Upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races, and Upon Their Natural, Geographical, Philological and Biblical History*. Philadelphia: Lippincott, Grambo & co., 1854
- NUNN, Hillary M.: *Staging Anatomies: Dissection and Spectacle in Early Stuart Tragedy*. London: Ashgate Publishing, Ltd., 2005
- O'BROWN, Norman: *Love's Body*. New York: Random House, 1966
- O'NEILL, John: *Five Bodies: Re-thinking Relationships*. London: Sage, 1985
- OHLER, Norbert: *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany: HaH, 2001
- ONIAN, Robert B.: *The Origins of European Thought: Abot the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- OWENS, Margaret E.: *Stages of Dismemberment: The Fragmented Body in Late Medieval and Early Modern Drama*. Newark: University of Delaware Press, 2005
- PARKIN, Robert: *The Dark Side of Humanity: The Work of Robert Hertz and it's Legacy*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1996
- PASTER, Gail Kern: *The Body Embarrassed: Drama and the Disciplines of Shame in Early Modern England*. New York: Cornell University Press, 1993
- PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995
- PAZ, Octavio: *Conjunctions and Disjunctions*. New York: Arcade Publishing, 1990
- PLATÓN: *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2001
- PLATÓN: *Faidros*. Oikoymenh, 1993
- PLATÓN: *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 1992

- PLATÓN: *Tímaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh, 2008
- POLHEMUS, Ted: *Social Aspects of the Human Body*. London: Penguin Books, 1978
- PORTER, James I.: *Constructions of the Classical Body*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002
- PRENDERGAST, Thomas A.: *Chaucer's Dead Body: From Corpse to Corpus*. London: Routledge, 2004
- PREUCEL, Robert W.: *Archeological Semiotics*. London: Blackwell, 2006
- PUNDAY, Daniel: *Narrative Bodies: Toward a Corporeal Narratology*. New York: Palgrave Macmillan, 2003
- RABINOW, Paul - DREYFUS, Hubert L.: *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann a synové, 2002
- REYNOLDS, Philip R.: *Food and the Body: Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*. Boston: Brill, 1999
- RIVERS, William H.: *Medicine, Magic and Religion*. London: Routledge, 2001
- RÓHEIM, Géza: *Animism, Magic and the Divine King*. New York: Cosimo Classics, 2005
- RUBIN, Miri: *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- SAHLINS, Marshall: *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008
- SAWDAY, Jonathan: *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*. London: Routledge, 1996
- SENNETT, Richard: *Flesh and Stone*. New York: W.W. Norton, 1996
- SHEEHAN, James J. - SOSNA, Morton: *The Boundaries of Humanity: Humans, Animals, Machina*. Berkeley: University of California Press, 1991
- SHILLING, Chris: *The Body and Social Theory*. London: Sage, 2003
- SHILLING, Chris: *The Body in Culture, Technology and Society*. London: Sage, 2005
- SHOOKMAN, Ellis: *The Faces of Physiognomy: Interdisciplinary Approaches to Johann Caspar Lavater*. London: Camden House, 1993
- SCHATZKI, Theodore R.: *The Social and Political Body*. New York: Guilford Press, 1996
- SCHEPER-HUGHES, Nancy: *Commodifying Bodies*. London: Sage, 2003
- SCHOENFELDT, Michael C.: *Bodies and Selves in Early Modern England: Physiology and Inwardness in Spenser, Shakespeare, Herbert, and Milton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999
- SCHROER, Sylvia: *Body Symbolism in the Bible*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2001
- SIRAISI, Nancy: *History, Medicine, and the Traditions of Renaissance Learning*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007

SMITH, William R.: *Lectures on the Religion of the Semites*. New York: Continuum International Publishing Group, 1995

SOAFER, Joanna R.: *The Body as Material Culture: a Theoretical Osteoarchaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006

SOUKUP, Václav: *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2005

STRATHERN, Marilyn: *Self-Decoration in Mount Hagen*. London: Backworth, 1971

SYNNOTT, Anthony: *The Body Social: Symbolism, Self, and Society*. London: Routledge, 1993

TERRY, Jennifer - URLA, Jacqueline: *Deviant Bodies*. Bloomington: Indiana University Press, 1995

THOMAS, Helen: *Dance, Modernity, and Culture: Explorations in the Sociology of Dance*. London: Routledge, 1995

THOMAS, Helen: *The Body, Dance and Cultural Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2003

THOMSON, Rosemarie G.: *Freakery*. New York: New York University Press, 1996

TIGER, Lionel: *The Pursuit of Pleasure*. New Jersey: Transaction Publishers, 1992

TURNER, Bryan S.: *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. London: Sage, 1996

TURNER, Bryan S.: *The Body and Society*. London: Sage, 2008

TURNER, Terence S.: *The Social Skin*. In: LOCK, Margaret - FARQUHAR, Judith: *Beyond the Body Proper*. London: Duke University Press, 2007

TURNER, Terence S.: *Tchikrin: A Central Brazilian Tribe and its Symbolic Language of Bodily Adornment*. *Natural History*/October 1969

TURNER, Victor: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967

TURNER, Victor: *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975

TURNER, Victor: *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. New Jersey: Transaction Publishers, 1995

VAN DER GEEST, Sjaak: *The Art of Medical Anthropology: Readings*. Amsterdam: Het Spinhuis, 1998

VERGOTE, Antoine: *In Search of a Philosophical Anthropology: A Compilation of Essays*. Atlanta: Rodopi, 1996

VICARY, Thomas: *A Profitable Treatise of the Anatomie of Mans Body*. Amsterdam: Da Capo Press, 1973

VIGARELLO, Geirges: *Concepts of Cleanliness: Changing Attitudes in France since the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988

VLAHOS, Olivia: *Body: The Ultimate Symbol*. Philadelphia: Lippincott, 1979

WALKER, Benjamin: *Body Magic*. London: Taylor & Francis, 1979

WALTRAUD, Ernst: *Histories of the Normal and the Abnormal: Social and Cultural Histories of Norms and Normativity*. London: Taylor & Francis, 2006

- WEBER Max, *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoimenh, 2009
- WHITE, David G.: *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, 1998
- WHITE, Leslie A.: *The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations*. New York: Columbia University Press, 1975
- WHITE, Leslie A.: *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, Mocton: Percheron Press/Eliot Werner Publications, 2005
- WHITE, Leslie A.: *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. San Francisco: Left Coast Press, 2007
- WOLF, Naomi.: *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*. New York: Harper Collins, 1991
- WOMACK, Mari: *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*. Rowman Altamira, 2005
- YUASA, Yasuo: *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory*. New York: Suny Press, 1987