

# UNIVERZITA KARLOVA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Prostorový obrat a pojetí prostoru  
v díle Mircea Eliadeho a Jonathana Z. Smitha**

**Spatial turn and concepts of space  
in work of Mircea Eliade and Jonathan Z. Smith**

Bakalářská práce

**Vedoucí práce:**

ThDr. Mgr. Jiří Gebelt, ThD.

**Autor:**

Magdalena Vytlačilová

**Praha, 2018**

## **Poděkování**

Děkuji vedoucímu práce ThDr. Mgr. Jiřímu Gebeltovi, ThD. a doc. Viktoru Cibichovi za inspiraci, podporu a konzultace.

**Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci „Prostorový obrat a pojetí prostoru v dílech Mircea Eliadeho a Jonathana Z. Smitha“ vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

**V Praze dne**

15.7.2018

**Jméno autora**

Magdalena Vytlačilová

## **Anotace**

V předloženém textu se zaměřuji na pojetí prostoru v dílech dvou významných postav religionistiky, Jonathana Z. Smitha a Mircea Eliadeho. Centrem a svorníkem práce je tematizace prostoru u Smitha a to 1) v kontextu tzv. prostorového obratu a 2) v kontextu religionistiky. Z toho důvodu je práce rozdělena do dvou částí. Pro objasnění prvního kontextu analyzuji v první části práce dění označované jako prostorový obrat a objasňuji, co to prostorový obrat je. Výsledkem této analýzy je návrh vlastního vymezení prostorového obratu, které mi ve druhé části slouží jako vodítko analýzy prostoru u Eliadeho a Smitha. Součástí druhé části práce je analýza a komparace Eliadeho a Smithova přístupu k prostoru v perspektivě prostorového obratu a díla Henri Lefebvreho.

## **Klíčová slova**

Prostorový obrat; Jonathan Z. Smith; Mircea Eliade; Henri Lefebvre; Kim Knottová; poetika prostoru; politika prostoru; prostor; místo; kritická sociální geografie; religionistika

## **Annotation**

This paper deals with concepts of space in the work of two distinguished figures in the study of religions, Jonathan Z. Smith and Mircea Eliade. Main theme of this work is the thematization of space at Smith's work in context of so called spatial turn and in 2) context of study of religions. For this reason, the thesis is divided into two parts. To clarify the first context, I analyze spatial turn and work of Henri Lefebvre. The result of this analysis is proposal of own definition of spatial turn, which in the second part serves as a guideline for subsequent analysis. Part of the thesis is the analysis and comparison of Eliade's and Smith's approach to concept of space in the perspective of spatial turn and the work of Henri Lefebvre.

## **Keywords**

Spatial Turn; Jonathan Z. Smith; Henri Lefebvre; Kim Knott; poetic of space; politic of space; space; place; critical social geography; study of religions

## OBSAH

1. Úvod .....	7
<b>I. Část – Konstruktivistický přístup k prostoru</b>	
2. Prostorový obrat.....	10
2.1. Vymezení.....	10
2.2. Inspirace a zdroje prostorového obratu.....	13
3. Tematizace prostorového obratu podle Kim Knottové.....	17
3.1. Poetika a politika prostoru .....	18
3.2. Prostorový obrat .....	19
4. Henri Lefebvre a jeho společenská produkce prostoru.....	19
4.1. Vlivy marxismu a filosofie.....	19
4.2. Pojetí prostoru.....	21
4.2.1. Obtíže spojené se čtením Lefebvreho.....	21
4.2.2. Páté prostorové paradigma .....	22
4.2.3. Absolutní a abstraktní prostor.....	24
4.2.4. Triáda produkce prostoru .....	25
<b>II. Část – Tematizace prostoru v religionistice</b>	
5. Mircea Eliade a jeho přístup k prostoru.....	28
5.1. Eliadeho východiska a prostor .....	28
5.1.1. Vztah hierofanií a prostoru .....	31
5.1.2. Symbolismus středu .....	30
5.1.3. Vytvoření posvátného prostoru .....	31
5.2. Problémy Eliadeho pojetí a kritika .....	32
5.3. Zhodnocení z hlediska prostorového obratu.....	34
6. Jonathan Z. Smith a jeho přístup k prostoru .....	36
6.1. Smithovo pojetí náboženství .....	36
6.2. Klasifikace náboženství antiky .....	37
6.2.1. <i>Tady, tam</i> a <i>kdekoliv</i> .....	38
6.2.2. EXKURZ: reakce na změnu .....	39
6.3. Lokativní a utopická mapa světa .....	41
6.3.1. Mapy světa obecně .....	44
6.3.2. Lokativní a utopická mapa .....	42
6.4. Mapa není teritorium .....	43

6.4.1. Rituál .....	44
6.5. Zhodnocení Smithova přístupu .....	45
6.5.1. Vztah s geografíí a pojetí místa .....	44
6.5.2. Pojetí prostoru.....	46
6.5.3. Zhodnocení z hlediska prostorového obratu.....	47
7. Závěr .....	48
8. Seznam použité literatury.....	50

# 1. Úvod

## Cíle práce

V předloženém textu se zaměřuji na pojetí prostoru v dílech dvou významných postav religionistiky, Jonathana Z. Smitha a Mircea Eliadeho. Centrem a svorníkem práce je tematizace prostoru u Smitha a to 1) v kontextu tzv. prostorového obratu a 2) v kontextu religionistiky.

Pro objasnění prvního kontextu (prostorového obratu) považuji za nutné: **a)** Analyzovat dění označované jako prostorový obrat, respektive objasnit, co to vlastně prostorový obrat je. Výsledkem této analýzy je návrh vlastního vymezení prostorového obratu, které mi v dalším výkladu slouží jako vodítko analýzy prostoru u Eliadeho a Smitha. **b)** Analyzovat dílo Henriho Lefebvrehu, které zásadním způsobem prostorový obrat ovlivnilo.<sup>1</sup> Vysvětlení Lefebvrehu tematizace prostoru mi v dalším textu slouží jako nástroj porozumění relevantním dílům Eliadeho a Smitha a také jako nástroj komparace přístupů těchto dvou badatelů k prostoru.

Pro objasnění druhého, tedy religionistického kontextu, se věnuji reflexi prostorového obratu v díle religionistky Kim Knottové, která problematice prostorového obratu věnovala řadu textů. V kritickém vymezení vůči jejímu přístupu zasazuji ve svém výkladu Smithovo a Eliadeho relevantní, tedy prostor tematizující dílo, do religionistiky poslední třetiny 20. stol. a počátku 21. stol. Součástí mé kritiky je v této souvislosti i často užívané rozlišení přístupů k prostoru na poetiku a politiku prostoru.

Vycházejíc ze zmíněných dvou kontextů snažím se odpovědět na otázku, jaký je vztah Smitha a prostorového obratu, zda jím byl nějak ovlivněn, či se vůči němu vymezoval, dále zda a v čem se jeho přístup shoduje/rozchází s tematizací prostoru v prostorovém obratu, a to v porovnání s přístupem Eliadeho.

Po formální stránce se práce rozpadá do kapitol věnovaných prostorovému obratu, Lefebvremu, Eliademu a Smithovi, přičemž portréty těchto badatelů lze vedle zmíněných analytických cílů počítat k výsledkům práce a chápat je rovněž jako základ pro další studium problematiky.

## Struktura práce

V první části textu (kapitola 2 až 4) vytvářím teoretické a terminologické předpoklady, které využívám v druhé části práce při analýze Eliadeho a Smitha (kapitola 5 a 6). V lineární struktuře výkladu lze text přiblížit následujícím způsobem: V kapitolách 2 až 4 se zabývám tzv. prostorovým obratem. Prostorový obrat je specifický přístup k prostoru, který čerpá inspiraci z kritické sociální geografie, ale v přísném slova smyslu je to dění, které situujeme mimo oblast geografie do různých společenských věd. V této souvislosti pak můžeme hovořit o jednotlivých prostorových obrazech např. v religionistice či teologii. Ve druhé podkapitole (2.2) věnuji pozornost výkladu badatelů

---

<sup>1</sup> Lefebvre se v textu věnuje celkem dvakrát, nejprve v podkapitole „Inspirace a zdroje prostorového obratu“ (2.2) a následně v samostatné čtvrté kapitole „Henri Lefebvre a jeho společenská produkce prostoru“. V prvním případě jej stručně vykládám společně s Michelem Foucaultem a uvádím do kontextu prostorového obratu, abych čtenáři usnadnila pochopení dalšího výkladu. Ve druhém případě se mu věnuji podrobněji z důvodu komparace s Eliadem a Smithem.

(2.2), od nichž je prostorový obrat odvozován, včetně zmíněného Lefebvreho, jehož kniha *Produkce prostoru*<sup>2</sup> zásadním způsobem ovlivnila chápání prostoru v rámci prostorového obratu. Ve třetí kapitole se zaměřuji na rozlišení přístupů k prostoru na *poetiku* a *politiku* prostoru (3.1), se kterým pracuje současná religionistická literatura včetně Knottové. Ve druhé podkapitole (3.2) se věnuji pojetí prostorového obratu podle Knottové. Čtvrtá kapitola se věnuje Lefebvremu, vlivu marxismu a filosofie na jeho dílo (4.1) a pojetí prostoru (4.2), které vychází ze zmíněné knihy *Produkce prostoru*. Součástí podkapitoly je vysvětlení jeho pojetí společenského prostoru (4.2.1), absolutního a abstraktního prostoru (4.2.2) a triády společenské produkce prostoru (4.2.3). Lefebvreho triáda mi je ve druhé části práce nástrojem pro komparaci a utřídění přístupu k prostoru u Eliadeho a Smitha.

Ve **druhé** části práce (kapitola 5 a 6) konfrontuji své pojetí prostorového obratu s tematizací prostoru u Eliadeho a Smitha. V první části páté kapitoly věnované Eliadem se zaměřuji na jeho pojetí náboženství (5.1). Pozornost ve výkladu věnuji Eliadeho konceptům, které bezprostředně souvisí s prostorem: hierofanie (5.1.1), symbolismus středu (5.1.2) a vytváření posvátného prostoru (5.1.3). Ve druhé části výkladu Eliadeho (5.2) se věnuji kritice jeho přístupu a problémům, které jeho pojetí obnáší. V závěru (5.3) ukazuji základní rozdíly mezi Eliadeho pojetím, prostorovým obratem a přístupem Lefebvreho.

Na kapitolu bezprostředně navazuje šestá kapitola věnovaná Smithovi, která strukturou částečně kopíruje kapitolu o Eliadem. V první podkapitole (6.1) se věnuji Smithovu pojetí náboženství, které je zaměřeno na náboženskou praxi, a Smith na jeho základě klasifikuje náboženství antiky (6.2). Ve třetí podkapitole (6.3) se věnuji vztahu tzv. map světa (utopická mapa a lokativní mapa, taktéž lze označit jako světonázor) a praxe. Čtvrtá podkapitola (6.4) obsahuje Smithovu tematizaci vztahu světonázoru a praxe a různé způsoby vyrovnání se s nesrovnalostmi mezi nimi skrze rituály (tzv. mapa není teritorium). V poslední podkapitole (6.5) shrnuji Smithovu tematizaci prostoru, která byla nastíněna v předchozích podkapitolách. Zaměřuji se zde na to, zda byl Smith ovlivněn různými teoretickými přístupy z geografie a na jeho celkový přístup k prostoru z hlediska prostorového obratu.

## **Terminologie**

Terminologicky je pro mou analýzu zásadní vymezení prostorového obratu, jež je náplní podkapitoly č. 2.2. Koncepce prostoru a náboženství u jednotlivých autorů jsou diferentní a jsou předmětem mé analýzy v příslušných kapitolách.

## **Stav bádání**

Vzhledem ke specifickému cíli práce je těžké charakterizovat současný stav bádání. Prvním vymezeným cílem práce, tedy tematizací prostoru u Eliadeho a Smitha v kontextu tzv. prostorového

---

<sup>2</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris: Anthropos, 1974. V textu pracuji s anglickým překladem: LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. přeložil Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, 1991.



obratu, se totiž nikdo, pokud vím, nezabýval. Co se religionistického kontextu týče, s pracemi, jež by se primárně zaměřovaly na pojetí prostoru u Eliadeho a Smitha, se často neseťkáváme. Výjimkou jsou především práce Knottové, Davida Chidestera a Sama Gilla, jejichž tematizace Eliadeho a Smitha v souvislostech prostoru jsou však spíše obecnější povahy a postrádám v nich kritickou analýzu.

V českém prostředí je třeba připomenout dva texty od Dalibora Papouška „Náboženství a posvátný prostor“<sup>3</sup> a „Pád Jeruzalémského chrámu a konec světa“.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> PAPOUŠEK, Dalibor. „Náboženství a posvátný prostor“. in: VAVERKA, Jiří, ed. *Moderní sakrální stavby*. Brno: Fakulta architektury VUT, 2004. s. 6–12.

<sup>4</sup> PAPOUŠEK, Dalibor. „Pád Jeruzalémského chrámu a konec světa“. in: VONDRÁČKOVÁ, Šárka, ed. *Konec světa*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. s. 7–21.

# I. Část – Konstruktivistický přístup k prostoru

## 2. Prostorový obrat obecně

V následující části textu se věnuji problematice uchopení *prostorového obratu*. Seznamuji s jeho různými vymezeními a formuluji vlastní pojetí, které považuji za analyticky přínosné pro další práci, zejména pro zhodnocení Smithova přístupu. Pozornost věnuji výkladu badatelů, od nichž je prostorový obrat odvozován a následně své pojetí prostorového obratu konfrontuji s tím, jak je prostorový obrat pochopen v dílech současných religionistů.

### 2.1. Vymezení prostorového obratu

Zkoumání prostoru bylo do posledního desetiletí 20. století doménou disciplín, které se na prostor soustředily primárně, jako například geografie, architektura nebo urbanistika. Způsob nahlížení na prostor se v „ne-prostorových“ disciplínách začal měnit převážně od 90. let 20. století díky inspiraci novými trendy v geografii a pod vlivem anglických překladů textů filosofů Michela Foucaulta (1926–1984) a Henriho Lefebvreho (1901–1991). Vstřebání těchto zdrojů jinými disciplínami vedlo ke změně přístupu ke konceptu prostoru a způsobu nahlížení na prostorové aspekty lidské existence. Tento obrat v myšlení je v literatuře tradičně označován jako *prostorový obrat* a můžeme jej řadit po bok *lingvistického* nebo *kulturního* obratu.<sup>5</sup>

Spojení „prostorový obrat“ použili poprvé v 80. letech 20. století badatelé Edward Soja a Fredrick Jameson nezávisle na sobě a v jiném kontextu. Zatímco Soja jej použil k označení způsobu tematizace prostoru u Foucaulta, Lefebvreho a sociologa Anthonyho Giddense,<sup>6</sup> Jameson použil téhož spojení k označení současné kultury, která je dle něj stále více ovládána prostorem a prostorovou logikou.<sup>7</sup> Sojovo označení, které bylo spjata s označením určitého teoretického přístupu, se postupně ujalo a Soja se stal jedním z hlavních teoretiků prostorového obratu, přičemž význam spojení prohluboval a jeho definice prostorového obratu bude později v textu uvedena. Nicméně by bylo chybou považovat prostorový obrat a jeho kořeny za produkt několika intelektuálů, neboť v širším smyslu reflektuje proměny v ekonomii, politice a kultuře současného světa,<sup>8</sup> v němž se vlivem globalizace, turismu, migrace nebo i nárůstu významu kyberprostoru stávala otázka prostoru stále naléhavější.

Ačkoliv lze samotný prostorový obrat chápat jako mezioborový, zasáhl různé disciplíny v různých dobách s různou intenzitou. Největšího účinku měl prostorový obrat pravděpodobně v sociologii, *culture studies* a v literatuře, když se řada významných sociologů a kulturních teoretiků

<sup>5</sup> SOJA, Edward. „Taking Space Personally“. in: WARF, Barney a Santa Arias. *The Spatial Turn: Interdisciplinary perspectives*. London and New York: Routledge, 2014. s. 11–35, 25. BACHMANN-MEDICK, Doris. *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture*. Berlin: de Gruyter, 2016. s. 211–244.

<sup>6</sup> SOJA, Edward. *Postmodern geographies*. London: Verso, 1989. s. 16, 17, 50, 154.

<sup>7</sup> JAMESON, Fredric. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso, 1992. s. 154–170.

<sup>8</sup> WARF, Barney a Santa Arias. „Introduction: the Reinsertion of Space into the Social Sciences and Humanities“. in: WARF. *The Spatial Turn*. s. 1–10, 5.

přihlásila k ústřední tematizaci prostoru ve své práci.<sup>9</sup> V disciplínách, které se v minulosti obracely k prostoru, jako např. antropologie, religionistika nebo dějiny umění, došlo v souvislosti s prostorovým obratem k změnám v přístupu k prostoru. Prostorové uvažování se zároveň rozšířilo i do disciplín, ve kterých byla prostorová analýza spíše výjimkou, např. do pedagogiky nebo právní vědy.<sup>10</sup> Prostorové perspektivy se však nestaly dominantním proudem většiny věd a navíc se přemýšlení o prostoru v mnohých případech omezilo na použití prostorových metafor a na občasné odkázání na význačného prostorového teoretika.<sup>11</sup>

Co mají jednotlivé prostorové obraty v konkrétních disciplínách společného je, že sdílejí tezi ohledně konstruovanosti kategorie prostoru. Prostor už tedy není v rámci prostorového obratu chápán jako pasivní a abstraktní oblast, ve které se věci dějí, ale naopak je zdůrazňována jeho aktivní role ve společnosti. Soja definuje prostorový obrat jako „odpověď na dlouhodobé ontologické a epistemologické upřednostňování času ve všech společenských vědách“.<sup>12</sup> Obhajoba důležitosti prostoru není dle něj útokem proti historickým interpretacím, ale výrazem nerovnoměrného vývoje historického a prostorového diskurzu. Prostorový obrat je tedy podle Soji pokusem o vytvoření kreativnějších a vyváženějších geohistorických přístupů.<sup>13</sup> Jak připomíná geograf Barney Warf – vědět, kde se věci staly, je zásadní pro pochopení jak a proč se staly.<sup>14</sup>

### **Inspirace geografii**

Zpracování společensko-kulturních teorií do geografie se označuje jako *kulturní obrat* v geografii, zatímco zpracování určitých geografických konceptů do negeografických disciplín se stalo podnětem a později znakem *prostorového obratu*.<sup>15</sup> Geografie v sobě zahrnuje množství odlišných přístupů, přičemž k pochopení specifik prostorového obratu je užitečné jejich rozlišení na základě toho, jak konceptualizují prostor a místo. Podle geografa Tima Cresswella můžeme rozlišit celkem tři geografické přístupy, které ke konceptům místa přistupují z hlediska jejich společenské konstrukce, fenomenologicky nebo deskriptivně.<sup>16</sup>

V 70. letech 20. století vzniklo v rámci anglofonní geografie několik proudů, které pod vlivem kulturního obratu, kladoucího důraz na interpretaci, reagovaly na pozitivistické a kvantitativní metody tehdy současné geografie.<sup>17</sup> Právě v tuto dobu vznikla **kritická sociální geografie**, ovlivněná marxismem, feminismem nebo britskými *culture studies*, která ke

9 Ze sociologie sem můžeme řadit např. Anthonyho Giddense, Johna Urryho, Roba Shielde, z politických a kulturních teoretiků Manuela Castellse, Zygmunta Baumana, Fredricka Jamesona, Stuarta Halla nebo Richarda Senneta. HUBBARD, Phil et al. *Thinking Geographically*. London: Continuum, 2005. s. 58–59.

10 SOJA, Edward. „Seeing nature spatially“. in: ALBERTSON, David a Cabell King, eds. *Without Nature: A New Condition for Theology*. New York: Fordham University, 2010. s. 181–202, s. 181.

11 SOJA. „Taking Space Personally“. s. 25.

12 („...a response to a long-standing if often unperceived ontological and epistemological bias in all the human sciences“) Ibid. s. 12.

13 Ibid. s. 12–13.

14 WARF. „Introduction“. s.1.

15 HUBBARD. *Thinking Geographically*. s. 57.

16 CRESSWELL, Tim. *Place a short introduction*. Chichester: Blackwell, 2015. s. 56.

17 HUBBARD. *Thinking Geographically*. s. 57.

konceptům prostoru a místa přistupuje jako ke společensky konstruovaným. Tento přístup se zajímá o společenskopolitické vztahy, které vytvořily konkrétní prostor/místo a o společenskopolitické vztahy, jež jsou ovlivňovány prostorem. Mezi současné představitele tohoto proudu patří například David Harvey nebo Doreen Masseyová. Myšlenka společenské konstrukce kategorií prostoru se sice objevila už na počátku 20. století u sociologů a filosofů Emile Durkheima a George Simmela, ale pokud mi je známo, žádný ze současných prostorových teoretiků na ně nenavazuje a především tematizace prostoru nebyla ústředním tématem jejich práce.<sup>18</sup>

Druhý přístup, mající kořeny taktéž v 70. letech 20. století, představuje **humanistická geografie** jejíž autoři jsou ovlivněni fenomenologií a existencialismem. Tento přístup nahlíží na místo jako na univerzální a transhistorickou součást lidské podstaty a zajímá se o subjektivní vztah člověka ke konkrétnímu místu.<sup>19</sup> Zástupcem tohoto přístupu je Yi-Fu Tuan, který označení „humanistická geografie“ použil poprvé v roce 1976.<sup>20</sup> Dalšími představiteli tohoto proudu jsou Edward Relph, Edward Casey, Anne Buttnerová nebo David Ley. Poslední, třetí, přístup se nezajímá o prostor a místo z hlediska jejich společenské konstrukce ani z hlediska způsobu jejich zakoušení, ale pouze z hlediska deskriptivní popisu. Tento přístup je typický například pro **fyzickou geografii**, která popisuje zemských povrch.

Domnívám se, že analyticky přínosné je hovořit o prostorovém obratu pouze tehdy, když se jedná o dění či reflexi, která čerpá z geografie, která k prostoru přistupuje jako ke společensky konstruovanému konceptu, a ne deskriptivně nebo skrze individuální způsob zakoušení.

### **Metafory a jiná vymezení**

Problematickým bodem v definování prostorového obratu je práce s metaforami. Příkladem může být definice geografa Nigela Thrifta, dle kterého prostorový obrat představuje zapracování impulzů z geografie a užívání prostorových metafor v ne-prostorových disciplínách.<sup>21</sup> Potřebu upřesnění z jaké geografie prostorový obrat čerpá jsme si již ujasnili, proto se zaměříme na druhý bod Thriftovy definice. Jak ukázal lingvista George Lakoff, celý náš vyjadřovací systém má metaforickou povahu a konceptualizace jazyka na základě zkušenosti prostoru a v rámci prostorově orientovaných metafor je přirozená a používání metafor se nelze vyhnout.<sup>22</sup> Ačkoliv používání metafor ulehčuje kognitivní procesy při vyjádření abstraktních výrazů<sup>23</sup> a může nám ulehčit uchopení některých společenských jevů, neměli bychom podle mého názoru nějaký přístup pouze proto, že užívá prostorové metafory, považovat jednoznačně za součást prostorového obratu.

---

<sup>18</sup> DURKHEIM, Emile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenth, 2002; SIMMEL, Georg. „The sociology of space“. in: FEATHERSTONE, Mike a David Frisby. *Simmel on Culture*. London: Sage, 2000. s. 137–169.

<sup>19</sup> CRESSWELL. *Place*. s. 31, 51.

<sup>20</sup> TUAN, Yi-Fu. „Humanistic Geography“. in: *Annals of the Association of American Geographers*, 66 (1976). s. 266–276.

<sup>21</sup> CRANG, Mike a Nigel Thrift, eds. *Thinking Space*. London: Routledge, 2000. s. i.

<sup>22</sup> LAKOFF, George a Mark Johnson. *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host, 2014. s. 31–34.

<sup>23</sup> XIE, Weizhen a Weiwei Zhang. „Contributions of Cognitive Factors in Conceptual Metaphors“. in: *Metaphor and Symbol*, 29 (2014). s. 171–184, 172.

V kontextu německojazyčné literatury se můžeme setkat s vymezením prostorového obratu badatelky Doris Bachmann-Medickové. Pojetí Bachmann-Medickové se v základních bodech shoduje s mým vlastním pojetím. V návaznosti na Soju uznává klíčovou roli Lefebvrehu a konstruktivistický přístup k prostoru považuje za součást prostorového obratu.<sup>24</sup> Bachmann-Medicková situuje vznik prostorového obratu do kontextu společenskopolitických změn v Evropě, zejména pádu Berlínské zdi a východního bloku.<sup>25</sup> Z kontextu vzniku prostorového obratu pak podle ní plyne i jeho povaha, která je především politická. Ve svém výkladu se Bachmann-Medicková zaměřuje zejména na vztah prostorového obratu a postkoloniálního přístupu/obratu, což je pro mě úzké zaměření a z toho důvodu s ním nepracuji.

## 2.2. Inspirace prostorového obratu

### Foucault

Již jsem zmínila vliv francouzských teoretiků Foucaulta a Lefebvrehu na *prostorový obrat*. Na rozdíl od Lefebvrehu, který se tematizací prostoru zabýval téměř vyčerpávajícím způsobem, zvolil si Foucault za základní téma své práce prostor pouze jednou a to v přednášce *Des Espaces Autres* v roce 1967. Tato přednáška byla delší dobu neznámá, publikována byla až roku 1984, anglický překlad o dva roky později. Výjimkou jsou dva pozdější rozhovory s geografy a antropology z roku 1980 a 1984, kteří Foucaulta podněcovali k další tematizaci vztahu prostoru a moci.<sup>26</sup> Publikace Foucaultovy přednášky a její anglický překlad společně s překladem Lefebvrehu textu *Produkce prostoru* do angličtiny spadají do přelomu 80. a 90. let 20. století, což odpovídá dataci *prostorového obratu*.

Ve zmiňované přednášce Foucault pravděpodobně poprvé explicitně upozornil na převahu času nad prostorem ve společenských vědách a za zdroj této převládající nerovnováhy označil 19. století, které dle něj bylo charakteristické posedlostí historií a tématy jako je vývoj, krize, cyklus apod.<sup>27</sup> Podřízenost prostoru a prostorového uvažování byla dle něj přenesena do současnosti skrze historicismus ve společenských vědách, který ovlivnil společenské vědy stejně jako vědecký socialismus nebo Marxův historický materialismus. Hlavním cílem Foucaultovy přednášky bylo načrtnutí konceptů tzv. *heterotopií* jakožto charakteristických prostorů moderního světa, které měly nahradit hierarchickou strukturu prostorů ve středověku. Foucault svůj způsob uvažování označil jako heterotopologii, která je zaměřena na *jiná* místa – heterotopie. Termín heterotopie definoval v opozici k utopiím, které jsou dle něj místem bez reálné existence v prostoru, a místem,

---

24 BACHMANN-MEDICK. *Cultural Turns*. s. 216.

25 Ibid. s. 217.

26 FOUCAULT, Michel. „Question on Geography“. in: GORDON, Colin, ed. *Power/Knowledge: Selected Interview and Other Writings 1972–1977*. New York: Pantheon Books, 1980. s. 63–78; RABINOW, Paul. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984. s. 239–257.

27 FOUCAULT, Michel. „Of Other Spaces (Des espaces autres)“. in: *Diacritics* 16, (1986). s. 22–27.

které zobrazují společnost buď v ideálním stavu, nebo ve stavu naruby.<sup>28</sup> Heterotopie je naopak reálným místem s předem společensky určenou funkcí.<sup>29</sup>

Heterotopie jsou na rozdíl od utopie tvořeny v každé společnosti, nabývají rozličných forem a v čase se mění. Podle Foucaulta neexistuje obecný druh heterotopie, ale přesto můžeme rozlišit dva základní typy v závislosti na úrovni společnosti, v jejímž rámci vznikly. Takzvané archaické společnosti, které blíže nespecifikuje, produkují *krizové* heterotopie, které jsou v moderní společnosti nahrazovány *deviantními* heterotopiemi. *Krizové* heterotopie jsou podle Foucaulta určeny jedincům, které se nacházejí ve vztahu ke společnosti v krizi. Příkladem jsou těhotné nebo menstrující ženy, starší nebo mladší lidé. V případě moderní společnosti vznikají heterotopie *deviantní*. Ty nejsou vymezeny na základě stavu jedince, ale podle jeho chování k normám společnosti. Příkladem může být věznice nebo psychiatrická léčebna.

Tyto dva typy heterotopií jsou tedy Foucaultem definovány vztahem jedince ke společnosti. Principy heterotopií rozšiřuje o body, které se vztahem jedince ke společnosti nespojují, ale týkají se vztahu heterotopií k jiným místům nebo času. Obecně můžeme o heterotopiích podle Foucaulta říct, že jsou schopny sdružovat na jednom skutečném místě několik prostorů, několik míst, která jsou sama o sobě neslučitelná a mohou být fixována na jeden konkrétní bod v čase (např. památník) nebo naopak v sobě čas akumulovat (např. muzeum).

Ačkoli Foucault zkoumal vztahy fyzických prostorů (především klinik a věznic) s prostorovými koncepty a metaforami (např. v teorii diskurzivních formací), nikdy nerozpracoval rozšířenou společenskou teorii prostoru takového druhu, kterou nabízí Lefebvre.

## Lefebvre

Lefebvre se věnoval tematizaci prostoru především v kontextu města, kritiky kapitalismu a každodenního života, přičemž posledně zmíněné téma považoval za svůj největší příspěvek k marxismu. S tezí společenské produkce prostoru Lefebvre přichází roku 1974 ve své monografii *Produkce prostoru*. Kategorie času a prostoru podle Lefebvreho neexistují univerzálně, ale jsou společensky a mentálně produkované a mohou být pochopeny pouze v kontextu dané společnosti a zároveň slouží jako nástroj k její analýze.<sup>30</sup> Dle něj jsou společenské vztahy konkrétní, a součástí naší společenské reality jsou pouze tehdy, mají-li prostorovou existenci.<sup>31</sup>

Lefebvreho analytickým nástrojem pro uchopení prostoru je konceptuální triáda společenské produkce prostoru, která se skládá ze tří momentů, které jsou v neustálých dialektických vztazích. Tyto tři momenty, nebo modalities prostoru nazývá: *prostorová praxe*, *reprezentace prostoru* a *reprezentativní prostory*. Za **prostorovou praxi** Lefebvre označuje

---

28 Ibid.

29 Ibid. s. 25.

30 LEFEBVRE. *Production of Space*. s. 34.

31 V tomto kontextu např. Lefebvre zdůrazňuje praktickou stránku ideologie. Ideologie, ať už je politická nebo náboženská, se podle něj vždy váže k prostoru, popisuje jej, a především prostor ideologie je vždy ztělesněním ideologie samotné. Za příklad si Lefebvre bere křesťanství, které podle něj vytvořilo prostory, které garantují jeho přežití. Podobně se ptá, co by zbylo z církve, kdybychom si ji představili bez kostelů. (Ibid. s. 44, s. 129.)

jakýkoliv fyzický materiální prostor, který je materializovanou společenskou praxí. Příkladem mohou být cesty nebo budovy. Aby mohla být budova postavena, je potřeba *reprezentací prostoru*, tedy mentálních představ o prostoru — v našem případě architektonického plánu. **Reprezentace prostoru** jsou podle Lefebvrehovo mentálně konceptualizovaným prostorem, který je považován za objektivně platný a představuje tedy dominantní typ prostoru ve společnosti (např. koncepce vesmíru, mapy, geometrie).<sup>32</sup> Zatímco každá konkrétní společnost má vlastní *reprezentace prostoru*, které považuje za objektivně platné, existují podle Lefebvrehovo **reprezentativní prostory**, které se týkají pouze jedinců a jsou vždy subjektivní. Každý prostor je podle něj vždy jedincem interpretován skrze asociované obrazy, symboly atd., čímž člověk tvoří vlastní *reprezentativní prostory*, které nejsou společensky závazné.<sup>33</sup> Tento typ prostoru prostor pouze popisuje, a na rozdíl od *reprezentací prostoru* si mocensky nenárokují platnost.

### Reakce na Lefebvrehovo

V anglofonní oblasti navázali na Lefebvrehovo dva zmínění badatelé — Harvey a Soja, přičemž oba vycházeli z rozdílných Lefebvrehovo textů a rozvíjeli jej v odlišném kontextu. Zatímco Harvey recipoval Lefebvrehovo už koncem 60. let 20. století a vycházel především z textů *Právo na město*<sup>34</sup> a *Urbánní revoluce*<sup>35</sup> a jeho přístup lze shrnout jako politickoekonomický nebo marxistický, Soja reagoval především na text *Produkce prostoru* a jeho přístup je řazen do širších *culture studies*. Řada kritických příspěvků<sup>36</sup> poukázala na fakt, že pokud Lefebvrehovo uchopíme v kontextu jeho celé tvorby, ukážou se přístupy Harveyho a Soji jako příliš redukující a zavádějící.<sup>37</sup> I přes to, že je Soja často podrobován kritice<sup>38</sup> za nepochopení Lefebvrehovo, přispěl významným způsobem k rozšíření jeho práce do anglofonní oblasti. Učinil tak především skrz vlastní koncept třetího prostoru (*thirdspace*), jenž je koncipován na základě Lefebvrehovo *prostorů reprezentací*.

V současné době existuje tzv. „třetí vlna“ Lefebvrehovo čtení, která jej chápe v širším kontextu a dle vlastních slov překračuje dualismus mezi politickou ekonomikou a kulturními studii.<sup>39</sup> Do této třetí vlny sami sebe řadí Kanishka Goonewardena, Stefan Kipfer a Christian Schmid. Mezi další významné autory, jež tematizují Lefebvrehovo, lze řadit například politického geografa Stuarta Eldena a marxistického teoretika Andrewa Merrifielda.

---

32 Ibid. s. 38.

33 Ibid. s. 39, 41, 232.

34 LEFEBVRE, Henri. *Le Droit à la ville*. Paris: Anthropos, 1968.

35 LEFEBVRE, Henri. *La Révolution urbaine*. Paris: Gallimard, 1970.

36 ELDEN, Stuart. *Understanding Henri Lefebvre*. London: Continuum, 2004; KOFMAN, Eleonore a LEBAS, Elizabeth. „Lost in Transposition — Time, Space and the City“. in: LEFEBVRE, Henri. *Writing on Cities*. Oxford: Blackwell, 1996. s. 3–63; ROSS, Kristin. *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture*. Cambridge: MIT Press, 1995; KOUVELAKIS, Stathis. „Henri Lefebvre, Thinker of Urban Modernity“. in: BI-DET, Jacques a Stathis Kouvelakis, eds. *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden: Brill. s. 711–728.

37 KOUVELAKIS. „Henri Lefebvre, Thinker of Urban Modernity“. s. 711–728.

38 KNOTT, Kim. *Location of religion*. London: Equinox, 2005. s. 36. poznámka č. 5.

39 KIPFER, Stefan et al. „On the Production of Henri Lefebvre“. in: GOONEWARDENA, Kanishka et al. *Spaces, Difference, Everyday Life*. New York: Routledge, 2008. s. 1–25, 3.

### 3. Tematizace prostorového obratu v religionistické literatuře podle Kim Knottové

Na základě předchozího výkladu lze prostorový obrat charakterizovat následujícím způsobem: **1)** jedná se o převzetí konceptů z kritické sociální geografie mimo oblast samotné geografie, **2)** prostor je v rámci prostorového obratu chápán jako **a)** společensky konstruovaná kategorie, která aktivně působí na člověka a ne jako pasivní příjemce lidského konání a jako **a b)** rovnocenný času, **3)** přímo nebo zprostředkovaně se odkazuje k textům Lefebvrehu a Foucaulta. Po těchto třech pozitivních kriteriích prostorového obratu je třeba znovu zdůraznit, že pouhé užití prostorových metafor nečiní z nějakého textu či přístupu součást prostorového obratu.

Způsob tematizace prostorového obratu v religionistice je těžké sledovat vzhledem k tomu, že většina badatelů nerozlišuje výzkum náboženství a výzkum náboženství v užším smyslu religionistickém.<sup>40</sup> Dalším problémem týkajícím se sledování prostorového obratu v religionistické literatuře je časté nerozlišování mezi samotným obratem a obecným zájmem o prostor. V současné religionistické literatuře je prostorový obrat nejčastěji tematizován britskou badatelkou Kim Knottovou,<sup>41</sup> která je autorkou několika článků a hesel na téma *prostor* a *náboženství* v religionistických kompendiích a také autorkou zmíněné monografie *Location of Religion*. Knotová rozlišuje v návazání na religionistu Davida Chidestera dva způsoby tematizace prostoru v rámci studia náboženství, které shrnuje pod označení *poetika* a *politika* prostoru.<sup>42</sup> V následujícím výkladu vysvětlím tato pojetí, jak jsou vymezována Knottovou, a následně je koriguji mým výše uvedeným vymezením prostorového obratu.

---

40 Dle americké religionistky Kim Knottové byl zájem o prostor v rámci studia náboženství pouze okrajový. Výjimku dle ní tvoří dvě subdisciplíny, a sice geografie náboženství a fenomenologická tradice. Problémem je, nakolik lze vůbec geografii náboženství, podobně jako např. etnologii náboženství chápat jako dílčí religionistickou disciplínu, což je pojetí zastávané v českém jazykovém prostředí např. B. Horynou. (HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. Praha: Oikoymenh, 1994. s. 84–86.) Geografie náboženství je dílech geografů chápána jako geografická disciplína, podobně jako je sociologie náboženství součástí sociologie. (Viz např. PARK, Chris C. *Sacred Worlds: An Introduction to Geography of Religion*. London and New York: Routledge, 1994. s. 1–30; KONG, Lily. „Geography and religion: trends and prospects“. in: *Progress in Human Geography*, 14 (1990). s. 355–371.) Obecně je těžké s texty Knottové pracovat, jelikož často nerozlišuje mezi religionistikou a obecně studiem náboženství. (KNOTT. *Location of Religion*. s. 94.) Religionistikou rozumím akademickou disciplínu, jež vzniká na konci 19. stol. a etabluje se jako samostatný univerzitní obor studia s institucionálním zaštitěním v *International Association for the History of Religions*.

41 KNOTT, Kim. „Geography, Space and the Sacred“. in: HINNELLS, John, ed. *Routledge Companion to Study of Religion*. London: Routledge, 2010. s. 476–491; KNOTT, Kim. „Space and Movement“. in: KNOTT, Kim, ed. *Diasporas: Concepts, Diasporas, Identities*. London: Zed Books, 2010. s. 79–86; KNOTT, Kim. „Religion, space and place: The Spatial Turn in Research on Religion“. in: *Religion and Society: Advances in Research*, 1 (2010). s. 29–43; KNOTT, Kim. „Spatial Methods“. in: STAUSBERG, Michael a Steven Engler, eds. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. New York: Routledge, 2011. s. 491–501.

42 Chidester toto rozlišení převzal od badatelů Petera Stallybrasse a Allona Whita. CHIDESTER, David a Edward Linenthal. „Introduction“. in: CHIDESTER, David a Edward Linenthal, eds. *American Sacred Space*. Bloomington: Indiana University Press, 1995. s. 1–42, 33. poznámka č. 8.



### 3. 1. Poetika a politika prostoru

**Poetika** prostoru má podle Knottové kořeny ve filosofické fenomenologii, která dle ní ovlivnila přístupy k prostoru v geografii a ve studiu náboženství.<sup>43</sup> Obecně se tento přístup, nehledě na své kořeny, podle Knottové zaměřuje na prostorové metafory, způsoby zakoušení prostoru, estetiku, smysly, emoce spjaté s pobýváním (*dwelling*) a v případě náboženství na posvátno.<sup>44</sup> Do *poetické* tematizace prostoru řadí Knottová (a Chidester) fenomenology náboženství Gerarda van der Leeuwa,<sup>45</sup> Mircea Eliadeho, teologa Beldena Laneho nebo zmíněné humanistické geografů Relpha a Tuana.

Proti *poetice* prostoru klade Knottová **politiku** prostoru. Pro toto pojetí je podle ní typický konstruktivistický přístup k prostoru, který vychází z Lefebvrehu, Foucaulta a postmoderních geografů, kteří zmíněné autory zpopularizovali. Toto pojetí je podle Knottové charakteristické pro většinu současných geografů, sociologů a antropologů, přičemž za jejich hlavní zájem považuje tematizaci materiálních vztahů, identity, reprezentací a tělesnosti.<sup>46</sup> Příkladem jsou religionisté Jonathan Z. Smith, Chidester a Linenthal, sociální antropologové John Eade a Michael Sallnow nebo geograf Roger Stump. Pokusíme-li se datovat první dvě publikace, které Knottová spojuje s *poetikou* a *politikou* prostoru (van der Leeuw *Religionsphänomenologie*, 1933 a Smith *Map Is Not Territory*, 1978) ve studiu náboženství, zjistíme, že je dělí 45 let.

#### Problémy

Navzdory tomu, že rozdělení způsobu tematizace prostoru na *poetiku* a *politiku* může být nápomocné v základní orientaci mezi přístupy, není s ním spojen žádný teoretický rámec a dělení je v mnoha případech konfuze. Příkladem, který demonstruje limity a vágnost tohoto vymezení, je Chidesterova interpretace van der Leeuwa. Chidester ve van der Leeuwově *poetice* prostoru nachází prvky *politiky* prostoru, ze kterých odvozuje čtyři axiomy *politiky* prostoru. Těmito axiomy jsou: 1) politika exilu 2) politika vlastnictví, 3) politika exkluze a 4) politika pozice. Ačkoliv je tedy van der Leeuw kvůli fenomenologickému přístupu řazen Chidesterem do *poetiky* prostoru, témata, kterými se zabývá, jsou podle Chidestera *politická*.<sup>47</sup> Domnívám se, že aby rozdělení přístupů na *poetiku* a *politiku* prostoru bylo analyticky užitečné, je třeba se tohoto rozlišení držet buďto na základě přístupu nebo na základě předmětu bádání, nikoli obou kritérií najednou.

Dalším problémem je vůbec celá „kategorie“ nebo pojetí *politiky* prostoru, neboť žádný ze zmíněných autorů (Smith, Chidester, Eade, Sallnow a Stump) nenavazuje přímo ani nepřímo na

---

43 Tento způsob tematizace je podle Chidestera typický pro studium náboženství. CHIDESTER. „Introduction“. s. 6.

44 KNOTT. „Religion, space and place“. s. 32.

45 Chidester v navázání na van der Leeuwa rozvíjí koncept tzv. kritické fenomenologie, přičemž z van der Leeuwovy *poetiky* prostoru rozvíjí čtyři axiomy *politiky* prostoru. Těmito axiomy jsou: 1) politika exilu 2) politika vlastnictví, 3) politika exkluze a 4) politika pozice. CHIDESTER, David. „The Poetics and Politics of Sacred Space: Towards a Critical Phenomenology of Religion“. in: TYMIENIECKA, Anna-Teresa, ed. *Analecta Husserliana XLIII*. Dordrecht: Kluwer, 1994. s. 211–231.

46 KNOTT. „Religion, Space, and Place“. s. 33.

47 CHIDESTER. „Introduction“. s. 7.

Lefebvreho či Foucaulta. V případě Knottové tedy není jasné, zda *politika* prostoru je primárně založena na konstruktivistickém přístupu (nebo v návaznosti na Lefebvreho nebo na předmětu tematizace). Například tematizace tělesnosti, kterou Knottová řadí do *politiky* prostoru, je rovněž v hojné míře přítomná v humanistické geografii, již řadí do *poetiky* prostoru.

### **3. 2. Prostorový obrat ve studiu náboženství podle Knottové**

Prostorový obrat zasáhl podle Knottové studium náboženství stejně jako jiné disciplíny a nepředstavuje dle ní marginální proud.<sup>48</sup> Zároveň tvrdí, že v současnosti se badatelé vlivem prostorového obratu zaměřují na vztah prostoru a moci, nezávisle na tom, zda vnímají moc jako něco, co se v prostoru projevuje (např. posvátno, jehož tematizaci řadí do *poetiky*) nebo zda moc spojují s vlastnictvím prostoru, který je považován za posvátný (v případě *politiky*).<sup>49</sup>

Tak, jak je prostorový obrat Knottovou vymezován, pojímá v sobě dva odlišné přístupy k prostoru a to konstruktivistický a prožitkový/fenomenologický. Knottová tedy prostorový obrat nespojuje s konkrétním, konstruktivistickým přístupem ke konceptu prostoru, ale s tematizací vztahu prostoru a moci. Jelikož do *poetiky* (a tedy i prostorového obratu) řadí Knottová van der Leeuwa, implicitně tvrdí, že prostorový obrat je ve studiu náboženství přítomný již od 30. let 20. století. Tím se celé její vymezení prostorového obratu stává analyticky kontraproduktivní, jelikož neodkazuje ke konkrétnímu způsobu tematizace a samotné pojetí není jednotné podobně jako rozlišení mezi *poetikou* a *politikou* prostoru.

---

48 Ibid.

49 Ibid. s. 36.

## 4. Henri Lefebvre a jeho společenská produkce prostoru

V následující části textu nastíním tematizaci prostoru Lefebvrehu obsaženou v jeho stěžejním díle *Produkce prostoru*. Nejprve v první podkapitole (4.1) krátce uvedu vlivy marxismu a filosofie na jeho dílo a následně se věnuji výkladu Lefebvrehu pojetí společenského prostoru a konceptuální triádě produkce prostoru. Právě triádu společenské produkce použiji v dalším výkladu pro objasnění a utřídění přístupů Eliadeho a Smitha. Důležitá bude zejména v kapitole týkající se Smitha a jeho zhodnocení (6.5.2), jelikož Smith k oddělení různých modalit prostoru nepoužívá přesnou terminologii, která by modalitty jasně oddělovala.

### Úvod

Dílo marxistického badatele je obsáhlé a jeho odkaz lze stěží shrnout ve zkratce. V průběhu svého života napsal a editoval přes šedesát knih, v nichž se zabýval marxismem, filosofií, sociologií a urbanismem. Jednotným východiskem Lefebvrehu práce je metoda dialektického materialismu a idealismu aplikovaná na celou řadu témat, díky čemuž je jeho disciplinární zařazení obtížné a on sám jakékoliv zařazení odmítal.<sup>50</sup> Ve 20. a 30. letech 20. století patřil mezi nejvlivnější postavy, které formovaly směr a charakter francouzské marxistické teorie a filosofie,<sup>51</sup> a přesto jej nelze redukovat na marxistu a je třeba jej uchopit v širším filosofickém rámci.<sup>52</sup> V Lefebvrehu díle je kromě Marxe zjevný vliv Georga W. F. Hegela, Friedricha Nietzscheho nebo Martina Heideggera. Jak bylo zmíněno, společně s M. Foucaultem byl Lefebvre jedním z prvních, kdo ukázal aktivní roli prostoru ve společnosti a svou prací vystupoval proti nahlížení prostoru jako něčeho statického a neměnného.<sup>53</sup>

### 4. 1. Vlivy marxismu a filosofie

Ve 30. letech založil Lefebvre společně s Norbertem Gutermannem první francouzský marxistický žurnál *La revue marxiste*,<sup>54</sup> v němž vycházely vybrané překlady raných Marxových *Ekonomicko-politických rukopisů* z roku 1844. Oba badatelé se zasloužili o uvedení raného Marxe do francouzské tradice. V raném Marxovi je nejzřetelnější vliv Hegelova idealismu, jehož vztahem k materialismu se Lefebvre průběžně zabýval.<sup>55</sup> Vztah idealismu a materialismu, a vztah Hegela k Marxovi, vnímal Lefebvre dialekticky a vedl spor s jinými marxisty, pro které byl idealismus s

---

50 LEFEBVRE, Henri. *Pyrenees*. Pau: Cairn, 1965. s. 18.

51 SOJA. *Postmodern Geographie*. s. 47.

52 Lefebvre byl sice marxista, ale byl za své „volné“ postoje, kritiku stalinismu a občasnou kritiku Marxe roku 1958 vyloučen z Francouzské komunistické strany (PCF). Badatel Andy Merrifield ho ironicky označil za „nejhoršího“ marxistu všech dob.

53 Ačkoliv se Lefebvre s Foucaultem znal, oba „přišli“ se svou problematikou prostoru nezávisle v 60. letech. Lefebvre kritizoval Foucaulta za neschopnost překlenout propast mezi teoretickou a praktickou sférou prostoru. Foucault na rozdíl od Lefebvrehu nikdy nevyvinul koncepci prostoru ve velkých detailech. SOJA, Edward. *Thirdspace*. s. 147.

54 Žurnál *La revue marxiste* vycházel pouze v roce 1929 a marxismus zde sloužil jako „zbraň“ proti Bergsonovu subjektivismu a neokantovství Léona Brunschvicga, které mělo podle mladých marxistů náboženské důsledky. JAY, Martin. *Marxism and Totality, The Adventures of A Concept from Lukacs to Habermas*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1984. s. 277.

materialismem neslučitelný. Lefebvre oproti Jeanu-Paulu Sartrovi<sup>56</sup> nebo Louisovi Althusserovi zdůrazňoval kontinuitu mezi ranými a pozdními pracemi Marxe a obecně stál proti dogmatickému a redukcionistickému interpretování Marxe.<sup>57</sup> Tento antiredukcionismus z něj činil nejvlivnějšího raného kritika stalinismu. Svou kritiku podal především v široce rozšířeném a překládaném textu *Dialektický materialismus*.<sup>58</sup> Badatel Michael Kelly charakterizuje Lefebvreho metodu jako obecně dialektickou, která je materialistická, nebo idealistická v závislosti na předmětu zkoumání.<sup>59</sup>

Za největší Marxův úspěch Lefebvre považoval jeho pokus o překonání filosofie. Filosofie je Marxem i Lefebvrem vnímaná jako forma odcizení (*Entfremdung*) myšlenek od praktického života.<sup>60</sup> Vazbu mezi teorií a praxí se Lefebvre snažil obnovit ve vlastním projektu tzv. metafilosofie,<sup>61</sup> který slouží jako kritika moderní filosofie, ale zároveň jako kritika moderního marxismu. Metafilosofii obsahují například knihy *Produkce prostoru*, *Metafilosofie*, trilogie *Kritika každodenního života* a další. V metafilosofii je hlavním motivem koncept odcizení, který Lefebvre chápal v Marxově pojetí jako nedostatečný pro vysvětlení všech sfér života, a proto jej rozvíjí. Metafilosofie má antisystematickou povahu a je zároveň neontologická a neantropologická.<sup>62</sup>

Podle Lefebvreho svět nelze vysvětlit na základě individuálního vědomí, tak, jak je typické například pro Heideggera nebo Sartra, a ani na základě Marxova pojetí praxe. Proto vyžaduje navázání na Hegela a zároveň jeho radikální kritiku, skládající se ze sociální praxe (Marx) a z umění, poezie, hudby a dramatu (Nietzsche).<sup>63</sup> Za uvedení Nietzscheho do francouzského marxismu byl Lefebvre kritizován, nicméně slučitelnost Marxe s Nietzschem obhajoval jejich společným materialismem a kritikou náboženství. Nietzsche se v Lefebvreho díle objevuje v souvislosti s kritikou státu, nacionalismu a zejména s přístupem k historii, nelinearitě času, rytmu a tělu.<sup>64</sup> Vliv těchto tří myslitelů je přítomný i v *Produkcí prostoru*, které se věnuje v pozdější části textu. Dalším pro Lefebvreho důležitým filosofem je Heidegger, kterého sice podrobil kritice za

---

55 Lefebvre se s Hegelovým dílem seznámil díky přátelství se surrealistou André Bretonem. Je zajímavé, že právě surrealisté patřili ve Francii mezi první, kteří četli Hegela. Většího zájmu ve Francii se Hegel dočkal až v druhé polovině 20. století. Surrealisté byli taktéž podle Lefebvreho jedni z prvních, kdo se pokusili o jednotnou teorii prostoru.

POSTER, Mark. *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1976. s. 4; JAY. *Marxism and Totality*. s. 285; LEFEBVRE. *Production of Space*. 18–20.

56 Sartre privilegoval mladého „humanistického“ Marxe, Althusser pozdního.

57 SOJA. *Postmodern Geographies*. s. 49.

58 LEFEBVRE, Henri. *Le Materialisme dialectique*, 1939.

59 KELLY, Michael. *Modern French Marxism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982. s. x.

60 POSTER. *Existential Marxism in Postwar France*. s. 240.

61 „Termín metafilosofie neznamená zavrnutí filosofie, ale naopak otevírá sféru reflexe a meditace, ve které se filosofie objevuje ve své plnosti a zároveň se svými omezeními. Metafilosofie se od filosofie liší v přijímání světa reprezentací. Metafilosofie analyzuje reprezentace jako takové, jako vnitřní ve svém světě a z jejich analýzy přichází jejich kritika. Velká iluze filosofie vyplývá z přesvědčení, že může překonat reprezentace, aby dosáhla konkrétnější a komplexnější pravdy“. LEFEBVRE, Henri. *La Presence et l'absence: Contribution a la theorie des representations*. Paris: Casterman, 1980. s. 89–90. Překládám dle SOJA, Edward. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Malden, MA: Blackwell, 1996. s. 33–34.

62 LEFEBVRE. *Metaphilosophy*. New York: Verso, 2016. s. 45.

63 LEFEBVRE. *Production of space*. s. 406.

64 Ibid. s. 22–23, 135–136, 414–415.

jeho existencialismus a ontologii, nicméně ocenil jeho díla týkající se každodenního života (*Alltäglichkeit*) a kritiky technokracie.

## 4. 2. *Produkce prostoru*

### 4. 2.1. *Obtíže spojené se čtením Lefebvreho*

Cílem Lefebvreho *Produkce prostoru* je analýza společenského prostoru, v rámci něhož nachází a identifikuje jednotlivé druhy prostorů (absolutní prostor, abstraktní prostor, prostor obsahující rozpory a diferenční prostor), a aspekty společenského prostoru (fyzický, sociální, mentální). Pro vlastní analytické účely pracuje s triádou společenské produkce prostoru, která mu umožňuje sledovat změny v jednotlivých typech a aspektech prostoru. Zkoumá např., jakým způsobem ovlivňují mentální koncepce prostoru fyzický prostor. Vzhledem k šíři Lefebvreho zájmů a širokému konceptu společenského prostoru, se ve svém textu soustředím pouze na výklad absolutního prostoru, který je dle něj nábožensko-politický, a abstraktního prostoru, ve který se proměňuje, a výklad triády.<sup>65</sup>

Než se zaměřím na výklad a interpretaci, je třeba nastínit Lefebvreho styl psaní, ze kterého plynou interpretační obtíže. Lefebvreho styl by se dal připodobnit k představiteli frankfurtské školy Theodoru Adornovi, jehož texty popsal německý filosof Axel Honneth jako „síť umně utkanou jen z několika stále se obměňujících myšlenkových motivů.“<sup>66</sup> Podobně připomíná Lefebvreho *Produkce prostoru* jakousi fugu,<sup>67</sup> ve které je rozvíjeno několik témat najednou a text má spíš iniciační strukturu. Lefebvre v první kapitole naznačí koncepty, které v dalších kapitolách postupně neguje a obměňuje. V knize vede imaginární rozhovory a klade otázky (celkem 211), na které odpovídá „Ano a ne“ nebo neodpovídá vůbec. Proto je mnohdy zavádějící vycházet z jeho úvodních definic a konceptům je potřeba porozumět v kontextu celé knihy. Další obtíží při čtení Lefebvreho, je zavádění a používání kategorií, které patřičně nevysvětluje, a časté postulování tezí bez jejich řádného vysvětlení.<sup>68</sup>

### **Lefebvre proti všem**

V kritice chápání prostoru v dějinách filosofie se Lefebvre zaměřuje na Hegela, v jehož pojetí je historický čas tvůrcem prostoru, který je následně *fetišizován* ve službách státu.<sup>69</sup> Hegelovo pojetí prostoru přetrvává i u Marxe, u kterého je historický čas vnímán jako revoluční čas, který je prostoru nadřazený.<sup>70</sup> Podobně jako Foucault i Lefebvre kritizuje Bergsonovu filosofii, vůči které se již od mládí vymezoval. Jediným oceňovaným filosofem je Nietzsche, který dle Lefebvreho

<sup>65</sup> Kromě samotného prostoru se Lefebvre v knize věnuje např. analýze italských měst ve středověku, kapitalismu, tělesnosti, redukcionismu, ideologii, městu v antickém Řecku atd.

<sup>66</sup> HONNETH, Axel. *Patologie rozumu*. Praha: Filosofia, 2011. s. 105–106.

<sup>67</sup> Podobně hovoří Merrifield o „polyfonii založenou na několika motivech. MERRIFIELD, Andrew „Lefebvre, Anti-Logos and Nietzsche: An Alternative Reading of The Production of Space“. in: *Antipode*, 27 (1995). s. 294–203.

<sup>68</sup> Obtíže a zmatky vzniklé při čtení Lefebvreho je třeba podle Merrifielda přičíst na vrub Nietzscheho vlivu. MERRIFIELD. „Lefebvre, Anti-logos and Nietzsche“. s. 294–303.

<sup>69</sup> LEFEBVRE. *Production of Space*. s. 21.

zachoval primordialitu prostoru.<sup>71</sup> Přestože se většina současného čtení a interpretace *Produkce prostoru* děje na pozadí Hegela, Marxe a Nietzscheho, politický geograf Stuart Elden<sup>72</sup> navrhuje porozumět Lefebvremu na pozadí Marxe a pozdního Heideggera.<sup>73</sup>

Lefebvre v *Produkcii prostoru* vystupuje proti čtyřem prostorovým paradigmatům, které kritizuje a odmítá jako nedostatečná pro založení kritické teorie prostoru. Prvním kritizovaným paradigmatem je mentalismus, který podle Lefebvreho věří v možnost uchopení prostoru jako čistě filosofického konceptu. Příkladem takového chápání prostoru je novokantovství nebo novokartezianství.<sup>74</sup> Druhým paradigmatem je textualismus, který prostor analyzuje jako významuplný a podle Lefebvreho se objevuje v práci Barthesa.<sup>75</sup> Třetím paradigmatem je chápání prostoru jako prázdného kontejneru, jehož příkladem je např. aristotelská kategorie *topos*. Poslední paradigmatem, které Lefebvre podrobuje kritice, je aktivismus, který chápe prostor čistě instrumentálně a politicky.<sup>76</sup>

#### 4.2.2. Páté prostorové paradigma

V návaznosti na předchozí odstavce můžeme říci, že Lefebvre svou prací vytvořil nové, páté paradigma. Zatímco paradigmatu, která Lefebvre podrobuje kritice, lze zařadit do filosofie, jeho přístup (který nepojmenovává) má dle něj být ostře odlišen od filosofie, jelikož se soustředí na veškerou společenskou praxi.<sup>77</sup> Z toho důvodu lze Lefebvreho *Produkcii prostoru* řadit do tzv. metafie, o které jsem pojednávala výše.

Lefebvreho paradigma se neomezuje na analýzu věcí v prostoru, ale zaměřuje se na prostor sám o sobě a na společenské vztahy, které jsou v něm obsaženy.<sup>78</sup> Výhodou tohoto přístupu je podle Lefebvreho zájem o společensky produkováný a žitý prostor jako celek a ne pouze o jeho části, tak jako to činí např. antropologie, etnologie nebo epistemologie.<sup>79</sup> Z výkladu Lefebvreho role v prostorovém obratu (kapitola 2.2) víme, že společnost podle Lefebvreho svou existencí vytváří kategorie času a prostoru. Tyto kategorie jsou sice společensky produkovány, ale neznáme to, že by

---

70 Zatímco historie měla u Marxe důležitou roli, geografie byla pro něj „neužitečnou komplikací“. SOJA. *Postmodern geographies*. 32.

71 LEFEBVRE. *Production of Space*. s. 22.

72 ELDEN. *Understanding Henri Lefebvre*. s. 189.

73 Lefebvre kritizoval především Heideggera před tzv. obratem (*Kehre*), tedy v období před druhou polovinou 30. let 20. století. Do tohoto období spadá například Heideggerův text *Bytí a čas*, který Lefebvre kritizoval kvůli upřednostňování času a introspektivní analýze. Je zajímavé, že tyto body Heidegger po obratu zavrhl.

74 LEFEBVRE. *Production of Space*. s. 24, 296–297.

75 Prostor podle Lefebvreho sice obsahuje „zprávu“, která může být „čtena“, tak jak to předpokládá textualismus, ale nemůže být na pouhou zprávu redukován. Prostor podle něj vždy ztělesňuje funkce, formy a struktury, které nejsou spojeny s diskurzem. Zároveň lze dle Lefebvreho tento přístup aplikovat pouze v případech již vyprodukovaného prostoru, ale nelze skrze něho pochopit aktuální produkci. *Ibid.* s. 131, 160–161.

76 DIMENBERG, Edward. „Henri Lefebvre on Abstract Space“. in: LIGHT, Andrew a Jonathan M. Smith. *The Production of Public Space*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998. s. 17–47, 18.

77 LEFEBVRE. *Production of Space*. s. 299.

78 *Ibid.* s. 89.

79 *Ibid.* s. 91.

prostor nebo čas sám o sobě neexistoval.<sup>80</sup> Příroda nebo-li přirozený prostor, jak jej Lefebvre nazývá, je člověku preexistentní a teprve následnou konceptualizací a zakoušením vzniká společenský (produkovaný) prostor.<sup>81</sup> Jak k této produkci dochází? Lefebvre rozlišuje mezi duchovní a materiální produkcí. Duchovní produkce v sobě zahrnuje produkci společnosti, produkci vědění a zmíněných kategorií prostoru a času.<sup>82</sup> V rámci společenské produkce má prostor určitý primát,<sup>83</sup> jelikož v sobě zahrnuje všechny vyprodukované (duchovní i materiální) věci a jejich vzájemné vztahy.<sup>84</sup> O společenském prostoru lze tedy podle Lefebvreho hovořit jako o materializovaném společenském bytí.<sup>85</sup>

Prostor má podle Lefebvreho dvojí povahu a dvojí obecnou existenci. Tento dualismus je základem nebo podkladem, pro další společenskou (prostorovou) seberealizaci a produkci.<sup>86</sup> Na jednu stranu se každý člověk vztahuje k prostoru a situuje se do něj takovým způsobem, že se vnímá jako jeho střed. Tento zvláštní společenský status podle Lefebvreho, za předpokladu stabilní situace, implikuje roli a funkci jedince, která je vyjádřena v individuální a veřejné identitě. Na druhou stranu má prostor zprostředkovatelskou roli, skrze kterou se člověk snaží přiblížit k jiným objektům v něm obsaženým.<sup>87</sup>

Každá společnost má podle Lefebvreho vlastní unikátní prostor s vlastním rytmem, centrem a dílčí centra (např. agora, kostel, nákupní centrum).<sup>88</sup> Konkrétní podoba aspektů prostoru, ke kterým se dostanu později, je vždy odvozena od způsobu produkce dané společnosti.<sup>89</sup> V kapitalistické společnosti má společenský prostor dvě základní vlastnosti, a sice, že **a)** obsahuje a přiřazuje konkrétní místa k biologickým vztahům reprodukce a **b)** rozděluje vztahy produkce, tedy rozděluje práci a její organizaci. Každý společenský prostor může být pochopen podle Lefebvreho pouze v kontextu dané společnosti a zároveň slouží jako nástroj k její analýze.<sup>90</sup>

Společenský prostor má podle Lefebvreho současně tyto vlastnosti: **a)** má svou roli v rámci sil produkce, **b)** jeví se jako produkt jedinečného charakteru, který může být konzumován (cestování, turismus) jako komodita a zároveň může být „produktivním aparátem“, **c)** je politickým nástrojem, jelikož usnadňuje kontrolu společnosti a současně je prostředkem produkce na základě způsobu, kterým je vytvořen, **d)** podporuje reprodukci produkci vztahů a vztahů vlastnictví

---

80 Takto mylně například Lefebvreho interpretuje urbánní sociolog a geograf Christian Schmid, aniž by odkazoval na konkrétní pasáže textu *Produkce prostoru*. SCHMID, Christian. „Lefebvre’s Theory of the Production of Space“. in: GOONEWARDENA. *Space, Difference, Everyday Life*. s. 27–45, 29.

81 LEFEBVRE. *Production of Space*. s. 27, 30, 68, 83, 90, 102–103.

82 LEFEBVRE. *Everyday life in the modern world*. s. 26; LEFEBVRE. *Production of Space*. s. 32.

83 Ačkoliv má prostor v tomto ohledu primát, neznamená to, že čas je v Lefebvreho práci až na druhém místě. Čas a prostor jsou podle něj neodlučitelné a navzájem se implikují. LEFEBVRE. *Production of Space*. s. 118, 175.

84 Ibid. s. 73.

85 Pokud nejsou společenské vztahy promítnuty do prostoru a neprodukují prostor, neexistují a jsou podle Lefebvreho čistou abstrakcí. Ibid. s. 102, 129.

86 Ibid. s. 192.

87 Ibid. s. 183.

88 Ibid. s. 31.

89 Ibid. s. 31.

90 Ibid. s. 34.

(vlastnění půdy, hierarchické uspořádání umístění, třídní rozdělení), **e**) je ekvivalentní řadě institucionálních a ideologických nadstaveb, které nejsou prezentovány tak jaké ve skutečnosti jsou, anebo alternativně předpokládá vnější vzhled neutrality, bezvýznamnosti.

#### 4.2.3. Absolutní a abstraktní prostor

Lefebvre rozlišuje mezi *absolutním* a *abstraktním* prostorem. Charakterizovat jeho pojetí absolutního prostoru je složité, neboť Lefebvre jej pojímá velice široce. Někdy jej situuje do blízkosti popisu prostoru filosofa Gastona Bachelarda, jindy se však Lefebvre zajímá o vztah rituálů, chrámů nebo měst k absolutnímu prostoru. Hovoří např. o řecké verzi absolutního prostoru a z textů často není jasné, kdy hovoří o jednotlivých verzích a kdy o absolutním prostoru obecně,<sup>91</sup> některé jeho teze se jeví jako normativní, konfúzní a nekonzistentní. Navrhují proto rozlišovat mezi minimálním pojetím absolutního prostoru, které chápu jako společné pro všechny jeho další tematizace absolutního prostoru, a rozšířeným pojetím.

V minimálním pojetí je absolutní prostor tvořen posvátnými nebo zakletými místy (paláci, chrámy, místy privilegovanými nebo jasně oddělenými) a má materiální původ. Materiální původ spočívá podle Lefebvrehovo v přiřazení nové role (magické, svaté, kosmické) fyzickému prostředí, které bylo vybráno pro svou kvalitu nebo unikátnost.<sup>92</sup> Absolutní prostor nelze podle Lefebvrehovo chápat ve smyslu sbírky míst a označení. Spíše se jedná o prostor, který je zároveň mentální a společenský, a který podle Lefebvrehovo pojednává o existenci celé příslušné skupiny, která jej vytvořila, a musí být proto pochopen v rámci kontextu dané společnosti.<sup>93</sup> I když je absolutní prostor mentální (a společenský), je podle Lefebvrehovo realizován v řetězci společenských aktivit, které přeměňují „představované“ do reálného.<sup>94</sup> Jako příklad uvádí náboženský prostor Řecka, který měl svou politickou realitu.<sup>95</sup>

V rozšířené definici má absolutní prostor stále posvátný charakter, ale označení prostoru za posvátný je dle Lefebvrehovo vykonáváno skrze politickou moc a je to tedy prostor nábožensko-politický. I přes to, že využitím prostoru dochází k odstranění původních přírodních kvalit, tyto kvality zůstávají přítomny v symbolické formě nebo ve formě modifikovaných požadavků na člověka. Forma modifikovaných požadavků vztahujících se k tělu je důležitá, neboť absolutní prostor předpokládá význam, který není určený intelektu, ale tělu.<sup>96</sup> Z tělesnosti, pocitu ohrožení a jako reakce na skutečnou hrozbu zvenčí vznikají podle Lefebvrehovo rituály zákazu a ochrany, skrz které se usiluje o získání náboženské a magické moci.<sup>97</sup> Absolutní prostor podle Lefebvrehovo implikuje svou definicí existenci náboženských institucí, které podléhají dvěma mechanismům —

---

91 Ibid. s. 237.

92 Ibid. s. 48.

93 Ibid. s. 240.

94 Ibid. s. 251, 240, 250.

95 Ibid. s. 240.

96 Ibid. s. 235.

97 Ibid. s. 234.



identifikaci a imitaci.<sup>98</sup> Absolutní prostor podle něj vyžaduje identifikační znaky, jelikož je rituálně připojitelný k jakémukoliv místu (a proto také od něj oddělitelný).<sup>99</sup> V pojetí absolutního prostoru je důležitá dualita, která se projevuje např. v dualitách řeči a psaného slova, předepsaného a zakázaného, přístupného a vyhraněného.

Absolutní prostor má podle Lefebvrehova rozměry, které nekorespondují s rozměry abstraktního (Eukleidovského) prostoru, ale mají symbolický rozměr. Směry jsou dle něj vyjádřeny v termínech, které spojují praktičnost a symboliku, která je vertikální nebo horizontální. Vertikální úroveň je spjata s absolutnem, dominancí, horizontální podoba se submisí. Konkrétní podoby symbolizace jsou podle Lefebvrehova kulturně podmíněny. V souvislosti s dynamikou vývoje náboženství se může umístění *absolutního* prostoru měnit.

### **Abstraktní prostor**

S tím jak společenská dělba práce nabývá abstraktní podoby a příroda je nahrazována abstrakcí, vzniká podle Lefebvrehova *abstraktní* prostor, ve kterém dochází k popření tělesnosti. Popření tělesnosti má dvojí povahu — konkrétní a symbolickou.<sup>100</sup> Konkrétní popření těla je výsledkem agrese v jejímž rámci je tělo instrumentalizováno. V symbolickém popření pak dochází k fragmentaci těla. Příkladem je reklama, v níž ženská tvář symbolizuje make-up, ženské nohy silonky apod. Podle Lefebvrehova je abstraktní prostor současně produkován<sup>101</sup> a produkuje a je místem agitace a sporu o mimesis. Souvisí negativně se vším, co ho vnímá a podepírá, zejména s absolutním prostorem, tedy nábožensko-politickou sférou. Zároveň má pozitivní vliv na své vlastní důsledky: technologii, aplikovanou vědu a vědění spojené s mocí.

Politický ekonom Japhy Wilson interpretuje Lefebvrehova abstraktní prostor jako prostor odcizení a homogenizace,<sup>102</sup> v němž převládá státní kontrola, přičemž proces abstrakce spojuje s kapitalistickou produkcí prostoru.<sup>103</sup>

#### **4.2.4. Triáda**

##### **Obecně**

V první kapitole o prostorovém obratu jsem stručně nastínila Lefebvrehova triádu a zde se jí budu zabývat podrobněji. Lefebvre rozlišuje tři druhy produkce, a sice produkci vědění, produkci významů a materiální produkci. Tyto tři druhy produkce se současně neustále ovlivňují a podílí se

---

98 Ibid. s. 237.

99 Ibid. s. 236–237.

100 Ibid. s. 309–310.

101 Podle Lefebvrehova je abstraktní prostor produktem násilí a války a je institucionalizován státem. Ibid. s. 285.

102 Homogenizací se myslí tendence k homogenitě. LEFEBVRE. *Production of Space*. s. 287.

103 WILSON, Japhy. „The Devastating Conquest of the Lived by the Conceived: The Concept of Abstract Space in the Work of Henri Lefebvre“. in: *Space and Culture*, 16, (2013). s. 364–380.

na vzniku společenského prostoru.<sup>104</sup> Lefebvre je označuje jako: prostorová praxe, reprezentace prostoru a reprezentativní prostory.

Triáda prostorové konceptualizace prostoru nepředstavuje podle Lefebvreho abstraktní model ani mechanické schéma pro odvození jednoho termínu od druhého. Triádu chápal jako nástroj, s jehož pomocí lze prostor uchopit ve vztahu myšlenkových, společenských a politicko-ekonomických struktur. Toto uchopení podle Lefebvreho umožňuje překonání fragmentace různých pojetí prostoru, která rozdělují jednotlivé disciplíny. Pro uchopení prostoru v jeho komplexitě je podle Lefebvreho důležité porozumět jazyku a verbálním i neverbálním systémům znaků. Protože je prostor označován znaky, má symbolickou hodnotu, což dle něj implikuje zapojení emocí, které jsou na konkrétním místě uloženy a reprezentovány ve prospěch všem ostatním.<sup>105</sup>

Jazyk je podle Lefebvreho lokalizovaný v prostoru a každý dílčí diskurz má svou vypovídací hodnotu o prostoru. Příkladem může být přijetí cizích božstev, které dle něj vyžaduje osvojení jejich prostoru a systému měření.<sup>106</sup> Kvůli své trialektické produkci je prostor současně výsledkem, příčinou, produktem i producentem. Jakýkoliv prostor vytvořený prakticko-společenskou aktivitou může být podroben formální, strukturální nebo funkcionální analýze. Správná analýza prostoru podle Lefebvreho vede k porozumění přeměny reprezentativních prostorů v reprezentace prostoru. Vztahy mezi jednotlivými body triády nejsou statické, ale mění se podle způsobu produkce dané společnosti a historického období.<sup>107</sup>

## Konkrétně

**Prostorová praxe** je současně médiem a výsledkem lidské aktivity, chování a zkušeností a předpokládá použití těla a sensorických orgánů. Prostorová praxe nikdy není determinována převládajícím systémem (např. náboženským, politickým atd.), ale díky existenci a působení různých skupin dochází k jejímu tříštění, což zamezuje vzniku homogenity.<sup>108</sup> Obecně prostorová praxe definuje místa skrze vztahy lokálního ke globálnímu<sup>109</sup> a je materializací společenské praxe. V kapitalismu prostorová praxe podle Lefebvreho spojuje rutinu každodenního života s cestami, sítěmi, prací a soukromým životem. Když architekti nebo urbanisté analyzují prostorovou praxi, vznikají tím mentální koncepce prostoru, které Lefebvre označuje jako reprezentace prostoru.<sup>110</sup> Příkladem prostorové praxe mohou být každodenní cesty do práce, které mohou být převedeny do mapy jakožto reprezentace prostoru.

---

104 Lefebvreho vnitřní dynamika produkce je silně ovlivněna Hegelem. STANEK, Lukasz. „Space as concrete Abstraction“. in: GOONEWARDENA. *Space, Difference, Everyday Life*. s. 62–79, 65.

105 Ibid. s. 141

106 Ibid. s. 111.

107 Ibid.

108 Ibid. s. 391.

109 WILSON. „The Devasting Conquest of the Lived by the Conceived“. s. 288.

110 Ačkoliv uvádím jako příklad architekturu, je to jen jeden z mnoha možných scénářů. Je třeba mít na paměti, že jednotlivé body na sebe vzájemně působí. Taktéž mohou reprezentace prostoru vzniknout skrze vědecké pozorování přírody apod.

**Reprezentace prostoru** jsou tedy mentální koncepty prostoru a ačkoliv jsou abstraktní, jsou dominantním prostorem v každé společnosti a díky kombinaci ideologie a vědění mají praktický dopad na prostorové praktiky a (materiální) produkci prostoru.<sup>111</sup> V každé společnosti jsou považovány za objektivní, i když může docházet k přehodnocení jejich objektivity, např. v případě středověkých koncepcí kosmu.<sup>112</sup> Spadají sem například architektonické plány, mapy, geometrie nebo zmíněné koncepce kosmu.<sup>113</sup> Podle Lefebvreho je jakákoliv konceptualizace redukcujícím aktem a proto i reprezentace prostoru dle něj redukuje žitou zkušenost.<sup>114</sup>

Každodenní zkušenost člověka se podle Lefebvreho konstituuje v oscilaci mezi reprezentacemi prostoru a třetím prvkem triády, a sice **prostorovými reprezentacemi**.<sup>115</sup> Ty podle Lefebvreho překrývají fyzický prostor (prostorovou praxi) symbolismy a jsou žité skrz asociované obrazy a symboly. Podle Lefebvreho je to pasivně zakoušený prostor, jehož podoby se mohou měnit a jsou vždy subjektivní.<sup>116</sup> Je to prostor, spisovatelů, antropologů, astrologů a těch, kteří prostor popisují a nenárokují si celospolečenskou platnost. Zatímco tedy reprezentace prostoru jsou v podruží vědění a moci a jsou považovány za objektivní, prostorové reprezentace jsou omezeny na díla, obrazy a paměti a jejich obsah je senzorký nebo sexuální.<sup>117</sup>

---

111 LEFEBVRE. *Production of Space*. s. 45.

112 Ibid. s. 45, 105.

113 Ibid. s. 105.

114 Ibid. s. 230.

115 Ibid. s. 233.

116 Např. podoba středověkých *reprezentativních prostorů* byla podle Lefebvreho interpretací kosmologických reprezentací (*reprezentací prostoru*). To se odráželo např. na pojetí kostela, hřbitova apod. Ibid. s. 45.

117 Ibid. s. 50.

## II. Část – Tematizace prostoru v religionistice

V následující části textu se věnuji výkladu pojetí prostoru u Eliadeho a Smitha. Kapitoly o Eliadem a Smithovi mají podobnou strukturu, obsahují úvod do jejich tematizace náboženství, výklad konceptů, které se vztahují k prostoru a zhodnocení jejich pojetí prostoru na základě mého vymezení prostorového obratu, které vychází z první části práce.

### 5. Mircea Eliade a jeho přístup k prostoru

Jelikož se koncept prostoru stal v religionistické literatuře předmětem diskuzí především díky práci Mircea Eliadeho (1907–1986), věnuje se mu následující kapitola. V první podkapitole (5.1) nastíním jeho religionistický přístup, pojetí prostoru a koncepty, které k prostoru vztahuje (hierofanie, symbolismus středu, tvorba posvátného prostoru). Ve druhé podkapitole (5.2) se věnuji kritice Eliadeho přístupu a problémům, které jeho pojetí obnáší. V závěru textu (5.3) jej hodnotím a ukazuji základní rozdíly mezi jeho pojetím a *prostorovým obratem*.

#### 5.1. Eliadeho východiska a prostor

Východiskem Eliadeho přístupu je předpoklad rozdělení světa do dvou základních modalit: posvátné a profánní.<sup>118</sup> Posvátné se dle něj zjevuje v profánním světě, přičemž o tomto aktu hovoří jako o hierofanii. Struktura hierofanií je dle Eliadeho vždy identická – obsahují něco, čím do profánního světa patří a něco, čím jej přesahují. Eliade je často spojován s ontologickým založením protikladu posvátného a profánního.<sup>119</sup> Domnívám se, že je v této diskuzi třeba rozlišit, na jaké „ontologické” rovině se tato distinkce nachází. Je protiklad posvátného a profánního „ontologický” v tom smyslu, že *svět takový, jaký je*, má dvě modalities (posvátnou a profánní)?<sup>120</sup> Nebo, že náboženský/archaický atp. *člověk zakouší svět* jako sestávající ze dvou modalit?<sup>121</sup> Na základě řady Eliadeho textů<sup>122</sup> se domnívám, že protiklad posvátného a profánního, resp. univerzální povahy

---

118 Ačkoliv je Eliade řazen mezi fenomenology náboženství, sám se považoval za „historika náboženství” a vůči fenomenologii náboženství byl kritický. „In the broad sense of the term, the science of religions embraces the phenomenology as well as the philosophy of religion. But the historian of religions *sensu stricto* can never ignore that which is historically concrete.” (ELIADE, Mircea. „Methodological Remarks on the Study of Religion’s Symbolism“. in: ELIADE, Mircea, ed. *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago: University of Chicago Press, 1959. s. 86–107.)

119 Charakteristickým zastáncem takové interpretace je Russel McCutcheon nebo Jonathan Z. Smith. (McCutcheon, Russell. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press, 1997. s. 51; SMITH, Jonathan Z. „Acknowledgments: Morphology and History, Part 2“. in: SMITH, Jonathan Z. *Relating religion: essays in the study of religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2004. s. 80–100, 96.)

120 Tento Eliadeho přístup je kritizován americkým religionistou a jeho žákem Samem Gillem. Eliadeho přístup podle Gilla znemožňuje akademické zkoumání náboženství a kompromituje (činí mystickou) samotnou religionistiku. („This approach, when presenting itself as the *academic* study of religion, has been an insufferable admixture of religiously and academically motivated studies, interpretations and preceding simulations, reflected oddly in the commonly used field name „religious studies.“) GILL, Sam. *Storytracking*. Oxford: Oxford University Press, 1998. s. 200.

121 Obě možnosti jsou problematické. Viz další výklad.

122 ELIADE, Mircea. „The Sacred in the Secular World“. in: *Cultural Hermeneutics*, 1 (1973). s. 101–113, 101. ELIADE, Mircea. „Preface“. in: *The Quest*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969. s. i–v, i. (vlastní číslování,

posvátného, je založen na lidském zakoušení, a že posvátno je člověkem zakoušeno jako něco významuplného nebo slovy antropologa Clifforda Geertze, skutečně skutečného.

Když tedy Eliade hovoří o posvátnu, míní tím intencionální strukturu ve zkušenosti člověka. V tomto kontextu pak Eliade zdůrazňuje prožitkový základ náboženství,<sup>123</sup> které má dle něj původ v existenciálních situacích člověka a je vyjádřením lidského způsobu existence ve světě.<sup>124</sup> Z hlediska času a prostoru je náboženství podle Eliadeho synonymem pro symbolické označení času stvoření a bytí ve středu světa, který je zároveň posvátným prostorem. Náboženství tedy v Eliadeho pojetí „neimplikuje víru v Boha, božstva nebo duchy, ale odkazuje k zakoušení posvátna“.<sup>125</sup>

### 5.1.1. Vztah hierofanií a prostoru

Eliade s rozlišením posvátný/profánní pojí protiklady archaický/moderní,<sup>126</sup> a ve vztahu k prostoru protiklady: různorodý/stejnorodý, kvalita/kvantita, kosmos/chaos a absolutnost/relativnost. Každé zjevení posvátna (hierofanie) je podle Eliadeho člověkem zakoušeno jako zlom ve stejnorodosti profánního prostoru, čímž jej proměňuje na prostor posvátný.<sup>127</sup> Tento zlom podle Eliadeho ontologicky pro jedince dané komunity zakládá svět a umožňuje v něm orientaci, jelikož je zároveň i jeho osou (*axis mundi*). Posvátný prostor je pak od profánního prostoru **kvalitativně odlišný** ze dvou důvodů. Prvním důvodem je, že pouze v posvátném prostoru může člověk přijít do kontaktu s „něčím jiným“, posvátnem nebo s absolutní realitou – ve formě materiální (zobrazení božstev) nebo formě manifestované v symbolech.<sup>128</sup> Druhým důvodem je možnost orientace. Zakoušení prostoru, který v sobě nemá orientační bod, je podle Eliadeho totožné se zakoušením chaosu.<sup>129</sup>

Eliadeho koncept posvátného prostoru předpokládá rituální opakování prvotní hierofanie,<sup>130</sup> přičemž Eliade rozlišuje mezi hierofaniemi **místními** a **univerzálními**. Je třeba upozornit, že ačkoliv všechny hierofanie proměňují prostor, ne všechny musí být s prostorem

---

úvod není číslován); ELIADE, Mircea. *A History of Religious Ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries 1*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. s. xiii.

123 Tento Eliadeho přístup je kritizován americkým religionistou a jeho žákem Samem Gillem. Eliadeho přístup podle Gilla znemožňuje akademické zkoumání náboženství a mystifikuje jej mimo obor samotné religionistiky. („This approach, when presenting itself as the *academic* study of religion, has been an insufferable admixture of religiously and academically motivated studies, interpretations and preceding simulations, reflected oddly in the commonly used field name „religious studies.“) GILL, Sam. *Storytracking*. s. 200.

124 ELIADE. *Images and Symbols*. New York: Harvill Press, 1961. s. 34.

125 „[R]eligion' may still be a useful term provided we keep in mind that it does not necessarily imply belief in God, gods, or ghosts, but refers to the experience of the sacred, and, consequently, is related to the ideas of *being, meaning, and truth*.“ (ELIADE. „Preface“. s. i.)

126 Archaická společnost je podle Eliadeho taková společnost, pro kterou je mýtus základem sociálního života a kultury a absolutní pravdou. Moderní člověk naopak podle Eliadeho „zaměňuje mýtus s „báchorkami“. (ELIADE, Mircea. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh, 1998. s. 13.) Eliadeho pojetí archaické společnosti a ontologie, kritizuje Smith v souvislosti s dualistickým výkladem stvořitelských mýtů. (SMITH. „The Wobbling Pivot“. in: SMITH. *Map Is Not Territory*. s. 100.)

127 ELIADE. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006. s. 19.

128 ELIADE. *Images and Symbols*. s. 40.

129 ELIADE. *Posvátné a profánní*. s. 20; SHINER. „Sacred Space, Profane Space, Human Space“, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 40 (1972). s. 425–436, 426.

130 ELIADE. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2006. s. 360.

fyzicky spjaty,<sup>131</sup> a ve výkladu se zabývám pouze takovými hierofaniemi, které jsou s prostorem fyzicky spjaty. Ve vztahu k prostoru se podle Eliadeho lokálními hierofaniemi mohou stát rostliny, přírodní místa<sup>132</sup> a člověkem vytvořená místa. Za univerzální hierofanie ve vztahu k prostoru považuje *axis mundi*<sup>133</sup> a symbolismus středu.<sup>134</sup> Zatímco místní hierofanie má význam pouze pro určitého člověka nebo společenství, v určitém čase a místě, univerzální hierofanie mají univerzální platnost.

### 5.1.2. Symbolismus středu

Pojetí prostoru Eliade rozvíjí a ukazuje na společnostech, o kterých hovoří jako o archaických a pro které je podle něj typické opakování tzv. symbolismu středu<sup>135</sup> na několika úrovních. Již bylo řečeno, že posvátný prostor je podle Eliadeho člověkem zakoušen jako zlom ve stejnorodém prostoru. Eliade tuto charakteristiku rozvíjí a přidává, že posvátný prostor je místem přechodu mezi kosmickými sférami.<sup>136</sup> Tento přechod je podle něj nejčastěji vyjadřován obrazem universálního sloupu, tzv. osou světa (*axis mundi*)<sup>137</sup> a **symbolismem středu**.<sup>138</sup> Symbolismus středu<sup>139</sup> není podle něj výrazem pouze kosmologické myšlenky pro přechod mezi sférami, ale i výrazem pro místo přechodu do jiné oblasti, posvátného prostoru.<sup>140</sup> V takovémto pojetí se vždy jakékoliv posvátné město, země, svatyně, dům atd. nachází ve středu světa,<sup>141</sup> přičemž žít ve středu<sup>142</sup> znamená žít v absolutní realitě.<sup>143</sup> Díky mnohosti středů vzniká podle Eliadeho tzv. *mytická geografie*,<sup>144</sup> v rámci které je posvátný prostor (a veškerý obydlený prostor) chápán jako jediný skutečný.

Eliade sám symbolismus středu shrnul do tří bodů „a) Posvátná hora, kde se stýká Nebe se Zemí — leží ve středu Světa, b) každý chrám nebo palác, tudíž každé posvátné město nebo královské sídlo, představuje posvátnou horu a tím se stává Středem, c) posvátné město nebo

---

131 Za posvátné lze považovat např. lidi, zvířata nebo nadpřirozené bytosti.

132 ELIADE. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: OIKOYMENH, 1993. s. 7,13; ELIADE. *Dějiny náboženského myšlení*. s. 100.

133 Samotná osa světa, *axis mundi*, může mít několik variant — kosmická hora, strom života, strom nesmrtelnosti apod. (ELIADE. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 1998. s. 12.)

134 ELIADE. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo, 1997. s. 226–248.

135 Symbolismus středu použil Eliade ve své práci z roku 1936 *Cosmical Homology and Yoga*. (CAVE, David. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. 1993. s. 140.)

136 Schopnost přechodu mezi kosmickými sférami je podle Eliadeho podstatou šamanské techniky. ELIADE. *Šamanismus*. s. 226.

137 Jako další vyjádření osy světa Eliade uvádí například pilíř, žebřík, horu, strom, liánu, Polárku. (ELIADE. *Posvátné a profánní*. s. 28; ELIADE. *Šamanismus*. 226–248.)

138 Ve výkladu symbolismu středu Eliade nerozlišuje mezi posvátným prostorem a obydleným prostorem.

139 Eliade je podle Smitha v myšlence symbolismu středu ovlivněn francouzským buddhologem Paulem Musem. (SMITH. „The Wobbling Pivot“. s. 88–103, 89.)

140 ELIADE. *Šamanismus*. s. 226

141 ELIADE. *Posvátné a profánní*. s. 32; ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. s. 5.

142 Když Eliade shrnuje tzv. archaickou ontologii, řadí sem kromě symbolismu centra nápodobu nebeského archetypu a opakování paradigmatických děl bohů nebo předků. ELIADE. *Mýtus o věčném návratu*. s. 10.

143 OLSON, Carl. *The Theology and Philosophy of Eliade*. Houndmills: Macmillan, 1992. s. 166.

144 ELIADE. *Images and Symbols*. s. 40.

chrám, poněvadž tvoří Axis mundi, je pokládán za místo setkání Nebe, Země a Pekla.<sup>145</sup> Nicméně nesmíme zapomenout, že v případě bodu *b* se symbolismus středu neomezuje pouze na vyjmenované budovy, ale že v sobě v případě „tradiční společnosti“ zahrnuje jakékoliv lidské obydlí.<sup>146</sup>

### 5.1.3. Vytvoření posvátného prostoru

Ke strukturování prostoru nemusí dojít pouze **přímo** skrze hierofanii, ale i **zprostředkovaně** skrze znamení, které je nositelem hierofanie. V rámci zprostředkované hierofanie můžeme rozlišit celkem tři možnosti vytvoření posvátného prostoru: **a)** skrze znamení, **b)** skrze vyvolání znamení (*evocatio*), **c)** skrze lidské usazení na konkrétním místě (*kosmizace*).<sup>147</sup>

**Ad a)** Tato možnost spočívá podle Eliadeho v interpretaci určitých místních jevů, které jedinec považuje např. za znamení boží vůle. Znamení obecně podle Eliadeho představuje zavedení „určitého absolutního“ prvku, který poskytuje prostorovou orientaci<sup>148</sup> a přeznačuje místo z profánního na posvátné. **Ad b)** Pokud je znamení na konkrétním místě nepřítomné, je možné jej vyvolat takzvaně technikou *orientace*. V této technice hraje hlavní roli zvíře, které je podle Eliadeho znamením, tedy nositelem hierofanie. Za posvátné místo je pak podle něj označené takové místo, na kterém se zvíře zastaví – ať už jeho usmrcením nebo prostým ulehnutím.<sup>149</sup> Tento způsob je někdy Eliadem označován jako *evocatio* (vyvolání hierofanie).<sup>150</sup> **Ad c)** Poslední možností přetvoření profánního prostoru na posvátný je skrze usazení se – *kosmizaci*, která je vždy existenciální volbou. Kosmizace podle Eliadeho probíhá buď promítnutím horizontů, ustavením světové osy (*axis mundi*) nebo rituálním zopakováním aktu stvoření.<sup>151</sup> Pro náboženské člověka pak obydlené území plné např. posvátných kamenů a chrámů tvoří kosmos a vše, co je venku, není kosmos, ale chaotický prostor. K obraně před chaosem slouží podle Eliadeho obranné soustavy, například hradby nebo labyrint, které dle něj měly nejprve nábožensko-symbolickou funkci a až poté vojenskou.

### Shrnutí

Eliadeho interpretaci posvátného prostoru lze shrnout do těchto základních bodů: a) hierofanie narušují stejnorodost, beztvarost nerozlišeného prostoru a b) narušením poskytují

---

145 ELIADE. *Mýtus o věčném návratu*. s. 15.

146 ELIADE. „The World, The City and The House“. in: ELIADE, Mircea. *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*. Chicago, 1976. s. 18–31, 24–27; ELIADE. *Posvátné a profánní*. s. 37–39; ELIADE. *Images and Symbols*. s. 54; ELIADE. *Mýtus o věčném návratu*. s. 13; ELIADE. *Šamanismus*. s. 231. V textu *Posvátné a profánní* Eliade říká, že „kostel participuje na docela jiném prostoru než lidská sídliště, která jej obklopují“ (s. 22). Nicméně na následujících stránkách textu se popírá a tvrdí, že i lidská sídliště a obydlí jsou posvátná (s. 23–25). Pokud je mi známo, je to jediná Eliadeho pasáž týkající se neposvátnosti obydlí.

147 ELIADE. *Posvátné a profánní*. s. 26

148 Ibid. s. 23.

149 Ibid. s. 22–23.

150 Ibid. s. 23.

151 ELIADE. *Mýtus o věčném návratu*. s. 13.

prostorovou orientaci a nesou symbolismus středu, c) střed je také *axis mundi*, který je „otvorem“ v kosmických úrovních, d) kolem této osy je založen svět, který je vytvořen opakováním výtvaru bohů (*imitatio dei*).

## 5.2. Problémy Eliadeho pojetí a kritika

Existuje hned několik problémů Eliadeho pojetí prostoru, přičemž první dva se vztahují k k obecným východiskům Eliadeho práce, ale zasahují rovněž do konceptu prostoru. Problémy jsou následující: 1) volba dokladů z dějin náboženství, 2) dualita posvátné/profánní, 3) neoddělitelnost pojetí prostoru od konceptu archaického člověka a z ní plynoucí limity pro analýzu současného/moderního člověka, 4) neoddělitelnost konceptu prostoru od Eliadeho normativního pojetí náboženství. Většina uvedených bodů byla jinými filosofy a religionisty podrobena kritice, kterou uvádím a jejíž relevanci zvažuji.

**Ad 1)** Prvním obecným problémem Eliadeho práce je **volba dokladů** z dějin náboženství, které používá v rámci vlastní argumentace. Smith v knize *To take Place* ukázal, nakolik je Eliadeho volba dokladů a jejich následná interpretace zavádějící a samoúčelná.<sup>152</sup> Když se např. Eliade snaží dokázat, že lidé nedokáží žít v chaosu (profánním prostoru) a mají potřebu žít v blízkosti středu světa, volí pro svou argumentaci popis australského mýtu od etnologů Waltera B. Spencera a Francise J. Gillena.<sup>153</sup> Smith ve zmíněné knize provedl rekonstrukci textu a ukázal, do jaké míry Eliade mylně interpretoval a zneužil Spencerovy a Gillenovy doklady k prokázání platnosti vlastní teorie.<sup>154</sup> V dalším případě Smith poukázal na fakt, že Eliadeho symbolismus středu vychází z panbabylonismu navzdory tomu, že současný stav blízkovýchodního bádání popřel existenci představy kosmické hory, která sloužila jako *axis mundi*, tak jak s ní pracoval panbabylonismus.<sup>155</sup> Smith sám se k symbolismu středu<sup>156</sup> vyjádřil následovně: „Vzorec středu je fantazie a je daleko od toho, aby byl univerzálním (dominantním) vzorcem symbolismu“.<sup>157</sup> Jeho přístupu a jeho kritice Eliadeho se podrobně věnuji v další kapitole.

Dalším Eliadeho kritikem v otázce dokladů k symbolismu středu je religionista Gregory Alles, dle kterého jsou Eliadeho koncepty „orientace ke středu“ a „napodobování díla bohů“ vhodné pouze tehdy, pokud se dané náboženství zaměřuje na sílu, která je skrytá a svou manifestací vytváří

---

152 SMITH. *To take place: Toward Theory in Ritual*. s. 1–23.

153 Eliade příběh „Numbakulla a posvátný pól“ užívá ve výkladu na několika místech své práce. V *Posvátné a profánní* příběh prezentuje jako etnografický popis události, která byla pozorována etnografy Spencerem a Gillenem na konci 19. století. V pozdějším díle *Australské náboženství* Eliade příběh popisuje již správně jako zaznamenaný mýtus, který Spencer s Gillenem získali od Arandů, nikoliv jako etnografický popis. (GILL. *Storytracking*. s. 6–7; SMITH. *To Take Place*. s. 1–23.)

154 SMITH. *To Take Place*. s. 16.

155 Ibid. s. 16–17.

156 Symbolismus středu je podle Smitha především ideologie budov, chrámů a paláců a lze ji aplikovat pouze na kultury se stavitelskou činností. Podobně dodává, že „jazyk“ centra je především politický a až sekundárně kosmologický. Ibid. 15, 17.

157 „[P]attern of the ‘Center’ is a fantasy, but it is clearly far from a universal (or even dominant) pattern of symbolization.“ Ibid. s. 17.



novou realitu.<sup>158</sup> Eliadeho kategorie mohou být podle Alles užitečné pouze v omezeném kulturním kontextu, například v oblasti Indie, ale v případě Řecka nikoliv. Za příklad volí řecký Parthenon jakožto typ architektury, která pozornost kolem sebe rozptyluje namísto toho, aby ji na sebe soustředila.<sup>159</sup> Alles tvrdí, že Parthenon fragmentuje prostor do několika dalších referenčních bodů, čímž tříští pozornost a nelze v tomto případě říci, že by byl středem. Přijmeme-li Eliadeho logiku a způsob argumentace, je Allesova kritika neoprávněná, neboť Eliade nehovoří o středu jako o geometrické kategorii, ale zdůrazňuje možnost existence mnoha středů na stejné úrovni. Parthenon sice může „pozornost“ tříštit kolem sebe a tvořit další centra, ale nevylučuje to, že by sám nemohl být centrem.

**Ad 2a)** Religionista John Saliba ukázal, že **dualita posvátného/profánního** není univerzální kategorií a není tak ani správným východiskem při rozlišení prostoru na posvátný a profánní.<sup>160</sup> Pokud i tak připustíme Eliadeho dualitu posvátného/profánního, nabízí se otázka, zda-li je jí vůbec třeba. Člověk má v Eliadeho pojetí vždy potřebu žít ve středu světa a pokud není v posvátném prostoru, vytvoří si ho. Profánní prostor tedy neexistuje, je jen imaginativním důvodem a nástrojem k vytvoření posvátného prostoru.

**Ad 2b)** Dalším problémem je Eliadeho zaměření na pozitivní aspekt posvátna. Podle Eliadeho má posvátno ambivalentní charakter<sup>161</sup> a není tedy pouze pozitivní, ale může přitahovat i odpuzovat.<sup>162</sup> Tuto myšlenku lze znázornit na následujícím citátu: „Prvky samotného tabu jsou vždy stejné: určité věci, osoby nebo místa patří jinému řádu bytí, a proto jakýkoliv kontakt s nimi by mohl dobře být osudný“.<sup>163</sup> Z uvedeného příkladu je patrné, že posvátno nemá na lidskou existenci pouze pozitivní vliv. V tomto kontextu se pak nabízí otázka, proč by člověk chtěl žít v takovém prostoru, který by byl pro něj fatálním. Považuji to za vnitřní rozpor Eliadeho práce.

**Ad 3)** Tato část kritiky je specifická, neboť Eliade se ve své práci explicitně vyjádřil, že není jeho cílem analyzovat prostor moderního člověka.<sup>164</sup> Filosof Larry Shiner již za Eliadeho života rozšířil dualitu posvátný/profánní prostor o třetí kategorii, kterou je tzv. *žitý prostor*. Shiner argumentoval, že Eliadeho dualita je nedostatečná pro pochopení prostoru moderního člověka a žitý prostor není dle něj bez struktury, amorfní a chaotický tak, jak Eliade popisuje profánní prostor. V návaznosti na fenomenologa Maurice Merleau-Pontyho tvrdí, že žitý prostor není

---

158 ALLES, Gregory. „Surface, Space and Intention: The Parthenon and the Kandariya Mahadeva“. in: *History of Religions*, 28 (1988). s. 1–36, 36.

159 ELIADE. *Images and Symbols*. s. 39.

160 SALIBA. „Homo Religiosus“. in: SALIBA, John A. *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*. Leiden: Brill, 1976. s. 150.

161 ELIADE. *Posvátné a profánní*. s. 23. ELIADE. *Patterns*. s. 14–19.

162 ELIADE. *Patterns* s. 14.

163 „[T]he elements of the taboo itself are always the same: certain things, or persons, or places belong in some way to a different order of being, and therefore any contact with them will produce an upheaval at the ontological level which might well prove fatal.“ Ibid. s. 17.

164 ELIADE. *Posvátné a profánní*. s. 37.

posvátným ani profánním, ale měl by být chápán především jako lidský a ne v polaritě mezi posvátným a profánním.<sup>165</sup>

**Ad 4)** Poslední problém, pokud vím, není v literatuře o Eliadem reflektován. Eliadeho práce představuje komplexní rámec v němž jsou na sebe vrstveny koncepty, které spolu souvisí a které jsou od sebe neoddělitelné. Přebírání jeho konceptů tedy implikuje i přebírání jeho normativních východisek. Příkladem může být přijetí Eliadeho symbolismu středu, které s sebou nese i přitakání nevědomím psychologickým motivacím člověka být stále ve středu světa, zakoušení posvátného prostoru jako „něčeho jiného“. V tomto kontextu se vůbec nabízí otázka, nakolik je vhodné s Eliadeho koncepty pracovat.

### 5.3. Zhodnocení

Nyní Eliadeho přístup k prostoru zhodnotím obecně a z hlediska prostorového obratu. Učiním tak v kritickém vymezení vůči dvěma nejčastějším charakteristikám Eliadeho přístupu k prostoru: 1) Eliade je považován za klasika tematizace prostoru v religionistice, což implikuje myšlenku, že 2) prostor zaujímal důležitou pozici v jeho religionistice.<sup>166</sup>

V textu jsem ukázala, že Eliadeho tematizaci posvátného prostoru a symbolismu středu lze shrnout do několika málo tézí. Navíc Eliade tvrdí, že historik náboženství se musí stát fenomenologem, aby našel význam jednotlivých dokladů z dějin náboženství,<sup>167</sup> nicméně význam prostoru, ve kterém člověk (tradičního společenství) žije, zůstává v jeho pojetí stále stejný.<sup>168</sup> Proč tedy studovat náboženskou topografii a posvátný prostor, má-li všechno jedno vyústění? Dále je třeba zdůraznit, že ačkoliv Eliade sám používal v popisu prostoru rozličné výrazy (posvátný prostor, symbolismus středu, střed světa, mytická geografie atp.), všechny jsou záměnné a neposkytují možnost konkrétnějšího analytického uplatnění.

Z hlediska výše uvedeného rozlišení přístupů k místu a prostoru (deskriptivní, prožitkový/fenomenologický a konstruktivistický) řadím Eliadeho do prožitkového/fenomenologického přístupu. Tomu odpovídají i tři následující charakteristiky jeho přístupu k prostoru z pohledu prostorového obratu:

1) Kategorie (profánního/posvátného) prostoru jsou podle Eliadeho konstruovány skrze univerzální lidskou přirozenost a zakoušení posvátna. Prostor se pak v tomto pojetí **stává pouze pasivním médiem**, skrze které je člověk schopen zakoušet posvátno. 2) Eliade se soustředí na prostor pouze **z roviny jedince, nikoli společnosti**. Převedu-li to do Lefebvreh terminologie,

165 SHINER. „Sacred Space, Profane Space, Human Space“. s. 424–436.

166 KNOTT. „Spatial Theory and the Study of Religion“. s. 1102–1116; BARTH, Christiane. „In Illo tempore, at the Center of the World: Mircea Eliade and Religious Studies Concepts of Sacred Time and Space“. in: *Historical Social Research*, 38 (2013). s. 59–75; SMITH. „The Wobbling Pivot“. s. 88; GRIMES. „Jonathan Z. Smith’s Theory of Ritual Space“. in: *Religion*, 29 (1999). s. 261–273.

167 ELIADE. „The Sacred in the Secular World“. s. 106.

168 Obecně k Eliadeho ahistorickému porozumění například: „□□□ For a symbolism does not depend upon being understood; it remains consistent in spite of every corruption and preserves its structure even when it has been long forgotten, as witness those prehistoric symbols whose meaning was lost for thousands of years to be ‘rediscovered’ later“. ELIADE. *Patterns*. s. 450

Eliademu splývají reprezentace prostoru s prostory reprezentací. 3) Z hlediska prostorového obratu je třeba připomenout také důraz samotného obratu na **rovnocenný vztah mezi časem a prostorem**. I když je tematizace prostoru bezesporu přítomná ve většině Eliadeho prací, prostor je u něj podřízený času a zároveň mu je často věnována pozornost pouze v kontextu času. Například na pozadí mýtu o ztraceném ráji Eliade interpretuje důvod orientace křesťanské modlitby k východu. Jelikož je ráj podle Eliadeho místem, kde se zastaví čas,<sup>169</sup> je orientace na východ, tedy k ráji, výrazem stesku po něm.<sup>170</sup> Dalším příkladem je Eliadeho vymezení tzv. mytického chování. Za jeho hlavní rysy Eliade považuje důraz na opakování, zrušení profánního času a splynutí s prvotním časem — toho lze dosáhnout skrze prostor, který zde má instrumentální roli. Tento důraz na čas zůstává i stejný u vztahu moderního člověka k posvátnu.<sup>171</sup>

---

169 ELIADE. *Mýty, sny a mystéria*. s. 52–63.

170 Ibid. s. 59.

171 ELIADE, Mircea. „The Sacred in the Secular World“. s. 104.

## 6. Jonathan Z. Smith a jeho přístup k prostoru

Následující kapitola z části kopíruje strukturu předešlé kapitoly. V první podkapitole se věnuji Smithově tematizaci náboženství a jejímu vztahu k prostoru. Smith na základě svého pojetí náboženství klasifikoval náboženství antiky a helénismu. Touto klasifikací se zabývám v **druhé podkapitole (6.2)**. Jednotlivé typy náboženství v ní předvádím jako ideální typy, které se pod vlivem historických událostí mohou měnit a změny, které Smith označuje jako mytologické a společenské, jsou pro přehlednost textu uvedeny zvlášť jako exkurz (6.2.2). **Ve třetí podkapitole** se zaměřuji na Smithovy koncepty prostoru – lokativní mapu světa a utopickou mapu světa. Ve čtvrté kapitole se zajímám o vztah mezi mapou (světonázorem) a praxí, skrze který můžeme interpretovat Smithovo pojetí rituálů, jež však není hlavní náplní této práce. Jelikož byl Smith Eliadeho žákem a ve své práci se vůči jeho odkazu vymezuje, obsahují obě podkapitoly stručné komparace obou přístupů. V poslední páté podkapitole zhodnocuji Smithovo pojetí z hlediska *prostorového obratu*.

### 6.1 Smithovo pojetí náboženství

V předchozí kapitole jsem uvedla Eliadeho pojetí náboženství, přesto jej zde krátce zopakují, jelikož se Smith vůči němu implicitně i explicitně vymezoval. Eliade zdůrazňuje prožitkový základ náboženství, chápe jej jako lidskou odezvu vůči zakoušení posvátna a tato schopnost je dle něj všem lidem vlastní a univerzální. Z toho plyne i Eliadeho chápání jednotlivých náboženských tradic, jež jsou dle něj výrazem téhož zakoušení a sdílí jednu (univerzální) podstatu. Předpoklad sdílené podstaty všech náboženství Eliadeho opravňuje k chápání vlastních modelů jako univerzálně aplikovatelných.

Smith naopak ve své práci netematizuje existenci univerzální lidské podstaty, kterou by bylo možné označit jako *náboženskou* ve smyslu univerzálního zakoušení posvátného. Náboženství chápe jako uměle vytvořenou taxonomickou kategorii, kterou vytvořili badatelé pro vlastní badatelské účely.<sup>172</sup> Toto chápání nebo vymezení konceptu náboženství pak hraje podle něj ústřední roli v rámci vymezení identity religionistiky, podobně jako tomu je s konceptem kultury v antropologii nebo konceptem jazyka v lingvistice.<sup>173</sup> Smith jako „náboženské“ označuje „různorodé techniky, společné i individuální, kterými se lidé snaží vyhýbat nebo získat přístup ke kulturně představované síle prostředky kulturních vzorců“.<sup>174</sup> Lidské aktivity, které badatel označí jako

---

172 Smith chápe „náboženství“ jako termín nebo realita druhého řádu. (SMITH. *Imagining religion*. s. xi; SMITH, Jonathan Z. and BENNEY, Alfred. „Dr. Jonathan Z. Smith Engages with the Question: How Do You Respond to the Idea That All Religions Are The Same?“ Listopad, 1999. Viz online: <<http://digitalcommons.fairfield.edu/asrvideos/183>> (1.5.2018); SMITH. „Twice-told Tale“. s. 362–374, 371.)

173 SMITH. „Religion, Religions, Religious“. in: SMITH, Jonathan Z. *Relating Religion: Essays in the study of religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004. s. 179–196, 194; SMITH, Jonathan Z. „Twice-told Tale“. in: SMITH. *Imagining Religion*. s. 362–372, 369–370.

174 „...manifold techniques, both communal and individual, by which men and women ... sought to gain access to, or avoidance of culturally imagined divine power by culturally patterned means.“ (SMITH. „Here, There, and Anywhere“. s. 323.) Cituji ve znění, které Smith přizpůsobil na základě cílů výzkumného projektu, kterého se v roce 2000 zúčastnil, a na základě kterého vytvořil typologii náboženství antiky (tady, tam, kdekoliv). Dodává, že v této definici modifikuje

náboženské lze studovat a analyzovat v rámci různých konceptuálních rámců — např. v rámci ekonomických nebo politických přístupů. Smith varuje, že univerzalizace jeho konceptů by byla nelegitimní, jelikož jsou výsledkem interpretace konkrétních geohistorických podmínek.<sup>175</sup>

Tyto dva odlišné přístupy se projevují i v tematizaci prostoru. Eliade odvozuje vznik posvátného prostoru ze vztahu k symbolu,<sup>176</sup> který je považován za projev posvátna, nikoliv ze společenských, politických nebo jiných podmínek,<sup>177</sup> jako to činí Smith. Zkoumání posvátného prostoru, nebo čehokoliv náboženského, z hlediska např. sociologie nebo ekonomie, by Eliade považoval za redukující. Když Smith hovoří o posvátném prostoru,<sup>178</sup> říká, že je utvářen skrz vykonávání politické moci. *Posvátno/posvátné* je dle něj pouze označení významu, který souvisí s umístěním určitého objektu, nikoliv s zakoušením (posvátno je v prostoru).<sup>179</sup>

Když Smith ve studii „The Topography of the Sacred“ tematizuje kategorie posvátna, staví explicitně proti sobě francouzskou (sociologickou-antropologickou) tradici a německou fenomenologii náboženství, která dle něj posvátno chápe jako „pozitivní náboženskou sílu a realitu.“ Francouzská tradice naopak dle něj tematizuje posvátno jako čistě klasifikační (a prostorovou) kategorii. Smith se hlásí k francouzské tradici.<sup>180</sup> Americký religionista Ronald Grimes staví Smithovo pojetí po bok Eliadeho, činí tak však podle mého názoru neoprávněně. Pro Eliadeho je totiž každý prostor, ve kterém člověk *zakouší* posvátno, posvátným a tedy i objekty v něm — např. kříž v kostele. Pokud je kostel danou tradicí označen jako „posvátný“, shodně se pravděpodobně Levi-Strauss, Smith i Eliade, že i např. kříž v něm lze chápat jako „posvátný“. Podstatný rozdíl v obou přístupech je zřetelný v případě, kdy se kříž vynese mimo kostel. Podle Eliadeho kříž představuje symbol, je hierofanií a tedy posvěcuje okolní prostor *ergo* na jeho umístění prakticky nezáleží, posvátným bude vždy, nehledě na prostor, který vždy přemění na posvátný (kvalitativně změní). Naopak pro Smitha (a Levi-Strausse) je otázka posvátna záležitostí umístění a kříž má v tomto pojetí jiný význam mimo kostel a uvnitř kostela. Smith v tomto případě hovoří o posvátném prostoru jako o interpretační rámci (čočce) a kvalitu prostoru nehodnotí.

## 6.2. Klasifikace náboženství antiky

Nyní se vraťme k poslední větě Smithovy definice náboženství, a sice k „vyhýbání se nebo získání přístupu ke kulturně představované božské síle prostředky kulturních vzorců.“ Tato pasáž je důležitá, neboť na základě ní Smith klasifikuje tři způsoby dosažení požadovaného výsledku

---

následující vymezení náboženství religionisty Melforda Spira : „[A]n institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings“. Smith si definici přizpůsobil z důvodu účasti na konferenci. (Ibid. 334–335. poznámka č. 4.)

175 SMITH. *Map is not territory*. s. xii.

176 Tento projev posvátna podle Eliadeho odpovídá prostorové kategorii centra.

177 Tak jak je typické např. pro tematizaci prostoru z hlediska prostorového obratu.

178 Smith sám hovoří o tom, že jeho akademická kariéra byla prostorově orientovaná.

179 GRIMES. „Jonathan Z. Smith's Theory of Ritual Space“. s. 264.

180 SMITH. „The Topography of the Sacred“. s. 102–103.

(vyhnutí se/získání), jež zároveň představují tři druhy náboženství antiky a helénismu.<sup>181</sup> Jednotlivé klasifikace Smith označuje třemi prostorovými kategoriemi *tady*, *tam* a *kdekoliv*,<sup>182</sup> neboť při jejich označení vychází z umístění praktikování náboženských aktivit ve vztahu k obydlí člověka.

### **6.2.1. Tady, tam a kdekoliv**

#### **Tady**

Nejrozšířenější náboženskou aktivitu v helénismu představovalo podle Smitha domácí náboženství, které označil jako typ *tady*. Tato forma aktivity se podle něj zaměřovala na rozšířenou rodinu<sup>183</sup> a měla ústní charakter.<sup>184</sup> K uchování rodiny a rodinných geneologií sloužily přechodové rituály — např. narození, dosažení dospělosti nebo svatba.<sup>185</sup> Nejdůležitější rituál představovala podle Smitha rituální hostina. Jídlo bylo v rámci hostiny označeno za posvátné dvěma způsoby — ústně nebo rituálním zacházením.<sup>186</sup> Věřilo se, že v rámci hostiny dochází ke kontrolovanému kontaktu se zemřelými, což mělo mít za následek uchování kontinuity rodinných vztahů. Kvůli převládajícímu ústnímu charakteru je obtížná interpretace materiálních artefaktů, neboť jejich posvátnost mohla být deklarována ústně a ne materiálně. Jako příklad Smith uvádí starší debatu ohledně nálezu malých jílových sošek žen z oblasti Středomoří, které mohly být dětskými panenkami nebo rituálními soškami.<sup>187</sup> Ve vztahu k prostoru bylo pro tento typ typické, že jeho aktivity nebyly situovány v odděleném posvátném prostoru<sup>188</sup> a koncept posvátna zde měl spíše společenskou funkci, nikoli politickou, jako tomu bylo v typu náboženství *tam*.

#### **Tam**

Náboženství, které mělo vlastní rituální centrum a bylo oddělené od obydlí člověka, Smith označil jako náboženství typu *tam*.<sup>189</sup> Zatímco pro první typ náboženství byla typická ústní tradice, pro typ náboženství *tam* byla typická tradice psaná. Tento typ se podle Smitha vyskytoval napříč kulturami, byl založen na vztahu s politickou mocí a představoval občanské nebo státní náboženství. Vznikal jako výsledek výskytu nejméně šesti prvků: urbanismu, instituce „posvátného“ království, chrámu, dědičného kněžství (a jiných náboženských specialistů), obětí a textů. Mocenský aspekt tohoto typu náboženství se podle Smitha projevoval skrz produkci dualit

<sup>181</sup> Ačkoliv Smith pracuje v konkrétním geohistorickém rámci, nevylučuje, že se tato forma může nacházet i kdykoliv jinde. Jako příklad uvádí portrét vesnické čínské domácnosti od francouzského sociologa a etnologa Marcela Graneta. SMITH. „Here, There and Anywhere“. s. 326.

<sup>182</sup> SMITH. „Here, There and Anywhere“. 326.

<sup>183</sup> Ibid.

<sup>184</sup> Ibid. s. 325.

<sup>185</sup> Zde Smith vychází z francouzského etnologa Arnolda van Gennepa a Durkheima.

<sup>186</sup> Ibid. s. 327.

<sup>187</sup> Smith odkazuje na UCKO, P. J. *Anthropomorphic Figures of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with Comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland Greece*. London: Royal Anthropological Institute, 1968; SMITH. „Here, There and Anywhere“. s. 334. poznámka č. 10.

<sup>188</sup> Zde si můžeme všimnout rozdílné interpretace domova, než jakou poskytuje Eliade.

<sup>189</sup> SMITH. „Here, There and Anywhere“. s. 329.

posvátné/profánní, čisté/nečisté,<sup>190</sup> dovolené/zakázané. S dualitami byla spojena oběť, která byla určena pro boha (bohy) a byla vykonávána náboženskými specialisty.<sup>191</sup> Zatímco náboženství typu *tady* bylo založeno na symetrické vzájemnosti (rodina živých/mrtvých), náboženství typu *tam* postulovalo vzdálenost mezi světem bohů a světem lidí. Tato vzdálenost mohla být relativní,<sup>192</sup> ale projevovala se v budování obranných městských mechanismů a v rituální náboženské architektuře.<sup>193</sup>

### ***Kdekoliv***

Posledním typem náboženství a zároveň typem Smithem nejméně diskutovaným je náboženství typu *kdekoliv*. Tento typ nabýval rozličných forem, ale jejich sdíleným prvkem byla absence vazby ke konkrétními místu. Smith do tohoto typu řadí náboženské spolky a jiné formy společenství, které nebyly oficiálně uznávány centry moci. To, co nabízely, byly prostředky k přístupu nebo vyhnutí se kulturně představované božské síle, které nebyly zahrnuty v náboženstvích typu *tady* a *tam*.<sup>194</sup> S trochou nadsázky lze tento typ označit jako alternativu k výše uvedeným typům. Specifickou formou náboženství typu *kdekoliv* byla podle Smitha magie pozdní antiky.<sup>195</sup> Magie dle něj byla kombinací a variací různorodých prvků charakteristických pro náboženství *tady* a *tam*. Podobně jako v náboženství typu *tady*, byly magické rituály prováděny v malém měřítku. Mohly se snažit o navázání vztahu se zemřelými lidmi nebo s lokálními božstvy (stejně jako v případě typu *tady*) nebo naopak s takovými božstvy, která byla typická pro státní náboženství (typu *tam*). Charakteristickým znakem magie byl podle Smitha fakt, že magie byla naučenou profesí, která předpokládala existenci textů a komplexních technik potřebných k jejich interpretaci (shodně jako v náboženství typu *tam*).

### **6.2.2. EXKURZ: Společenské a mytologické reakce na změnu**

Pro náboženství typu *tady* bylo největší hrozbou vyhynutí, dislokace a zapomnění. Když byl tento typ dislokován, reagoval na změnu dvěma způsoby — společensky nebo mytologicky. V prvním případě byla rodina nahrazena uměle vytvořeným společenským uskupením. V druhém případě byla dislokace mytologizována. V některých formách mytologizace byli lidé podle Smitha

---

190 Zde Smith upozorňuje, že nepracuje s rozlišením čisté/nečisté, jak jej tematizovala antropoložka Mary Douglas.

191 SMITH. „Here, There and Anywhere“. s. 328–329.

192 Například vzdálenost obydlí a chrámu.

193 V rámci kritiky Eliadeho Smith tematizuje stvořitelské mýty Předního východu a zaměřuje se především na *Enúma eliš*. Tento mýtus dle Smitha obsahuje „jazyk“ středu, avšak v politickém významu, nikoliv ve významu kosmologickém, jak jej používá Eliade. Zpětně tedy lze jazyk středu označit jako další znak náboženství typu *tam*. („...[T]emple here is always a royal function and the power of kingship is such that it constitutes a place as central sheerly by being there.“). SMITH. *To take place*. s. 19, 22.

194 SMITH. „Here, There and Anywhere“. s. 329–330.

195 K jeho chápání magie viz SMITH. „Trading Places“.

„líčení jako rozptýlení, vyhnaní ze svého nebeského domova nebo jako mylně umístění do těl.“<sup>196</sup> Obě reakce na dislokaci Smith označuje jako **nová geografie**.

Typ náboženství *tady* mohl ve specifických podmínkách reagovat na dislokaci přeměnou na typ náboženství *kdekoliv*. Biologické vazby v rodinně, typické pro náboženství typu *tady*, byly v tomto případě přeměněny na členství, které bylo založeno na poplatku, zkouškách, iniciacích a podobně. V takové skupině se všichni příslušníci daného náboženství označovali jako bratr/sestra, ale zároveň mezi nimi existovala hierarchická struktura založena na titulech převzatých z náboženství typu *tam*. Na rozdíl od náboženství typu *tady*, měl tento typ vlastní kultovní prostor. Lze tomu rozumět tak, že Smith tímto způsobem vysvětluje, i když ne explicitně, vznik řeckých mysterií.

V případě, že v náboženství typu *tam* byla narušena kontinuita vlády domácího krále, došlo k jedné ze dvou mytologizujících reakcí, které Smith označuje jako vznik *nové kosmografie* nebo *nového občanského řádu*. Vzhledem k tomu, že náboženství typu *tam* bylo občanským, státním náboženstvím a bylo založeno na autoritě krále, docházelo podle Smitha s náhradou krále i k výměně „řádu světa“. Tato změna dala za vznik **nové kosmografii** jakožto novému způsobu interpretace vesmírných těles, jenž spočíval v rozlišení mezi pravidelnými pohyby hvězd/planet a těmi, které mohly ovlivnit osud.<sup>197</sup>

Druhým případem *mytologizace* je např. interpretace konkrétní historické události, a sice smrt a ukončení vlády Alexandra Velikého (323 př.n.l.). Po smrti Alexandra byla říše ovládána satrapy a rozdělena do menších územních jednotek. Absence královské autority, která byla spjata s řádem světa, vyústila podle Smitha k vytvoření **nového občanského řádu**<sup>198</sup>. Tento kontext podle něj vedl ke vzniku mesianismu, apokalyptice a milenialismu. Zatímco idealizace staré formy království vedla k mesianismu, apokalyptika a milenialismus jsou výsledkem revizí starých válečných mýtů jakožto vyjádření odporu k vládě jiných vládců.<sup>199</sup>

## Závěr

Dosavadní výklad lze shrnout do dvou závěrů: 1) Smithova definice náboženství je zaměřena na praxi a 2) jeho typologie náboženství antiky je založena na vztahu k fyzickému prostoru. Převeďme-li to do souřadnic Lefebvrehovo triády prostoru, Smith klasifikuje náboženství antiky na základě převládající *společenské praxe*, která je ovlivněna *reprezentacemi prostoru*. Nyní se od praxe přesuneme ke dvěma typům prostorových map, které mohou být *reprezentace prostoru* *reprezentace* (společenské) a *reprezentativní prostory* (individuální).

---

196 „In some forms, humans are depicted as dispersed, as exiled from their heavenly home, as having been misplaced into bodies.“ (SMITH. „Here, There and Anywhere“. s. 330–331.)

197 Podobně hovoří i Lefebvre. Podle něj přijetí cizích božstev v sobě zahrnuje i přijetí jejich prostoru a způsobu měření. (LEFEBVRE. *Production of Space*. s. 111.)

198 SMITH. „Here, There and Anywhere“. s. 332.

199 Ibid.



## 6.3. Lokativní a utopická mapa světa

Rané Smithovy texty týkající se prostoru jsou pro nás zajímavé především z toho důvodu, že Smith v nich používá stejnou terminologii jako Eliade a sdílí s ním i konkrétní zaměření a konceptuální předpoklady. První text, který Smith k prostoru sepsal, se zaměřuje na posvátný prostor, který je dle něj typický přítomností centra, vazbou na kosmogonii, posvátný čas a jeho zakoušení.<sup>200</sup> Nelze hodnotit, na kolik je podobnost analogická či homologická, ale texty vykazují podobnosti. Uchopím-li Smitha v jeho celistvosti, je toto „období“ pouze minoritní a navíc sám Smith se vůči textu po devíti letech vymezil.<sup>201</sup>

### 6.3.1. Mapy světa obecně

Koncepty **lokativní** a **utopické** mapy světa Smith tematizuje ve svých raných textech z 60. let 20. století a věnoval se jim až do 80. let 20. století.<sup>202</sup> V rámci zhodnocení vlastní tematizace prostoru chápe Smith rok 1978 jako mezník, jelikož se do téhož roku kriticky vyrovnával s Eliadeho odkazem.<sup>203</sup> V tomto roce přestal Smith používat označení kosmologie/vize světa, jelikož dle něj příliš připomínalo Eliadeho označení „archaická ontologie“. Aby Smith zdůraznil, že se jedná o teoretický konstrukt, zvolil označení *mapa*.<sup>204</sup> Oba autoři tematizují a konceptualizují tzv. *střed světa* (centrum), ale zatímco Eliade jej ztotožnil s posvátným prostorem, Smith nikoliv. Namísto toho o středu světa hovoří jako o interpretaci místa, které člověk nebo společnost ve světě zaujímá<sup>205</sup> a tato interpretace může a nemusí být náboženská.

Smith rozlišuje mezi lokativní mapou světa (s důrazem na místo) a utopickou mapou světa (bez důrazu na místo). Každá společnost má podle něj svou mapu světa, přičemž závisí na konkrétním jedinci, zda ji přijme nebo neguje, a tím vytvoří novou. V takovém případě Smith hovoří o individuální mapě světa. V případě, že jsou mapy světa společenské, zahrnují konkrétní systém symbolů, který ovlivňuje společenské struktury a má praktické důsledky.<sup>206</sup> Přivlastnění si konkrétní představy (mapy) se v případě náboženství promítá do písemnictví, paradigmatických

200 Viz pasáž „The land of Israel is not only the enclave whose walls guard against the demonic powers of the chaotic desert or waters, it is not only the horizontal and vertical center of space, the focal point of purity.“ (SMITH „Earth and Gods“. s. 115.)

201 Text z roku 1969 vyšel pod názvem „Earth and Gods“ ve sbírce esejí *Map is not Territory* (1978). Ke každému textu v publikaci Smith napsal doslov a zhodnotil jej. Zmíněný článek je dle Smitha z celé sbírky nejproblematičtější, jelikož „nebral historii zcela vážně“. (SMITH. „Earth and Gods“. in: SMITH. *Map is not Territory*. s. 104–128, 128.)

202 Vytváření juxtapozic je jednou ze základních Smithových metod práce. Skrze juxtapozice a jejich porovnání se soustřeďuje na rozdíly a jejich nesoulad, které následně reflektuje. Zatímco Eliade se podle něj soustředil na stejné věci, Smith na rozdílné.

203 Smithovu tematizaci lokativní a utopické mapy světa lze rozdělit na dvě fáze. Zatímco do roku 1978 součástí tematizace byla zároveň kritika Eliadeho, po roce 1978 nikoliv.

204 V textech do roku 1978 používal záměně následující označení: symbolický systém, symbolické schéma, světonázor, ideologie, centrifugální/centripetální vize. SMITH. „When the Chips are down“. in: SMITH. *Relating Religion*. s. 1–60, 47. poznámka č. 59. Do jisté míry lze tyto mapy světa dle Smitha ztotožnit s Bergsonovým označením uzavřené/statické společnosti a otevřené/dynamické společnosti a Voegelinovým rozlišením mezi kompaktní zkušeností kosmu a rozlišenou zkušeností kosmu, nelze je však zaměnit. (SMITH. „The Influence of Symbols on Social Change“. s. 132.)

205 Ibid. s. 131.

206 Ibid. s. 141. („To change stance is to totally alter one’s symbols and to inhabit a different world“). s. 143.

postav, chápání vlastní identity apod. Smith mapy nespojuje s konkrétním typem náboženství (např. *tady, tam a kdekoliv*). V rámci konkrétního náboženství může dle něj docházet k přehodnocování postojů a „přechodům“ z jedné mapy do druhé, přičemž mezi mapami neexistuje evoluční schéma vývoje.<sup>207</sup> Smith zdůrazně, že mapy jsou na sobě vzájemně závislé a zůstávají v komplexních vztazích, které jsou dle něj pro náboženství zásadní. Proto, jak v následujícím textu ukáží, není např. utopická mapa samostatně existující mapou, ale její existence se odvíjí od podoby lokativní mapy (nebo opačně). S jednotlivými mapami Smith pojí duality rodná oblast/diaspora<sup>208</sup> a oslava hranic světa/rebelie vůči hranicím.<sup>209</sup>

### 6.3.2. Lokativní a utopická mapa

V popisu lokativní mapy světa je Smithovým hlavním konceptem tzv. *kosmologické přesvědčení*, jež přebírá od amerického badatele Corneliuse Loewa. Kosmologické přesvědčení představuje podle Smitha (a Loewa) tradiční interpretaci světa a jeho řádu ve Středomoří a Blízkém východě v době starověku. Význam života je podle tohoto přesvědčení zakořeněn v kosmickém řádu, na němž participují lidé, společnost a bohové. Ve vztahu k prostoru je tato mapa „oslavou“ hranic světa a jeho řádu, a otevřenost nebo neohraničenost je vnímána jako chaotická, démonická nebo ohrožující. Příkladem může být perzonifikace pouští a moří jakožto nepřátel v náboženských textech z Předního východu.<sup>210</sup> Lokativní mapa se promítá do stvořitelských mýtů,<sup>211</sup> jež popisují vznik světa jako výsledek boje mezi řádem a chaosem.<sup>212</sup> Paradigmatickou postavou lokativní mapy světa je *hrdina, který selhal*: hrdina, který nepřekonal řád světa, protože jej překonat nejde – např. Orfeus či Gilgameš.<sup>213</sup> Mapa se podle Smitha nepromítá pouze do náboženského písemnictví, ale i do kartografie, etymologie popisu míst a konstrukce kulturní identity a jinakosti.<sup>214</sup>

Kulturní jinakost může být na základě lokativní mapy konstruována třemi způsoby.<sup>215</sup> Nejjednodušší forma je podle Smitha založena na dualitě obydlého města (představující *vóμος*) a putujícího kočovníka (představujícího *άνομος*). V případě, který Smith označuje jako tradiční, jsou

---

207 Ibid. s. 132.

208 Pro člověka, který praktikoval náboženství rozšířené nebo obvyklé v místě jeho narození, bylo místo podle Smitha hlavní náboženskou kategorií. Naopak pro přistěhovalce, který se nacházel v diaspoře, byla nostalgie, stesk po domově hlavní náboženskou hodnotou, a osvobození od konkrétního místa představovalo hlavní náboženskou kategorii. SMITH. „Preface“. in: SMITH. *Map is not Territory*. xiv.

209 SMITH. „The Wobbling Pivot“. s. 101.

210 SMITH. „The Influence of Symbols on Social Change“. s. 135.

211 Podobně jako je náboženství uměle vytvořenou kategorií, je jí i mýtus. Smith si „půjčuje“ definici přísloví od amerického teoretika Kennetha Burkeho a aplikuje ji na mýtus, tedy „mýtus jako strategie řešení nějaké situace“. Mýtus je podle Smitha složen z prvků náboženské tradice a specifických historicko-kulturních situací. Není podle něj privilegovaným náboženským materiálem a musí být chápán primárně v kontextu. Podobně jako rituál má ryze praktické účely a existuje pouze skrze vlastní aplikaci. SMITH. „Map Is Not Territory“. s. 299; SMITH. „Good News Is No News: Aretalogy and Gospel“. in: SMITH. *Map Is not Territory*. s. 190–207, 205.

212 SMITH. „The Influence of Symbols on Social Change“. s. 133.

213 Ibid. s. 136.

214 Ibid. s. 136.

215 Smith myšlenku předznamenal ve studii „*Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit*“ z roku 1971. („When one encounters another, a place must be found for the other within or without one’s cosmos.“) SMITH. „*Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit*“. in: SMITH. *Map is not Territory*. s. 240–264, 241.

cizinci chápání jako méně lidští, přičemž v centru obývaného světa se nachází „plné lidství“, které s postupnou vzdáleností od centra mizí.<sup>216</sup> Druhý případ je spojen s myšlenkou města jako zdroje zkaženosti a naopak lidé nežijící ve městě, např. nomádi, jsou chápáni pozitivně jelikož jsou osvobozeni od materiálních hodnot. Třetí případ vůbec nepřipouští existence jakékoliv ambivalence a lidé nežijící v centru jsou reprezentováni jako němí (např. Slované x Němci).<sup>217</sup>

### Utopická mapa

Nyní se přesunu od Loewa k filosofu Hansi Jonasovi, od kosmologického přesvědčení ke kosmické paranoie, z doby vzdálené do doby bližší, od lokativní k utopické mapě. V době helénistické došlo podle Jonase k *radikálnímu přehodnocení* kosmu, které vedlo ke vzniku **kosmické paranoie**. Jelikož se pohybujeme v dualitách, utopická mapa má stejnou strukturu jako lokativní, jen je převrácená. V utopické mapě je řád chápán jako zvrhlý utlačovatel člověka a zároveň jako něco, co lze překonat. Paradigmatickou postavou utopické mapy je *hrdina, který uspěl*: hrdina, kterému se podařilo překonat řád světa. Ačkoliv Smith v případě utopické mapy cituje mandejskou Ginzu a filosofa Jonase, nemusí se popis vztahovat nutně na gnózi,<sup>218</sup> ale může se projevat v chápání vlastní identity jako v diaspoře, nekladem důrazu na konkrétní místo<sup>219</sup> nebo v touze po překonání tohoto světa. Smith koncept použil i v interpretaci způsobu vyjadřování Jima Jonese (1931–1978), zakladatele sekty Chrám lidu.<sup>220</sup> Jones podle Smitha vytvořil utopický prostor v Guyaně jako vzdor vůči civilnímu prostoru a „utopické“ v tomto případě znamenalo převrácení hodnot civilní společnosti (radikální přehodnocení).

## 6.4. Mapa není teritorium

V následujícím výkladu se zaměřím na Smithovu studii „Map is not territory“, ve které se věnuje lokativní a utopické mapě, ale z jiné perspektivy. Ve zmíněném textu je Smithova metoda práce podle mého názoru nejexplicitněji zřetelná a může sloužit jako klíč k četbě jeho dalších textů, zejména z oblasti teorie rituálů. I když Smith v textu tematizuje prostor (představy o prostoru, mapy, světónázor, *reprezentace prostoru*), zajímá ho primárně vztah mezi představou a zkušeností (teritoriem, *prostorovou praxí*). Lze to interpretovat tak, že dle Smitha se náboženství objevuje v

---

216 SMITH „Differential Equations“. in: SMITH. *Relating Religion*. s. 230–250, 236.

217 V prvním případě je identita člověka ztotožněna s konkrétními antropologickými vlastnostmi obyvatel „středu“. Vzdálené etnikum může být v tomto případě zobrazována např. jako mající ocas, čtyři oči apod. Ve třetím případě je lidství ztotožněno s jazykem, který je brán jako důkaz racionality. Němci v tomto pohledu nejsou lidé, protože nesdílejí náš jazyk, naše slova. (SMITH. „Differential Equations“. s. 239.)

218 Smith rozlišuje mezi gnózi a gnosticisem. Gnosticisem (v mém textu označený jako gnóze) chápe jako strukturální možnost v rámci náboženské tradice, podobně jako je například mysticismus nebo asketismus. (SMITH. „Birth Upside Down Or Right Side Up?“ s. 151. poznámka č. 12.)

219 Náboženství typu *kdekoliv* a utopická mapa světa nekladem důrazu na konkrétní místo a může být proto pokoušející je ztotožnit. Smith si je tohoto vědom a upozorňuje, že ačkoliv klasifikace sdílejí identickou topografickou strategii, nejsou záměnné. (SMITH. „Here, There, and Anywhere“ s. 335. poznámka č. 9.)

220 SMITH, Jonathan. „The Devil in Mr. Jonese“. in: SMITH. *Imagining religion*. s. 102–120, 116.

oscilaci mezi světonázorem a zkušeností, v uvědomění si vztahu mezi světonázorem a zkušeností a v racionalizaci rozdílů mezi nimi.

Smith ve výkladu uvádí kromě utopické a lokativní mapy třetí typ, který nepojmenovává, netematizuje do širší míry a který pokud vím, už nefiguruje v jiných textech a je spíš produktem jeho analytického schématu. Ještě před uvedením třetího typu zopakují lokativní a utopickou mapu světa, ale z perspektivy vyrovnávání se s nesrovnalostmi mezi světonázorem a zkušeností.

Hlavní motivací lokativní mapy světa je podle Smitha identifikace významu zkušenosti s mapou světa (světonázorem) tak, aby zkušenost odpovídala mapě (aby mapa byla teritorium). Veškeré nesrovnalosti lze podle této mapy překonat skrze „strukturovaný scénář“ (rituál). V rituálu je nesrovnalost identifikována s liminálním nebo chaotickým a je překonána skrze rituální opětovné stvoření světa.<sup>221</sup> Lokativní mapa tedy věří, že nesrovnalosti lze ze světa odstranit a že „svět je vlastně dobrý“.

Utopická mapa naopak nesrovnalosti přijímá jako součást světa a z jejich existence odvozuje povahu světa. Svět je podle ní zvrhlý, chaotický. Spíš, než aby člověk oslavoval stávající svět, bouří se proti němu a jde „vzhůru“ k vytvoření světa nového a nového způsobu stvoření. Jako příklad Smith uvádí gnostické přehodnocení blízkovýchodní mytologie nebo jógické převrácení bráhmanských tradic.<sup>222</sup> Ve třetí mapě světa je jakákoliv nesrovnalost přijímána a je chápána jako vtip, moment k zamyšlení, který nelze překonat prostředky mýtu, rituálu nebo transcendence.

#### 6.4.1. Rituál

V kontextu výroku „mapa není teritorium“ lze interpretovat Smithův text „Bare Fact of Rituals“ z roku 1980, který je v teorii rituálů považován za jeden z klasických textů.<sup>223</sup> Smithova úvaha o loveckém rituálu začíná tvrzením, že zabíjení lovených zvířat podle rituálních předpisů, není a nemůže být popisem skutečného zabíjení. Převeďte-li to do našich souřadnic, mapa konkrétního rituálu (ideální předpis) nemůže odpovídat teritoriu (reálné zkušenosti).<sup>224</sup> Nesrovnalost a vztah mezi mapou a teritoriem, i když ne takto explicitně vyjádřený, Smith tematizuje a rozvíjí v monografii *To Take Place*. To, co podle Smitha odlišuje rituální jednání od nerituálního, je požadavek na shodu mezi mapou a teritoriem. Slovy Smitha „Rituál je prostředkem k uvědomění si rozdílu mezi tím, jak by věci měly být a tím jak věci jsou.“<sup>225</sup> Funkcí rituálu<sup>226</sup> je pak

---

221 SMITH. „Map is Not Territory“. in: SMITH. *Map is Not Territory*. s. 309.

222 Ibid.

223 SMITH. „Bare Fact of Ritual“. in: SMITH. *Imagining Religion*. s. 53–65; V textu cituji dle SMITH, Jonathan Z. „The Bare Facts of Ritual“. in: *History of Religions*, 20 (1980). s. 112–127.

224 Smith to v textu komentuje takto: „There appears to be a gap, an incongruity between the hunter’s ideological statements of how they ought to hunt and their actual behavior while hunting. For me, it is far more important and interesting that they say this is the way they hunt than that they actually do so.“ SMITH. „Bare Fact of Ritual“. s. 123.

225 „Ritual is a means of performing the way things ought to be in conscious tension to the way things are“. SMITH. *To Take Place*. s. 109.

226 Dle Grimese, a jednoho z hlavních kritiků Smithova přístupu, Smith nikde nepíše, proč je nesrovnalost (*incongruity*) pro rituál důležitá. V publikaci, kterou Grimes kritizuje (*To take place*) je však několik odkazů ohledně důležitosti nesrovnalostí pro rituál. Viz poznámka č. 228. (GRIMES, Ronald L. „Jonathan Z. Smith’s Theory of Ritual Space“. s. 262); Gill navrhuje interpretaci, která je podobná mé vlastní. (GILL, Sam. *Storytracking*; GILL. „No Place to

podle něj vytvoření takového prostředí, které poskytne prostor k reflexi a přemýšlení o existenci napětí mezi ideálním a reálným stavem.<sup>227</sup>

## 6.5. Zhodnocení Smithova pojetí místa a prostoru

V této části popíšu Smithovo pojetí prostoru a následně jej zhodnotím z hlediska *prostorového obratu*. Za největší problém takového posouzení považuji fakt, že Smithovo akademické působení časově kopíruje vývoj prostorového obratu, tak jak jsem jej popsala ve druhé kapitole. Smithovy rané publikace se kryjí s Lefebvrehovo vydáním *Produkce prostoru*, vycházejí v době rozkvětu kritického sociálního přístupu v geografii, v době, kdy byl tento přístup recipován společenskými vědami a v době, kdy se hovoří o prostorovém obratu. Bylo by tedy nasnadě komparovat „raného Smitha“, v době před prostorovým obratem a v době prostorového obratu. Přesto však tak neučiním, a sice z důvodu, že Smithův přístup k prostoru považuji za konzistentní,<sup>228</sup> byť nedodržoval jednotnou terminologii a jeho texty se prostoru přirozeně dotýkají s různými důrazy.

### 6.5.1. Vztah s geografii a pojetí místa

Důležitou charakteristikou prostorového obratu je inspirace kritickou sociální geografii. Jak Smith v tomto kontextu ob stojí? V monografii z roku 1987 s názvem *To take place* Smith věnuje různým pojetím prostoru (a primárně konceptu místa) jednu kapitolu, v rámci níž popisuje Kantův přístup, humanistickou geografii (cituje Tuana) a geografii jako disciplínu.<sup>229</sup> Připomeňme si mnou uvedené rozlišení geografických přístupů ze druhé kapitoly, a sice rozlišení mezi prožitkovým, konstruktivistickým a deskriptivním přístupem. Pro mé hodnocení je zajímavé, že když se Smith zabývá různými přístupy ke konceptu místa, odvolává se na zástupce popisného a humanistického (prožitkově orientovaného) přístupu, nikoliv konstruktivistického.<sup>230</sup> V definici geografie Smith vychází z amerického geografa Richarda Hartshorna,<sup>231</sup> jenž je v geografické literatuře hodnocen jako zástupce regionalismu, paradigmatu, které v geografii převládalo od přelomu 19. a 20. století

---

Stand“.)

227 „Ritual is not best understood as congruent with something else - a magical imitation of desired ends, a translation of emotions, a symbolic acting out of ideas, a dramatization of a text, or the like. Ritual gains force where incongruency is perceived and thought about.“. SMITH. *To take place*. s. 109–110. „Ritual is a relationship of differences between „nows“ - the now of everyday life and the now of ritual place; the simultaneity, but not the coexistence, of „here“ and „there“.... The absolute discrepancy invites thought but cannot be thought away. One is invited to think of the potentialities of the one „now“ in terms of the other; but the one cannot become the other. Ritual precises ambiguities; it neither overcomes nor relaxes them“. SMITH. *To take Place*. s. 110.

228 S ohledem na rané období, které jsem výše v textu komentovala.

229 SMITH. *To Take Place*. s. 24–46.

230 I když Smith cituje Harveyho, cituje pouze jeho výklad jazyka prostorových forem, nikoliv jeho východiska přístupu k prostoru. Nepřebírá tedy Harveyho konstruktivistický pohled, tak jako činí v případě Tuana nebo Hartshoneho. SMITH. *To Take Place*. s. 34, s. 139. poznámka č. 55; HARVEY. *Explanation in geography*. New York: St. Martin's Press, 1969. s. 215–217.

231 SMITH. *To Take Place*. s. 32.

do 50. let 20. století.<sup>232</sup> Hartshorne chápal geografii jako ideografickou vědu, primárně zaměřenou na popis, nikoliv explanaci,<sup>233</sup> což je v kontrastu např. s konstruktivistickým přístupem.

Než se pustím do závěrů, je nutno popsat povahu textů, které Smith z Hartshorna cituje. Hartshorn se v Smithem citovaných pasážích zaobírá individuálností jednotlivých regionů (míst) a z toho Smith odvozuje, že každé místo je svou definicí individuální. Na této tezi se shodnou pravděpodobně zástupci všech tří přístupů,<sup>234</sup> jen s rozdílem, že humanistický (prožitkově orientovaný) proud by obhajoval další parametr místa, a sice unikátnost. Unikátnost jako vlastnost Smith kritizuje, protože podle něj znemožňuje komparaci a zasazení do taxonomií, na rozdíl od „individuálnosti“, která dle něj komparaci a klasifikaci vyžaduje.<sup>235</sup> Tuto kritiku lze podle mého názoru chápat jako Smithovo vymezení se vůči humanistickému pojetí místa. Je nutno dodat, že Smith sám je však v rozlišení nekonzistentní a slovo „unikátní“ několikrát v textu používá.<sup>236</sup> Smithovo vymezení se<sup>237</sup> vůči humanistické geografii a deskriptivní geografii je nejlépe viditelné v jeho pojetí místa: „[koncept] místa není nejlépe koncipován jako konkrétní lokace s idiosynkratickou fyziognomií nebo jako jedinečný individualistický shluk sentimentu, ale spíše jako společenská pozice v hierarchickém systému.“<sup>238</sup>

### 6.5.2. Pojetí prostoru

Nyní už víme, že Smith vnímal místo jako určitou fyzickou pozici v rámci společenské hierarchie a přesunu se proto k jeho pojetí prostoru, které se z části kryje s jeho pojetím místa. Smith si byl podobně jako Lefebvre vědom různých modalit prostoru a rozlišoval mezi fyzickým prostorem (podkapitola 6.2), mentálně koncipovaným a objektivizovaným<sup>239</sup> a individuálním způsobem zakoušení (podkapitola 6.3).<sup>240</sup> Byl si vědom vzájemných dialektických vztahů a zároveň si byl vědom, že prostor není pasivním příjemcem lidského konání a že symbolické prostorové systémy, které člověk vytváří, zpětně člověka ovlivňují.<sup>241</sup>

---

232 HUBBARD. s. 25; HARVEY. *Explanation in geography*. s. 64–65; CRESSWELL. *Place*. s. 31.

233 HUBBARD. *Thinking Geographically*. s. 13.

234 Deskriptivní popis by pravděpodobně obhajoval individuálnost jednotlivých míst z hlediska podnebí a přírodních podmínek (anebo geografických souřadnic). Konstruktivistický proud by se naopak zajímal o konkrétní společensko-politické vztahy, které konkrétní místo vytvořily.

235 SMITH. *To Take Place*. s. 34.

236 SMITH. *To Take Place*. s. 33, 75. Smith v textu z roku 1982 zastával pozici, že unikátnost je běžným předpokladem pro definici a klasifikaci. V textu je však výraz „unikátní“ záměnný s „individuálností“, tak jak ji používá v pozdějších textech. (SMITH. „Fences and Neighbors“. s. 1–18, 6.)

237 Ne však odmítnutí.

238 SMITH. *To Take Place*. s. 45.

239 Smith v tomto ohledu vychází ze sociologa Petera Bergera.

240 Je zajímavé, že Lefebvre kritizoval Foucaulta za to, že nerozlišuje mezi prostorem teoretickým a praktickým, mezi mentálním a společenským. Smith se však této chybě vyhýbá. Podobně Lefebvre obvinil lingvistu Noama Chomského, a filosofy Julii Kristevu a Jacquese Derridu, kteří dle něj měli epistemologické pojetí prostoru, které dle něj „fetišizuje“ prostor. Jediný autor, kterého Lefebvre nepodrobil kritice v tomto kontextu je Claude Levi-Strauss, ze kterého čerpá taktéž Smith. (LEFEBVRE. *Production of space*. s. 4–5. poznámka č. 12.)

241 Například pokud je prostor považovaný posvátný, aktivity provedené v něm mají jiný interpretační rámec než prostor neposvátný.

Problém, který spatřuji v jeho způsobu tematizace, je absence přesné terminologie, která by jednotlivé modalities od sebe zřetelně oddělila a která by zároveň tvořila rámec jeho vlastní práce. To však nepovažuji za chybu, neboť Smitha jako religionistu nezajímala jednotná teorie prostoru. Jak bylo řečeno, Smith chápal náboženství jako určitý způsob lidské kreativity<sup>242</sup> a zajímal jej způsob, jakým lidé „objevují a vytvářejí limity vlastní existence.“<sup>243</sup> Tyto limity jsou vyjádřeny v symbolických schématech prostoru, která jsou společenská a individuální. Zatímco Lefebvre popsal různé modalities prostoru — a ty se jako kategorie nemění, Smith se zajímal o symbolická schémata, která se mohou měnit a tvoří pevné kategorie. S pomocí dvou symbolických map lze např. interpretovat konflikty dvou skupin ve společnosti, tak jak to Smith udělal při interpretaci konfliktu sekty Chrámů lidí s veřejností. Jeho mapy se tedy soustředí na vysvětlení vztahů, které mají tři roviny (fyzickou, individuální a společenskou).<sup>244</sup>

### 6.5.3. Pojetí z hlediska prostorového obratu

Nyní se přesunu k samotnému hodnocení z hlediska *prostorového obratu* a položím několik otázek. *Prostorový obrat* je podle Soji pokusem o vytvoření kreativnějších a vyváženějších geohistorických přístupů. Představuje Smith tento přístup? **Ano**. Přístupuje ke konceptu prostoru jako ke společensky konstruovanému? **Ano**. Čerpá z konstruktivistické geografie? **Ne**. Odkazuje k Lefebvremu nebo Foucaultovy, nebo k textům, které z nich čerpají? **Ne**. Předtím než Smitha definitivně zhodnotím, je třeba zrekapitulovat záměr práce a poznatky, ke kterým jsem došla a učiním tak k závěru celé práce.

---

242 SMITH. „Map is not territory“. s. 291.

243 Ibid.

244 SMITH, Jonathan Z. „The Devil in Mr. Jones“. in: SMITH. *Imagining Religion*. s. 102–120.

## 7. Závěr

Připomeňme si nyní cíl práce a poznatky, které se v průběhu nashromáždily. Cíl práce byl dvojitý, a sice analýza tematizace prostoru u Smitha v 1) kontextu prostorového obratu a 2) v kontextu religionistiky.

V **první** části práce jsem **definovala vlastní pojetí prostorového obratu**, které lze shrnout do několika bodů: 1) jedná se o převzetí konceptů z kritické sociální geografie mimo oblast samotné geografie, 2) prostor je v rámci prostorového obratu chápán jako a) společensky konstruovaná kategorie, která aktivně působí na člověka a ne jako pasivní příjemce lidského konání a jako b) rovnocenný času, 3) prostorový obrat přímo nebo zprostředkovaně odkazuje k textům Lefebvrehu a Foucaulta. Mé pojetí prostorového obratu vychází z teoretického přístupu k prostoru, jenž je přítomný v díle Lefebvrehu a v pojetí Edwarda Soji. Současně se však vymezují vůči v religionistice převládajícímu pojetí Kim Knottové, které jsem v textu vyhodnotila jako analyticky kontraproduktivní. Dle Knottové je prostorový obrat typický tematizací vztahu moci a prostoru, nezávisle na tom, zda je moc brána politicky nebo jako něco posvátného. Kvůli absenci spojení prostorového obratu s konkrétním přístupem a definováním skrze předmět zájmu, v sobě pojetí, se kterým pracuje Knottová, pojímá dva odlišné přístupy (konstruktivistický a prožitkový). V rámci jejího pojetí tak nelze odlišit přístup k prostoru mající kořeny v 70. letech v kritické sociální geografii a fenomenologicky a prožitkově orientované zkoumání prostoru v rámci religionistiky z počátku 30. let.

Současně jsem **upozornila na nedostatky klasifikace přístupů** se kterým pracuje religionistická literatura, zejména David Chidester, a sice rozlišení *poetika* a *politika* prostoru. Způsob, jakým se v religionistické literatuře pracuje s tímto rozlišením, je zavádějící a vágní, jelikož ke klasifikaci přístupů jednotlivých autorů dochází na základě dvou kritérií — přístupu (např. prožitkového a fenomenologického) a předmětu bádání (např. moc, tělesnost nebo identita). Tento podvojný způsob klasifikace vede ke vzniku několika paradoxních situací. Religionista Chidester například na základě van der Leeuwovy *poetiky* prostoru odvozuje čtyři axiomy *politiky* prostoru. Obecně tedy může vyvstat otázka, jak klasifikovat přístup, který sdílí kritéria *poetiky* i *politiky* prostoru. Pokud je mi známo, literatura pracuje s tímto rozlišením od roku 1996, a je až překvapivé, že dosud nikdo neupozornil na jeho základní nedostatky. V poslední kapitole první části práce (kapitola 4) jsem se věnovala Lefebvremu, zejména jeho pojetí společenského prostoru a triády, která mi sloužila ve druhé části práce.

Ve **druhé** části práce jsem navázala na vlastní pojetí prostorového obratu a **konfrontovala jej s pojetím prostoru u Mircea Eliadeho a Jonathana Smitha**. Jelikož rané Eliadeho texty týkající se prostoru jsou ze 30. let 20. století a poslední Smithovy texty k prostoru jsou z první dekády 21. století, umožnilo mi to sledovat tematizaci prostoru v dílech dvou nejvýraznějších postav severoamerické religionistiky v rozpětí téměř osmdesáti let.



Dospěla jsem k závěru, že **Eliadeho způsob tematizace prostoru je problematický** v dílčích aspektech a zároveň obecně. Jelikož jeho práce představuje komplexní rámec v němž jsou na sebe vrstveny koncepty, které spolu souvisí, a které jsou od sebe neoddělitelné, přebírání jeho konceptů implikuje i přebírání jeho normativních východisek. Navzdory tomu, že tematizace prostoru je přítomná ve většině jeho dílech, prostor v nich má sekundární roli a častěji mu je věnována pozornost pouze v kontextu času. Eliade se zaměřuje na prostor z roviny individuálního způsobu zakoušení, ze kterého odvozuje celospolečenský charakter posvátného prostoru a nerozlišuje mezi fyzickou, společenskou a mentální úrovní. Charakter posvátného práce je v Eliadeho práci limitovaný (posvátný prostor je vždy středem světa, je vždy osou světa apod.) a normativní. V tomto kontextu vyvstává polemická otázka, a sice, co to vypovídá o religionistice, když s takto chabou tematizací se mohl Eliade stát badatelem, který je staven do popředí diskuzí ohledně prostoru.

Nahlížíme-li z perspektivy prostorového obratu na **Eliadeho přístup k prostoru, lze jej z výše zmíněných důvodů považovat za nevyvážený**. Je však třeba mít na paměti, že chronologicky Eliadeho díla týkající se prostoru spadají do doby, kdy samotná geografie měla převážně deskriptivní, nikoliv vysvětlující charakter. Zároveň byl prostor v rámci geografie pojmán jako pasivní příjemce lidského konání. Tento přístup k prostoru se začal měnit na přelomu 60. let a 70. let se vznikem kritické sociální geografie, která recipovala například Lefebvreho, a která podnítila vznik prostorového obratu v 90. letech.

Jelikož **Smith** svým časovým působením kopíroval vznik a vývoj prostorového obratu, považuji za legitimní, mít v rámci jeho hodnocení vyšší nároky. I když jsem vyhodnotila, že Smitha nelze považovat za zástupce do prostorového obratu, kvůli absenci formálních požadavků z mnou uvedeného vymezení (body 1 a 3), **jeho tematizace představuje vyvážený přístup, který je ve dvou bodech shodný s mým pojetím prostorového obratu** (body 2a a 2b). Smith tematizuje prostor v rovnoměrném vztahu k času a zároveň pracuje s prostorem jako se společensky konstruovanou kategorií. Smith se zajímal o způsoby, jakými lidé „objevují a vytvářejí limity vlastní existence“, a tyto limity jsou podle něj vyjádřeny v symbolických schématech prostoru, která jsou společenská a individuální a zpětně ovlivňují chování člověka. Rovněž se zajímal o dialektické vztahy mezi fyzickým prostorem, společenskou konceptualizací prostoru a individuálním způsobem zakoušení.

Shrnu-li druhou část práce s ohledem na deklarovaný dílčí cíl, **mezi pojetími prostoru u Eliadeho a Smitha sledávám značný posun**. Badatelé, jež řadíme do kritické společenské geografie a prostorového obratu, aniž by znali nebo se explicitně dotýkali Eliadeho, kritizují přístup, který Eliade zastává. Naopak Smith přistupuje k prostoru tak, jak je pro prostorový obrat charakteristické. Jelikož však mé vymezení prostorového obratu obsahuje dvě formální kritéria, a sice přímou návaznost na koncepty z kritické sociální geografie a návaznost na Lefebvreho nebo Foucaultovu práci, **nezahrnuji Smithův přístup do samotného obratu**.

## 8. Seznam použité literatury

- Alles, Gregory. „Surface, Space and Intention: The Parthenon and the Kandariya Mahadeva“. in: *History of Religions*, 28 (1988). s. 1–36.
- Bachmann-Medick, Doris. *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture*. Berlin: de Gruyter, 2016.
- Barth, Christiane. „In Illo tempore, at the Center of the World: Mircea Eliade and Religious Studies Concepts of Sacred Time and Space“. in: *Historical Social Research*, 38 (2013). s. 59–75.
- Cave, David. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Cresswell, Tim. *Place: a short introduction*. Chichester: Blackwell, 2015.
- Dimenberg, Edward. „Henri Lefebvre on Abstract Space“. in: Light, Andrew a Jonathan M. Smith, eds. *The Production of Public Space*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.
- Durkheim, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh, 2002.
- Elden, Stuart. *Understanding Henri Lefebvre*. New York: Continuum, 2004.
- Eliade, Mircea.
  - *A History of Religious Ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries 1*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
  - *Images and Symbols*. New York: Harvill Press, 1961.
  - „Methodological Remarks on the Study of Religion's Symbolism“. in: Eliade, Mircea, ed. *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago: University of Chicago Press, 1959. s. 86–107.
  - *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 1993.
  - *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh, 1998.
  - *Patterns in Comparative Religion*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1958.
  - *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2006.
  - *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006.
  - „Preface“. in: Mircea, Eliade. *The Quest*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969. s. i–v.
  - *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo, 1997.

- „The Sacred in the Secular World“. in: *Cultural Hermeneutics*, 1 (1973). s. 101–113.
- „The World, The City and The House“. in: Eliade, Mircea. *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*. Chicago, 1976. s. 18–31.
- Foucault, Michel.
  - „Of Other Spaces (Des espaces autres)“. in: *Diacritics*, 16 (1986). s. 1–9.
  - *Power/Knowledge: Selected Interview and Other Writings 1972–1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
- Gill, Sam.
  - *Storytracking*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
  - „No Place to Stand: Jonathan Z. Smith as Homo Ludens, The Academic Study of Religion Sub Specie Ludi“. in: *Journal of the American Academy of Religion*, 66 (1998). s. 283–312.
- Grimes, Ronald. „Jonathan Z. Smith's Theory of Ritual Space“. in: *Religion*, 29 (1999). s. 261–273.
- Harvey, David. *Explanation in Geography*. New York: St. Martin's Press, 1969.
- Honneth, Axel. *Patologie rozumu*. Praha: Filosofia, 2011.
- Horyna, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. Praha: Oikoymenh, 1994.
- Hubbard, Phil et al. *Thinking Geographically*. London: Continuum, 2005.
- Chidester, David a Edward Linenthal. „Introduction“. in: Chidester, David a Edward Linenthal, eds. *American Sacred Space*. Bloomington: Indiana University Press, 1995. s. 1–42.
- Chidester, David. „The Poetics and Politics of Sacred Space: Towards a Critical Phenomenology of Religion“. in: Tymieniecka, Anna-Teresa, ed. *Analecta Husserliana XLIII*, A-T. Dordrecht: Kluwer, 1994. s. 211–231.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso, 1992.
- Jay, Martin. *Marxism and Totality, The Adventures of A concept from Lukacs to Habermas*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1984.
- Kelly, Michael. *Modern French Marxism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- Kipfer, Stefan et al. „On the Production of Henri Lefebvre“. in: Goonewardena Konishka et al. *Spaces, Difference, Everyday Life*. New York: Routledge, 2008. s. 1–25.
- Knott, Kim.
  - „Geography, Space and the Sacred“. in: Hinnel, John, ed. *Routledge Companion to Study of Religion*. London: Routledge, 2010. s. 476–491.

- *Location of Religion*. London: Equinox, 2005.
- „Religion, space and place: The Spatial Turn in Research on Religion“. in: *Religion and Society: Advances in Research*, 1 (2010). s. 29–43.
- „Space and Movement“. in: Knott, Kim, ed. *Diasporas: Concepts, Diasporas, Identities*. London: Zed Books, 2010. s. 79–86.
- „Spatial Theory and the Study of Religion“. in: *Religion Compass*, 2 (2008). s. 1102–1116.
- „Spatial Methods“. in: Stausberg, Michael a Steven Engler, eds. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. New York: Routledge, 2011.
- Kofman, Eleonore a Elizabeth Lebas. „Lost in Transposition - Time, Space and the City“. in: Lefebvre, Henri. *Writing on Cities*. Oxford: Blackwell, 1996. s. 3–63.
- Kong, Lily. „Geography and religion: trends and prospects“. in: *Progress in Human Geography*, 14 (1990). s. 355–371.
- Kouvelakis, Stathis. „Henri Lefebvre, Thinker of Urban Modernity“. in: Bidet, Jacques a Stathis Kouvelakis, eds. *Companion to Contemporary Marxism*. Leiden: Brill. s. 711–728.
- Lakoff, George a Mark Johnson. *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host, 2014.
- Lefebvre, Henri
  - *La Presence et l'absence: Contribution a la theorie des representations*. Paris: Casterman, 1980.
  - *La Révolution urbaine*. Paris: Gallimard, 1970.
  - *Le Droit à la ville*. Paris: Anthropos, 1968.
  - *Everyday life in Modern World*. New York: Continuum, 2000.
  - *Metaphilosophy*. New York: Verso, 2016
  - *Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1991.
  - *Pyrenees*. Pau: Cairn, 1965.
  - *La Presence et l'absence: Contribution a la theorie des representations*. Paris: Casterman, 1980.
  - *Writing on Cities*. Oxford: Blackwell, 1996.
- McCutcheon, Russell. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Merifield, Andrew.
  - „Henri Lefebvre: a Socialist in Space“. in: Crang, Mike a Nigel Thrift, eds. *Thinking Space*. New York: Routledge, 2000. s. 167–182.

- „Lefebvre, Anisotropy and Nietzsche: An Alternative Reading of the Production of Space“. in: *Antipode*, 23 (1995). 294–303.
- Olson, Carl. *The Theology and Philosophy of Eliade*. Houndmills: Macmillan, 1992.
- Park, Chris C. *Sacred Worlds: An Introduction to Geography of Religion*. London and New York: Routledge, 1994.
- Papoušek, Dalibor.
  - „Náboženství a posvátný prostor“. in: VAVERKA, Jiří, ed. *Moderní sakrální stavby*. Brno: Fakulta architektury VUT, 2004. s. 6–12.
  - „Pád Jeruzalémského chrámu a konec světa“. in: VONDRÁČKOVÁ, Šárka, ed. *Konec světa*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. 7–21.
- Poster, Mark. *Existential Marxism in Postwar France*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Rabinow, Paul. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.
- Ross, Kristin. *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- Saliba, John A. „Homo Religiosus“. in: Saliba, John A. *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*. Leiden: Brill, 1976.
- Shiner, Larry E. „Sacred Space, Profane Space, Human Space“. in: *Journal of the American Academy of Religion*, 40 (1972). s. 424–436.
- Schmid, Christian. „Lefebvre’s Theory of the Production of Space“. in: Goonewardena, *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*. 27–45.
- Simmel, Georg. „The sociology of space“. in: Featherstone, Mike a David Frisby. *Simmel on Culture*. London: Sage, 2000. s. 137–169.
- Smith, Jonathan Z.
  - „Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade’s Patterns in Comparative Religion“. in: Smith, Jonathan Z. *Relating Religion: Essays in the study of religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004. s. 80–100.
  - „Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit“. in: Smith, Jonathan Z. *Map Is Not Territory*. Chicago and London: The University of Chicago Press. s. 240–264.
  - „Birth Upside Down or Right Side Up“. in: Smith. *Map Is Not Territory*. s. 147–171
  - „Differential Equations: On Constructing the „other““. in: Smith. *Relating Religion*. s.230–250.
  - „Earth and Gods“. in: Smith. *Map Is Not Territory*. s. 104–128.
  - „Fences and Neighbors“. in: Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion*. Chicago: The University of Chicago Press. 1–18.

- „Good News Is No News: Aretalogy and Gospel“. in: Smith. *Map Is Not Territory*. s. 190–207.
- „Here, There and Anywhere“. in: Smith. *Relating Religion*. s. 323–339.
- „Religion, Religions, Religious“. in: Smith. *Relating Religion*. s. 179–196.
- „The Devil in Mr. Jones“. in: SMITH. *Imagining Religion*. s. 102–120.
- „The Topography of the Sacred“. in: Smith. *Relating Religion*. s. 101–117.
- „Trading Places“. in: Smith. *Relating Religion*. s. 215–230.
- „The Wobbling Pivot“. in: Smith. *Map Is Not Territory*.s. 88–103.
- „Twice-told Tale“. in: Smith. *Imagining Religion*. s. 362–372.
- „When the Chips are down“. in: Smith. *Relating Religion*. s. 1–60.
- „The Devil in Mr. Jones“. in: Smith. *Imagining religion*. s. 102–120.
- „The Influence of Symbols on Social Change“. in: Smith. *Map is not Territory*. s. 129–146.
- „The Temple and The Magician“. in: Smith. *Map is not Territory*. s. 172–189.
- *To take place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Smith, Jonathan Z. a Benney, Alfred. „Dr. Jonathan Z. Smith Engages with the Question: How Do You Respond to the Idea That All Religions Are The Same?“ Listopad, 1999. Viz online: <<http://digitalcommons.fairfield.edu/asrvideos/183>> (1.5.2018);
- Soja, Edward W.
  - „Seeing Nature Spatially“. in: Albertson, David a Cabell King, eds. *Without Nature? A New Condition for Theology*. New York: Fordham University Press, 2010. s. 181–202.
  - *Postmodern geographies*. London: Verso, 1989.
  - *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Malden, MA: Blackwell, 1996.
  - „Taking Space Personally“. in: Warf, Barney a Santa Arias, eds. *The Spatial Turn: Interdisciplinary perspectives*. London and New York: Routledge, 2014. s. 11–35.
- Stanek, Lukasz. „Space as concrete Abstraction“. in: Goonewardena, Kanisha et al. *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*. New York a London: Routledge, 2008. s. 62–79.
- Thrift, Nigel. *Thinking Space*. London: Routledge, 2000.
- Tuan, Yi-Fu. „Humanistic Geography“. in: *Annals of the Association of American Geographers*, 66 (1976). s. 266–276.

- Warf, Barney a Santa Arias. „Introduction: The Reinsertion of Space in the Humanities and Social Sciences“. in: Warf, Barney a Santa Arias, eds. *The Spatial Turn: Interdisciplinary perspectives*. London and New York: Routledge, 2014. s. 1–11.
- Warf, Barney a Santa Arias. „Introduction: the Reinsertion of Space into the Social Sciences and Humanities.“ in: Warf. *The Spatial Turn*. s. 1–10.
- Wilson, Japhy. „The Devastating Conquest of the Lived by the Conceived: The Concept of Abstract Space in the Work of Henri Lefebvre“. in: *Space and Culture*, 16 (2013). s. 364–380.
- Xie, Weizhen a Weiwei Zhang. „Contributions of Cognitive Factors in Conceptual Metaphors“. in: *Metaphor and Symbol*, 29 (2014). s. 171–184.