

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Petr Dolenský

**FENOMENOLOGIE POHYBU
V NÁBOŽENSKÝCH RITUÁLECH**

Příspěvek k liturgické antropologii

Katedra religionistiky

Pavel Hošek, ThD.

Evangelická teologie

Praha 2006

Poděkování

Zásahu na skutečnosti, že jsem po dlouhých dvou letech plavání v moři antropologické literatury mezi různými pojmy a možnými směry pohybu konečně objevil proud, který mi pomohl dospět jedním směrem k pevnině napsané diplomové práce, má mnoho lidí a skutečností. Pavel Hošek, který mě povzbuzoval citlivým pedagogickým přístupem. Erika s jejími životními moudry a kouzelným prstenem. Lenka, která se těšila, až si bude moci práci přečíst. Moje rodina, která doufala, že se někdy společně sejde na mé promoci. Všichni, kteří už měli diplomku za sebou. Cornelia, jíž jsem měl pravidelně referovat o postupech práce. Pan Míček a jeho sklenička mléka, bez níž se káva nedá pít. Všichni, kteří mě učili využívat vlastní tělo jako dům modlitby, jako médium síly vycházející z Boha. A také vlastní frustraci, bez níž bych nedošel do bodu obratu. Všem jmenovaným i jinak přítomným děkuji, že se mnou vstoupili do tance života.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem
“Fenomenologie pohybu v náboženských rituálech” napsal
samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Praze dne 10. listopadu 2006

Petr Dolenský

Obsah:

1. ÚVOD: Pohyb a slovo v protestantismu	1
1.1. Cíl práce	1
1.2. Význam tématu	2
1.2.1. Lidská touha po celistvosti	2
1.2.2. Pohyb a tělo v protestantských rituálech	3
1.2.3. Pohyb v normativní liturgice.....	5
1.4. Metodika práce	7
1.4.1. Vztah theologie a antropologie.....	7
1.4.2. Fenomenologie jako hlavní antropologická perspektiva.....	9
1.5. Důvod volby	10
2. Úvod do fenomenologie pohybu	12
2.1. Pohyb jako fenomén	12
2.2. Fenomenologické teorie pohybu	15
3. Pohyb a „pohybování se“	18
3.1. Kinestetický smysl	19
3.2. Tělesné schéma	20
3.3. Intencionalita pohybu.....	22
4. Pohyb a vnímání	25
4.1. Prostorovost pohybu	26
4.2. Časovost pohybu	27
4.3. Pohyb a vnímání ve fenomenologii náboženství	28
5. Pohyb a komunikace	30
5.1. Pohyb jako intersubjektivita	30
5.2. Pohyb jako neverbální komunikace	32
5.3. Pohyb jako symbolické gesto	33
5.3.1. Fylogeneze a ontogeneze pohybu	33
5.3.2. Gesto jako prostor zkušenosti	34
6. Pohyb a výraz v tanci	37
6.1. Fenomén tance	37
6.2. Tanec jako náboženství	39
7. Shrnutí k fenomenologii pohybu	40
8. ZÁVĚR:	43
8.1. Zhodnocení hypotézy.....	43
8.2. K „theologii pohybu“	45
Seznam literatury	47

1. ÚVOD : Pohyb slova v protestantismu

1.1. Cíl práce

Cílem hlavní části této práce je odpovědět na otázku, jaký význam má pohyb lidského těla ve filozofické fenomenologii tělesnosti a fenomenologii náboženství a získané argumenty v závěru theologicky zhodnotit.

Úvod a závěr práce je věnován theologickému významu pohybu; oba celky tak společně tvoří rámec práce. Úvodní část prezentuje předně kritiku normativní liturgiky z pozic liturgické antropologie, na níž se ukazuje i širší problematika vztahu theologie a antropologie. Předmětem kritiky je antropologicky neadekvátní chápání pohybu lidského těla (zejm. gest a tělesných postojů) jako pouhé vnější „ilustrace“ nebo „odpovědi“ na vnitřní Zjevení skrze slovo (biblicko-dogmatické). Proti ní stavím hypotézu, že pohyb není pouhou reakcí na víru ze slova, nýbrž jejím antropologickým předpokladem.

Úvodní část ještě dokresluje kulturně-antropologický pohled na protestantismus jako na náboženství, které dává přednost „racionální“ reflexi a tzv. „vyšším smyslům“ před „biologickou“, „smyslovou“ stránkou lidství, a neodpovídá tak lidské potřebě komunikovat „celostně“.

V hlavní části práce se opírám převážně o myšlenky z oblasti filozofické fenomenologie tělesnosti, pocházející od Merleau-Pontyho, Jana Patočky, Bernharda Waldenfelse a dalších, kterým vděčíme za pronikavé fenomenologické analýzy pohybu v procesech vnímání, komunikace a sebevyjádření. Jejich postřehy, teze a systematické úvahy doplňuji také argumenty z oblasti fenomenologie a antropologie

náboženství, které význam těla a pohybu tematizují zejména v kontextu náboženských rituálů. Fenomenologický pohled představuje jednotící perspektivu, avšak nikoliv jedinou perspektivu mého výběru. Tam, kde to považuji za smysluplné, přináším postřehy k náboženskému, kulturnímu či historickému významu pohybu a obecněji - lidského těla, popř. k relevantní literatuře odkazuji.

Cílem závěrečné části je zhodnotit, nakolik a jak korespondují argumenty hlavní části s hypotézou. A zcela na konec: pokusit se o theologickou reflexi.

1.2. Význam tématu

1.2.1. Lidská touha po celistvosti jako výzva pro církev

Počínaje průmyslovou revolucí byly v naší západní kultuře oceňovány hodnoty jako výkon, cílevědomost, racionalita. V současnosti utvářené již nejen technickou, ale i technologickou revolucí se však kyvadlo lidských potřeb obrací opačným směrem. Moderní člověk touží po „celostním“ způsobu života, zahrnujícím vnitřní prožívání i jeho vnější výraz. Již od konce 19. století lze najít počátky vývoje, který je označován jako „návrat těla.“¹ V enormním zvýšení popularity sportu či výrazového tance, v zájmu o alternativní léčení, zdravou výživu, v sexuální revoluci 60. let nebo ekologickém hnutí se projevuje lidská starost a péče o vlastní tělo, jehož potřeby jsou v naší technické a technologické kultuře umlčovány. Nelze však ani přehlédnout, že některé formy vztahu moderního člověka k vlastnímu tělu jsou přehnané nebo

¹ KAMPER Dietmar (Ed.): *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt: Suhrkamp 1982.

dokonce perverzní.² Kulturně-antropologické analýzy západní civilizace tak mohou konstatovat „současný růst potlačování a jeho přeceňování“³.

Rychle se měnící socio-kulturní podmínky ve 20. a 21. století se intenzivně dotýkají také existence církve. Neboť moderní člověk touží nejen po celostním konání, ale i „celostní modlitbě.“⁴ Církev *semper reformanda* stojí před výzvou, aby tvořivě zareagovala na duch doby, k jehož rysům patří touha po jednotě těla, duše a ducha.

1.2.2. "Pohyb" a "tělo" v protestantských rituálech

Kulturně-antropologickou sondu do rituálů protestantismu začnu vzpomínkou na fotografii doprovázející novinový článek jednoho protestantského teologa o „protestantské kultuře“. V záběrů vidíme několik nohou pod stolem: ležérně uvolněných, překřížených přes sebe. Z textu vyplývá, že nohy patří k intelektuálně zaměřeným, liberálním protestantům. Ať už se sešli v kavárně nebo na biblické hodině, sezení je pro ně přirozené. Vsedě mohou uvolněně diskutovat

² Čím více ubývá přirozeného kontaktu s vlastní tělesností, tím více je sekundárně uspokojován v oblastech módy, kosmetiky, reklamy, pornografie, konzumním způsobu života apod.. Z prožívaného těla se stává předmět, představa o těle.

Srov. QUINN Regina Ammicht: *Körper - Religion - Sexualität: Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1999, str. 98-115.

³ Na vzájemnou souvztažnost obou procesů poukázal sociolog Norbert Elias. Jeho závěrům koreluje i závěry Mary Douglas, že úměrně se zvyšováním komplexity společnosti klesá význam lidského těla.

ELIAS Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: 1969. DOUGLAS Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik - sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1986.

⁴ SEQUIRA A. Ronald : *Spielende Liturgie - Bewegung neben Wort u. Ton im Gottesdienst am Beispiel d. Vaterunsers*. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien : Herder, 1977, str. 10.

nebo také naslouchat kázání při bohoslužbě; v sedě se také někteří z nich modlí.

Popsanou scénu je zajímavé srovnat s dojmy z jedné islámské páteční modlitby: „Co mě nejvíc utkvělo v paměti, byla výrazná disciplína modlících se mužů. Stáli v jedné řadě, jako komandem vedeni padli na kolena a sklonili hlavu až k zemi... Jednotlivec byl naprosto částí skupiny modlících se, zařazen do přísně regulovaného úkonu”.⁵

Kontrola, disciplína, tělesné sebeovládání, jednota. Jakkoliv je každé zobecnění zavádějící, odvažuji se tvrdit, že většina středoevropských protestantů nepovažuje za nutné, aby jejich rituály probíhaly podle přesně stanovených pravidel nebo v jednotné „řeči těla.” Přesněji řečeno „tělo“ pro ně není důležitým tématem. Spolu s odmítáním moralizování a církevní kontroly nad svým životem si zakládají nejen na vnitřní svobodě víry, ale i svobodném vnějším projevu. Avšak není tento postoj mylný? Nehrozí jim podobné nebezpečí, před kterým varuje C.S. Lewis v knize „Rady zkušeného ďábla”? Zde satan, protivník Boží, svádí lidi přesvědčováním, že při modlitbě nezáleží na tělesném postoji: „Neboť lidé zapomenou, že to, co dělá jejich tělo, ovlivňuje i jejich duši.”⁶

Z perspektivy kulturní a historické antropologie se protestantismus jeví jako náboženství, které ve svém theologicko-dějinném vývoji patří spíše k tradicím vůči tělu kritickým, ve svých dogmatických důrazech i bohoslužebné praxi nedbajícím na souvislost mezi tělem a duší, vnějším a vnitřním, mezi formou a duchem: „Jeho náboženské rituály tendují ke kontrole tělesnosti v rituálu, k omezení tělesných

⁵ DAIBIER Karl-Fritz: *Der Körper als Sprache des Ritual - Beobachtungen und Anmerkungen*. In: Klessmann Michael; Stollberg Dietrich: *„Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes“*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997, str. 233n.

⁶ LEWIS C.S.: *Rady zkušeného ďábla*. Praha : Návrat domů 2000.

aktivit, až k jejich zakrytí.“⁷ Není divu, že protestantismus bývá řazen do levého sloupce v následujících religionistických typologiích: „náboženství knihy - náboženství kultu“, „apollinské - dionýské náboženství“, „náboženství nauky“ - náboženství tance“, „intelektuální - extatické“. Pokud zrovna nebudeme zastávat tvrzení, že theologie si staví jen „paláce z abstraktních pojmů“⁸, jistě stále platí, že v bohoslužbách s důrazem na slovo (v biblickém čtení, kázání, modlitbách, písních) je pohyb „spiritualizován“, tj. zastupován jazykovými symboly a metaforami: „Zatímco v extatických rituálech tančí všichni, zde tančí pouze slovo.“⁹ Lpění na verbální komunikaci vrhá stín nejen na zacházení s pohybem: protestantská liturgika podceňuje také smyslové vnímání. Čich, chuť, zrak, hmat (výjimkou je zpěvem a slovem trénovaný sluch) jsou pod vlivem racionalistické filozofie bohoslužebně zanedbávány.

1.2.3. “Pohyb” v normativní liturgice

Protestantská theologie si v sobě od samého počátku nese napětí mezi významem či důležitostí slova a svátostného dění. Reformační kritika sakramentální oběti a *ritualismu* katolického kultu přispěla k dogmatickému zakotvení priority slova před ostatními formami mezilidské komunikace. Nutno

⁷ DAIBIER, str. 240.

⁸ Srov. zejm. diskusi na téma hebrejské a řecké myšlení, v níž je řecké myšlení kritizováno ze sklonů k abstraktní spekulaci. O rozdílu mezi oběma jazyky svědčí významové posuny při překladu. O tělesnosti starozákonní hebrejštiny svědčí např. poměrně známý obrat “poznat ženu” označující sexuální akt. . In: NOVOTNÝ Adolf: *Biblický slovník*, str. 706n. Viz též biblický význam slova *ruach*: *duch, dech*. Pro mnoho dnešních křesťanů je tato významová konkrétnost zamlžená trojičnými teoriemi.

⁹ LANG Bernhard: *Das tanzende Wort - Intellektuelle Rituale in Religionvergleich*. München : Kösel 198, str. 11.

podotknout, že tento proces měl celospolečenský rozměr.¹⁰ Ještě dnes je Boží Logos redukován na biblický text a slovo s malým „s“ je tak stále hlavním předmětem theologické antropologie. Protože se v plné šíři nemohu věnovat významu, který v reflexi současné liturgiky lidský pohyb a tělo hrají, poukáži pouze na tradiční, obecné chápání těchto pojmů.

Poslechněme si výroky z několika tradičních liturgik, vztahujících se na souvislost mezi slovním a tělesným projevem v bohoslužbě: „Gesta jsou ... ilustrace dogmatických pravd“, musí odpovídat „vnitřnímu postoji víry“¹¹; „ceremonie nejsou podle luterského chápání nutné ani ke spáse, ani podstatné pro jednotu církve“; gesta mají „pomocnou, spojující a prohlubující sílu, pokud jsou (racionálně) podloženy a kontrolovány“; sedění je postoj rozjímání, stání je znamení úcty; neexistuje žádný tělesný postoj, který by lépe odpovídal pokornému, kajícímu srdci než klečení.“¹² V uvedených formulacích se objevuje skrytý či vyslovený předpoklad, že pohyb a gesta jsou buď druhotným, vnějším vyjádřením primárního, vnitřního postoje nebo ilustrací historicko-dogmatických pravd. Střídá se tu psychologický výklad s racionalistickým pojetím kultického chování. A také ještě jeden moment vystupuje, totiž obava z dogmaticky nepodloženého, nekontrolovaného nebo iracionálního jednání.¹³

Jaká implicitní antropologie, jaký model vztahu mezi myšlením, emocemi a tělesnými hnutími se nám tu předkládá?

¹⁰ kulturně-antropologickému pozadí reformace se věnuje např. titul: GRETHLEIN Christian: *Grundfragen der Liturgik : ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung*. Gütersloh : Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2001.

¹¹ JOSSUTIS Manfred: *Der Weg in das Leben: Eine Einführung in den Gottes auf der verhaltenswissenschaftlichen Grundlage*. Gütersloh: Gütersloher Verl.- Haus 1993, str. 15-17.

¹² HEIMBROCK Hans-Günter : *Gottesdienst: Spielraum des Lebens - Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse*. Kampen: Kok 1993, str. 105-107.

¹³ přehled o různých pojetích liturgik přináší JOSUTTIS, str. 13-17.

A o jaký vztah mezi antropologií a theologií zde běží? Zřetelně hierarchický, v němž „vyšší“ a „nadřazenější“ myšlení či duch předchází projevy „nižších“ emocí a tělesných pohybů. Liturg uvažující normativně přijímá Boží Slovo pouze svou myslí, aby na jeho vnitřní impuls kontrolovaným pohybem reagoval.¹⁴

1.4. metodika práce

Protože se dimenze tělesného pohybu dosud až na výjimky¹⁵ nestala předmětem theologické reflexe, rozhodl jsem se vyjít ve své práci z antropologické literatury. Nezajímá mě pohyb sám o sobě, ale jeho vliv na utváření zkušenosti, emocí, vnímání i myšlení v celku lidské existence. Obrat k antropologii, resp. k fenomenologii tělesnosti jakožto určující perspektivě, si však ještě vyžaduje theologické zdůvodnění.

1.4.1. Vztah theologie a antropologie¹⁶

¹⁴ Srov. citát: "Langläufiger Meinung nach rangiert Bewegung als "ausführendes Organ", ist sie Folge eines bewussten oder auch unbewussten "Beschlusses", also vor allem: Reaktion" In: FAILING Wolf-Eckart: *Gelebte Religion wahrnehmen: Lebenswelt, Alltagskultur, Religionspraxis*. Stuttgart ; Berlin ; Köln: Kohlhammer 1998, str. 43.

¹⁵ V rámci liturgických hnutí existují pokusy dimenzi pohybu theologicky rehabilitovat. Na protestantské straně se jedná zejm. *Berneucher Bewegung*, v katolické církvi hnutí za liturgickou reformu okolo Romana Guardiniho. Theologii tance rozvinul Hugo Rahner.

RAHNER HUGO: *Der spielende Mensch*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1990.

Srov. SEQUEIRA, kap. *Die Wiederentdeckung der Bewegungsdimension in der Liturgie* str. 35-50.

¹⁶ Historicko-teoretickým předpokladem reflexe tělesnosti v bohoslužbě je bezesporu antropologický obrat 60.let, v němž se theologie obrátila k recepci poznatků a metod věd o člověku. V 70. a 80. letech byla reflexe sekularizačního procesu a problematika náboženskosti moderní společnosti obohacena výzkumy kulturní antropologie, sociologie, psychologie, sémiotiky, analýzy jazyka a teorie komunikace. Těžiště v homiletice a liturgice se přesouvá na výzkum symbolů a rituálu, které umožňuje chápat z jiné, než pouze historické nebo dogmaticky-preskriptivní perspektivy. Theologii se tak otvírá velké pole pro interdisciplinární obohacení vlastních zdrojů a také nutnost řešit vztah antropologie a theologie.

„Normativní“ nebo také „preskriptivní“ model liturgiky, podřazující obsah i formu bohoslužebného jednání pod autoritu zjeveného (biblického a dogmatického) slova byl již z antropologických pozic kritizován. Podle Ronalda Grimese, amerického antropologa a theologa, trpí křesťanská liturgika podstatným oddělením od antropologie rituálu. Jeden z bodů jeho kritiky je zřetelným hlasem tzv. „theologie zdola“, když poukazuje na neschopnost klasické křesťanské liturgiky rozpoznat, že „efektivní předpis musí následovat a ne předcházet, citlivé pozorování a popis.“¹⁷ Pokud se liturg nestane antropologem v terénu, budou všechny leckteré od stolu narýsované a u stolů prodiskutované reformy bohoslužeb mylné. Na tomto předpokladu je založena také teorie Theodora H. Jenningse, kterému v liturgice nejde o reformu bohoslužebné praxe, ale o reformu theologie z pozice liturgie a antropologie. To je podle něj možné jen tehdy, pokud bude rituál chápán jako symbolická forma sui generis, a tedy i konkrétní chování lidí při bohoslužbě počítáno mezi zdroje theologie.¹⁸ Nechce-li se theologie uzavřít do dogmatických formulí a ztratit kontakt s živým pramenem lidské přirozenosti, by se měla zabývat také antropologií, jejíž předmětem nejsou pouze texty, ale také současný člověk a jeho potřeby, které se pod vlivem kulturního vývoje mění.

Fakt, že se sociální kontrola jak ve společnosti, také v církvi rozvolňuje, je příležitostí pro celé sbory i jednotlivce

Ke vztahu theologie a antropologie v liturgice: BIERITZ Karl-Heinz: Grundlagen des christlichen Gottesdienstes - Anthropologische Grundlegung. In: *Handbuch der Liturgik*, str. 96-127.

¹⁷ GRIMES Ronald L.: *Beginnings in ritual studies*. South Carolina: South Carolina Press 1996, str.8.

¹⁸ JENNINGS Theodore W.Jr.: On ritual knowledge, In: Ronald L. Grimes (Ed.), *Readings in ritual studies*, New Jersey: Prentice- Hall, Inc. 1996, str. 324-334, str. 163.

k tvořivému, svobodnějšímu vyjádření víry. Normativní liturgika tomuto očekávání evidentně neodpovídá. Pokud přímo nepředpisuje, které chování víře odpovídá či neodpovídá, jistě nepodporuje u účastníků bohoslužeb vnímání jejich vlastní tělesnosti.¹⁹

1.4.2. Fenomenologie jako hlavní antropologická perspektiva

Ačkoliv lidské tělo a pohyb hrají podstatnou roli v mýtech a náboženských rituálech, systematictější tematizace pohybových forem a jejich významu dosud chybí nejen v etnologii, kulturní sociologii, či sociologii náboženství²⁰, ale i v kulturní, historické antropologii, fenomenologii náboženství²¹. Z perspektivy *mainstreamu* těchto disciplín se náboženství (v singuláru i plurálu) může stále jevit jako „statický, nehybný fenomén“²².

Nad sebraným antropologickým materiálem, který pohyb, resp. pohyb v náboženství tematizuje, jsem zažíval další nesnáz; úskalím širokého záběru antropologických disciplín je mnohost tematických kontextů a záplava různých termínů. Jen pro ilustraci: ve fenomenologii náboženství, sociální a kulturní antropologii, mezioborovém „ritual studies“, divadelní vědě, psychologii a psychoterapii, lingvistice, psychobiologii, rétorice, kinezice atd. se setkáme s různými pojmy jako: „neverbální

¹⁹ Představa, že se theologie zabývá elementárními úkony a oblastmi lidského života, k nimž patří nejen pohyby, postoje a gesta, ale i smyslové vnímání, fyziologické funkce jako dýchání, jedení, pití, spánek apod. je proto ještě hudbou budoucnosti? Pokud nebude řeči těla protože není „řeči těl“ příznána dostatečná theologická relevance, není to ani možné.

²⁰ DAIBIER, str. 232n.

²¹ Viz TWORUSCHKA Udo: *Heilige Wege - Die Reise zu Gott in den Religionen*. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck 2002, str. 56. Autor odkazuje na Kurta Goldammera, který se v kontextu s „posvátným jednáním“ zabýval fenoménem „Klid a pohyb“.

²² Ibid., str. 56.

komunikace”, „kultické chování”, „gesta” a „tělesné postoje”, „rituální vědění” či „rituální jednání”, „authentic movement”, „techniky těla”, „elementární pohyby”, „chůze”, „běh”, „tanec” atd.

Tváří tvář terminologické spleti a někdy i nevyjasněnému teoretickému pozadí některých empirických disciplín²³ jsem se nakonec rozhodl pro fenomenologii tělesnosti, protože se zabývá tělem a pohybem jako ontologickým základem a noetickým předpokladem lidské existence ve světě. Fenomenologické analýzy představují hlavní linii a perspektivu práce, ze které lze poměřovat příspěvky dalších disciplín do antropologické diskuse o „pohybu” v liturgii.

1.5. Důvod volby

Můj zájem o „theologii pohybu” je motivován v první řadě sice všedním, ale stále se prohlubujícím vědomím, že mezi vnitřním tělesným napětím a prožíváním na jedné straně a vnějšími gesty, tělesnými postoji a pohyby na straně druhé existuje úzká spojitost. A také, že mé vlastní tělo mi umožňuje bezprostřední účast na tanci života, do nějž je zapojen celý svět.

Nepotřebuji k tomu načtené znalosti, protože každý pohyb se ke mně vztahuje přímo. Nekomunikuji „o něčem” ale vždy „s někým”, nebo jak říká Martin Buber: s „Ty,” namísto „ono”. Z poslední doby se mi vybavuje intenzivní zážitek z jízdy na koni, která od jezdce vyžaduje předně jedno jediné: plně vnímat pohyb koně pod sebou a naladit se na jeho pohyby.

²³ např. v sociální psychologii navzdory velkému množství nasbíraného materiálu a provedených experimentů neexistuje dostatečná teoretická reflexe hypotéz. Kritiku do vlastních rad publikoval Alan Radley. RADLEY Alan: *The body and the social psychology*. New York: Springer Verlag 1991.

Přestože se jezdec během výcviku učí s koněm komunikovat povelů, které jsou již naučené, znakové (a mohou se tedy v jednotlivých školách lišit), podstata vztahu mezi člověkem a koněm spočívá na vzájemném sladění pohybů jejich těl.

Záměrně uvádím příklad zdánlivě na hony vzdálený realitě náboženských rituálů a bohoslužeb, k nimž se téma této práce vztahuje. Chci poukázat na mně vlastní širokou perspektivu, z níž se lidský pohyb v náboženských rituálech dívám. Přesto není mým záměrem „zůstat u koně ve stáji nebo na vyjížděce“, ale třeba „kráčet“ tak, jak píše Romano Guardini: „Může se to (kráčení) stát přímo bohoslužbou. Už i jen jako pouhé kráčení před Bohem, vědomé a uctivé, jako třeba když někdo kráčí chrámem, domem nejvyššího Pána, a to zvláštním způsobem skutečně před jeho očima.“²⁴ Tedy přejít od pohybu v bohoslužbě k „pohybu jako bohoslužbě“.

Zkušenosti s liturgickými gesty v katolické a pravoslavné liturgii, některými prvky bohoslužeb letničních sborů, živé vzpomínky na semináře expresivního a náboženského tance mě vedou k domněnce, že duše a tělo jsou jako dvě zrcadla nastavená proti sobě. Tanec tělesných pohybů se odráží ve vnitřním naladění a také naopak tělesný postoj má vliv na to, jak se cítím i jak myslím a jako se chovám. Proto jsem přesvědčen, že pohyb a tanec nejen patří k životu a bohoslužbě, ale že jimi v jejich samé podstatě je.

²⁴ GUARDINI Romano: *O posvátných znameních*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 1992, str. 14.

2. Úvod do fenomenologie pohybu

2.1. Pohyb jako fenomén

Co je pohyb? Pohyb je možné si dobře vizuálně představit, ale je velmi těžké jej myslet, přesně jej definovat.²⁵ Uvedená nesnáž má své fenomenální důvody: Tělo a s ním také jeho pohybovost jsou v procesu vnímání stále „přecházející“²⁶. A také ne každý pohyb je snadno zachytitelný. Z hlediska fyziologie patří do repertoáru pohybů také veškerá svalová aktivita, zahrnující srdeční stahy, zvedání se bránice při dýchání, krevní oběh, srdeční dýchání, peristaltické pohyby hladkého svalstva při trávení, vibrace hlasivek při mluvení atd.²⁷

Obtížnost myslet „pohyb“ má ještě hlubší důvody, související s obecnější problematikou noetické funkce lidského těla. Tělo není ve fenomenologii chápáno pouze jako předmět poznání, tj. jako „objektivní tělo“²⁸, ale také, a to především, jako tělo vztažené k já. „Subjektivní tělo“ není něco, s čím hýbeme, v čem žijeme, ale „tělo jako subjektivní fenomén, lidské tělo tak, jak jej žijeme, prožíváme.“²⁹ Fenomenologie se zde potýká s filosofickým problémem vztahu těla a duše, jejichž pojmové rozlišení má v němčině, hlavním jazyce fenomenologie, kořeny i v terminologickém rozlišení životného „Leib“ a předmětného „Körper“³⁰. Kromě odmítnutí

²⁵ HOGENOVÁ Anna: *Kvalita života a tělesnost*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2002, str. 50

²⁶ termín J.P.Sartra, cit in: FAILING str. 40.

²⁷ FELDENKREIS Mosche, *Bewusstheit durch Bewegung - der aufrechte Gang*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1978, str. 56.

²⁸ V descartovském myšlení spadá tělo do oblasti *res extensa*, je objektem geometricky změřitelného prostoru.

²⁹ PATOČKA Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikumené 1995, str. 11.

³⁰ Např. Husserl rozlišuje *fungierende Leib*, tj. naše vlastní tělo, které zakoušíme, cítíme, se kterým se pohybuje a *Körper*, který je věcí označovanou jako „Körperding“.

objektivního těla a založením Já v niterné subjektivitě, které bylo z dalších pozic kritizováno,³¹ existují ve fenomenologii v zásadě ještě další dva způsoby řešení psychofyzického problému. Druhým je Waldenfelsův návrh nevykládat *res cogitans* a *res extensa* jako substance, ale jako mody, způsoby se jevení. Třetí cesta, kterou zvolil Gabriel Marcel, Heidegger i Merleau-Ponty, je pokus myslet lidské tělo mimo subjekt-objektové rozlišení.³² Přesto nadále platí, že subjektivní aspekt tělesnosti („Leib“) je východiskem fenomenologických analýz. Neboť mé, subjektivní tělo je podmínkou, abychom o objektivním těle vůbec něco věděli. „Tělo, které jsem“ je předpokladem „těla, které mám“.

Od chápání těla se odvíjí i myšlení pohybu. Jestliže je pohyb v novověku³³ identifikován s přesunem tělesa v geometrickém prostoru od jednoho bodu do druhého, hnán vnější příčinou (*causa efficiens*), fenomenologie se obrací k antické představě pohybu jako změny, určené vztahem k jeho

³¹ Nejvýraznější oddělení těchto pojmů se objevuje u těch autorů, kteří důrazně varují před redukcí žitého těla na předmět objektivujících věd, tj. před redukcí Leib na Körper: “Der Leib kann von einer naturwissenschaftlichen objektvierbaren Weltsicht nicht wahrgenommen werden und erweist sich als deren blinder Fleck”. In: QUINN Regina Ammicht: *Körper - Religion - Sexualität: Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1999, str. 22. Navzdory pokusům myslet tělo pouze jako *Selbstleib* je však zřejmé, co tvrdí Waldenfels: “Žádná teorie tělesnosti nemůže jednoduše dělat, jako by Descarta nebylo” WALDENFELS Bernhard: *Das leibliche Selbst - Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2000, str. 112. Podle Waldenfelse hrozí “Útěk do subjektivity” např. teorii Hermanna Schmitze, který tělo definuje jako to, “co se otevírá ”vnitřnímu pocítování“ (“eigenleibliches Spüren”). In: WALDENFELS: *Das leibliche Selbst*, str. 112). Srov též Patočkovu kritiku Henri Bergsona, podle níž je pohyb zúžen na subjektivní prožitek pohybu. Na pohyb, jak se mi jeví. In: PATOČKA, str. 108.

³² Gabriel Marcel používá pojem “inkarnace”, pozdní Merleau-Ponty termín *chair*, a to ve velmi širokém významu, umožňujícím myslet “tělo světa“, „tělo dějin“, „tělo jazyka“. Heidegger zavádí pojem *Dasein*.

³³ V novověku znamená pohyb výlučně místní pohyb pojatý jako matematická struktura. Pohyb, který lze rozložit v jisté parametry, složky jako dráha, čas. Pohyb je redukován na geometrickou strukturu, která co do formy je statická.

vlastnímu smyslu (*causa finalis, entelecheia*). Široce vymezená definice pohybu pojme všechny následující fenomény: „zrození člověka, růst, chemické, fyzikální, mechanické, biologické proměny, pohyb společenský, pohyb myšlení a emocí, pohyby volní.“³⁴

Protože pohyb jako *entelecheia* nemůže být definován objektivně, ale existenciálně, fenomenologicky se neklade otázka: „Co je pohyb?“, ale hledá se smysl pohybu v kontextu lidského života, pohybu jako existenciálního aktu. Do popředí zájmu se dostává reflexivní (sebe-vztažná) podoba pohybu jakožto „pohybování se“: „První otázkou tu není, co je pohyb, nýbrž co je v pohybu spolu- kladeno, co spolu uplývá, když pojmem pohyb jako elementární strukturu lidské činnosti, jako „pra-usilování,” jak mínil Husserl.“³⁵

V tomto odstavci jsme učinili obrat od objektivního těla k tělu vztaženému k subjektu, ke smyslu lidské existence, tj. odvrát od představy objektivní světa k jeho předpokladům v lidské tělesnosti. Mým záměrem v následujícím odstavci bude podrobněji prozkoumat, „jako co“ pro nás fenomenologicky naše vlastní tělo je.

³⁴ volně cit. dle: HOGENOVÁ, str. 50.

³⁵ FAILING, str. 40.

2.2. fenomenologické teorie „pohybu“

Tzv. „fenomenologii tělesnosti“ reprezentuje především francouzský myslitel Merleau-Ponty, jehož významným interpretem v německém filozofickém prostředí je Bernhard Waldenfels nebo náš Jan Patočka.

Merleau-Pontyho fenomenologie je známá také pod termínem „existenciální analýza“. Pod *existencí* se rozumí něco zcela konkrétního. Člověk není subjekt odvrácený od světa sám k sobě, ale je jeho integrální součástí. Existence je „existencí ke světu“. Základem ontologického spojení existence a světa je pojem *tělesnost*: „Existence je tak vlastně výklad toho, co u Merleau-Pontyho znamená tělesnost.³⁶ V tomto novém pojmu je překonáno karteziánské oddělování „vnitřního“ od „vnějšího“, „fyziologického“ od „psychického“, subjektu od světa. Proto říká Waldenfels, že „fenomenologie tělesnosti“ je v nejširším slova smyslu politická. Pohyb bude mít společně v takto definované existenci ústřední význam: spolu s vnímáním je předpokladem tělesnosti jako „médiu vztahu se světem“ a „zakotvení ve světě“³⁷ (viz. kap.3.1).

V Patočkově myšlení je pojem pohybu vnitřně sourodý s pojmem změny jako uskutečňující se možnosti nebo smyslu a nelze jej proto vykládat z něj samého. Struktura pohyb je analogická melodii, „kde každý prvek, tón je součástí něčeho, co ho přesahuje; v každém prvku je připravováno něco, co tvoří

³⁶ WALDENFELS: *Das leibliche Selbst*, str.144.

³⁷ Merleau-Ponty: Tělo (le corps) je „notre moyen general d'avoir un monde“ a zároveň „notre ancrage dans un monde“ In: WALDENFELS Bernhard, *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1980str 36-40.

smysl a podstatu skladby, ale není to pohyb něčeho již na začátku jsoucího.”³⁸

Jan Patočka zakládá na dynamickém pojmu *pohybu* svou teorii „tří životních pohybů”. Metaforičnost jazyka, ve kterém se to obraty jako „pohyb myšlení”, „směřovat dopředu”, „upadnout do deprese”, „postavit se na vlastní nohy” jen hemží, přivádí tento žák Husserla k jeho základu v tělesnosti lidské existence.³⁹ Předpokladem metafory je naše zkušenost s pohybem našeho těla. Neboť v našem „sebe-pohybování”, které je původním, primárním pohybem (nejen z hlediska ontogeneze či fylogeneze, ale ontologicky) se nám otevírá porozumění své nejzákladnější možnosti: „Ve svém sebe-pohybování rozumíme tomu, že pohybujeme tělem a že tato vláda na nás závisí.” A tak jako Merleau-Ponty explikuje existenci z pojmu tělesnosti, činí Patočka s pohybem: „Tedy nejen že pohyb k existenci náleží, existence je pohyb.”⁴⁰ Ze tří životních pohybů Patočkových je primární první z nich, pohyb „zakořenění” či „zakotvení”. Tento předreflexivní a oba dva další pohyby⁴¹ zakládající akt spadá do instinktivně-afektivní oblasti. V něm se tvoří základy pro další rozvíjení všech dalších oblastí lidské existence.

³⁸ PATOČKA, str. 104. Toto pojetí přejímá Patočka z antické filozofie. Statické pojetí Aristotelovo (pohyb se děje na něčem, co samo zůstává beze změny *hypokeimenon*) Patočka dynamizuje v tom ohledu, aby se pohyb neodehrával ”s tělem” či ”na těle”, ale byl jeho podstatnou součástí: *Všechno vnitřní sjednocování (pohybu) se děje jím samým, nikoli na základě nějakého nositele, substrátu, objektivně pojaté tělesnosti*. Ibid., str. 101.

³⁹ ”tělesnost jazykových metafor postuluje ”experiential realismus” v lingvistice, představovaný v jazykovědě Lakoffem a Johnsonem. Oba autoři vycházejí z předpokladu, že myšlení jako aktivní proces konstrukce reality je založeno na tělesnosti člověka, celku jeho fyzických a kulturních zkušeností. Pojmové struktury vyrůstají z tělesných zkušeností. Viz. KÜHN Christine: *Körpersprache - Elemente einer sprachwissenschaftlichen Explikation nonverbaler Kommunikation*, Frankfurt am Main: Petr Lang GmbH 2002 str. 134. Srov. LAKOFF George, *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host 2002

⁴⁰ PATOČKA, str.101.

⁴¹ Druhým pohybem je *sebeprodlužování* či *sebeprojekce* do oblasti lidské práce, třetím ”pohyb existence v užším slova smyslu”, který předchází dva uzavírá a transcenduje. In. PATOČKA, str.104.

Životní pohyb se skládá ze dvou momentů - do světa a ze světa zpět k sobě. První moment předchází ontologicky i noeticky pohyb druhý a je samotným předpokladem možnosti sebenalezení: „Život k sobě je umožněn prvotním impulsem nás překračujícím, vztahujícím se vně, činícím z vnějšku, z přírody...“⁴² „V tomto rysu leží možnost vrátit se ze světa k sobě. Návrat k sobě není analogický proces jako odraz v zrcadle, nýbrž je to proces, v němž se sami hledáme, utváříme, ztrácíme a znovu nacházíme. Je to proces sebezískávání ze světa, jedna z podstatných zápletek našeho životního dramatu.“⁴³

Jestliže *tělesnost* je ontologickým základem lidské existence ve světě, tělo není jen objektem, ale primárně perspektivou všech perspektiv, předcházející a umožňující v „pohybu ven“ identitu já, sebeuvědomění i racionální reflexi. Svět je shodně u Merleau-Pontyho i Patočky zhodnocen jako prostor vlastní realizace možností lidské existence.

⁴² Ibid, str. 40.

⁴³ Ibid, str. 44.

3. pohyb jako „pohybování se“

Elementární akt pohybu je jeho reflexivní podoba vztažená k já – „já se pohybuji.“ Fenomenologické analýzy nám také odhalují, na čem je „vědomí pohybu“ založeno. Všimneme si tří předpokladů identity existence a tělesnosti: kinestetického vnímání vlastního těla, tělesného schématu a intencionality.

„Jedině, když naším tělem pohybujeme, můžeme se o něm něco dozvědět.“⁴⁴ Vlastní pohyb, tento elementární akt, nám zprostředkovává zkušenost „můžu“ a tím i prvotní zkušenost se sebou samými. Když mluvíme o sebe-poznání skrze pohyb, nejedná se o poznání těla jako předmětu, jako věci mezi ostatními věcmi. Anna Hogenová píše, že vnímání vlastního těla je nepředmětné, nethetické⁴⁵, což dokazuje např. překvapivý, nesamozřejmý pohled do zrcadla, slyšení vlastního hlasu na zvukové nahrávce, pohled na sebe sama na fotografii, videu, nebo experiment, v němž nám někdo druhý identicky zrcadlí náš tělesný postoj nebo gesto. Přestože existuje rozlišení mezi volnými a vědomými a účelnými pohyby, všechny pohyby jsou ve své podstatě volní, tedy předcházející naše vědomé rozhodnutí. Pohyby uvnitř našeho těla, k nimž patří veškerá svalová práce (trávení, práce srdečního svalu, bránice při dýchání), ale i výměna látek, se dějí spontánně, bez nás, přestože je můžeme do jisté míry naší vůlí ovlivnit. Vezměme dýchání: když se zaměříme na střídání nádechu a výdechu, můžeme (nikoliv bez úžasu) zakusit, že nedýcháme, ale že „jsme dýchání“. Tvůrčí magie pohybu⁴⁶ začíná u tohoto prostého uvědomění.

⁴⁴ FAILING, str. 40.

⁴⁵ HOGENOVÁ, str. 43.

⁴⁶ *Merleau-Ponty říká, že naše pohyby jako by měly magickou sílu, naše fiat (staň se!) jako by působilo magicky, bez zprostředkování něčím*

3.1. "kinestetický smysl"

Pohybem vstupujeme do vztahu s okolním světem; jen v kontaktu s ním můžeme strukturovat mnohost počitků ve vztahu k našemu tělu. Je to možné proto, že aktivita motorických procesů je v našem těle kruhovitě propojena s procesy senzorickými do jednoho celku, tzv. „kinesteze“⁴⁷ Každý pohyb, i toho nejmenšího svalu, aktivizuje smyslovou reakci, která zpětně působí na motorickou soustavu: „Tak jako každá myšlenka a počitek nachází výraz ve změně motorického chování našeho systému, tak vytváří každé napětí a každý pohyb smyslové podráždění.“ To znamená, že se nemohu pohybovat, aniž bych se zevnitř a zvnějšku sám sebe „nedotkl“. Senzoricko-kinestetický proces je též pravděpodobně základem vytváření nových zkušeností, jež se neobejde bez určitého druhu pasivity: Je nesnadné oddělit od sebe „pohybovat se“ a „nechat sebou pohybovat“⁴⁸

Schopnost „kinesteze“ tvoří základ jakékoli pohybové koordinace, komunikace a také evidence poznání, kterou Nietzsche nazývá „rozumem těla“. Poznání vycházející z jednání je též základem liturgik vyvozených z teorií (rituálního) chování Manfreda Josuttise, Güntera Heimbrocka či Theodora Jenningse⁴⁹. Ostatně, jednání před racionální

objektivním...Chci a ruka se pohne. Neintenduji pohyb ruky, prostě chci napsat několik slov na tabuli, chci jablko In: PATOČKA, str. 37 .

⁴⁷ *Kinesis* znamená "pohyb", *aisthesis* "vnímání. Tento pojem popisuje pohyb primárně jako vnímání pohybu, u Husserla je totožný se "Sichbewegen" a znamená současně "vědomí pohybu" a "vědomí možnosti pohybu" In: WALDENFELS: str. 40

⁴⁸ *ibid*, str. 41. V této souvislosti nemohu nepoukázat na responsorickou strukturu rituálů či různých na tělo vztažených meditací, či tance, pro něž je ono otevření se konstitutivní. Osobně mám dlouhodobější zkušenost s meditací v pohybu: tai-chi, jehož principem je taoistické aktivní nebránění (wu-vej") plynutí pohybu.

⁴⁹ JOSUTTIS Manfred : *Der Weg in das Leben*; HEIMBROCK Hans-Günter: *Gottesdienst: Spielraum des Lebens - Sozial-und kulturwissenschaftliche*

spekulací dával přednost již Romano Guardini: „Cesta k liturgickému životu nevede totiž pouhým poučováním, „nýbrž především konáním. ...Konání je něco živelného, v čem musí státi celý člověk se svými tvůrčími silami..⁵⁰“

3.2. tělesné schéma

Strukturace kinestetických a senzorických procesů umožňuje prožívání těla jako „mého těla“. Pro popis kontinuity tohoto fenoménu se ujal termín „tělesné schéma“. V jeho rámci lze rozlišit několik momentů: polohu jednotlivých částí těla k sobě navzájem, lokalizaci podnětů v těle či vyhodnocení jednotlivých pohybů.⁵¹ Tělesné schéma je stejně jako „kinesteze“ nepředmětné; ukazuje se jen při porušení své celostní funkce. Často uváděným příkladem je tzv. „fantomová představa nohy“, kdy nemocný i po amputaci končetiny vnímá své tělo včetně oddělené části. Nejedná se však o (vizuální) představu, ale o přímé fenomenální prožívání těla⁵². V dynamickém pojetí tohoto schématu, které prosazuje Bernhard Waldenfels, je prožívaná jednota nikoliv teoretická, nýbrž je utvářena praktickým zacílením pohybu⁵³. Kupříkladu ruka není jen část mého těla, kterou mohu vidět, ale především orgánem dotyku či uchopování předmětů. Praktičnost tělesného schématu ilustruje známý obrázek bizardního těla s obřímí

Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse, Kampen: Kok 1993; JENNINGS Theodore: *On ritual knowledge*.

⁵⁰ GUARDINI Romano: *O posvátných znameních*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 1992, str. 7.

⁵¹ Existuje terminologické rozlišení: *Stellungssinn* (ve vztahu k poloze jednotlivých částí těla), *Lagesinn* (lokalizace impulsů), *Kräfte Sinn* (ve vztahu k činnosti těla). In: WALDENFELS: *Das Leibliche*. Selbst., str. 114

⁵² Ibid., str. 114.

⁵³ srov. pojem „Betätigungsleib“ používaný Merleau-Pontym.

rukama, chodidly, rty a erotogenními zónami znázorňující tělesnou taktilitu.

Naše tělo není jen aktuálně fungující a prožívané tělo, ale je také současně dějinami pohybu. „Přirozené“ tělo v sobě nese „kulturní tělo“, říká Merleau-Ponty. Jeho výrok: „vše u člověka je zároveň utvořené a přirozené“⁵⁴, je kompromisem mezi biologickými a kulturně-sociálními výklady tělesného chování.⁵⁵ „Paměť těla“ v sobě podle všeho obsahuje nejen naši veškerou individuální (vědomou či nevědomou) zkušenost, ale i kulturní zkušenosti, předávané geneticky. V každém případě je obojí přítomné v nepředmětných „retencích“⁵⁶, které vytváří strukturu a kvalitu našeho vnímání a prožívání, našeho rozvrhu světa.

Učení obecně a učení se pohybu - chápané jako rozšiřování a restrukturování tělesného schématu, jako „vtělení („Einverleibung“)⁵⁷ - je tak silným argumentem pro důležitost pohybové výchovy a pěstování pohybové inteligence: „Proto je každý pohybový návyk rozšířením naší existence ... Existujeme v takových rozměrech, v jakých nám naše virtuální pohyby rozvrhují svět.“⁵⁸ Čím širší, bohatší je pohybová paměť, tím širší může být i prostor našeho života, naší existence. Paměť těla a pohybová paměť jsou vědomě prozkoumávány zejména v terapeuticky orientovaných oborech⁵⁹, ale také v

⁵⁴ WALDENFELS: *Das leibliche Selbst*, str. 189.

⁵⁵ Kulturním a sociálním formování těla se podrobně zabývají práce Marcela Mause a Mary Douglas. Podle Mause je každý instinktivní, z biologické podstaty těla vycházející impuls formován. Zcela „přirozený“ pohyb (např. chůze) neexistuje. Nazdrory faktu, že „řeč těla“ je univerzálnější způsob komunikace, napříč kulturami jsou všechny „fyzicko-psychicko-sociologické spojení chování“ rozdílné. Cit. in: TWORUSCHKA, str. 65.

⁵⁶ „retencionalitu“ opisuje Patočka jako „odpřítomněnou přítomnost“ nebo „přítomnost podrženou v ruce“. PATOČKA, str. 48

⁵⁷ WALDENFELS, *Das Leibliche Selbst*, str.173.

⁵⁸ HOGENOVÁ, str.42.

⁵⁹ např. v bioenergetickém systému Alexandra Lowena nebo v systémech „taneční a pohybové terapie“. LOWEN Alexander: *Bioenergetika - terapie duše pomocí práce s tělem*. Praha : Portál 2002. ČÍŽKOVÁ Klára: *Tanečně-pohybová terapie*. Praha : Triton 2005.

psychosomatické disciplíně „Dialogické jednání“⁶⁰, jehož autorem a propagátorem je Prof. Ivan Vyskočil.

3.3. intencionalita pohybu

Pojednání o intencionalitě pohybu, pravděpodobně nejzásadnějším pojmu pro veškeré fenomenologické uvažování o tělesnosti, chci uvést jednoduchým příkladem a otázkou. Představme si jednoduchý pohyb, např. chůzi. Po výkladu o kinestetickém smyslu a tělesném schématu je pochopitelné, jak dochází k integraci pohybu a vnímání, a jak se díky pohybové paměti přenáší nabytá zkušenost z chůze do přítomnosti. Navzdory těmto poznatkům však stále není zřejmé, jak to, že jsme schopni vnímat chůzi jako celek, a nikoliv jen jako součet kroků. K odpovědi můžeme dospět, připomeneme-li si pojetí existence vztahového ke světu. Existence, která si není předmětně dána, ale nachází svůj smysl teprve ve výkonu svých rozvrhů. Tak i u tělesného pohybu (jakožto elementárního životního pohybu), je třeba jeho smysl hledat mimo něj v jeho nasměrování, zacílení, tj. v jeho intencionalitě.⁶¹ „Intencionální smysl zastupuje „k čemu“ chování nebo prožívání... Intencionalitou nemíníme něco, co dělám nebo dělat můžu, nýbrž intencionalita se vztahuje na způsob, jak něco dělám,

⁶⁰ spontánní pohyb, (podobně jako hlas) vychází podle teorie této disciplíny z „tělového napětí“, které vytváří odpovídající pohybové formy. Např. „stažení se“ může být vytvářeno rukama v kapsách nebo hlavou skloněnou k zemi. Studenty verbalizované myšlenky mají hlavní funkci napomáhat uvědomování si vlastních tělových schémat, které se při improvizovaném, nehraném „jednání“ vynořují z tělové paměti. VYSKOČIL Ivan a kol.: *Dialogické jednání s vnitřním partnerem*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění, 2005.

⁶¹ intencionalitu pohybu myslel již Aristoteles v pojmu *causa finalis*.

říkám, zakouším.”⁶² Protože se intencionalita liší od intence, tj. od účelu, který je nám předmětně přístupný, rozlišují někteří autoři instrumentální a intencionální aspekt pohybu. Zmíněnou nezáměrnost pohybu je třeba ještě dále prozkoumat, protože je podstatná pro porozumění Merleau-Pontyho „třetí cestě” mimo dualitu fyziologických a psychických funkcí.

Descartovské myšlení je stále velkou překážkou integrace přírodovědeckého a duchovněného pojetí člověka. Na jedné straně se popisují a zkoumají empiricky vykazatelné kauzální tělesné procesy (v současnosti zažíváme *boom* neurověd), na straně druhé se hovoří o smyslu, svobodném myšlení a jednání. Jeden z modelů, který se oba světy pokouší integrovat do jednoho celku, představuje myšlení, vědomí, řeč apod. jako fylogeneticky a ontogeneticky pozdější a vyšší vrstvu, která přistupuje k vrstvě animální, biologické, pod níž spadají zejména pudy a emoce. Tento *intelektuální* ”model vrstev” Merleau-Ponty odmítá a prosazuje tzv. ”kruhový model”, v němž jsou procesy myšlení, emocí i tělesných pohybů ve vzájemné kruhové interakci. Pohyby (mimo rozlišení vědomé/nevědomé) nejsou pouze determinovány našimi představami a myšlenkami; samotná představa a jakákoliv naše zkušenost je pohybem spoluurčena: „Představa toho, co zakouším, je vždy už také spolu-určeno pohybem.”⁶³ Vědomí pohybu a pohyb vytváří jednotný proces: „motorickou intencionalitu” nebo „motorický význam.”⁶⁴ Na překvapivou propojenost myšlení a pohybu ukazují i novější lingvistické výzkumy, v nichž se ukazuje, že gesta řečníka nejen že časově

⁶² WALDENFELS: *Spielraum des Verhaltens*, str. 367. Intencionalitu řadí Waldenfels spolu s *kommunikativností* a *responzivitou* k třem hlavním rysům chování. Intencionalita vyjadřuje smysl („Woraufhin“), *kommunikativnost* pravidla („wonach“) a *responzivita* nárok („worauf“) chování. Ibid., str.365-370.

⁶³ WADLENFELS: *Das leibliche.Selbst*, str.145.

⁶⁴ WALDENFELS: *Das leibliche Selbst*, str. 148.

nenásledují vyjádření myšlenky, ale mohou mu dokonce časově předcházet.⁶⁵

4. pohyb a vnímání

V předchozí kapitole byla řeč o kinestetickém propojení pohybu a vnímání v před-reflexivním vztahování se k sobě

⁶⁵ KÜHN, str. 173.

sama. Fenomenologické a gestalt-psychologické koncepty také zdůrazňují, že tělesné pohyby jsou konstitutivní i v procesech utváření zkušenosti se světem. Když Merleau-Ponty definuje tělo jako „médium bytí ve světě“, má na mysli jeho dva aspekty. Za prvé: tělo samo ustupuje do skrytosti, do pozadí, aby nechalo vystoupit něco jiného⁶⁶. Srov. tvrzení Patočky: „Vlastní tělo je něco, co se nedá objektivovat,.. „temný prostor nezbytný k tomu, abychom na plátně kina viděli projekci.“⁶⁷ Za druhé: tělesnost klade naší existenci a našim projektům určitá omezení nebo odpor. Nějaký předmět pro nás je příliš těžký, nejsme sto zachytit vyšší frekvence zvuku atd.⁶⁸

Medialita těla je zachytitelná především fenomenologickou analýzou vnímání prostoru a času. My se budeme ptát, jaká je funkce pohybu v těchto dimenzích vnímání a také, nakolik je reflektována v náboženské antropologii.

4.1. prostorovost pohybu

Fenomenologicky platí: Tělesný pohyb jako akt existence je orientací v prostoru, kvalita prožívání souvisí s prostorem našeho sebe-pohybování se. Objektivní představa o pohybu, o které lze mluvit jako o „virtuálním pohybu“⁶⁹ je odvislá od prostorovosti pohybu mne samého: Prostor lidské existence, zahrnující i prostor představivosti, vzniká jako prostor

⁶⁶ WALDENFELS: Der Spielraum..., str.38.

⁶⁷ PATOČKA, str. 25.

⁶⁸ Jak víme zejména ze zkušenosti s malými dětmi, možnosti a výzvy naší tělesnosti jsou vždy spolu-přítomny, když např. každý „pokrok“ v chůzi se neobejde bez pádů.

⁶⁹ Věcem a lidem se můžeme skrze kinestetické pohyby přibližovat nebo se od nich vzdalovat, přivracet nebo odvracet.

pohybu...”⁷⁰ Například fylogenetický přechod člověka k *bipedii*, znamenal revoluci i pro rozvoj vnímání a myšlení. Jen díky vzpřímenému postoji mohlo dojít k uvolnění a rozvinutí ruky, rozšíření prostoru vidění, umožňujícímu ”širší a hlubší uchopení prostředí”⁷¹

Středem každé existence je naše tělo (”tělesné zde”), odkud v kinestetickém pohybu vychází pohyb naše vnímání a strukturuje okolní prostor („Umwelt”).⁷² Tělesné schéma spolu s možnostmi a hranicemi našeho pohybování utváří naši orientaci v prostoru: v dimenzích „nahore-dole”, „vpravo-vlevo”, „vpředu-vzadu”, „uvnitř-vně” atd. Prostor je orientován k nám, ovlivněn pohybem naší existence: „Nahore - dole má smysl tím, že původní dynamika tělesné existence je určité úsilí..., vpravo-vlevo je původní symetrie naší aktivní tělesnosti..., vpřed-vzad je směr naší činnosti...”⁷³ Základ prostorových kategorií v tělesnosti vyplývá i z antropologických studií různých kultur, podle nichž dobří bohové, místa, sociální pozice atd. jsou téměř vždy asociovány s kategorií „nahore”, resp. „světly”, zatímco špatné věci jsou spojovány s „dole” a „temný”⁷⁴

Na pohybu našeho těla je závislá též *perspektivita* a změna *horizontu* vnímání. Proměnlivost stanoviště v prostoru, která je s pohybem spojená, zakládá nejen možnost měnit obsah vnímaného, ale také vnímání jako takové. Bez pohybu by byly nepochopitelné i kategorie „blížkost” a „vzdálenost”,

⁷⁰ Němčina zná krásné slovo *Spielraum*, které vystihuje prostor, v němž lze ve hře objevovat nové možnosti existence. Každá hra má však svoje pravidla... FAILING, str. 46.

⁷¹ obrát Friedemanna Schrenka, cit in: TWORUSCHKA, str. 62

⁷² viz Husserlovo rozlišení na Orientierungsraum a homogener Raum, Merleau-Ponty mluví o Betätigungsraum. WALDENFELS: *Das leibliche Selbst*, str.118.

⁷³ PATOČKA str. 34.

⁷⁴ KÜHN, str. 266.

pravděpodobně bychom ani nemohli rozlišovat vnímané předměty mezi sebou navzájem.⁷⁵

Podle Merleau-Pontyho obsahuje v sobě každé tělesné „zde“ zároveň určité specifické východisko a intencionalitu, přesahující fyzické okolí a vnímatelné předměty či osoby. Odlišuje proto „poziční prostorovost“ od „situační prostorovosti“. Opět se ukazuje, že pohybující se tělo tvoří s polem vnímání „praktický systém, který se modifikuje jako celek.“⁷⁶

4.2. časovost pohybu

Spolu s prostorem je předmětem fenomenologických analýz také čas, v našem případě propojenost pohybu a vnímání času. Představa o lineárním (homogenním) čase, charakteristická pro novověké myšlení, je úzce spjatá s představou lineárního pohybu „od - do“ v homogenním prostoru. Naši tělesnosti však více odpovídá kruhový pohyb, projevující se v opakujícím se rytmu srdeční systoly a diastoly, stahu a uvolnění svalů, dýchání nebo chůze. Na tomto „věčném návratu“ je založen tanec nebo také různé formy meditace.

Tak jako se tělesný pohyb odehrává mezi situačním „odkud - k čemu“, časovost naší existence vychází ze středu přítomného „nyní“ k minulosti a budoucnosti, zpřítomňující se skrze paměť tělesného schématu. Okamžiky, které jsou v homogenním čase od sebe vzdáleny a odděleny, se sbíhají podle intencionálního rozvrhu a vytvářejí základ pro vědomí naší kontinuity: „Kdyby každý okamžik byl sám pro sebe

⁷⁵ FAILING, str.45.

⁷⁶ Ibid., str. 46.

uzavřeným světem, pak bychom nemohli prožívat průběhovost, čas a pohyb, pak bychom těžko věděli že žijeme.”⁷⁷

4.3. pohyb a vnímání ve fenomenologii náboženství

Pohyb jako konstitutivní moment vnímání nebyl dosud ve fenomenologii náboženství zohledněn. Jednou výjimkou je náboženská psychologie Paula W. Pruysera, který jednu kapitolu své knihy „A dynamic psychology of religion” věnuje vztahu motoriky a náboženství. V perspektivě pohybu jako energie definuje náboženskou praxi jako „předávání síly” a „umocňování energie pomocí motorických pohybů”.⁷⁸ K energetickému chápání pohybu a kultického jednání obecně vybízí také rozvrh liturgiky Manfreda Josuttise, v němž chce tento německý praktický theolog rehabilitovat kultické jednání jako aktu působení. „S prováděním kultického jednání je spojeno přesvědčení, že něco nejen znamená, ale také způsobuje, a to nejen ve vědomí zúčastněných, ale také ve světě.”⁷⁹

Důraz na vnímání těla je v dějinách křesťanství a zvláště protestantismu poměrně netradiční, až odtažitě téma. Podle Rittera, spoluiniciátora *Berneucher Bewegung*, se za touto nechutí skrývá předpokládané spojení těla s magií, tj. (theologicky viděno) s lidskou snahu „být jako Bůh”. Přestože jsou „energie”, „síla”, apod. z racionalistických pozic odmítány, jejich skutečnost nadále působí: „Tak stojí každý člověk, ať je si toho vědom nebo ne, v silovém poli magických vlivů, které

⁷⁷ HOGENOVÁ, str. 53.

⁷⁸ FAILING, str. 43n.

⁷⁹ JOSUTTIS, *Der Weg in das Leben*, str. 42.

přijímá a sám vysílá.“⁸⁰ Ritterova pozice byla v novějších zkoumáních potvrzena a diferencována. Magické a fenomenologické chápání světa má k sobě blízko v „Magickém univerzu identity“ od Klause E. Müllera: „Vitální síly a spirituální síly pronikají a ovlivňují život lidských společností,...jsou předávány vzdálenými a blízkými impulsy (doteky, pohledy, gesta, slova a působí až k hranicím prostoru.“⁸¹

5. Pohyb jako komunikace

⁸⁰ RITTER K.B.: *Die eucharistische Feier*, str. 18. Fakt, že dnešní církve zřiká léčení lidí, v mnohém vypovídá o jejích theologických základech. V tomto prostoru působí psychologie a psychoterapie, které podle mých zkušeností hojně eklekticky těží z různých náboženských praktik. Pokud by tak nečinila, pravděpodobně by se naplňovala pesimistická perspektiva Ritterova: *Der magischer Raum wird anderen Mächten überlassen, die dort ungehindert den von der Kirche ohne Hilfe gelassen ngeformten, wehrlosen Menschen überfallen*. RITTER, str. 105.

⁸¹ MÜLLER K.E.: *Das Magische Universum der Identität*. Cit in: GUTMANN H.M. : *Symbole zwischen Macht und Spiel - religionspädagogische und liturgische Untersuchungen zum Opfer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, str. 241.

Zakořenění, vrůstání lidské existence do světa skrze tělesnost se neděje jen v oblasti kinestetického vnímání, ale zahrnuje také interakci s lidmi. Nás bude nyní zajímat, jakou roli v socializaci jedince a mezilidské interakci hraje z fenomenologického hlediska tělesnost jako pohyb. Neboli jakou roli hraje pohyb v sociální interakci, neverbální komunikaci a náboženských rituálech.

5.1. pohyb jako intersubjektivita

Má tělesnost není pouze médiem mého zakotvení ve světě, ale také aspektem, „pod kterým je druhý vnímán a v němž se vpravdě ukazuje.”⁸² Ve fenomenologicko-sociálních teoriích pojem tělesnosti a intencionality umožňuje myslet mimo, resp. nad pojmy dichotomie „já - druhý”, „individualita - kolektivita”. Protože existence vycházející primárním pohybem ke světu je vztažena i k druhému člověku používá B. Waldenfels pojem „Zwischenleiblichkeit” nebo H. Coenen „Mitte”⁸³. Subjektivita, která je u Descarta původní entitou, je ve fenomenologii zapuštěna do původnější intersubjektivní souvislosti, prostředkované tělesností. Jedině tak lze myslet původní dynamickou jednotu Já a Ty, předcházející všechno reflektující rozlišování. Pro ilustraci si představme *diádu* matky s dítětem. Dítě je již v prenatálním stádiu vztaženo k jejím tělesným funkcím a ani po porodu by bez otevřenosti svého bytí nebylo sto dosáhnout nasycení vlastních potřeb. Matčino Ty předchází já dítě, které k vědomí difference sebe sama a druhého člověka dochází až později. Tato jednotu Ty - já je otevřeností

⁸² FAILING, str. 51.

⁸³ COENEN.H: *Leiblichkeit und Sozialität* . Cit in: FAILING, str. 51

mé tělesné existence: „Tělesně existovat znamená existovat před tváří druhého a pod jeho pohledem. Mé tělesné chování má vždy veřejnou stránku.”⁸⁴

Z fenomenologických teorií se explicitně sociální funkcí pohybu zabývá G. H. Mead. V širším kontextu symbolické interakce rozvíjí základní myšlenku, „že spontánní tělesná interakce slouží jako základní mechanismus sociálních procesů a udělených významů, tedy symbolické komunikace.”⁸⁵ Komplexní sociální akt, pra-fenomén Meadovy behaviorální teorie, se skládá z interakce mezi organismem a prostředím, kdy jedinec tvořivě reaguje na výzvy a omezení kultury a svým chováním své prostředí ovlivňuje. Akce a reakce jedince se primárně „řečí těla”: tělesnými postoji, pohyby, mimikou, hlasem apod. Proto může Mead sociální chování definovat jako „jazyk gest”, jímž se lze dorozumět i bez předpokladu vědomí.⁸⁶

A jakým způsobem se tvoří významy takové komunikace? Každé gesto má implicitní význam, symbolicky⁸⁷ odkazuje na určitou reakci, z níž teprve pozorovatel komunikace může vyvodit jeho význam. Skutečnost, zda je tato reakce vědomě anticipována a gesto se stává signifikantním symbolem, nic nemění na předvědomé struktuře sociální aktu.

V perspektivě Meadovy teorie tak konstitutivním základem sociálních procesů nemohou být ani vědomé představy či sociální symboly, ani řečové symboly, nýbrž gestické chování. „V tělesném chování samotném leží sociální

⁸⁴ WALDENFELS: *Das leibliche*, str. 240.

⁸⁵ MEAD G.H.: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Cit in: FAILING, str.53n

⁸⁶ MEAD, str.52.

⁸⁷ Jinou fenomenologickou teorií gest předložil Vilém Flusser. I on chápe gesto jako symbol, když jej definuje jako *Bewegung des Körpers oder eines mit ihm verbundenen Werkzeugs...für die es keine zufriedenstellende Kausalerklärung gibt*. FLUSSER Vilém: *Gesten: Versuch einer Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1994, str.10.

spojení, v nichž a z nichž my žijeme. Spontánní tělesná interakce je základním mechanismem sociálních procesů.”⁸⁸

5.2. Pohyb jako ”neverbální komunikace”

„Otevřenost, se kterou naše tělesná existence vystupuje do světa, je jejím „výrazem”. Tento pojem má dlouhou tradici již od antického zájmu o fyziognomii ⁸⁹; u něj začíná i moderní etapa výzkumu neverbální komunikace, za kterou je považováno Darwinova kniha: „The expression of emotions in man and animals”.⁹⁰ Ve fenomenologii se „výraz” objevuje spolu se snahou vyhnout se odvozování struktury „řeči těla” z kategorií platných pro řeč a neredukovat ji na pouze metaforický, přenesený způsob řeči. Řeč a pohyb jsou v široké oblasti výrazu, pronikajícího do všech oblastí chování a prožívání.⁹¹

Antropologickou jednotu tří samostatných dimenzí výrazu: slova, zvuku a pohybu prosazuje indický theolog Ronaldo Sequiera. Otevřenost výrazu ke světu⁹² podle něj antropologicky platí i pro pohyb: „Neboť když chci ukázat někomu svoji otevřenost, ukážu mu ji celým svým tělesným postojem a pozdravem rukou.” A co platí antropologicky, platí i theologicky: Ale také vůči mému Bohu vyjadřuji svou

⁸⁸ FAILING, str.53.

⁸⁹ v tradici Aristotelovy ”Physiognomiky” byla s podobností s určitými zvířaty vyvozován charakter lidí.

⁹⁰ KÜHN, str. 25. Na str. 22-29 shrnuje dějiny výzkumu neverbální komunikace jako disciplíny na pomezí společenských a přírodních věd.

⁹¹ WALDENFELS: *Das leibliche Selbst*, str. 230.

⁹² I u Sequeiry je podstatnou dimenzí výrazu otevřenost ke světu: *Výraz je vždy výrazem na druhém a proto zaměřený na osobu (“Person-gerichtet”) nebo na svět (“Weltgerichtet”)...Výraz je vždy “Sich-offen-geben” nebo “Sich-zeigen” jsoucího.* SEQUEIRA, str. 170.

otevřenost (nebo lásku) svým tělesným postojem nebo pohybem.”⁹³

5.3. Pohyb jako symbolické gesto

Symbolické pohyby a gesta hrají významnou úlohu nejen v každodenní komunikaci, ale také v náboženských rituálech. Nejprve se zaměřím na teorie o vývoji pohybu a posléze na výzkumy, které se zabývají vlivem gest na utváření zkušenosti.

5.3.1. Fylogeneze a ontogeneze pohybu

V teorii G.H. Meada jsou gesta pojímána jako symboly, jejichž význam je implicitně přítomen v každém sociálním aktu a které jsou epistemologickým předpokladem vzniku vědomých symbolů. Tato teorie nejenže odpovídá fenomenologickému pojetí člověka jako existence, vycházející v intencionálním aktu do světa, ale také koreluje s hypotézami historické a kulturní antropologie o vývoji „náboženského chování” a také s psychologickým výzkumem dětského vývoje. „V původní jednotě slova, zvuku a pohybu jsou pohyby nejprve zcela nediferencované”, píše Sequeira.⁹⁴ Teprve později dochází k jejich zformování, ať už v dětské schopnosti vzpřímeného postoje či chůze, nebo rytmickém tanci primitivních náboženských projevů. Spolu s ovládnutím elementárních pohybů, k nimž patří např. schopnost udržet rovně hlavu nebo

⁹³ Ibid., str. 170. Aby odlišil pragmatický, účelný (intenci) pohyb od symbolického (intencionálního), rozlišuje Sequeira mezi *Handlungs-* a symbolickým *Ausdruckbewegung*.

⁹⁴ Ibid., str. 175.

sedět vzpřímeně či později se i aktivně pohybovat, dochází u dítěte i k rozvoji dalších kognitivních funkcí: vnímání, řeči a myšlení.

Krom toho, postupná diferenciacie a ovládnutí pohybu a časoprostoru tělesnosti umožňuje, aby se samo lidské tělo stalo vyšší, plnější formou symbolického výrazu lidské existence. Sequiera v této souvislosti kategorizuje vývoj dimenze pohybu v náboženství do tří genetických stádií, pojímaných současně jako vzájemně se doplňující aspekty pohybu. Na „rytmické“, navazuje stádium „mimicko-pantomimické“ (alegoricko-mimetické) a z něho se vyvíjející nejvyšší forma: symbolické stádium („řeč těla“): K němu tvrdí Sequeira: „Teprve když pohyb dosáhne tohoto stupně, stává se „liturgickým“, tedy bezprostředním výrazem Boha samého.“⁹⁵

5.3.2. Gesto jako prostor zkušenosti

„Put yourself in that posture; maybe you will learn more about its meaning...“⁹⁶ Z fenomenologií postulované kinestetické propojenosti tělesného pohybu a vědomí (myšlení) vyplývá, že pohyb není pouze předvedením, ilustrací, pouhým vyjádřením navenek našeho vnitřního světa, ale konstitutivním elementem zkušenosti. Některé antropologické studie a

⁹⁵ Symbolický charakter liturgické *řeči těla* je spolupodmíněn theologickým „zákazem“ zobrazení Boha.: „Gott kann nicht *dargestellt* werden: der Mensch muss eine Bewegung entwickeln, bzw. erfinden, die auf Gott hinweist, welche in bestem Sinne des Wortes Symbol ist“.

Ibid., str. 174.

⁹⁶ Tento výrok je součástí tradovaného rozhovoru mezi jedním profesorem a studentem, kterému se nedařilo přijít na symbolický význam jednoho tělesného postoje na kresbě Williama Blaka. Profesor bezradnému studentovi poradil postavit se vlastním tělem do znázorněné pozice. Cit. dle GRIMES, str.3.

meditační techniky, na něž jsem při rešerši podkladů ke své práci narazil, se zdají tuto noetickou hypotézu potvrzovat.

Nejpozoruhodnější z objevů, na které jsem narazil, učinila americká kulturní antropoložka F.D. Goodman v metodickém experimentu s rituálními tělesnými postoji, „které byly před tisíci let znázorněny v tzv. primitivním umění.”⁹⁷ V inscenovaných rituálech on a její studenti vlastním tělem do detailů rekonstruovali zobrazené postoje. Překvapivé je, že se *probandům* experimentu přibližně po patnácti minutách začaly dostavovat extatické zkušenosti různého druhu. Závěr této „psychologické archeologie” zní, „že tělesný postoj zahrnuje plnohodnotný rituál, jehož obsah oproti současné perspektivě kulturní antropologie nezávisí na kultuře prožívajícího.”⁹⁸

Několik dalších příkladů z neevropského prostoru přináší Manfred Josuttis v článku „Leiblichkeit in der Liturgie”, které se mu zdají potvrzovat jeho energetický koncept rituálního chování.: Japonské divadlo *Nó*, jogínské techniky a také *hesychiastická* „modlitba srdce” jsou příklady neexpresivních tělesných technik, zaměřených na aktivní sebeodevzdání se.⁹⁹ Jejich podstatná funkce podle Josuttisovy domněnky spočívá v tom, že uvádějí do specifických „prostorů skutečnosti”, neuchopitelných ani racionálně, ani emocionálně. V závěru svých úvah nad antropologickým materiálem formuluje fenomenologický výklad postoje kříže: „Kdo svým tělesným postojem vstoupí do „znamení svatého kříže..., vytváří vlastní

⁹⁷ Nejzásadnější prameny pocházejí z loveckých kultur, z jeskynních maleb Lascaux, soch nalezených na Kykladách a figur bohů ze starověkého Egypta.

⁹⁸ GOODMAN Felicitas : *Trance - der uralte Weg zum religiösen Erleben : rituelle Körperhaltungen und ekstatische Erlebnisse*. Gütersloh : Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992, str. 10.

⁹⁹ očekávání pasivní zkušenosti nečiní úkol aktivního utváření přebytečným. JOSSUTIS Manfred: *Leiblichkeit in der Liturgie - Anstiftungen zur Spurensuche*. In: Klessmann Michael; Stollberg Dietrich: „*Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes*”. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997, str. 92-100 str. 96.

tělesný prostor v celém vesmíru o otevírá jej vlivu trans-individuálního, trans-mentálního, trans-emocionálního prožitkového prostoru, pro zabydlení se božského v chrámě Páně."¹⁰⁰

Inspirací zen-buddhistickým pojetím těla jako „nástroje sebeuskutečnění“¹⁰¹ se netají benediktinský mnich Anselm Grün. Tělesné postoje a gesta považuje za „nástroje duše, pomocí kterých můžeme měnit svoje vnitřní nastavení.“ Pro křesťana může být tělo barometrem kvality vztahu člověka k Bohu v důvěře a sebeodevzdání se, na straně druhé poskytuje příležitost „nacvičit si důležité postoje vůči Bohu a připravit se na zkušeni Boha.“¹⁰² Dvě explikace Grünova východiska považují za podstatné. Za prvé: mezi obsahem zkušenosti a formou (modlitebních) gest existuje přímá souvislost: „Některé zkušenosti získáváme jen skrze určitá gesta. A bez těchto gest není možné nabýt těchto zkušeností.“ Za druhé: za předpokladu, že jsme otevřeni nové zkušenosti, i neznámé gesto má vliv na vnitřní nastavení, protože působí komplexně na všechny vrstvy lidského Já: „Tím, že děláme nějaké nám zvnějšku dané gesto, může v nás zkušenost také vyvolat. Vnější gesto způsobuje vnitřní nastavení a vnitřní zkušenost.“¹⁰³

¹⁰⁰ Ibid., str. 100.

¹⁰¹ Ze zdrojů zen-buddhistického pojetí těla cituje Grün od Grafy Dürckheima. Tento evropský psycholog se stal za 2.svět.války v Japonsku žákem zen-buddhistických mistrů. Za zmínku stojí teorie "čistého gesta," které se vyznačuje třemi aspekty: 1. smyslem gesta je gesto samotné. 2. Já se plně identifikuje s gestem 3. Gesto je "transparentní pro prosvětlující Bytí". Podle Gruna mají "čistá gesta" archetypický charakter. Protože odpovídají praoobrazu člověka, od kterého nás falešné představy a obrazy vzdalují a my se stáváme nemocní, mají schopnost nám znovu ukazovat původní smysl a osvobodit od nesprávných postojů a nemocí.

¹⁰² GRÜN Anselm: *Gebetsgebärden*. Münsterschwarzach: Vier-Türme Verlag 1998, str. 7-13.

¹⁰³ GRÜN, str. 10.

7. Pohyb a výraz v tanci

Kapitolu věnovanou fenoménu tance píše až na závěr, ačkoliv by z několika důvodů mohla být kapitolou první. Z historického: tanec a rituál původně tvořili jednotu.¹⁰⁴ Bez něj by nebylo ani liturgických gest, které Van der Leeuw nazývá „pozůstatkem sakrálního tance.“ Z fenomenologického: v tanci je zkušenost pohybu, jeho výraz, nejvlastnějším cílem. Jak si ukážeme, ze své samé podstaty je tanec završením vztahu člověka ke světu a může se stát také symbolem vztahu s Bohem..

7.1. Fenomén tance

Propojenost znakové řeči a výrazu, kterou je možné poznat v gestu, je v tanci zvlášť zřejmá. Zde se expresivní stránka pohybu stává vlastním obsahem Přestože hranice mezi pohybem a tancem je pozvolná, liší se tanec od obyčejného pohybu lidského těla. Cílem tance není nic jiného než pohyb sám, do popředí vystupuje výrazová stránka pohybu, aby jej v některých případech zcela naplnila: Tanec je artikulace sama.¹⁰⁵ Specifickou dynamiku propůjčuje tanci kruhovitost vzájemného ovlivňování mezi vnímáním pohybu a pohybem samým kinestetického smyslu. Vnitřní prožívání působí na vnější výraz, který zpětně ovlivňuje vnímání vlastního těla. V tomto kontextu píše Failing: „Tělo se pohybuje duchovně, duch tělesně.“¹⁰⁶

¹⁰⁴ Viz .VAN DER LEEUW Gerard: *Vom Heiligen in der Kunst*. 1.vyd. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag 1957.

¹⁰⁵ Ibid, str. 25.

¹⁰⁶ FAILING, str. 59.

Jestliže tanec probouzí a rozvíjí vnímání a prožívání vlastního těla, na intenzitě nabývá i vnímání prostoru, kdy „já“ expanduje přes své hranice ve virtuálních pohybech do prostoru okolo. Proto v sobě tanec zahrnuje kosmickou dimenzi: „Tanec se zmocní všech věcí, které najde na své cestě. Tak se pohyb stává pohybem všeho: vše točí a otáčí, vše hopsá a skáče v rytmu vesmíru.“¹⁰⁷

Vnitřním řádem tance je rytmus, fenomenologicky definovatelný jako pohyb a protipohyb. Rytmus není něco naší tělesnosti nebo přírodě vnější: ještě nenarozené dítě vnímá rytmy mateřského těla. Člověk odkrývá rytmus vlastní tělesnosti (srdeční rytmus, dýchání, rytmus chůze atd.) a rytmus jej obklopující a reaguje na něj¹⁰⁸. Proto lze také říci, že tanec i další formy výrazu (zvuku řeči, zpěvu, hudby) jsou dialogem akce a reakcí, pasivity a aktivity, akce a kontemplace.

Jak působí tanec z fenomenologického hlediska na člověka? Nejenže probouzí naše vitální a emocionální síly, ale obsahům našeho prožívání umožňuje vytvoření jim odpovídajícího symbolického výrazu a tím i změnu: „Tanec nabízí podnět k diferenciaci, rozšíření a restrukturování způsobů prožívání, zahrnuje proto možnosti k rozšíření osobnosti tanečnicka.“¹⁰⁹ Jeho velkým přínosem je také vliv na koncentraci duševních sil a rozšíření tělesného já.

¹⁰⁷ VAN DER LEEUW, str. 39

¹⁰⁸ rytmus je „vnější aspekt tance“, sloužící jako podpora či pozadí prožívání.

¹⁰⁹ FAILING, str. 60

7.2. tanec jako náboženství

Dějiny křesťanství jsou dějinami vytlačování tance a pohybu z oficiálního prostoru liturgie.¹¹⁰ Sekulární oddělení tance a modlitby je určitým paradoxem našeho životního stylu, který trefně vystihuje Van der Leeuw: „Když tančíme, tak se nemodlíme, nebo když tančíme, pak se nemodlíme: Chodíme ráno do kostela, odpoledne na koncert a večer na tancovačku.“¹¹¹ Zaznamenáváme-li nehybnost při bohoslužbách, za hranicemi institucionální religiozity, na svatbách, na koncertech, na *parties* apod. se vynořují formy, které jsou v některých kulturách součástí kultu: kruhové tance, tančení v rytmu navozující extatické stavy, uctívání ikon (v našem případě hudebních) apod.

Ve vývoji křesťanské liturgie nedošlo podle Sequeiry k takovému rozvinutí dimenze pohybu, aby se lidské tělo mohlo stát plným symbolem zjevení. Tanec se nikdy nestal reálnou součástí kultu a byl přítomen a stále většinou je reprezentován pouze alegoricky nebo metaforicky ve textech kázání či písní: „Mluvíme nebo zpíváme o tanci před Pánem, ale nečiníme to.“¹¹² Existují však kultury, které rozvinuly pohyb jako zdroj a výraz náboženské zkušenosti. O indickém tanci píše Van der Leeuw: „Pohyb těla je zde tak zduchovnělý, tak velmi je každá nuance pohnutí prstem a rukou výrazem duševního hnutí...Tělo se stalo zcela instrumentem.“¹¹³

„Návrat těla“, jehož různé religiózní podoby se objevily v průběhu 20.století, se projevuje i rozvojem v oblasti tance.

¹¹⁰ dějinám pohybu v křesť. liturgii se věnuje SEQUEIRA, str. 74-117.

¹¹¹ VAN DER LEEUW, str. 45.

¹¹² SEQUEIRA, str. 82. Historicko-geneticky shledává částečnou příčinu již v kultuře starověkého Izraele, jehož sakrální tance se rozvinuly jen na rytmicko-znázorňující stupeň a nebyly tak plně rozvinutou, samostatnou "řečí těla". Ibid.

¹¹³ VAN DER LEEUW, str. 78.

V reakci proti zmechaničtění pohybu v klasickém baletu vznikl žánr moderního výrazového tance, jehož přesah do náboženské oblasti byl a je ze zkušenosti některých tanečníků zřejmý.¹¹⁴ V církvi se v rámci hnutí za liturgickou obnovu také objevil akcent na rozvoj pohybové dimenze, který se v současnosti diferencuje do různých způsobů integrace tance do církevní a liturgické praxe : meditativní tanec, liturgický tanec; modlitba, chvály, zvěstný tanec atd.¹¹⁵

8. Shrnutí k antropologii pohybu

Cílem hlavní části této práce bylo odpovědět na otázku, jaký význam je přisuzován pohybu lidského těla ve fenomenologii tělesnosti a dalších disciplínách relevantních oblasti náboženství, resp. rituálu.

Problematika pohybu se předně ukázala jako bytostně spjatá s hermeneutikou lidského těla (2.1). Tam, kde je tělo chápáno jako objekt poznání, je pohyb redukován na empirickou skutečnost, kterou lze vykázat pouze deskriptivním jazykem přírodních věd, v němž otázka po smyslu nemá místo. Fenomenologie tělesnosti, jak ji zastává Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels nebo Jan Patočka, naproti tomu zkoumá význam pohybu v kontextu lidské existence. A jejím východiskem je subjektivní tělo (Leib) jakožto předpoklad možnosti poznání (2.2.). O tom, že tento krok neznamena nutně „útek do niterného subjektivismu“, svědčí ontologické a noetické zapuštění lidské tělesnosti do světa v jejích teoriích.

¹¹⁴ „Ich kann ein Niveau von Ausdruck darstellen, über das man gar nicht sprechen kann.Und insofern glaube ich, reicht der Tanz sehr nahe an mystische, sehr metaphysische, sehr überweltliche Dinge“. Cit in: FAILING, str. 62.

¹¹⁵ Srov. FAILING, str. 63

Pojmy jako „tělesnost“, „střed“, „Zwischenleiblichkeit“ předznamenávají překonání subjekt-objektového dualismu.

V tělesné existenci ke světu zastává pohyb konstitutivní roli. Vědomí pohybu (sebe-pohybování), tj. pohyb propojený s vnímáním do kinestetického procesu umožňuje nepředmětné (předreflexivní) strukturování původně nediferencovaných počitků (3.0). Nietzschem upřednostňovaný „rozum těla“ je tak samotným předpokladem vědomí „můžu“ a také jakéhokoli poznání či nové zkušenosti. Myšlení (které je vždy uchopováním), ale i smyslového vnímání je kruhovitě spojeno se zkušeností pohybu mého těla a jeho kontaktu s okolím. V této souvislosti zavádí Merleau-Ponty pojem „motorická intencionalita“, resp. „motorický význam“ (3.3).

Způsob, jakým pohyb spolu s vnímáním strukturuje naši zkušenost se světem, ukázaly zejména kapitoly o tělesném schématu, resp. paměti těla (3.2.), prostorovosti (4.1.) a časovosti pohybu (4.2.). Pro náboženskou fenomenologii je jistě velkým přínosem zjištění, že symboly spjaté s prostorem a časem mají svůj základ v původní orientaci žitého lidského těla a jeho možností se pohybovat ve svém okolí. Důraz na vnímání nás poté přivedl k výkladu náboženství nikoliv jako věroučných systémů, ale jako systémů rituálních praktik sloužících předávání a transformování „energie“ pomocí pohybů, jejichž pohled na skutečnost má blízko k magickému vidění světa (4.3.).

Priorita pohybu před jakýmkoli racionálním uchopením a tedy i subjekt-objektovým rozlišením je postulována i při přenesení fenomenologické perspektivy do oblasti mezilidských vztahů (5.1.) a komunikace (5.2.). Intencionální pohyb k „Ty“ je předpokladem vynořením se identity „Já“. V Meadově teorii je to právě pohyb, zformovaný do gest, který je základním

mechanismem sociálních procesů a jehož struktura předchází veškeré dohodnuté symboly, i symboly jazykové včetně metafor. (5.2). V kontextu psychologie a antropologie náboženství těmto zjištěním odpovídají genetické teorie o provázanosti jednotlivých psycho-somatických funkcí ve vývoji lidského jedince i druhu (5.3.1). Pokud se nemýlí, můžou mít jak Sequeirova teorie o kvalitativně odlišných fázích symbolického pohybu, tak i závěry z experimentálních výzkumů rituálních (a liturgických) gest značný dopad na hodnocení symbolického významu pohybu v náboženských rituálech (5.3.2.).

Závěrečná kapitola přináší zhodnocení tance jako čistě neinstrumentálního pohybu, který (právě proto) umožňuje zvědomění lidské existence jako otevřené existence ke světu a kinestetického dialogu pohybu a vnímání (7.1.). Chápeme-li tanec jako otevřenost výrazu v gestu, jsme vedeni k zájmu o náboženský význam tance za hranicemi nejen instituční církve, ale i naší „pohybově zaostalé“ kultury (7.2).

9. ZÁVĚR

Cílem závěrečné části je v prvním kroku posoudit, jak zjištěná antropologická tvrzení o významu pohybu odpovídají mé theologické hypotéze, abych v dalším kroku vyvodil závěry relevantní pro „theologii pohybu“.

9.1. Zhodnocení hypotézy

Předmětem kritiky normativní liturgiky, kterou jsem předestřel v úvodu, bylo antropologicky neadekvátní chápání pohybu jako pouhé vnější ilustrace, popř. reakce (odpovědi) na vnitřní, skrze slovo zprostředkované Zjevení. Proti tomuto pojetí jsem postavil hypotézu, „že pohyb není pouhou reakcí na víru ze slova, nýbrž jejím antropologickým předpokladem.“ Fenomenologie tělesnosti,“ jejíž přístup byl v antropologické části práce určující, pohyb vykládá v perspektivě, která se od výše kritizovaného pojetí odlišuje ve dvou ohledech. První se týká ontologie pohybu, druhý jeho kognitivní funkce. Třetí dílčí zhodnocení chápe pohyb jako otevřenost ke světu.

1. Descartovský dualismus vnitřního a vnějšího, slova a pohybu překonává fenomenologie zavedením psycho-fyzicky neutrální terminologií. Lidské tělo již není jen předmět, v němž „ego“ existuje, a jímž hýbe, ale je nahlíženo jako samotný předpoklad lidské existence. „Já jsem tělo“ jako podmínka možnosti „já mám tělo“ má svou paralelu v „já jsem pohybován - já pohybuji“. Merleau-Pontyho „tělesnost“, Patočkovy životní pohyby, Waldenfelsova „Zwischenleiblichkeit“, Coenenova „Mitte“ nejsou substancemi, ale dynamikou intencionálního aktu (Patočka). Je to právě pojem intencionality, který vykládá

bytostnou, původní, před-reflexivní jednotu lidské existence a světa. V intencionálním pohybu je existence primárně existencí ke světu, zahrnující nejen vztah k věcem (nikoli věcem o sobě, ale věcem pro nás), ale je i existencí k druhému (já - Ty). Namísto „cogito ergo sum” bychom mohli dosadit „ambulo ergo sum.”¹¹⁶

2.Fenomenologický pojem „kinesteze” představuje celostní model vztahu mezi tělesnými pohyby, emocionálními a kognitivními procesy (vnímání, představy, myšlení), v němž tyto na sebe nepůsobí lineárně-kausalitě, ale v kruhové interakci. Nejenže tedy psychika (duše) působí na tělo, ale také tělo působí na psychiku; a to před jakoukoli racionální reflexí. Princip před-reflexivity tělesných výkonů vede též k odmítnutí všech pokusů převádět významy neverbální komunikaci na řečové symboly. Jestliže „představa toho, co zakouším, je vždy už také spoluurčena pohybem”, pak může Merleau-Ponty tvrdit, že smysl je motorický. Namísto „cogito ergo sum” bychom mohli dosadit „ambulo ergo cogito¹¹⁷”. Těmto obecným teoretickým analýzám tělesnosti odpovídají rovněž závěry antropologických výzkumů rituálních gest i reflexi pohybu v tanci.

Jako červená nit antropologickými texty probíhá myšlenka pohybu jako otevřenosti. Protože pohyb „ven předchází” a de facto i umožňuje „pohyb zpět” (k sobě), tělesnost lidské existence je ontologicky a noeticky identická s otevřeností ke světu. Výklad víry jako důvěry a tedy otevřenosti, přináší možnost pro theologické využití antropologie výrazu, který se primárně projevuje v tělesném výrazu: postojích, gestech a pohybech.

¹¹⁶ tj. „jdu, tedy jsem”.

¹¹⁷ tj. „jdu, tedy myslím”.

9.2. K “theologii pohybu”

Mým záměrem není vyvozovat ze zjištěných antropologických závěrů konkrétní doporučení pro utváření liturgie, ale pokusit se načrtnout jakési principy hermeneutiky bohoslužby, založené na fenomenologickém přístupu.

Skutečnost bohoslužby se nevyčerpává racionální interpretací symbolických jednání: kromě této exegetické roviny je fenomenologicky přístupna i rovina *operacionální* a *pozicionální*, které zohledňují způsob, jak se účastníci rituálu vyjadřují svými postoji, gesty, pohyby a dalšími aktivitami, a také jak se vztahují k časo-prostorové dimenzi.¹¹⁸ Protože kognitivní a tělesné procesy jsou vzájemně propojené, liturgický antropolog si může všimnout na všech dimenzích výrazu a zaměřit se na jejich vzájemnou korelaci. Odvážuji se tvrdit, že tam, kde by se verbálně postulovala theologická či etická jednota, a gesticky panovala rozdílnost, lze hovořit o nefunkčním rituálu. Tam, kde se hovoří o blízkosti Boha k člověku a lidé se neverbálně míjejí, je něco v nepořádku. Protože jazyk je také tělesným výrazem (a nejen systémem konvenčních znaků), o čemž svědčí tělesné metafory, není možné verbalismus protestantské bohoslužby nekriticky odmítnout kvůli představě, že více viditelného pohybu v bohoslužbě svědčí o větší živosti. Přesto je dle mého názoru ke zvážení, zda přehnaná intelektuálnost bohoslužeb spolu s nevyužitím možností smyslové komunikace nezesnadňuje komunikaci evangelijní zvěsti. Poměříme-li skutečnost bohoslužby Ježíšovým pozemským jednáním, pak by právě tělesná gesta a smysly měli získat více prostoru. Ježíšovo *effata* je výzvou k otevření nejen tělesných smyslů, ale i celého člověka. Výzvou k otevřenosti víry a důvěry Boha.

¹¹⁸ Terminologie je převzata od Viktora Turnera. In: HEIMBROCK, str. 28

I obrat od normativní liturgiky k liturgické antropologii v teologii by měl tedy být především zaměřen na to, co se při bohoslužbě skutečně odehrává. Cílem není hledat nové objektivní ideály vytvářené podle nových norem, nýbrž rozvíjení subjektivního vnímání, resp. vědomí vůči tomu, co se mnou při bohoslužbě děje. Jak se cítím při modlitbě, jak na mne působí lidé, prostor okolo mne, liturgické postoje atd.¹¹⁹ Zcela nakonec chci položit otázku a záměrně na ni neodpovědět: „Co by se stalo, kdybychom bránili víru ritologicky namísto theologicky? Když například řekneme: „Můj křesťanský bratr je kdokoli, kdo se mnou láme chléb“, namísto „můj křesťanský bratr je ten, který se musí přiznat k k tomuto vyznání a když tak učiní, smí se mnou jíst?“¹²⁰

¹¹⁹ Příkladem částečně fenomenologicky koncipované liturgiky je JOSUTISS, *Der Weg in das Leben*. Autor propojuje genetický, funkcionální a fenomenologický přístup.

¹²⁰ GRIMES, str. 5.

Seznam použité literatury:

BERGER Teresa. *Liturgie und Tanz: anthropologische. Aspekte, historische. Daten, theologische. Perspektiven.* Sankt Ottilien: EOS – Verlag 1985.

ČÍŽKOVA Klára: *Tanečně-pohybová terapie.* Praha : Triton 2005.

DAIBIER Karl-Fritz: *Der Körper als Sprache des Ritual - Beobachtungen und Anmerkungen.* In: Klessmann Michael; Stollberg Dietrich: *“Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes”.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997, str.231-243.

DOUGLAS Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik - sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur.* Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1986.

GRETHLEIN Christian: *Grundfragen der Liturgik.* Gütersloh: Gütersloher Verl-Haus 2001.

ELIAS Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.

FAILING Wolf-Eckart: *Gelebte Religion wahrnehmen: Lebenswelt, Alltagskultur, Religionspraxis.* Stuttgart ; Berlin ; Köln: Kohlhammer 1998.

FELDENKREIS, Mosche, *Bewusstheit durch Bewegung - der aufrechte Gang.* Frankfurt/M: Suhrkamp 1978.

FLUSSER Vilém: *Gesten: Versuch einer Phänomenologie.* Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1994.

GOODMANN Felicitas : *Trance - der uralte Weg zum religiösen Erleben : rituelle Körperhaltungen und ekstatische Erlebnisse.* Gütersloh : Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1992.

GRIMES Ronald L.: *Beginnings in ritual studies.* South Carolina: South Carolina Press 1996.

GRETHLEIN Christian: *Grundfragen der Liturgik : ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2001.

GRÜN Anselm: *Gebetsgebärden*. Münsterschwarzach: Vier-Türme Verlag 1998.

GUARDINI Romano: *O posvátných znameních*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 1992.

GUARDINI Romano: *O duchu liturgie*. Praha: Česká křesťanská akademie 1993.

GUTMANN H.M. : *Symbole zwischen Macht und Spiel - religionspädagogische und liturgische Untersuchungen zum "Opfer"*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.

HEIMBROCK Hans-Günter: *Gottesdienst: Spielraum des Lebens - Sozial-und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse*, Kampen: Kok 1993.

HOGENOVÁ Anna: *Kvalita života a tělesnost*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2002.

JENNINGS Theodore W.Jr.: On ritual knowledge, In: Ronald L. Grimes (Ed.), *Readings in ritual studies*. New Jersey: Prentice- Hall, Inc. 1996, str. 324-334.

JOSSUTIS Manfred: *Der Weg in das Leben: Eine Einführung in den Gottes auf der verhaltenswissenschaftlichen Grundlage*. Gütersloh: Gütersloher Verl.- Haus 1993.

JOSSUTIS Manfred: Leiblichkeit in der Liturgie - Anstiftungen zur Spurensuche. In: Klessmann Michael; Stollberg Dietrich: *"Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes"*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997, str. 92-100.

LANG Bernhard: *Das tanzende Wort - Intellektuelle Rituale in Religionvergleich*. München : Kösel 1984.

KAMPER Dietmar (Vyd.): *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt: Suhrkamp 1982.

Hildrun: *Bibliodrama und Leiblichkeit - leibhaftige Auslegung im theologischen und therapeutischen Diskurs*. Stuttgart: Verlag W.Kohlhammer 1996.

- KÜHN Christine: *Körpersprache - Elemente einer sprachwissenschaftlichen Explikation nonverbaler Kommunikation*, Frankfurt am Main: Petr Lang GmbH 2002.
- LANG Bernhard: *Das tanzende Wort - Intellektuelle Rituale in Religionvergleich*. München : Kösel 1984.
- LA BARRE Frances: *Tajná řeč těla: neverbální chování v klinické praxi*. Praha: Triton 2001.
- LEWIS C.S.: *Rady zkušeného jábla*. Praha : Návrat domů 2000
- LOWEN Alexander: *Bioenergetika - terapie duše pomocí práce s tělem*. Praha : Portál 2002.
- NOVOTNÝ Adolf: *Biblický slovník*. Praha: Kalich 1956.
- RAHNER HUGO: *Der spielende Mensch*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1990.
- RADLEY Alan, *The Body and the social psychology*. New York: Springer Verlag 1991.
- MEAD George.H.: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.
- MEURER Wolfgang (Ed.): *Volk Gottes auf dem Weg: Bewegungselemente im Gottesdienst*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1989.
- PATOČKA Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikumené 1995.
- PRUYSER, Paul W: *A Dynamic Psychology of Religion*. New York: Harper 1968.
- QUINN Regina Ammicht: *Körper - Religion - Sexualität: Theologische Reflexion zur Ethik der Geschlechter*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1999.
- RADLEY Alan: *The body and the social psychology*. New York: Springer Verlag 1991.
- RITTER Karl Bernhard: Gottesdienst als ganzheitliche Erfahrung, in: Stollberg Dietrich, *Liturgische Praxis - kleines evangelische Zeremoniale*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1993, str. 99-116.
- SCHMITT Jean-Claude: *Svět středověkých gest*. Praha: Vyšehrad 2004.

- SEQUIRA A. Ronald : *Spielende Liturgie* - Bewegung neben Wort u. Ton im Gottesdienst am Beispiel d. Vaterunsers. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien : Herder 1977.
- SCHMIDT-LAUBER Hans-Christoph, BIERITZ Karl-Heinrich (Hg.): *Handbuch der Liturgik. - Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*. Leipzig: Vandenhoeck und Ruprecht Verlag 1995.
- TORREVELL David: *Losing the sacred- ritual, modernity and liturgical reform*. Edinburgh: T&T Clark Ltd 2000.
- TWORUSCHKA Udo: *Heilige Wege - Die Reise zu Gott in den Religionen*. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck 2002.
- VAN DER LEEUW Gerard: *Vom Heiligen in der Kunst*. 1.vyd. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag 1957.
- VYSKOÈIL Ivan a kol.: *Dialogické jednání s vnítoním partnerem*. Brno: Janáèkova akademie múzických umíní, 2005
- WALDENFELS Bernhard: *Das leibliche Selbst - Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2000.
- WALDENFELS Bernhard: *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1980.